



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Die Symbole und Geheimnisse
bei Ephräm dem Syrer

verfasst von / submitted by

Samuel Ergen, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2024 / Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Vorwort

Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, einen Einstieg in das Denken eines morgenländischen Dichters des vierten Jahrhunderts zu gewähren. Ephräm der Syrer († 373) zählt aufgrund seiner poetischen Kraft zu den besten Dichtern der frühen Christenheit. In seiner Hymnendichtung entfaltet sich eine besondere und aufschlussreiche Bildwelt. Die Form der theologischen Sprache ist aufgrund des eigenen Genres im Syrischen bemerkenswert. Die Texte sind in Reimen geschrieben. Der Inhalt der poetischen Texte ist facettenreich gestaltet. Die Theologie Ephräms umspannt die Geheimnisse der Heilsgeschichte um die Pole, ‚die Welt‘ und ‚der Mensch‘ im Blick auf Gott. Ein Geheimnis offenbart in der Theologie Ephräms einen verborgenen Sinn einer Sache. Unsichtbare Dinge werden dadurch sichtbar. Sie geben zum Beispiel Aufschluss darüber, dass Gott in sich dreifaltig ist. Ein anderes Wort für ‚Geheimnis‘ ist der Begriff ‚Symbol‘. Diese Geheimnisse oder Symbole findet man in der Natur, oder in der Heiligen Schrift. Wichtig ist auch, dass die Symbole in den Dingen der Natur und in den Aussagen der Schrift auf Christus zurückgehen. Er hat sie bei der Schöpfung der Welt und bei der Abfassung der Heiligen Schrift in sie eingezeichnet. Mit der Abfassung der Hymnen und Homilien Ephräms ereignet sich eine geistesgeschichtlich langanhaltende Wirkung. Sie finden schnell Eingang in die orientalisch-liturgische Liturgie, inspirieren das lateinische Mittelalter und reichen in ihrem Einfluss bis in die angelsächsische und althochdeutsche Dichtung. Als syrischer Christ habe ich meine aramäische Muttersprache sehr früh lieben gelernt. Darum möchte ich meinen beiden Eltern, Jacline und Fikri danken, dass sie mich erstens christlich erzogen und zweitens der aramäischen Sprache bemächtigt haben, sodass ich die Texte des hochverehrten syrischen Kirchenvaters, Ephräm des Syrers in ihrem Original lesen und verstehen kann. Außerdem bedanke ich mich bei meinen beiden Religionslehrern Malfono Toni Piro und Malfono Samuel Aksan, die mir in meiner Kindheit und Jugend den christlichen Glauben nähergebracht haben. Besonderen Dank spreche ich S.E. Diözesanbischof Matias Nayis aus, der mich dazu inspiriert hat, Theologie zu studieren. Dem Nationaldirektor der päpstlichen Missionswerke in Wien und Professor Dr. Pater Karl Wallner verdanke ich die theologische und liturgische Vertiefung in meinem Leben. Frau Professor Dr. Marianne Schlosser und Frau Mag. Daniela Köder danke ich für die Aufnahme dieser Arbeit zu den *Symbolen und Geheimnissen bei Ephräm dem Syrer*. An diesen Dank möchte ich angesichts des Endes meines Studiums meine große Dankbarkeit gegenüber der katholisch-theologischen Fakultät in Wien aussprechen, die es mir trotz der konfessionellen Unterschiede ermöglicht hat, in meiner Heimatstadt Theologie zu studieren.

Inhalt

Vorwort.....	3
1. Einleitung.....	10
2. In Namen verborgen.....	14
2.1. Die „entliehenen“ Namen Gottes	14
2.2. Die „vollkommenen“ Namen Gottes.....	15
2.3. Das Verbot des übermäßigen intellektuellen Forschens.....	17
3. Der Symbolismus bei Ephräm	18
4. Das Symbol der Perle.....	21
4.1. Die Eigenschaften der Perle	21
4.1.1. Ihre Schönheit	21
4.1.2. Ihre Unerreichbarkeit	22
4.1.3. Ihre Unerforschlichkeit	23
4.1.4. Die arianischen Kontroversen – Das Verbot des neugierigen Forschens	24
4.2. Der mariologisch-ekklesiologische Aspekt.....	25
4.3. Die Perlentaucher als Symbol für die Apostel	26
5. Das Symbol des Feuers/der Sonne: Ephräms Trinitätslehre	28
5.1. Die Typologie der Trinität im Symbol der Sonne	28
5.2. Exkurs: Die Göttlichkeit im Bild des Feuers	29
5.3. Sonne und Vater, Licht und Sohn, Wärme und Heiliger Geist.....	29
5.3.1. Die Antinomie “eines, das drei ist, und drei eines.“	30
5.4. Die Dreiheit in der Sonne verweist auf die Dreifaltigkeit in Gott.....	32
5.5. Das Licht und das menschliche Auge.....	33
5.5.1. Der Sohn schenkt dem Menschen den Glauben wie das Licht den Augen das Sehen schenkt.....	34
5.5.2. Das „reine“ Auge und das reine Herz - حيا و حيا و حيا.....	36
5.5.3. Das Symbol des Spiegels	37
5.6. Die Wärme und der Heilige Geist	39
5.6.1. Der Mensch in der Wärme gehüllt	39
5.6.2. Vom Geist ausgesandt zu guten Werken.....	40
5.6.3. Das Reifen und Gedeihen der Früchte	40
5.6.4. Die Wärme besiegt auch die Kälte im Körper	41
5.7. Die feurigen Zungen beim Pfingstwunder	42
6. Der Lebensbaum (Adam-Christus Typologie)	44
6.1. Christus wird in der Natur des Baumes sichtbar	44
6.2. Christus, die Frucht des Lebens	45

6.3.	Der Wein-Symbolismus Kyrillonas‘ und seine eucharistische Theologie	46
6.4.	Der Weizen-Symbolismus Kyrillonas‘ und seine eucharistische Theologie.....	48
6.5.	Die eucharistische Theologie Ephräms des Syrers.....	48
6.6.	Die heilende Kraft der Eucharistie	49
6.7.	Die Symbole der Eucharistie in der Heiligen Schrift	51
6.7.1.	Die alttestamentlichen Symbole für die Eucharistie	52
6.8.	Hymnus 10 der Hymnen über den Glauben – „Die Hymne über die Eucharistie“	53
6.9.	Ekklesiologische und eschatologische Aspekte der Eucharistielehre	54
7.	Das Symbol des Kleides der Herrlichkeit	56
7.1.	Exegetische Hintergründe der Gewandtheologie	56
7.2.	Inkarnationstheologische Implikationen	58
7.3.	Das Mysterium des Paradieses in der Sakralzeit.....	58
7.3.1.	Die Interpretation Ephräms zur Vertreibung Adams aus dem Paradies	59
7.3.2.	Die Befreiung Adams aus dem Schlaf und die Folge der Vergöttlichung Adams durch das Herabsteigen Gottes	60
7.4.	Das Gewand der Taufe	61
7.5.	Das Hochzeitsgewand in Mt 22,12	62
7.5.1.	Der Terminus „einen Leib anziehen - لحم فاجرو (lbesh-faghro)“	63
7.5.2.	لحم فاجرو lbesh-faghro im Neuen Testament (Peshitta)	64
8.	Rezeptive Elemente der Ephräm’schen Literatur.....	65
8.1.	Die Rekonstruktion der Zeit- und Ortsverhältnisse.....	66
8.2.	Die Wirkungsgeschichte Ephräms in der syrischen Literatur	67
8.2.1.	Die poetische Bedeutung für die Literaturgeschichte	67
8.2.2.	Die exegetische Bedeutung für andere syrische Autoren	69
8.2.3.	Die ökologische Bedeutung für unsere Gegenwart.....	71
8.2.4.	Die liturgische und pastorale Bedeutung.....	73
8.3.	Die Pädagogik der Symbole	75
Fazit.....		77
Abbildung 2	Verwendete Quellen des Kirchenvaters.....	81
.....		81
Appendix 1		82
Appendix 2		85
Quellen		87
Internetquellen.....		91
Abbildungsverzeichnis		91

Abkürzungsverzeichnis

CNis	= Carmina Nisibena
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
Crucif	= Hymnen über die Kreuzigung
HdEcc1	= Hymnen über die Kirche
HdF	= Hymnen über den Glauben
HcHaer	= Hymnen gegen die Irrlehren
HdNat	= Hymnen über die Geburt
HdPar	= Hymnen über das Paradies
HdPasch	= Hymnen über das Pascha
HdResurr	= Hymnen über die Auferstehung
HdVirg	= Hymnen über die Jungfräulichkeit
OC	= Oriens Christianus
OS	= L'Orient Syrien
SdF	= Homilien über den Glauben
SdN	= Homilien über unseren Herren



Abb. 1 Ikone Heiliger Ephräim der Syrer

1. Einleitung

Das Leben eines Kirchenvaters in kurzen Sätzen zu beschreiben ist bestimmt kein leichtes Unterfangen. Kirchenväter sind Menschen, die dem Ruf Christi nachgefolgt sind und das mit ihren Stärken und Schwächen. Was sie Gutes getan haben und die Hilfe und die Unterstützung, die sie dabei von Gott erhielten, das sind die Dinge, die man an ihnen in besonderer Weise schätzt. Ephräm der Syrer war ein solcher Kirchenvater. Über ihn kann Vieles gesagt werden, weil er selbst Vieles zu sagen hatte. Er ist Dichter und Dichter zeichnet aus, dass sie Dinge klarer und verständlicher ausdrücken können, als es andere Menschen tun. Das Besondere an diesem syrischen Kirchenvater ist, dass er in kontrastreichen Bildern und Symbolen über das Geheimnis des dreifaltigen Gottes und über die Heilsgeschichte nachdenkt.¹ Durch die Hymnendichtung wird Theologie hier zum Gesang und dieser ‚heilige Klang‘ durchdringt bis heute die ostkirchliche Liturgie. Das theologische Erbe, das Ephräm der Syrer hinterlässt, ist ein wichtiger Bestandteil für das religiöse Nachdenken und liturgische Leben im christlichen Osten. Dort leben seine Hymnen nach über 1.600 Jahren weiter. Das ist das Programm eines tiefgläubigen Asketen aus jenem Gebiet des Nahen Osten, von dem man sagt, dass dort die beiden Flüsse Euphrat und Tigris entspringen.

Die Idee der theologischen Dichtung ist nicht neu. Andere philosophische - und aus heutiger Sicht heterodoxe Kreise – machten es der klassischen syrischen Dichterkunst vor. Vor der Zeit Ephräms entwickelte Bardaisan († 222) nämlich eine Versdichtung in syrischer Sprache, welche philosophische, kosmologische, mythologische und astrologische Themen ansprach. Der Einfluss dieser Lieder auf die junge syrische Kirche darf nicht geringgeschätzt werden. Ein klarer Überblick auf das, was Bardaisan lehrte, ist nicht mehr leicht zu rekonstruieren. Nur noch häresiologische Quellen können Aufschluss über den Inhalt der Schriften des „aramäischen Philosophen“² geben. Das bedeutet, dass vieles, was über ihn bekannt ist, nur noch von seinen Gegnern stammt. Dazu zählen im Wesentlichen die beiden Schriften Ephräms: Die *Hymnen gegen die Irrlehren (HcHaer)* und die *Prosarefutationen (PrRef)*. Für die Schöpferkraft des Diakons aus Edessa³ heißt das, dass Bardaisan aufgrund der Idee der musikalischen Dichtung einen guten Einfluss auf ihn hatte. Außerdem darf man davon ausgehen, „dass der literarische

¹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Die Kirchenväter*, 273.

² Ein Ausdruck, wie Ephräm Bardaisan in seinen Prosarefutationen nennt. Vgl. Mitchell Charles, *Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, 225.

³ Ephräm stammt aus der antiken Stadt Nusaybin, welche sich heute an der syrischen Grenze des Südostens der Türkei befindet. Dort unterstützte er seinen vorgesetzten Bischof Jakob von Nusaybin insbesondere bei der Leitung und Lehre an der Klosterschule der Stadt. Nach dem Angriff der Perser auf die Stadt Nusaybin sahen sich Massen von Menschen gezwungen – unter ihnen Ephräm – nach Edessa zu fliehen. In Edessa gründete Ephräm der Syrer im Vorbild der Schule von Nusaybin eine Schule, an der die Fächer der christlichen Theologie mit medizinischen und dichterischen Elementen in Einklang gebracht wurden.

Einfluss Bardaisans maßgeblich dazu beigetragen hat, die syrische Sprache im philosophischen Diskurs ihrer Zeit zu etablieren.“⁴ Auf der anderen Seite sind es die theologischen Themen seines Kontrahenten, die für Ephräm nicht annehmbar sind. So zum Beispiel die leibliche Auferstehung, welche Bardaisan leugnet. Fest steht auch, dass sich in seinen philosophischen Anschauungen über kosmologische Themen eine Nähe zu den frühen Gnostikern feststellen lässt. Eine Rezeption seiner Lehre in die Kirche war nicht möglich. Bardaisans Lehre wurde endgültig ab der Wirkungszeit Ephräms verworfen, seine heterodoxe Musik mit jenen Gesängen und Melodien des orthodoxen Dichters ersetzt.⁵

Die Grundlage des syrischen Kirchengrunders ist es in Hymnen in Versform zu schreiben, die zugleich einen homiletischen Charakter haben. Es sind Werke in poetischer und gewöhnlicher Prosa. Sie werden in der Kirche als Lieder vorgetragen. Oft teilen sie viele gleiche rhetorische Stilmittel mit der griechischen Literatur derselben Zeit, die ebenfalls in Kunstprosa geschrieben wurde. Denn in vielen Gebieten Syriens war man neben dem Syrischen besonders in elitären Kreisen des Griechischen mächtig, wohingegen das Volk weiterhin auf Syrisch miteinander kommunizierte. Dadurch konnten sich beide Sprachen in der Entwicklung literarischer Stilmittel gegenseitig positiv beeinflussen.⁶ Doch diesen Weg ging Ephräm nicht. Da er in der syrischen Volkssprache theologisch dichtete, verstanden alle in der Gemeinde genau, was gemeint war, als die Reime einst bei den Hörern erklangen. Die Gattungen seiner Schriften lassen sich dreierlei unterscheiden.

Als erste Gattungsart sind die metrischen Homilien zu nennen. Auf aramäisch heißen sie *ܡܡܪܐ* - *mimre*. Sie entstehen, geschrieben von syrischen Schriftstellern, am häufigsten zwischen dem 5.- und 7. Jahrhundert. Diese Zeitangabe ist für die Authentizität der *mimre* von Ephräm dem Syrer nicht unwichtig, denn von ihnen „gelten nur sehr wenige als sicher authentisch.“⁷ In Versen geschrieben und mit Reimen versehen, ist der Charakter dieser Texte kerygmatisch, d.h. die Heilsbotschaft des Evangeliums verkündend. Eine metrische Homilie tut dies in besonderer Weise anhand der Schriftauslegung. Die Silbenzahl in den *mimre* ist stets gleichbleibend, was bei früheren syrischen Autoren nicht belegt ist. Seit den Homilien Ephräms wurde dieser Schreibstil dann aber üblich. Das bezeugt den Einfluss, den er in der syrischen Kirche sehr früh genoss. Die *Reden über den Glauben* und *Sermones* sind beliebte und authentische Beispiele, wie Schriftauslegung und Predigt Hand in Hand gehen. Sie beinhalten thematisch theologische

⁴ Kremer Thomas, *Ephräm versus Bardaisan*, 125.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Friedl Alfred, *Ephräm der Syrer*, 36ff.

⁷ Ebd.

Themen wie die Inkarnation und Erlösung, sowie einige Abschnitte über die arianischen Kontroversen. Für die Hörschaft sind *mimre* wohl gesungen worden, bzw. konnten sie auch in einem melodischen Ton vorgelesen werden. Die zweite Gattung der ephräm'schen Literatur sind die *madrosche* (ܡܕܪܫܐ). Das sind Texte, die keinen verkündenden Charakter im eigentlichen Sinn haben, dafür aber als „das klassische literarische Lehrmedium“⁸ in den syrischen Kirchen gelten. Was nun neu hinzukommt, ist, dass mit Bardaisan und Ephräm zum ersten Mal in der Geschichte des syrischen Schrifttums, *madrosche* gesungen werden. Was Bardaisan gemeinsam mit seinen Söhnen entwickelt hatte, kam Ephräm zur reifen Blüte. Denn den Großteil seines Schrifttums hat Ephräm im Stil der *madrosche* geschrieben. Es sind Texte, die aus Strophen bestehen, welche wiederum in Zahl und Silbenlänge variieren können. Das unterscheidet sie in der Textstruktur von den *mimre*. *Madrosche* werden von einem Solisten vorgesungen. Anschließend folgt ein Refrain (ܚܢܝܬܐ-hunitho), der von einem Chor gesungen wird. Im Beispiel Ephräms, nutzt dieser in seinen *madrosche* über fünfzig verschiedene Silbenmuster, während die *mimre* stets dem 7+7 Silben pro Zweizeiler-System folgen. Im Vergleich zueinander wirken die *madrosche* daher schwungvoller, dafür klingen die *mimre* melodischer. Darum spricht man in der Literatur, wenn die *madrosche* gemeint sind, von *Hymnen*. Was die eigentliche Musik in diesen Texten angeht, ist diese nicht mehr mit Sicherheit zu rekonstruieren. Allerdings sind oft genug die Namen der Melodien vorhanden. Zu den *madrosche* zählt man heute die vielen Hymnen, welche in Abb. 2. dargestellt sind. Der *Hymnus über den Glauben* sticht von ihnen in besonderer Weise heraus, weil er das theologisch reifste Werk ist, insofern er viele christologische und trinitätstheologische Themen anspricht. Meistens richtet sich der Grundton in diesem Hymnus gegen die Arianer und Neu- bzw. Jungarianer aus. Hinzu kommt, dass die Theologie des *Hymnus 'über den Glauben* vom Symbolismus inspiriert ist, was ihn zu einem der wichtigen Grundtexte für diese Arbeit macht. Eine der großartigsten Schöpfungen syrischer Poesie ist etwa die Lieder über die Perle (HdF 81-85). In Kapitel 3. dieser Arbeit werden diese näher beschrieben.

Die dritte Gattung Ephräms Texte ist nicht an die rhythmische Sprache gebunden. Es sind einfache Prosatexte, theologische Auslegungen (ܬܘܪܝܡܐ-turgome), oder Kommentare (ܦܫܘܩܐ-fushoqe) zu bestimmten Bibeltexten. Zu ihnen zählen die *Prosarefutationen (PrRef)*, die *Predigten über unseren Herrn (SDN)* und die beiden prominenten exegetischen Werke: der

⁸ Ebd.

Kommentar zum *Diatessaron* (*CDiat*)⁹, sowie das *Genesiskommentar* (*CGen*). In der dritten Gattung der authentischen ephräm'schen Literatur erkennen wir

*„einen Kirchenvater, der seine Themen keineswegs nur in ausschweifenden Hymnen entfaltet, sondern der in prosaischer Konzentration, mit Weitblick und Schärfe des Geistes und in durchdachter, von philosophischen Erwägungen geleiteter Konzeption sowohl seine dogmatische Theologie als auch seine Schriftinterpretation zu entfalten vermag.“*¹⁰

In der Debatte um ihre Authentizität führt Kremer sogar weiter aus, dass die echten ephrämischen Schriften sogar ursprünglich Prosatexte gewesen sein könnten, ehe der Kirchenvater auf dichterische Elemente in seinen Ausführungen zurückgriff.¹¹ Doch dieser Punkt scheint wesentlich unwichtiger als folgende drei Tatsachen zum Corpus Ephräms zu sein. Erstens sind gerade die in Prosa vorhandenen Schriften mit größter Gewissheit authentisch, d.h. aus der Feder des Kirchenvaters entsprungen. Dementsprechend beginnt hier zweitens anhand der Prosaschriften und dem Fokus auf die Kommentierung des Buches Genesis eine lange Tradition syrisch-sprachiger Literatur, welche sich mit dem ersten Buch der Heiligen Schrift emsig beschäftigt.¹² Drittens sind die dem Kirchenvater zugeschriebenen Prosakommentare zum Alten Testament im Syrischen und Armenischen bisher noch nicht vollkommen untersucht worden.¹³ Inhaltlich sind die Prosaschriften von der antiochenischen Nüchternheit in der Bibelauslegung geprägt und enthalten bekannte Abhandlungen zu Markion, Bardesanes und Mani (*PrRef*), sowie Kommentare zum Neuen und Alten Testament (*SDN*; *CDiat*; *CGen*).

Seine Werke reichen in unsere Zeit im Original oder sind in armenischen Übersetzungen überliefert.¹⁴ Aufgrund der frühen Verbreitung seiner Schriften ist Ephräm nicht nur für orientalische Christen ein bedeutender syrischer Kirchenvater, Theologe und Heiliger. Im Jahr 1920 erhob Papst Benedikt XV. am 5. Oktober den orthodoxen Kirchenvater zum Kirchenlehrer der römisch-katholischen Kirche. Die Trias seiner Lebensform, als Mystiker, Lehrer und Asket ist darüber hinaus für viele ein Vorbild geworden.

⁹ Hierbei handelt es sich um einen Evangelientext, der um das 4. Jahrhundert in der syrischen Kirche gebräuchlich war und auf den Schüler von Justin dem Märtyrer, Tatian († ca. 170 n. Chr.) zurückgeht. Als Evangelienharmonie, d.h. die vier Evangelien zu einem Gesamttext formend, ging es mit der Konfiszierung von Bischof Theodoret um das Jahr 400 verloren. Das Kommentar von Ephräm dazu ist die Fundquelle, um auf seine ursprünglichen Inhalte zurückgreifen zu können. Vgl. Wunsch Dietrich, *Evangelienharmonie*, 626ff.

¹⁰ Kremer Thomas, *Mundus primus*, 109.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Ebd.

¹³ Murray Robert, *Symbols of the church*, 32.

¹⁴ Ders., *Ephräm der Syrer*, 756.

2. In Namen verborgen

In einem speziellen Abschnitt des *Hymnus über den Glauben* entwickelt Ephräm der Syrer eine bemerkenswerte *Theologie der Namen*, die zum Beispiel Ps.-Dionysius Areopagita auf vieler Art und Weise inspirierte. Diese Tatsache betont Beate Regina Suchla in ihrer Forschung über die Verwendung der göttlichen Namen beim Areopagiten.¹⁵ Bei Ephräm ist es in der Tat nur ein einziger Abschnitt einer seiner vielen Hymnen, der diese Theologie der positiven Rede von Gott thematisiert. Die Metapher und Bilder erinnern an weitere Stellen, in denen sie ähnlich verwendet werden. Auch die Symbolik ist nicht unbekannt. Die Namen, die sich der menschlichen Sprache verdanken, dienen Gott als Kleid. In ihnen drückt sich Gott dergestalt aus, dass wir Menschen bildhaft zugleich Gott besser verstehen können. Sie sind wie ein Instrument, das Gott benutzt, um sich dem Menschen anzupassen. Gott kleidet sich in den biblischen Schriften in die menschliche Sprache, „er hat Namen angezogen.“¹⁶ In der ersten Strophe des *Hymnus über den Glauben* heißt es dazu passend: „Lasst uns danken dem, der in die Namen von Gliedern sich kleidete (...) wegen unserer Schwachheit.“ (HdF 31,1) Alle Begriffe, die Gott so beschreiben, wie er ist, sind mit menschlichen Gebärden und Gesten vergleichbar. Sie entstammen dem, was Menschen kennen. Darum ist die göttliche Sprache und die menschliche nicht dieselbe. Ontologisch betrachtet besteht nämlich auch ein großer Unterschied zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, der nicht übersprungen werden könnte, wenn es nicht Gott getan hätte, indem er sich gnädig auf die Ebene der menschlichen Kommunikation herabneigte.¹⁷

2.1. Die „entliehenen“ Namen Gottes

Namen aus der rein menschlichen Sprach-/ und Erfahrungswelt drücken in der Rede über Gott nur ungenügend das aus, was sie eigentlich sind. Daher kann über Gott nur analog gesprochen werden, indem zum Beispiel eine seiner Eigenschaften mit etwas verglichen wird, das uns aus unserer menschlichen Welt geläufig ist. Analogien sind allerdings nicht direkt mit Metaphern gleichzusetzen, welche bestimmte Dinge im bildlich übertragenen Sinn wiedergeben. Im Fall der Namen, die Gott zugeschrieben werden, können sie sich an die menschliche Erfahrung orientieren und so Eigenschaften wiedergeben, die allgemein bekannt sind. Ephräm nennt diese Namen „entliehene Namen“, an manchen Stellen spricht er davon, dass Gott diese Namen anzog (HdF 5,7). Es sind „nur“ entliehene Namen, weil sie nur mittelbar die göttliche Wirklichkeit (ܐܠܗܐ) ausdrücken. Beispiele für diese sind: Gott ist: gerecht (Ps 119,137) oder

¹⁵ Vgl. Suchla, Beate Regina, *Dionsyius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung*, 114-119.

¹⁶ Friedl Alfred, *Ephräm der Syrer*, 46.

¹⁷ Brock Sebastian, *Singer of the word of God*, 39.

unveränderlich (Mal 3,6). Aber auch andere, rein menschliche Aspekte übernimmt Gott in der schriftlichen Offenbarung. Zum Beispiel menschliche Körperteile.¹⁸ Andere menschliche Eigenschaften wie das hohe Alter, Tapferkeit oder Müdigkeit sind ebenso analoge Begriffe und stellen so eine Wirklichkeit in Gott dar. Allerdings geschieht dies in der Sprache, wie sie die Menschen verstehen. Gott macht sich in seiner Größe klein, auch in der Weise, wie er sich den Menschen zu verstehen gibt, damit verständlich wird, wie er ist und wer er ist. In den Gleichnissen aus dem Neuen Testament wird in besonderer Weise klar, dass einfache Dinge symbolhaft in Verwendung gebracht werden, damit Gott dem Menschen sich selbst zu verstehen gibt. „Erbarmungsvoll ist der Herr, der sogar unsere Namen anzog, bis zum Senfkorn sich erniedrigte im Gleichnis. Er gab uns seine Namen, er nahm von uns unsere Namen; uns machten seine Namen größer, unsere hingegen machten ihn klein.“ (HdF 5,7) Die Kommunikation zwischen dem Menschen und Gott ist wie ein Austausch. Gott wird für uns klein, in symbolhafter und metaphorischer Sprache so klein wie ein Senfkorn, damit wir ihn erkennen. Und umgekehrt gibt uns Gott die Namen, welche die menschliche Würde erhöhen. Der Weg der Vermittlung dieser Namen nimmt seinen Ausgang vom Vater und führt über Jesus zum Menschen. Denn Jesus ist der Mitteiler dieser Namen durch die Offenbarung Gottes, welche in ihm geschieht. Die hohe Würde besteht darin, dass Gott uns seine „Freunde“ nennt. (Joh 15,15)

Die Intention, d.h. warum Gott sich auf die Ebene der menschlichen Namen einließ, ist sehr einfach und leicht zu verstehen. Gott zog diese Namen wegen unserer Schwachheit an (ebd.) und damit er mit uns Menschen reden könne. (HdF 31,2) Seine Intention war es, durch die menschliche Sprache die verlorene Menschheit heimzuholen. „Im Namen kleidete er sich, um uns in die seinen zu kleiden.“ (ebd.) So führte er uns „in die ursprüngliche, gottgewollte Herrlichkeit.“¹⁹

2.2. Die „vollkommenen“ Namen Gottes

Hiergegen geben Gottes Namen die göttliche Wirklichkeit wieder. Sie sind *wahre und vollkommene* Namen. Sie beschreiben Gott so, wie er in seinem inneren Wesen²⁰ ist. Sie weisen auf seine göttliche Identität hin.²¹ Beispiele für solche Namen sind: „Vater- ܒܐ, Sohn-ܝܗܘܐ und

¹⁸ Wenn es beispielsweise in Jer 21,5 heißt: Ich selbst kämpfe gegen euch mit hoch erhobener Hand und starkem Arm, mit Zorn, Grimm und großem Groll.; oder in 2 Sam 1,17: „Die Sünde der jungen Männer war sehr schwer in den Augen des Herrn.“

¹⁹ Brock Sebastian, *Singer of the word of God*, 39.

²⁰ Das syrische Wort für *Seiender*-ܚܝܘܢ wird bei Personen nur für Gott verwendet. Es ist die maskuline Form von *Ewigkeit*-ܚܝܘܢܐ und enthält in seinem Wortstamm das Verb „ܚܝܢ“, welches im Deutschen mit „sein“ wiedergegeben wird. Vgl. Lindgren Lars, *Dukhrana Analytical Lexicon of the*

Syriac New Testament, <https://www.dukhrana.com/lexicon/index.php> [letzter Zugriff: 28.11.2023; 10:47]

²¹ Vgl. Brock Sebastian, *The luminous eye*, 62.

Heiliger Geist-روح القدس, „der Seiende-الذي هو“ oder „Schöpfer – الخالق“. Diese stellen die unmittelbare Wirklichkeit so dar, dass sie für dogmatische Aussagen über Gott unersetzlich sind.²² Jeder einzelne dieser „vollkommenen Namen“ offenbart etwas Wahres in Gott, der eigentlich verborgen ist. Gott ist also durch diese Namen erreichbar geworden für den Menschen, doch sein Wesen und sein Selbst bleiben dem Menschen trotz aller forschender Unternehmungen verborgen. Selbstverständlich sind „vollkommene Namen“ – wie zum Beispiel Vater, Sohn oder König (ملك) – Namen, die Menschen in ihrem normalen Sprachgebrauch benutzen. Darin liegt aber nicht die Quintessenz der Aussage Ephräms im 31. Hymnus über den Glauben. Der springende Punkt liegt darin, dass die menschliche Sprache von Gott als Medium verwendet wird, um sich dem Grad seines Verstehens anzupassen. Gott offenbart sich also durch die Sprache, welche den Menschen geläufig ist. Er fängt an, wie sie zu sein. Das endgültige Ziel ist dabei den Menschen, ja die ganze Menschheit wieder in den Heilszustand zu versetzen, den Gott für sie ursprünglich vorgesehen hat. Um diesen Gedanken besser verstehen zu können, soll anhand eines Namens beispielhaft gezeigt werden, wie Gott diese Namen verwendet, um den Menschen verständlich mitzuteilen, wie er selbst ist. Diese theologischen Ausführungen befinden sich im 52. Abschnitt des Hymnus, der für die dogmatischen Inhalte bei Ephräm dem Syrer bestimmend ist, der Hymnus über den Glauben.

*„Aus Gott selber lasst uns Gott (kennen)lernen. Wie man durch seine Namen erkennt, dass er der Gott ist und der Gerechte und auch der Gütige, ebenso ist im Vaternamen ein Hinweis darauf, dass er Erzeuger ist. Denn schon der Name der Vaterschaft zeugt für seinen Sohn. Und während er Vater (nur) des Einen ist, ist er aus Liebe (auch der Vater) der Vielen. Lobpreis seiner Güte!“
(HdF 52,1)*

Gott ist aus seinem Wesen heraus derjenige, der Leben hervorruft. Darum ist er Vater. Nicht nur im trinitarischen Sinne Vater des eingeborenen Sohnes, den der Hymnus hier als „der Eine“ betitelt. An ihn reihen sich „die Vielen“, welche aus der Vaterschaft Gottes leben. Das sind die Geschöpfe, darum gilt Gott „als Urheber der ganzen Schöpfung.“²³ Dass der Name Vater für Gott in der menschlichen Sprache ebenso verwendet werden kann, ist kein Grund anzunehmen, dass Gott und die Schöpfung auf eine Ebene gestellt werden können. Die Ähnlichkeit bedeutet keine Gleichstellung in der Substanz. Für Ephräms Theologie typisch gilt hier die Regel, dass jede Analogie eine Unähnlichkeit zwischen dem Bezeichneten und dem zu Bezeichnenden

²² Vgl. Bruns Peter, *Ephräm der Syrer*, 196.

²³ Ebd.

schaft. Das heißt also, dass zwischen dem Namen einer Person und ihrer Person bzw. ihrem Wesen selbst immer ein Unterschied vorhanden ist. Für Ephräm symbolisiert also die Sprache die Realität, ohne sie dabei ganzheitlich definieren zu können.²⁴ Anders ausgedrückt bedeutet in der Theologie eine Analogie- und das greift auch den hermeneutischen Ansatz des Symbolismus Ephräms auf- „in menschlichen Begriffen von Gott zu sprechen, die Gott zwar zu erreichen, aber nicht zu umfassen vermögen.“²⁵

2.3. Das Verbot des übermäßigen intellektuellen Forschens

Die Namen, welche wie bereits umfangreich ausgeführt wurde, göttliche Wirklichkeiten offenbaren, sollen im Glauben betrachtet werden. Sie unterliegen dem Verbot des übereifrigen und übermäßigen Studierens und Nachfragens. Passend dazu heißt es in den Predigten Ephräms über den Glauben:

„Wenn du die Person erforschst, wirst du zugrunde gehen, wenn du aber an den Namen glaubst, dann wirst du leben. Lass den Namen des Vaters dir eine Grenze sein, überquere sie nicht und erforsche nicht seine Natur; lass den Namen des Sohnes dir eine Mauer sein, überspringe sie nicht und erforsche nicht seine Zeugung; lass den Namen des Geistes dir ein Zaun sein, dringe dort nicht ein, um ihn zu erforschen!“ (SdF 4,129-140)

Es sind ähnlich zum Symbol der Sonne anti-arianische und anti-manichäische Töne, die hier wiedergegeben sind. Das menschliche Grübeln über das Geheimnis des Wesens Gottes und seine innere Wirkung in der Welt sind Grenzüberschreitungen, die die wahre Gottsuche verfehlen. Die Sehnsucht nach Gott wird nicht auf diese Art gestillt.

²⁴ Friedl Alfred, *Ephräm der Syrer 373†*, 47.

²⁵ Weber Phillipp, *Credo*, 74.

3. Der Symbolismus bei Ephräm

„Der Weg, um die Beziehung zwischen der menschlichen und göttlichen Welt zu verstehen, basiert auf den Selbstoffenbarungen Gottes, die bei Ephräm dem Syrer mit dem Begriff *rozo* – ܠܚܙܐ, Geheimnis, Symbol oder auch Weiser ausgedrückt sind.“²⁶ Sehr pointiert spricht Professor Sebastian Brock bei der Konferenz „Syriac Christianity at the crossroads of cultures“ in einem Interview mit dem Nachrichtenportal des Vatikans, *Vatican News* über den symbolischen Gedanken, der sich bei dem vorgestellten Kirchenvater wie so oft in seinen Schriften finden lässt. Es sind „geheimnisvoll Christus verkündende Symbole“, die sich „nicht nur in der Schrift, sondern ebensogut [sic.] auch in der Natur“²⁷ befinden. Von der Aktualität der Symbole war der syrische Autor selbst überzeugt, insofern er sie allzeit gegenwärtig in den unterschiedlichsten Konstellationen der Naturgegebenheiten und im eigentlichen Sinn in der Lektüre der Heiligen Schrift verborgen sah: „Wohin immer du schauen magst, sein Symbol (*rozo*) ist dort. Und wo immer du (in der Schrift) lesen magst, du findest seine Typen (*tufsaw*). Denn durch ihn wurden alle Geschöpfe erschaffen und er zeichnete seine Symbole (Vgl. HdF 76,12) auf seinen Besitz.“ (HdVirg 20,12). Aus den Symbolen fließen und ergießen sich weitere Symbole. Sie sind dem Menschen von Gott bei der Schöpfung und in der Schrift anvertraut worden und sollen ihm bei der Wiederkunft des Herrn treu zurückgegeben werden. (Vgl. HdVirg 21,7)

Die Offenbarungen in der Natur als Bilder Gottes zu erkennen, benötigt eine offene Haltung ihnen gegenüber. Damit übersinnliche und unsichtbare Dinge sichtbar werden, muss man glauben. Der reine Glaube, der nicht alle Dinge mit Hilfe der Kraft der Vernunft versucht zu verstehen ist der Schlüssel. Auch für den Glauben ohne zu Forschen hat Ephräm der Syrer ein Symbol erkannt, das sich im Auge finden lässt und unter anderen Symbolen in diesem Kontext beschrieben wird. (Kapitel 4.5.2.) Das Auge muss rein bleiben, ohne Hinzutun menschlicher Verfinsterungen durch das Grübeln über das, was geglaubt wird. Das ist Theologen nicht immer angemessen gelungen, ja sogar zu Ephräms Zeiten kann man im *Hymnus über den Glauben* nachlesen, in dem es heißt: „Das Hineinstoßen des Fingers hat das Auge blind gemacht, und noch viel mehr das (Bohren) des Forschens den Glauben.“ (HdF 84,2) Das reine Auge macht es also erst möglich, die göttlichen Symbole zu sehen und zu verstehen. Je stärker jemand mit

²⁶ Vgl. Torniella Andrea, *International conference explores Syriac Christianity*, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-11/rome-conference-syriac-christianity-sebastian-brock.html> [letzter Zugriff: 20.12.2023; 11:28]

²⁷ Beck Edmund, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, 26f.

dem Heiligen Geist verbunden ist, desto einfacher wird es ihm gelingen, die göttliche Welt durch die Symbole zu erreichen.²⁸

Die drei wichtigsten Symbole der Natur- die Sonne, die Perle und der Baum- sind die Grundlage dieser Arbeit. Im Symbol der Sonne ist für Ephräm die Dreiheit von Sonne, Strahl (Licht) und Wärme, bzw. Feuer, Licht und Wärme eine Erklärung der Trinität in Gott in der Schöpfung eingeschrieben. Es ist ein erklärendes Gleichnis für das sonst unaussprechliche Geheimnis der Dreifaltigkeit. Ein ganzes Meer von Symbolen befindet sich in der Perle. Sie verkündet in ihrer Stille die Schönheit, ihre Unerreichbarkeit und Unerforschlichkeit, die sie ausstrahlt und die Geheimnisse des Erlösers.²⁹ Im Symbol des Baumes zeichnet Ephräm die Heilsgeschichte nach, welche vom Anfang berichtet, in dem Gott mit dem Menschen in Eintracht lebte, welche dann durch den Fall an einem Baum den Weg zum Heil verlor. Im Sterben und der Auferstehung Jesu Christi ist dem Menschen der Lebensbaum aufgerichtet worden, der die Menschen wieder zu ihrem ursprünglichen Ort- in die Gegenwart Gottes- zurückholt.

Der Ausdruck in der symbolischen Sprache hat auch auffallende Merkmale, die von Kees den Biesen als „polar“ klassifiziert werden, d.h. dem rhetorischen Mittel des Parallelismus folgen. Denn wenn über Gott gesagt wird, dass er gleichzeitig transzendent und immanent ist und er dabei die Schöpfung und die menschliche Erfahrung in der Selbstoffenbarung nicht missachtet, ist für Ephräm die richtige Sprache, um von Gott zu sprechen, eine Sprache in Paradoxien und offenbaren Widersprüchen.³⁰ Der bekannte Weihnachtshymnus ist ein eindrückliches Beispiel für die Symbolsprache, welche mit Parallelismen und Paradoxien arbeitet:

„Der Herr trat in sie ein, um Knecht zu werden. Das Wort trat in sie ein, um in ihrem Schoß zu verstummen. Der Donner trat in sie ein, um sein Lärmen zum Schweigen zu bringen. Der Hirt trat in sie ein, und siehe, das geborene Lamm, das leise weint. Denn der Schoß Mariens kehrte die Rollen um: Er, der alle Dinge geschaffen hat, nahm ihn in Besitz, aber als Armer. Der Allerhöchste kam in sie (Maria), aber er trat ein in Niedrigkeit. Die Herrlichkeit kam in sie, gekleidet aber in ärmliche Tücher. Er, der alle Dinge spendet, lernte den Hunger kennen. Er, der allen zu trinken gibt,

²⁸ Vgl. Toriella Andrea, *International conference explores Syriac Christianity*, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-11/rome-conference-syriac-christianity-sebastian-brock.html> [letzter Zugriff: 20.12.2023; 11:28]

²⁹ Beck Edmund, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, 27.

³⁰ Vgl. Kees den Biesen, *Simple and bold*, 54f.

lernte den Durst kennen. Nackt und unbekleidet trat er aus ihr hervor, er, der alle Dinge (mit Schönheit) kleidet“. (Hymnus De Nativitate 11,6–8).

Wie soll über Christus angemessen gesprochen werden? Das ist die Frage, die im Hintergrund steht, wenn Texte mit einer poetischen Theologie wie dieser entstanden sind. Das Geheimnis Gottes vermag der Mensch nicht direkt an/- und auszusprechen. Darum sind einander entgegengesetzte Bilder bevorzugt. Sie dienen der demütigen Haltung gegenüber dem großen Geheimnis, das Gott ist. Die einfachen Entgegenstellungen im Weihnachtshymnus streben danach, Christi Geburt in ihrer Wunderbarkeit und Paradoxie nicht einfach aufzulösen, sondern gerade hervorstreichen wie wunderbar und paradox sie eben ist. Die Aussage dieses Hymnus lautet daher „Christus inkarniert, (ist) sowohl verborgen als auch sichtbar, und konstituiert ein totales Paradoxon.“³¹

In der Heiligen Schrift erfüllt Christus durch seine Erläuterungen die Symbole und durch seine Erklärungen die Gleichnisse, die von den Propheten, Priestern und Königen des alten Bundes verkündet wurden. Als Strom der Symbole, der durch die Zeiten fließt, münden sie in Christus. Umgekehrt haben die Menschen des alten Bundes Teilhabe an seiner Herrlichkeit, insofern sie, auf den Messias hingewiesen haben. Denn im Symbolbegriff ist inkludiert, dass der Symbolisierte im vorgebrachten Symbol gegenwärtig und wirksam ist. Ein solches Beispiel ist in den Schriften Ephräms in den nisibensischen Liedern zu finden. In ihnen heißt es: „Denn siehe (nur) durch sein Symbol haben die schwachen Opfer, die Noah darbrachte, Kraft gewonnen.“ Das bedeutet, dass das eigentlich symbolisierte Opfer des Blutes Christi im Symbol des Opfers Noahs bereits wirksam gewesen ist. Der gestiftete Friede durch das Blutopfer des Noah wird durch das Opfer Christi am Kreuz erst legitimiert und erhielt schon obwohl es ihm zeitlich vorausgeht seine Wirkmacht. Ähnliches kann über das Lamm gesagt werden, welches von jedem israelitischen Haus in Ägypten geschlachtet wurde, damit der Erstgeborene verschont bliebe (Ex 12). Das Lamm konnte deshalb Rettung spenden, weil es ein Symbol seines Herrn ist und in seiner Schlachtung der Opfertod Christi bereits wirksam und gegenwärtig war. Wenn über das Sakrament der Eucharistie die Rede ist, bleibt die Grundlage eines sachgerechten Verständnisses, dass die Elemente von Brot und Wein selbst Symbole sind. Das bedeutet für die eucharistische Theologie Ephräms allerdings nicht, dass Brot und Wein nicht auch wirklich der Leib und das Blut des Herrn sind. Als Symbole schließen sie zugleich auch die Wirklichkeit in sich ein.³²

³¹ Ebd.

³² Beck Edmund, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, 33.

4. Das Symbol der Perle

In den sinnenfälligen Dingen der Natur erkennt Ephräm Symbole, welche auf Gottes Geheimnisse verweisen. Der Vorteil an dieser bildhaften Theologie ist, dass die LeserInnen seiner Schriften mit ihnen schon vertraut sind, weil sie ihnen bereits im Alltag, oder in der Natur begegnet sind. Diese Symbole beinhalten in sich etwas so Geheimnisvolles, sodass sie nicht nur Bilder sind, die in Gedanken das Objekt vergegenwärtigen. Vielmehr denkt Ephräm über die Symbole so nach, dass „Christus selbst sie bei der Schöpfung eingezeichnet hat“.³³ Die Aufgabe des Menschen ist folgerichtig, sie zu erkennen und ihren wahren, inneren und geistlichen Sinn zu verstehen.

Einen besonders tiefen Sinn erkannte der syrische Kirchenvater im Symbol der Perle. Zunächst erscheint diese in der biblischen Tradition nicht sonderlich oft. Sie findet sich in der alttestamentlichen Literatur nur einmal im Hohelied in Kapitel 4, Vers 9 als das Mittel an einer Halskette, mit dem die Braut den Bräutigam verzaubert. In der neutestamentlichen Literatur kommt sie in der Erwähnung der beiden eschatologischen Städte zweimal vor. In der Offenbarung des Johannes taucht sie unter anderen Elementen als Schmuck der endzeitlichen Stadt Babylon auf (Offb 18,16) und an einer anderen Stelle als Sinnbild für die zwölf Tore der himmlischen Stadt Jerusalem (Offb 21,21). Ein weiteres Mal ist sie ein besonders wertvoller Gegenstand, der einen Kaufmann dazu veranlasst, alles zu verkaufen, was in seinem Besitz war, um die Perle anschließend zu kaufen (Mt 13,45f.). Ephräms Theologie ist an vielen Stellen eine genuin biblische Theologie, die von ihrem Grundschema den Gleichnissen des Herrn sehr ähnelt. Die Art, auf welcher Ephräm das typologische Vorbild der Perle poetisch beschreibt, ist daher eng verwandt mit dem Gleichnis Jesu über die kostbare Perle aus dem Matthäusevangelium.

4.1. Die Eigenschaften der Perle

4.1.1. Ihre Schönheit

Ephräm der Syrer war über das Wesen der Perle fasziniert. Das lässt sich anhand der euphorischen Haltung in den ersten Strophen der Perlenlieder festlegen. Sie hat ihn unter den anderen Natursymbolen in besonderer Weise inspiriert, sodass er sie in fünf Hymnen beschrieben hat.³⁴ Unter den anderen Natursymbolen, die im Hymnus über den Glauben abgehandelt werden, ist sie bei ihm mit dem Symbol des Lichtes und der Sonne das bekannteste

³³ Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“ 46.

³⁴ Am Ende des Hymnus‘ über den Glauben finden sich die Perlen-Gedichte an folgenden Stellen: HdF 81-85.

Natursymbol.³⁵ Die tiefe Christusfrömmigkeit Ephräms lässt ihn in der Perle ein Symbol für den Glauben erkennen. Denn beide, der Glaube und die Perle, sind in sich schön und kostbar. Eine Eigenschaft, die beide auszeichnet, ist der Glanz bzw. die außergewöhnliche Schönheit, die sie ausstrahlen. Das geschieht eben ganz natürlich und bedarf keiner menschlichen Hilfe. Der Mensch kann die Schönheit der Perle auch nicht steigern. Ihre Betrachtung und das genaue Nachsinnen über ihre Christusähnlichkeit sättigten zumindest den Kirchenlehrer „statt der Bücher und ihrer Lesungen und Erklärungen.“ (HdF (81,8) Sie und der Glaube, der dem Gläubigen von Gott gnadenhaft zuteilwird, sind keine Produkte menschlicher Anstrengung, sondern tragen in sich einen Geschenkcharakter. Das Nicht-Geschaffen-Sein vom Menschen ist eine weitere Eigenschaft, die die Schönheit der Perle aufwertet. Dabei sollte sich der gläubige Mensch stets bewusst machen, wem er den Glauben zu verdanken hat. Er erhält ihn und reicht ihn seinem Herrn wieder als „nackten Glauben“ da. Dann bittet er ihn, dass dieser den Glauben mit guten Werken bereichert. In seiner symbolischen Sprache spricht Ephräm von einem König, welcher seine Krone mit der Perle, die er empfängt, verziert und so ihre Schönheit bereichert. (HdF 16,) Die Bitte um die Vermehrung des Glaubens, wie die Vermehrung der Schönheit der königlichen Krone ist für Ephräm daher essenziell wichtig, weil sonst der Glaube nicht mehr wachsen kann.

An der Stelle 82,11-13 des Perlenlieds im Hymnus über den Glauben vergleicht Ephräm die Perle mit dem Lamm aufgrund der Verschwiegenheit und Milde, die beide miteinander verbindet. Das Schicksal beider ist es, durchbohrt zu werden. Die Perle durch eine Nadel, das Lamm durch die Nägel und die Lanze am Kreuz. Die Bestimmung beider ist es, dadurch noch stärker und klarer zu strahlen, für alle, die auf sie schauen. (HdF 82,11) Die Perle wird also durchbohrt ans Ohr aufgehängt, um noch mehr zu glänzen, als zuvor und Christus erlangte durch sein Leiden am Kreuz und die siegreiche Auferstehung die volle Herrlichkeit. (HdF 82,12). Weiters verbindet beide, dass sie einen „gemeinsamen Wohnsitz“ miteinander teilen. Beide finden sich am Ohr des Menschen. Im Ohr das Wort Gottes, das den Sohn meint, am Ohr die Perle, die zum äußeren Schmuck seines Trägers wird (HdF 83,9)

4.1.2. Ihre Unerreichbarkeit

In der Weite des Meeres, sieht Ephräm das Sinnbild für das von Gott geschaffene Universum. Dieses ist wieder selbst ein Sinnbild für Gott. Die Perle ist in ihrem Allein-Sein in der Weite des Meeres schwer auffindbar. Darum ist es den Tauchern, die nach ihr suchen, keine leichte

³⁵ Dieser Meinung ist Professor Sebastian Brock. Vgl. Brock Sebastian, *The luminous eye*, 106.

Aufgabe, sie zu finden. Sie begeben sich in die Tiefen des Meeres, um nach dem Kostbarsten im Meer zu suchen. Darum verleiht der Diakon aus Nisibin der Perle den Namen „die Tochter des Meeres“, die in einem Perlenlied eine Stimme erhält und spricht: „Die Tochter des Meeres bin (ich), [...] erforsche das Meer, doch nicht den Herrn des Meeres.“ (HdF 81,4) Erneut klingt eine Warnung durch, die den Gläubigen anvertraut wird. Wie das Meer den Charakter des unendlich Weiten in sich trägt, so ist dies nur ein Sinnbild für Gott, der in sich absolut weit, unendlich und demnach unerforschlich ist. Selbst die Taucher im Meer geben ein passendes Beispiel dazu. Auch sie – auf der Suche nach der Perle im Meer – müssen sich beeilen, um aus dem Meer ans Land zurückzukehren. Sie ertragen es nicht lange. Rhetorisch gewandt, fragt der Autor im Perlenlied seine LeserInnen: Wenn es die Taucher des Meeres nicht lange im Meer aushalten, das nur ein nichtiges Sinnbild für Gott ist, „Wer sollte schauen und erforschen die Tiefe der Gottheit? (HdF 81,11) Doch hier bleibt Ephräm nicht stehen. Die Suchbewegung der Perlentaucher trägt in sich eine weitere typologische Bedeutung für alle Menschen. Er sagt, dass das Suchen der Taucher nach dem kostbarsten Gegenstand des Meeres eine anthropologische Wirklichkeit des antiken Menschen abbildet. Zum Menschenbild der Antike zählt, dass er sich auf der Gottsuche befindet.³⁶ Daher ist die Richtung, aus der die Perle kommt, deutlich. Sie stammt aus der Tiefe des Meeres. Der Sohn, der sie erschaffen hat, stammt aus der Höhe. (HdF 84,12)

4.1.3. Ihre Unerforschlichkeit

Das Geheimnisvolle an der Perle bezeichnet die zweite Eigenschaft der Perle, welche neben ihrer Lichthaftigkeit, ebenso unerforschlich, ja nahezu mysteriös erscheint.

„Ich legte sie meine Brüder, auf meine flache Hand, um sie zu betrachten. Ich machte mich daran, sie zu besehen von der einen Seite. Sie widersetzte sich auf allen Seiten, (wie) die Erforschung des Sohnes, die unfassbare, denn sie ist ganz Licht.“ (HdF 81,1-2)

In ihrer Unerforschlichkeit ist sie ein Symbol des auf wunderbarer Weise gezeugten Sohnes.³⁷ Seine unteilbare Wahrheit ist in der Perle abgebildet, weil sie in ihrer Entstehung auch keines äußeren, menschlichen Einflusses bedarf. Die bereits angeklungene Verwandtschaft zwischen den Hymnen zur Perle Ephräms und dem Gleichnis Jesu in Mt 13,45-46 manifestiert sich im Moment der Freude über den kostbaren Gegenstand. Der Kaufmann im Evangelium, wie auch

³⁶ Vgl. Kremer Thomas, „Harfe des Heiligen Geistes“, 47.

³⁷ Vgl. Ebd.

alle Betrachter der Perle – und dazu zählt sich Ephräm selbst dazu, wie man es im obigen Zitat erahnen kann – freuen sich zuallererst, wenn sie die Perle gefunden haben. Keiner forscht nach ihrem Wann. So heißt es etwa an einer Stelle des Hymnus‘ über den Glauben, in welcher vom Heil beim Anblick der Schlange in der Wüste die Rede ist: „der Anblick Christi, nicht seine Erforschung bringen Heil. Im Glauben schaue auf ihn, auf den Herrn der Symbole, damit er dich rette.“ (HdF 9,11) Ähnliches kann über den Anblick der Perle gesagt werden.³⁸ Auch das Erforschen ihrer Herkunft und Entstehung hat keinen Nutzen, wenn dabei der Glanz ihrer Schönheit ausgeblendet wird und in Vergessenheit gerät.

4.1.4. Die arianischen Kontroversen – Das Verbot des neugierigen Forschens

Der Kontext in der Theologiegeschichte ist das spirituelle Defizit, das Ephräm im arianischen Rationalismus wiedererkennt. Für ihn ist Christus nicht Vermittler zwischen dem Einen und den Vielen, wie das der Mittelplatonismus zu den Zeiten des Kirchenvaters lehrt. Die arianische Lehre hat die radikale Transzendenz des Sohnes Gottes nicht erfasst. Insofern ist die Perle das Sinnbild für die Glaubwürdigkeit der Gottheit Jesu Christi. Sie lässt sich nicht erfassen. Es ist den Theologen der Zeit Ephräms auch nicht geraten, einen solchen Versuch zu unternehmen. Denn die Glaubwürdigkeit der bekennenden Kirche sagt für ihn mehr aus als jene, die Christus in ihrem Unvermögen, ihn zu erkennen, zu erforschen versuchen.³⁹ Die Märtyrer bekennen die Gottheit Christi vollkommener und wahrhafter als die Arianer, die ihn in seiner Gottheit schmälern. Ein bekennender Christ ist für den Diakon aus Edessa lobenswerter als ein disputierender Christ. Ein Märtyrer ist mit Christus derart verbunden, indem er seinen Herrn mit dem Blut seines Nackens verkündet. Ephräm kennt wie seine syrischen Zeitgenossen die Anbetung Christi. Sie gestaltet sich durch die liturgischen Gesänge in einer intuitiven, leidenschaftlichen und daher auch manchmal leidvollen Art und Weise. Sie spiegelt die tiefe Christusfrömmigkeit der Zeit wieder, welche in der syrischen Kirche durch die Hymnen Ephräms gefördert wurde. Mit den Worten Peter Bruns, die eigentlich von ihm stammen, welche er aber Ephräm dem Syrer in einem fiktiven Interview in den Mund legt, würden syrische Christen des 4. und 5. Jahrhunderts in bewusster Abgrenzung zu anderen intellektuellen christlichen Kreise von sich sagen: „Wir Syrer hingegen machen es wie die Weisen aus dem Morgenland, wir kommen von weit her zur Krippe, fallen nieder, beten an und

³⁸ Vgl. Bruns Peter, *Arius hellenizans?* 50f.

³⁹ Vgl. Ebd.

lassen unserem Gott und Erlöser Lobgesänge erschallen.“⁴⁰ Die tiefe Jesusfrömmigkeit zeichnet in dieser Zeit die syrische Kirche im Gegensatz zu den arianischen Kreisen aus. Mit der Leugnung der vollen Gottheit Jesu Christi, schneiden sich diese Menschen laut Ephräm ihre eigene Wurzel im Glauben ab (CNis 50,6). Denn die Wahrheit aus dem Vater fließt im Glauben durch den Sohn. Sie spendet allen durch den Geist Leben. (HdF 80,2)

4.2. Der mariologisch-ekklesiologische Aspekt

In dieser Eigenschaft der Perle spiegeln sich Hinweise wider, die auf Christus hindeuten. Seine Klarheit und Reinheit und der Glanz seiner Herrlichkeit sind in der Perle zu erkennen.⁴¹ In der Reinheit der Perle heißt es, liege ein großes Symbol: der Körper unseres Herrn. (HdF 81,3) Im Symbol der Perle, welche von einer Muschel umfassen und gehalten wird, erkennt der syrische Kirchenlehrer Ephräm den Sohn der Frau aus Nazareth, Maria. Maria umgibt ihren Sohn schützend, wie es sich auch im Verhältnis der Muschel zur Perle verhält. Wie die reine Leibesfrucht Marias, befindet sich in der Muschel die Perle. Der antike Glaube besagt, dass die Existenz der Perle sich der äußeren Lichtstrahlen verdanke, die auf die Muschel im Meer strahlten.⁴² In der Entstehung der Perle⁴³ innerhalb der Muschel aufgrund einer äußeren Fügung, welche sich dem menschlichen Einfluss entzieht, erkennt Ephräm ein Symbol für die Geburt Christi im Fleisch vom Heiligen Geist.

Darum nennt der syrische Kirchenvater Christus in seinem Perlenlied, „die Perle, die Einzige. [...] Denn einzigartig ist dein Typus.“ (HdF 82,5) Wie eine Perle auf unerklärlicher Weise gezeugt wird, so verhält es sich auch in der Geburt des Herrn. Ebenso ist die Perle in ihrer natürlichen Gattung unterschiedlich zu den anderen Edelsteinen. (HdF 82,3; 84,12) Die anderen Gesteine gleichen den geschaffenen Wesen, d.h. auch den Menschen. Doch die Perle wird als jenes Symbol besungen, welches einen geheimnisvollen Ursprung hat. Sie ist einsam, wie auch Jesus einsam ist, insofern seine Geburt nicht den Geburten der anderen Menschen gleicht. Sie bleiben aber beide nicht in diesem Status. Die Perle wird im Moment ihres Aufsetzens an eine

⁴⁰ Ders., *Ephräm der Syrer: «Wir beten an»*, <https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-ueber-augustinus/kirchenvaeter-im-gespraech/815-ephraem-der-syrer-interview> (letzter Zugriff: 08.01.2023; 12:57)

⁴¹ Vgl. Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 47.

⁴² Brock Sebastian, *The luminous eye*, 107f.

⁴³ Saroukh Karim, *Südseeperle*, <https://www.bijou-boutique.de/wissenswertes/edelsteinkunde/perle/> [letzter Zugriff: 28.12.2023; 10:05] Tatsächlich ist die Perle ein Naturprodukt. Sie wächst nur in der Muschel. Natürliche Perlen werden heute von gezüchteten Perlen unterschieden. Letztere verdanken sich einem Prozess, bei dem die Muschel künstlich mit Fremdkörpern infiziert wird. Doch die natürliche Perle entsteht rein natürlich, ist sehr selten und daher auch sehr wertvoll. Sie entsteht, wenn ein Fremdkörper wie zum Beispiel ein Sandkorn oder ein Parasit in das Weichgewebe einer Muschel gelangt. Dort bildet die Muschel eine Substanz, die als Perlmutter bezeichnet wird. Perlmutter, das aus Calciumcarbonat und organischen Proteinen besteht, verleiht der Perle ihre charakteristische Struktur, sowie ihre Farbe.

Königskrone gesetzt und Jesus werden aufgrund seiner Geburt im Fleisch Brüder und Schwestern hinzugefügt. (HdF 82,5)

4.3. Die Perlentaucher als Symbol für die Apostel

Im Bisherigen wurde festgestellt, dass die Perle ein Symbol für Christus selbst ist. Diejenigen, denen es gegeben wurde, Christus als Erstes zu sehen, sind jedoch keine wichtigen, bzw. sozial hochgestellten Menschen. Die ersten Menschen, welche untertauchten und die Perle heraufholten, somit also gleichsam Jesus sehen durften, waren die Galiläer. Ephräm nennt sie „die Nackten“, nicht nur, um auf das Fehlen ihrer Bekleidung, sondern eben, um auf den niederen Rang ihrer Sozialschicht hinzuweisen.

*„Nackte Menschen tauchten unter und holten dich herauf, o Perle!
Nicht Könige schenken sich zuerst den Menschen, sondern Nackte: ein
Symbol der armen (Apostel), der Fischer, der Galiläer“ (HdF 85,6)*

Doch hier erreicht eine Übersetzung nur zum Ungenügen die passende Ausdrucksweise, um den eigentlichen Sinn des Gemeinten wiedergeben zu können. Denn das syrische Wort ܦܪܠܬܐ – *schlihe* ist ein Homonym. Es trägt in sich mehrere Wortbedeutungen. Wie bereits in der Übersetzung des deutschen Benediktinermönchs Edmund Beck zu lesen ist, ist es mit einem Menschen gleichzustellen, der keine Kleidung mehr anhat und in diesem Fall mit den Perlentauchern in Verbindung gebracht wird. Aber es ist auch möglich, Taufbewerber damit zu meinen, weil sich diese vor dem Taufritus ausziehen. Die letzte und häufigste Bedeutung von ܦܪܠܬܐ sind jedoch „die Apostel“. Dem griechischen Οἱ Ἀπόστολοι treu, drückt auch das syrische Wort damit aus, dass hiermit „die Gesandten“ gemeint sind.⁴⁴ Darum ist die Mehrdeutigkeit in diesem Hymnus eine besonders gelungene Stelle, die zusammenfassend ausdrücken will, dass jene Perlentaucher ohne Kleidung den Aposteln gleichen, die als Fischer aus Galiläa auf der Suche nach dem höchsten Gut sind. Sie tragen in der Ausführung ihrer Arbeit einen Auftrag mit sich, weil sie Gesandte sind, denen aufgetragen ist, den Menschen Anteil am höchsten Gut zu geben, das ihnen selbst zuteil geworden ist. „Die Armen öffneten und nahmen hervor und zeigten den neuen Reichtum unter Kaufleuten. In die Hände der Menschen legten sie dich als Arznei des Lebens.“ (HdF 85,8) Weiters ist am syrischen Originaltext auffallend, dass der syrische Ausdruck für das Wort „Untertauchen“ der Perlentaucher mit dem syrischen Wort für der Taufe harmonisiert. Das Wort ܬܚܬܐ trägt daher mehrere Bedeutungen und öffnet neben dem einfachen Vorgang des Untertauchens in das Meer einen sakramententheologischen Zugang.

⁴⁴ Vgl. Brock Sebastian, *The luminous eye*, 107.

Die Getauften tauchen unter das Wasser und holen Christus, die Perle hervor. Es darf hier nicht vergessen sein, dass der syrische Taufritus die Kommunion des Getauften miteinschließt. Die Eucharistie ist daher in Christus das, was die Apostel durch das Sakrament der Taufe empfangen dürfen. In diesem typologischen Bild Ephräms erscheinen die Taucher als die Apostel, d.h. als Priester, die vorerst Christus predigen und dann kraft der Taufe und der Eucharistie, Christus selbst den Menschen darbringen. Das erinnert an das Vorbild der Perle, welche vorerst durch harte Arbeit und viel Mühe erworben und dann weitergegeben wird. Wie an vielen weiteren Stellen seiner Schriften und in Abschnitt 4.5. dieser Arbeit wird die Eucharistie hier „Arznei des Lebens“ genannt. (ebd.) Das Meer als Natursymbol ist darum eine wichtige Erkenntnisquelle für die hymnisch-poetische Theologie Ephräms. Selbst wenn die heutigen sprachlichen Elemente, wie auch die technischen Mittel eine Distanz zur damaligen Ausübung des Berufes eines Tauchers entstehen lassen, so ist das primäre Anliegen, das man mit dem Symbol des Meeres, der Perle und der Taucher ausdrücken möchte, allezeit verständlich. Die große Hilfe, die in seiner symbol-metaphorischen Weise liegt, Dinge anzusprechen, kann nicht oft genug betont werden: es sind Dinge der sinnenfälligen Natur, welche allen LeserInnen seiner Schriften einen leichten Zugang zu ihrem Verständnis verschafft. Das Symbol der Perle wird vom syrischen Kirchenlehrer, wie gezeigt wurde, nicht in einem einzigen Sinn wiedergegeben. Die Perle kann in den fünf Perlenliedern (HdF 80-85) als Symbol des Reiches Gottes und des Glaubens und typologisch als Symbol für Christus, seine jungfräuliche Geburt und seine Kreuzigung stehen. Die Betrachtung eines Symbols schließt kein anderes aus. Die Perle ist für den Betrachter ihrer Geheimnisse wie ein offenes Fenster, das in sich verschiedene Wahrheiten (*shrore*) trägt. Die Natur der Perle ist freilich eine einzige, doch trägt sie in sich viele Arten, wie sie zu interpretieren ist. (Vgl. HdF 10,3)⁴⁵ Dabei bleibt sie in der Christologie ein Objekt, das im Glauben betrachtet wird. Denn in der Perle öffnet sich im Glauben eine ästhetische Dimension, die zu weiteren Erkenntnissen einlädt. Eingangs wurde festgestellt, dass dieser Raum der Betrachtung mit einer Quelle verglichen werden kann. Diese Quelle der Symbole, aus welcher der nisibenische Poet „die Symbole des Sohnes trank“ (HdF 81,1), taucht in der früh-syrischen Frömmigkeit auch bei anderen Autoren auf, wie etwa bei Aphrahat. Auch er vergleicht sie in allegorisch mit dem kostbaren und unerforschlichen Wesen des Sohnes Gottes. In den Thomasakten erscheint die Perle typologisch als Element, durch welches die Seelen der Menschen gerettet werden.⁴⁶

⁴⁵ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 56.

⁴⁶ Vgl. Bruns Peter, *Arius hellenizans?* 50.

5. Das Symbol des Feuers/der Sonne: Ephräms Trinitätslehre

Das symbolische Bild des Feuers ist bei Ephräm eines der bedeutsamsten, weil es zum Ausdruck der heiligen Trinität verwendet wird. Es steht im Zentrum seiner Trinitätslehre. In der Theologiegeschichte der Dogmatik entdeckt man einige Vorgänger, die dasselbe symbolische Bild für ihre Theologie der Dreifaltigkeit verwendet haben. So zum Beispiel bei Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, oder Gregor dem Großen. Doch besonders ist bei Ephräm, dass er die Rede über die Trinität erstens sehr stark mit dem Symbol des Feuers verbunden und zweitens die breiteste Ausführung dazu hinterlassen hat.⁴⁷ Sein Glaube an Gott bezieht sich aber auch drittens auf die drei Personen in einem Gott. Er glaubt an einen trinitarischen Gott und schließt auch schon vor den Konzilsbeschlüssen von Konstantinopel 381 den Heiligen Geist als Gott mit ein.⁴⁸ Eben das ist das Proprium der ephräm'schen Theologie. Er ist der erste Theologe, der das Bild des Feuers trinitarisch versteht und dabei die dritte Hypostase mit der Wärme identifiziert. Auch in diesem Symbol des Feuers, ist der Hymnus über den Glauben die richtige Quelle, um auf die Trinitätslehre des syrischen Kirchenvaters schließen zu können. Die drei Hymnen 40,73 und 74 führen dieses Symbol thematisch durch. An vielen Stellen variiert das Symbol des Feuers mit dem Symbol der Sonne. Doch beide Bilder drücken in ihrer Bedeutung dasselbe Geheimnis Gottes aus.

5.1. Die Typologie der Trinität im Symbol der Sonne

Fängt man an über die Dreifaltigkeit zu schreiben und verwendet man dazu die Natur als Unterpfand, um eine angemessene Rede über sie zu finden, könnte man meinen, die geschöpfliche Welt sei nur unzureichend, um von der göttlichen etwas wiedergeben zu können. Doch das ist der springende Punkt des symbolistisch-typologischen Ansatzes Ephräms, der davon überzeugt ist, dass „Gott selbst in die einfachen Dinge einen tieferen Sinn hineingelegt hat, damit wir Menschen die komplexen Geheimnisse des Glaubens verstehen können.“⁴⁹ Das heißt, dass es in den Dingen der Natur eine Möglichkeit geben muss, damit Gott sich in ihnen den Menschen nähern kann, und in denen der Mensch zugleich innerhalb der Grenzen des Möglichen, Gott kennenlernen kann.⁵⁰ Dieser konsequente Optimismus am indirekten Weg, wie sie Gott offenbart, realisiert sich in Bildern, die jedoch unzulänglich sind, um wesenhaft mit dem Genannten identifiziert zu werden. Das ist der Unterschied zwischen dem Symbolismus Ephräms und einem pantheistischen Gottesverständnis.

⁴⁷ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 1.

⁴⁸ Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 48f.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 25f.

5.2. Exkurs: Die Göttlichkeit im Bild des Feuers

Bevor der Blick auf den eigentlichen Interpretationsweg des Feuer-Symbols geworfen wird, ist eine Auslegung des Symbols zu erwähnen, die der syrische Poet und Kirchenvater nur gelegentlich anwendet. Es handelt sich um die Göttlichkeit im Bild des Feuers. Im Moment der Inkarnation „betrat Feuer den Mutterleib, kleidete sich in den Körper und ging hervor.“ (HdF 4,2) Außerdem tritt das Feuer als eucharistisches Symbol auf. So heißt es an einer Stelle desselben Hymnus „das Feuer der Liebe wurde für uns zum Opfer des Lebens. (...) Dein Feuer, o Herr, assen [sic.] wir in deiner Opfergabe“ (HdF 10,13)⁵¹ Das Feuer als Sinnbild für die Göttlichkeit steht weiters für die Reinigung und Heiligung der Menschen, wie auch für die Tilgung ihrer Sünden. (HdEpiph 3,10)

5.3. Sonne und Vater, Licht und Sohn, Wärme und Heiliger Geist

Das Bild der Sonne und ihrer beiden Eigenschaften, dass sie nämlich Licht ausstrahlt, und Wärme erzeugt, ist in sich schlüssig. Es entfaltet eine Symbolik, welches das Verhältnis zwischen den drei göttlichen Personen treffend wiedergibt. Im Unterscheidenden lassen sich die Beziehungen zwischen der Sonne, dem Licht und der Wärme festmachen.

„Siehe die Gleichnisse: Sonne und Vater, Licht und Sohn, Wärme und Heiliger Geist! Und obwohl nur eine, tritt (dennoch) eine Dreiheit in ihr in Erscheinung, eine unbegreifliche. Wer könnte (sie) erklären? Die eine ist eine Mehrheit, die eine ist drei und die drei (sind) die eine. Welch große Verwirrung, ein offenkundiges Wunder!“ (HdF 73,1-3)

Die Bedeutung des Wortes „ܐܬܝܪܐ - Gleichnisse“, wie es in der ersten Strophe verwendet wurde, ist „gleichnishaftes Bild, Symbol“. Damit steht fest, dass die Sonne mit dem Licht und der Wärme als irdische Bilder nur ungenügend das wiedergeben könnten, was sie symbolisch im Eigentlichen darstellen. Denn sie geben in ihrer Symbolhaftigkeit nur typologisch wieder, was die Wirklichkeit in Gott ist. Sie bleiben eben nur Symbole des Dargestellten und versagen als irdische Bilder. In Hymnus 42,12, der auch vom Symbol der Sonne/des Feuers handelt, werden die „ܐܬܝܪܐ - Gleichnisse“ daher als „schwach und versagend“ deklariert, weil „die Reichweite der Bilder krankt und nicht ans Ziel kommt.“ (HdF 42,12).

⁵¹ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 38.

5.3.1. Die Antinomie „eines, das drei ist, und drei eines.“

Die Trinitätstheologie drückt sich in den Hymnen über das Symbol des Feuers aus, doch ist die Terminologie über die Dreiheit eines Gottes eine seltene Ausdruckweise in seinen Schriften. Zumindest lässt sich das laut Beck über die authentischen Schriften sagen. Tatsächlich verwendet Ephräm das syrische Wort für Dreiheit, bzw. Trinität-„ܠܬܪܝܬܐ“ in diesen sehr selten. Hinzu kommt, dass es in anderen Kontexten andere Sachverhältnisse beschreibt und nicht die Trinität meint. Ein Beispiel dafür ist die Trias der Bischöfe in Nisibis, welche in CNis 13,3 als ܠܬܪܝܬܐ - Trinität bezeichnet wird. Als Bild der Trinität in Gott wird zum Beispiel die Dreiheit im Menschen beschrieben. Dieser wird in HdF 18,4 als Geist, Seele und Körper angeführt. Auch das angegebene Beispiel des Symboles der Sonne ist in ähnlicher Weise zu verstehen. Es gibt ein gutes Beispiel, um an die drei in dem einen Gott zu glauben. (HdF 73,21) Das ܐܝܢܐ – „eine“ geht in HdF 73,3 auf die Sonne zurück und die ܠܬܪܝܬܐ – „drei“ beziehen sich wiederum auf die Sonne, den Strahl und die Wärme. Damit beschreibt die Formel das Bild der Sonne und „drückt nur indirekt das Geheimnis der Trinität aus.“⁵² So erscheint die Formel „einer, der drei ist“ auch in HdF 40,4 mit dem vorangehenden Appel, „es sollen die Gegner zum Schweigen gebracht werden durch das sichtbare Bild von Sonne, Licht und Wärme.“ (HdF 40,4) Es ist kein enttäuschender Moment, wenn Ephräm die Antinomie „eins ist drei und drei ist (sind) eins“ nicht auf die göttliche Trinität, sondern auf die Geschöpfe seiner Bilder⁵³ bezieht. Denn für die Trinität in Gott müsse die Steigerung unerklärlich sein.⁵⁴ Das bedeutet, dass der „Umstand, dass die trinitarische Antinomie in ihrer einfachsten und schärfsten Form des „drei, die eins (einer) sind und eins (einer) drei, schon voll und ganz im Bild vorhanden ist.“⁵⁵ Über die Trinität selber ist mit diesen Aussagen nur indirekt etwas ausgesagt worden, da sich die Worte an das Bild der Sonne, dem Strahlen und der Wärme beziehen.

Das trinitarische Geheimnis ist in anregenden Bildern erklärt. Die Antinomien bleiben aber bestehen, ohne dass dabei terminologische oder philosophische Versuche unternommen werden.⁵⁶ Dass Gott in die sinnenfälligen Dinge der Natur das Verhältnis des einen, der drei ist, gestiftet hat, bedarf keiner weiteren Erklärungen. Denn das Geheimnis der Antinomie „eines, das drei ist, und drei eines“ ist im Geschöpf des Bildes selbst vorhanden. Die Steigerung vom Bild des Geschöpfes auf den Schöpfer schlägt daher fehl. Das Geheimnis liegt im Erschaffenen

⁵² Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 81.

⁵³ In HdF 40,11 erscheint eine ähnliche Formel mit derselben Bedeutung „wie es nur eines ist und wie hinwieder drei“ in Bezug auf das Feuer; in HdF 43,4 heißt es vom Weizenhalm, das sich aus Wurzel, Blätter und Frucht ergibt: „drei sind dort verborgen ... drei, die eines sind und als eines drei sind“. Vgl. Ebd.

⁵⁴ Vgl. Ebd.

⁵⁵ A.a.O. 120.

⁵⁶ Kremer Thomas, *„Harfe des Heiligen Geistes“*, 51.

und „führt eine Rückbeziehung auf Gott ins Unerklärbare.“⁵⁷ Das Fazit Ephräms lautet daher: Das Geheimnis der geschaffenen Sonne als Symbol für den Schöpfer und Erhalter des Lebens lädt zum gläubigen Betrachten und Staunen ein. Das Bild der Sonne/Feuer Licht und Wärme von dem dreieinigen Gott wurde als Spiegelbild seiner selbst erschaffen und ist so eine Art zweite Offenbarung, neben der schriftlichen Offenbarungen im Alten und Neuen Testament.⁵⁸

Außerdem ist die Argumentationslinie an dieser Stelle eine bekannte, die sich in den Werken Ephräms wiederholt und seinen Schreibstil antithetisch charakterisieren lässt. Die antithetische Struktur in Ephräms Hymnen ist zugleich vereinend, wie auch trennend. Eine Antithese wie in HdF 73,21) drückt die individuellen Elemente eines Symbols aus, indem es zwischen Affirmation und Negation wechselt.⁵⁹ Für dieses Stilmittel ist charakteristisch, dass es sehr meditativ ist. Denn durch die wiederholende Art der Nennung ihrer Eigenschaften, werden die Bilder quasi mit den Worten des Autors nachgezeichnet. Antithesen schöpfen weiters empathische Merkmale einer Sache aus, unterstreichen und betonen bestimmte Aspekte und eliminieren Vorstellungen, welche nicht zum Vorgestellten passen.⁶⁰ Sie können wie im obigen Text bei Ephräm dem Syrer außerdem im argumentativen Stil verwendet werden, insofern bestimmte Argumente für eine Sache gestützt und bekräftigt werden, oder umgekehrt, wenn bestimmte Punkte einer Sache widersprechen auch polarisieren. Der argumentative Charakter ist also ein letztes Merkmal einer Antithese. Dem Leser und der Leserin der Texte fällt die betonte Sprache über einen Aspekt bzw. Merkmale einer Sache auf. Die Antithese ist nämlich „eine Art Doppel-Übertreibung [...] eines Kontrastes, um einen Zweck beim Leser oder Hörer zu erwirken.“⁶¹ Texte, in denen solche Antithesen vorhanden sind, sollten daher laut P.J. Botha mit aller Sorgfalt und in Ruhe gelesen werden, damit die Struktur und die innere Bedeutung gut verstanden wird.

Das Äquivalent des Sohnes ist im Symbol der Sonne ihr Strahl - ܠܡܥܠܐ und wird in den Strophen 12 durch den Glanz - ܠܡܥܠܐ und in Strophen 15 und 16 durch das Licht - ܠܡܥܠܐ ergänzt. Alle drei Wörter für den Sohn sind miteinander verbunden, insofern sie gemeinsam die Eigenschaften des Sohnes ergänzen. „Jener Strahl (ܠܡܥܠܐ), der aus ihm (Gottvater) aufleuchtete (ܡܢܗ), der faßt [sic.] ihn; das Licht (ܠܡܥܠܐ) das er (Gottvater) gebär, das kennt ihn.“⁶² Sie stehen als Bild für

⁵⁷ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 119.

⁵⁸ Vgl. Ebd.

⁵⁹ Vgl. Botha P.J., *Antithesis and argument in the hymns of Ephrem the Syrian*, 583.

⁶⁰ Vgl. Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 86.

den Sohn gleichwertig in einem Sinnzusammenhang und geben das wieder, was den Sohn in Bezug zu seinem Vater ausmacht. Er ist von ewig her von ihm gezeugt.

5.4. Die Dreiheit in der Sonne verweist auf die Dreifaltigkeit in Gott

Das Vermengt-Sein der Sonne und ihrem Strahl, wobei sie zugleich getrennt sind, wie es Strophe 4 wiedergibt, ist nicht ontologisch zu verstehen. Vielmehr trägt dieses Bild der Sonne und ihres Strahls in sich den Charakter, dass man schon den Strahl für die Sonne halten kann. Es liegt nahe, den Sonnenstrahl bereits „Sonne“ zu nennen. Darum sind beide in ihrem Wesen besonders. Doch hier wird nicht weiter ausgeführt, wie sich beide, Vater und Sohn, aufeinander beziehen. Die Trennung zwischen dem Bild und der realen Wirklichkeit wurde bereits angeführt. Feststeht jedoch, dass kein Mensch von zwei Sonnen spricht. Jeder weiß, dass der Sonnenstrahl in besonderer Weise auf die Sonne verweist, dass er von ihr ist, und dass es eine Sonne ohne Strahlen nicht geben kann. Die Strahlen der Sonne machen das aus, was sie ist. Dafür spricht sich Ephräm der Syrer ausdrücklich aus. Es gibt keine Christen, die gemeint hätten, dass sie an zwei Götter glauben. Diesen Irrtum weist auch Basilius ab: „Von einem zweiten Gott haben wir bis auf den heutigen Tag noch nicht gehört.“⁶³ An der Stelle der Beziehung zwischen der Sonne und ihrem Strahlen fordert der Autor seine LeserInnen gleichsam heraus, die Sonne zu ertasten. Was für den menschlichen Verstand aufgrund der Entfernung am Himmel unmöglich erscheint, vereinfacht sich durch die Hinzufügung „aus ihrem Strahl“ (HdF 73,9). Der Strahl der Sonne ist notwendig, um die Sonne, bzw. einen Teil der Sonne zu ertasten oder mit dem eigenen Auge wahrzunehmen. Das auffällige am Bild der Sonne und dem Strahl ist der Ort, den der Strahl bzw. das Licht einnimmt. Der Strahl ist auf der Erde, die Sonne scheint weit entfernt zu sein. Doch genau das möchte Ephräm mit seinem Imperativ ausdrücken: „Ertaste mir die Sonne aus ihrem Strahl!“. Nämlich, dass das Licht der Sonne, die Sonne selbst dorthin vergegenwärtigt, wo sie hin strahlt. Das symbolisiert die Menschwerdung des Sohnes Gottes auf der Erde, der allezeit im Vater ist und in dem der Vater ist (Joh 14,11). Spannend ist der nächste Schritt, der in Strophe 10 desselben Hymnus unternommen wird. Die nächste Herausforderung liegt klar offen: „Richte deinen Blick und schau (mit Augen) die Wärme, wenn du das vermagst!“ (HdF 73,10) Das Schauen der Wärme der Sonne gehört in dieselbe Kategorie wie das bereits erwähnte Tasten ihres Strahles bzw. Lichtes. Licht und Wärme sind beide nicht von der Sonne zu trennen. Sie wirken beide auf Erden, wie wenn sie von der Sonne getrennt wären, doch sind sie beide ohne die Sonne nicht existent. Dasselbe gilt vom Feuer. Wenn der Mensch den Namen des Feuers ausspricht, denkt

⁶³ Basilius, De spiritu sancto 46, in: Hermann Josef, *de spiritu sancto*, 76.

er zugleich an seine Glut, wie er auch mit dem Namen des Schnees zugleich etwas von seiner Kälte ausdrückt.⁶⁴ Im Glaubensbekenntnis der Kirche hat *Jesus Christus, der Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott und Licht vom Licht (...)* dieselbe Stellung mit dem Vater. Der Vater steht so zum Sohn, dass sie wesensgleich sind. „Gott ist Vater des Sohnes, aber auf eine ganz eigene Weise.“⁶⁵ Das, was hier gemeint ist, kann in menschlicher Weise nur in etwa verstanden werden. Wir wissen nämlich, was ein menschlicher Vater ist. Was in menschlicher Weise von Gott immer nur unvollkommen ausgesagt werden kann, insofern Gott nicht zu umfassen ist, kann in der Theologie in analoger Weise ausgedrückt werden. Dass der Sohn *Licht vom Licht* ist, ist wie mit einem Licht einer Flamme, das sich verteilen kann, ohne dabei weniger zu werden.⁶⁶

Ephräm führt in den Strophen 18f. des 73. Hymnus über den Glauben weiter die Himmelfahrt Christus symbolisch aus. Sie verhält sich wie jener Strahl, der zu seiner Quelle zurückkehrt, ohne sich einen Augenblick von dieser zu trennen. (HdF 73,18) Dabei hinterlassen Strahl bzw. Licht und Sonne dort etwas, wohin sie hin gestrahlt haben. Ihre Wärme bleibt übrig. Diese vergleicht Ephräm typologisch mit dem Heiligen Geist, den unser Herr bei seinen Jüngern zurückließ. (HdF 73,19) Das Bild des Feuers geht also an dieser Stelle von einem trinitarischen zu einem christologischen Vergleich über. Das Entscheidende ist hierbei, dass der Herr sich nicht von seinem Erzeuger getrennt hat. Hier kann die Bedeutung des Verhältnisses des Strahls und der Sonne mit jenem Symbol gleichgestellt werden, welches in 3.5.1. des folgenden Abschnittes tiefer ausgeführt wird. Es handelt vom Symbol der Sonne. Der Strahl ist keinen einzigen Moment von seinem Ursprung, der Sonne getrennt. Bewegt sich der Strahl von seinem Ursprung weg, ändert er zwar seinen Ort, doch er bleibt zugleich bei ihm, als auch bei seinem neuen Ort. Dieser neue Ort ist bei uns. Doch gleichzeitig bleibt sein eigentlicher Ort bei seinem Erzeuger, immerdar. „Bevor er zu seinem Vater wegging, war er (schon) dort ganz bei ihm. Er ging dorthin und war schon dort. Er kam hierher und war schon hier.“⁶⁷ Damit ist ausgesagt, dass der Strahl und die Sonne sich stets am selben Ort befinden. Selbst wenn der Strahl ihn verlässt, bleibt er weiterhin bei der Sonne.

5.5. Das Licht und das menschliche Auge

In den Strophen 13-17 des Hymnus‘ über den Glauben steht das Bild der Sonne nicht mehr in einem trinitarischen Vergleich, sondern wird christologisch auf der Grundlage des bisher

⁶⁴ Schmidt Bernhard, *Die Bildersprache in den Gedichten des Syrsers Ephräm*, 13.

⁶⁵ Weber Phillipp, *Credo*, 74.

⁶⁶ Vgl, Ebd.

⁶⁷ Vgl. HdF 2,6f.; Beck Edmund, *Die Theologie des Heiligen Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben*, 92.

angeklungenem ausgeweitet. Der Strahl der Sonne, der auch mit dem Namen des Lichtes wiedergegeben werden kann, ist wie bereits erklärt, das Symbol des Sohnes. Dieser Strahl, dieses Licht ermöglicht es, dass Dinge entstehen. Mit Ephräm könnte man gleichsam sagen, dass das Licht andere Körper „bekleidet“. (HdF 73,13) Hier verbirgt sich etymologisch ein Wort, das oft verwendet wird und in der Heilsgeschichte des Kirchenvaters eine hohe Bedeutung hat. (s. dazu Kapitel III,4) Gemeint ist natürlich, dass die Wirkung des Lichtes auf andere Dinge übergeht und ermöglicht, dass sich an ihnen etwas verändert. Mit dem Auge verbunden, ermöglicht das Licht zum Beispiel, dass das Sehen bewirkt wird. Mit dieser bildhaften Sprache ist in Wahrheit mit dem Strahl natürlich Christus gemeint, der zur Erde herabsteigt. Wenn daran anschließend das Licht wie in einem Körper – in diesem Fall das Auge – Form annimmt, so ist das ein Hinweis auf die Menschwerdung.⁶⁸ Das Auge wird daher auf den Mutterleib Mariens gedeutet. Das Bild des vom Sonnenstrahl erhellten Auges erklärt außerdem, wie es sich mit dem Glauben des Menschen verhält. Der Glaube schenkt der Seele Leben. Christus ist für das innere Sehen mit dem inneren Auge verantwortlich, weil er sich dem Glaubenden verschenkt, sodass diese verborgenen Dinge schaut. (HEcccl 24,3) Ähnlich ist es für Ephräm mit einem Blinden, der zwar unfähig ist, „die Sonne zu beschreiben, gleichwohl sucht er ihre Strahlen zu ertasten und folgt dabei der Führung einer vertrauenswürdigen Person.“⁶⁹ Es ist kein Zufall, dass gerade das Beispiel eines Blinden angeführt wird, weil dadurch wieder die Symbolik des Auges evoziert wird. Das innere Auge kann nur mit dem Glauben wahrhaft sehen und funktionieren.

5.5.1. Der Sohn schenkt dem Menschen den Glauben wie das Licht den Augen das Sehen schenkt

Innerhalb dieses Symbolismus über das menschliche Auge, das vom Sonnenstrahl bekleidet wird, ist laut Ephräm ein weiteres Geheimnis versteckt. Die Wirkung davon ist wie oben vermerkt, dass das Auge dank des Lichtes beginnen kann zu sehen. In HdF 53,12 ist allerdings nicht mehr von einem äußeren Naturvorgang die Rede, wie es im Hymnus über die Sonne (HdF 73) der Fall gewesen ist. In diesem spricht er nun vom inneren Auge des Verstandes bzw. der Seele und meint hierbei den Glauben. Dieses innere Auge funktioniert wie das äußere, insofern es rein und klar gehalten werden muss. Dann kann es das Licht des Glaubens beibehalten und seine Funktion erfüllen. Es darf der Sünde keinen Raum geben, weil diese Finsternis sich über das Auge ausbreitet, sodass es nicht mehr klar sehen kann und das Licht des Glaubens verliert. Das biblische Wort inspirierte zweifellos den Verfasser dieses Bildes: „Dein Auge gibt dem

⁶⁸Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 94.

⁶⁹Bruns Peter, *Ephräm der Syrer*, 199.

Körper Licht. Wenn dein Auge gesund ist, dann wird auch dein ganzer Körper hell sein. Wenn es aber krank ist, dann wird dein Körper finster sein.“ (Lk 11,35) Die ständige innere Läuterung durch das Fasten, das Gebet und der Askese vermag es jedoch, dass die Seele in einen Zustand zurückkehrt, in welchem sie die göttlichen Wahrheiten erneut schauen kann.⁷⁰

In diesem Sinn vergleicht Ephräm Eva mit Maria mit zwei inneren Augen der Welt. Eva steht personifiziert für das kranke und dunkle Auge, während Maria mit ihrem reinen Auge klar schauen kann. Sie werden in HdEccl 37 mit einem mystisch-universalen Körper verglichen, welcher sich in Strophe 4 als die Menschheit herausstellt:

„Offenkundig ist es, dass Maria der Fruchtboden der Sonne ist; denn auf Grund ihrer erleuchtet sie die Welt mit ihren Bewohnern, die sich verfinstert hatte durch Eva, dem Grund aller Übel. Sie gleichen in ihren Symbolen einem Körper, an dem das eine Auge blind und finster das andere dagegen klar und leuchtend ist, alles erleuchtend. Siehe die Welt! Zwei Augen sind ihr eingefügt: Eva war das blinde, linke Auge. Das rechte, leuchtende Auge (ist) Maria.“ (HdEccl 3ff.)

Das erblindete und verdunkelte Auge Evas ist für die ganze Menschheit zum Nachteil geworden, weil es von der Sünde getrübt ist und damit nicht mehr klarsehen kann. Hier sieht man am theologischen Ansatz eine Parallele zur Erbsündenlehre, die sich von Augustinus ausgehend weiterentwickelt hat. Denn die Menschen waren aufgrund dieses unklaren Auges, das nicht mehr fähig war zur Genüge Licht aufzunehmen, in keinem guten Zustand. Da das Auge der Menschen dunkel geworden war, war die ganze Welt dunkel geworden. Die Wahrheit konnte nicht mehr erkannt werden und wurde mit der Lüge vertauscht.⁷¹ Das bezieht Ephräm auch auf die Werke der Menschen, die nicht mehr gut und gerecht waren. Die Folge davon war auch die Abgötterei. „Die Menschen haben, (im Dunkel) tastend, jeden Stein des Anstosses, den sie fanden, für einen Gott gehalten. Den Trug haben sie Wahrheit genannt.“ (HdEccl 37,6) Es fehlte der klare Blick mithilfe eines klaren und reinen Auges. Damit die Menschen wieder gerecht gemacht werden würden und für ihre guten Werke wieder klarsehen könnten, musste daher „das himmlische Licht, – das im Schosse des Auges Wohnung nahm – “ in die Welt kommen. (HdEccl 37,7) Erst dann finden die Menschen wieder die Einheit in der Anbetung des einen Gottes. Das Auge Marias, das als Wohnung für das himmlische Licht diente, ist als geistiges Auge „lichterfüllt und funktioniert fehlerfrei.“⁷² Wie bereits angeklungen ist, wird

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 71-74.

⁷² Bruns Peter, *Ephräm der Syrer*, 199.

durch das Symbol des reinen Auges eine Brücke zum Symbol des Lichtes entwickelt, welches für den Sohn Gottes steht.⁷³ Das menschliche Auge ist rezeptiv, indem es wie der Mutterleib Mariens das Licht in sich aufnimmt. (HdEccl 36,2). Das symbolhafte am Auge ist für Ephräm daher ein mariologisches Geheimnis. Umgekehrt erhält das reine Auge des Menschen dank dem Licht die Fähigkeit zu sehen.⁷⁴ Im geistlichen Sinn gesprochen, ist das wahre Sehen ein Wachsen im Glauben, das aus dem reinen Auge resultiert. Dieses reine und leuchtende Auge lässt es zu, dass immer mehr Symbole aus der Heiligen Schrift und in der Natur leichter erkannt werden können.⁷⁵ Die mystische Sicht auf die Zeichen und Sinnbilder, die etwas über oder von Gott bekannt machen, mündet durch den Glauben hinein ins Staunen und in die ehrfürchtige Anbetung vor Gott.⁷⁶

5.5.2. Das „reine“ Auge und das reine Herz - **ܥܝܢܐ ܨܝܚܐ**

Für das Wort **ܥܝܢܐ**, das im Deutschen mit den Adjektiven „rein“, „klar“ oder „lauter“ wiedergegeben werden kann, verwendet Ephräm einen Begriff, der aus der Bibel stammt. Diese Eigenschaft des Auges schreibt er beispielsweise dem Auge Marias zu und in einem weiteren Schritt allen, die Gott in Ehrfurcht lieben: „Glücklich, wer sich erwarb, o Herr das unsichtbare (wörtlich: reine) Auge, um mit ihm zu sehen, wie sehr die Engel vor dir sich scheuen und wie verwegen der Mensch ist.“ (HdF 3,5) Das syrische Wort **ܥܝܢܐ** bezieht sich nicht nur auf Gegenstände, die rein, also im wörtlichen Sinn sauber und gewaschen sind. Es weist außerdem auf die lautere Beschaffenheit einer Sache hin und kann deswegen wie in der syrischen Fassung der Bibel in Lk 8,15 die Herzenseinstellung des Menschen meinen. Das „reine Herz“ wird dort mit einem Boden verglichen, der gut und ertragreich ist. Das reine Herz ist also in einem demütigen, offenen, freudigen und handlungsbereiten Menschen wiederzufinden. Im Alten Testament wird es auch zur Beschreibung Abrahams in Gen 22,6 verwendet. Dieser bestieg in Begleitung seines einzigen Sohnes, Isaak, den Berg Horeb mit einem reinen Herzen, um ihn dort Gott als Brandopfer darzubringen. Das reine Auge ist nicht zuletzt die Voraussetzung, um das wahrzunehmen, worum es Ephräm im Allgemeinen geht. Es ist das adäquate Mittel, um Gott in den Menschen möglichen Kategorien erkennen zu können. Damit der Gläubige Gottes Typen und Symbole in der Heiligen Schrift und in der Natur wahrnehmen und korrekt lesen

⁷³ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 94f.

⁷⁴ Damit vertritt Ephräm gegenüber anderen griechischen Philosophen die Theorie, dass es ein und derselbe Sonnenstrahl ist, der in das Auge eintritt, um dann das Sehen zu ermöglichen, indem es als Sehstrahl daraus hervortritt. Die These, dass das Sehen aus dem Zusammentreffen des Sehstrahles des Auges mit dem Sonnenlicht, das vom Gegenstand reflektiert wird, weist Ephräm in HdF 73,16 entschieden zurück.

⁷⁵ Vgl. Friedl Alfred, *Ephräm der Syrer*, † (373), 53.

⁷⁶ Vgl. Ebd.

kann benötigt er eine solche Gesinnung. Nun ist das Herz selbst ein Symbol, das wie schon angesprochen, für die richtige Gesinnung im Menschen steht.

5.5.3. Das Symbol des Spiegels

Ein Spiegel in der Antike besitzt nicht die gleiche Form, wie wir ihn uns heute nach dem Bild, das wir von einem Spiegel haben, vorstellen. Hinzu kommt, dass In der Antike für die einfachen Menschen Spiegelbilder lediglich in den einfachen, von der Natur gegebenen (Spiegel-)Reflexionen zu betrachten waren. Das eigene Spiegelbild wurde etwa durch eine blank geputzte Metallplatte angesehen. Diese musste immer wieder sauber gemacht werden, damit es ihre spiegelbildende Funktion weiter beibehielt. Wenn das nicht geschah, würde das eigene Spiegelbild an diesem Metall nicht mehr klar erscheinen. Denn der Spiegel wurde dann dunkel und spiegelte verschwommen. Darum musste ein Spiegel reingehalten, bzw. von neuem gewaschen werden. Das gleiche gilt für das Herz und das Auge eines Menschen. Sie gehören „rein – *مطهر*“ gehalten. Wie im vorangehenden Abschnitt erkenntlich geworden ist, sind die beiden Begriffe „das Auge und das Herz“ ebenso Symbole für die richtige Haltung gegenüber Gott. Nun unternimmt der Kirchenvater Ephräm den Versuch diese Symbole mit noch einem Symbol zu beschreiben. Es geht im Symbol des Spiegels im Zentralen um diesen reinhaltenden Aspekt, wie er in der Antike eine weitaus größere Rolle in der Verwendung von Spiegeln hatte. Auffällig ist, dass es im Gegensatz zur Reinigung eines Spiegels, beim Reinigen der Herzen nicht der Mensch ist, welcher dafür zuständig ist, dass es rein bleibt. In diesem Sinn bittet der Psalmist David im berühmten Bußpsalm, Psalm 51, dass Gott ihm ein reines Herz erschaffen möge.⁷⁷ Gott bewirkt es also, dass das Herz des Menschen rein und lauter bleibt, wie auch der Spiegel es bleibt, wenn er von seinem Besitzer gereinigt wird.

Ephräm versteht unter dem eigenen Spiegelbild eine Reflexion dessen, was man selbst ist. Es sollte das Ebenbild Gottes wiedergeben, doch so erblickt man diesen Spiegel manchmal unklar und findet dieses Ebenbild verzerrt vor. Im Refrain des nisibenischen Hymnus besingt der Diakon aus Edessa, Christus, der diesen Spiegel wieder rein machte: „Gepriesen sei, der unseren Spiegel reinigte.“ (HNis 16). Von der symbolhaften Bedeutung erscheint das Beispiel des Spiegels sehr verwandt zum Beispiel des inneren (geistigen) Auges des Menschen. Die innere Läuterung, sowohl des Auges wie auch des Spiegels, die beide auch symbolhaft für das Innere des Menschen, d.h. für die Seele stehen können, bewirkt, dass dem Menschen seine verlorene und ursprüngliche Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt wird.⁷⁸ Er kann

⁷⁷ „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen, beständigen Geist.“ (Ps 51,12).

⁷⁸ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 75f.

infolgedessen außerdem wieder die göttlichen Wahrheiten schauen, weil er wieder die Voraussetzung erfüllt, ein reines Auge zu haben. „Ist unser Spiegel verfinstert, dann ist das eitel Freude der Hässlichen, weil ihre Makel keinen Tadel finden. Wenn er aber glatt und leuchtend ist, dann steht es bei unserer Freiheit, sich zu schmücken.“ (CNis 16,4) Ephräm spricht in diesem Hymnus über das „Schmücken des Spiegels“. Doch damit das geschehen kann, ist der Zustand der Klarheit/Reinheit **الموعود** erforderlich. Diesen kann man aber nur erreichen, wenn Gott einem dabei hilft. Gebet, Fasten und Askese sind auch vonnöten, damit dieser Zustand erreicht wird. Die Anstrengung des Menschen wird bei Ephräm geschätzt, ohne dabei auf die Gnade Gottes zu vergessen. Freilich ist die theologische Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius zu der Zeit, in der Ephräm schrieb noch nicht aktuell. Gott schenkt die Gnade, die mit den menschlichen Bemühungen Hand in Hand geht. Denn er „behält die Gabe des freien Willens und greift nicht auf Zwang zurück.“⁷⁹ Wenn von der Askese die Rede ist, vergleicht sie Ephräm mit dem Polieren der Oberfläche eines Spiegels.⁸⁰ Die Gottebenbildlichkeit impliziert weiters eine Schönheit des Ebenbildes Gottes im Menschen, das in Jesus Christus erfüllt ist und offenbar wird.

„Unser Gebet werde zu einem Spiegel vor deinem Antlitz! Deine strahlende Schönheit zeichne sich ab, mein Herr, in seiner Klarheit! (...) Der Spiegel nimmt in sich auf das Bild von allem, was ihm entgegentritt. Nicht mögen sich alle unsere Gedanken in unserem Gebet abbilden! Die Bewegungen deines Antlitzes mögen sich in ihm regen, damit es wie ein Spiegel sich mit deinen Schönheiten fülle.“ (HEccl 29,9f.)

An dieser Stelle des Hymnus über die Kirche ist das Gebet des Gläubigen wie ein Spiegel, in dem sich die Schönheit der Gottheit Christi widerspiegelt. Doch das ist nur die eine Seite. Darum ist auf die eigene innere Haltung Acht zu geben, denn „falsch ausgerichtet, kann das Gebet eines Ungläubigen umgekehrt die Hässlichkeit Satans widerspiegeln.“⁸¹ Ebenso ist es schlecht, wenn die eigenen verkehrten Wünsche und Regungen mit ins Gebet einfließen und dieses negativ beeinflussen. (HEccl 29,9f.) Das reine Auge als Mittel der Wahrheitssuche ist in Vereinigung mit dem Evangelium, das wie ein Spiegel aufgestellt ist, in der Lage Gott zu finden. „Aufgestellt sind die Schriften wie ein Spiegel. Wessen Auge klar ist, der wird das Bild der Wahrheit darin sehen. Aufgerichtet ist darin das Bild des Vaters, geformt ist darin das Bild des

⁷⁹ Brock Sebastian, *Schönheit im christlichen Leben*, <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=45658760> [letzter Zugriff: 07.11.2023; 15:15.]

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Bruns Peter, *Ephräm der Syrer*, 200.

Sohnes und des Heiligen Geistes.“ (HdF 67,9) Damit der Inhalt des Evangeliums gut verstanden und treu aufgenommen werden kann, muss also das innere Auge zuvor klar und rein gemacht werden. Der Glaube ermöglicht es, dass das Auge rein wird und infolgedessen die göttlichen Wahrheiten erfasst werden können. So gelingt es dem Menschen, dass er sich geistlich weiterbildet.⁸²

„Sooft ich dich betrachtete, erhielt ich Schätze von dir; und wo ich dich dachte, floss ein Quell aus dir und ich schöpfte, soviel ich fassen konnte. Preis deiner Quelle! (...) Ich erschrak, da ich dich wahrnahm; ich wuchs, da ich dich erhob. Und ohne, dass du wachsen würdest, wächst gar sehr durch dich, wer dich erhebt. Preis deiner Majestät! (HdF 32,2;5)

5.6. Die Wärme und der Heilige Geist

Dieser Abschnitt nimmt immer noch Stellung zum Symbol der Sonne bei Ephräm. Im Speziellen soll der Blick nach dem sichtbaren Teil der Sonne, nämlich ihrem Strahl, auf den unsichtbaren, nämlich ihrer Wärme, geworfen werden. In der zweiten Strophe des 74. Kapitels des Hymnus‘ über den Glauben heißt es von der Beziehung zwischen der Sonne und ihrer Wärme, sie ist in „sich verteilend, nicht abgeschnitten (wird), wie der Heilige Geist.“ (HdF 74,2) Die Aussage ist klar. Die sich überallhin ausbreitende Wärme verliert nicht die Verbindung mit der Sonne und ihrem Strahl. Gleicherweise verliert der Geist nicht seine Verbindung zum Vater und zum Sohn. Diese strecken sich gemeinsam nach außen aus. Sie verteilen sich auf die Geschöpfe und sind so „ganz bei allem und bei dem einzelnen ganz.“ (HdF 73,3) Wenn die Wärme sich also in ihrer Kraft, die sie von der Sonne und ihrem Strahl erhält, auf weitere Geschöpfe ausbreitet, gibt sie ein Bild ab für den trinitarischen Gott, der in seiner Allgegenwart und Allwirksamkeit nach außen einheitlich wirkt.⁸³ Auch der 40. Abschnitt dieses Hymnus kennt die Bedeutung der Wärme als Sinnbild für den Heiligen Geist. In Strophe 10 beschreiben ܠܡܥܠܐ (Bild, Beispiel) und ܠܝܬܪ (Geheimnis, Mysterium) die Wärme des Heiligen Geistes. Sie verbindet sich mit dem Wasser der Taufe zur Entsühnung und mit dem eucharistischen Brot zum Opfer.⁸⁴

5.6.1. Der Mensch in der Wärme gehüllt

Die Gewandtheologie Ephräms ist ein Grundgedanke, den er heilsgeschichtlich als Interpretation der Genesiserzählung vertritt. Ein kurzer Hinweis auf Adam weist auf die

⁸² Vgl. Ebd.

⁸³ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 100.

⁸⁴ Beck Edmund., *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, 36.

Soteriologie hin, die in Kapitel 5 dieser Arbeit ihren Platz hat. Demnach ist Adam nach dem Sündenfall das Kleid genommen worden, das als „Lichtkleid“ bzw. „Kleid des Glanzes/ der Herrlichkeit“ bezeichnet wird. Das Symbol für den Heiligen Geist zeigt sich in diesem Bild durch die Wärme des Geistes. Denn Adam war noch vor dem Sündenfall in ein wärmendes Kleid des Geistes gehüllt. Nach dem Sündenfall verlor er dieses jedoch.⁸⁵

5.6.2. Vom Geist ausgesandt zu guten Werken

Die Wärme als Grundprinzip innerhalb der Sonne für den Geist wird in Strophe sieben und acht als Senderin zu guten Werken besungen.

„Sie die Wärme ist lieb allen, die ausgesandt sind, da sie sie aussendet als Tüchtige zu allen Werken (su'rone). Der Geist hat sich so auch in die Apostel gehüllt und sie ausgesandt nach den vier Himmelsgegenden zu Werken (su'rone).“ (HdF 74,7f.)

Die Funktion des Aussenders gleicht dem Herrn des Weinbergs, der im zwanzigsten Kapitel des Matthäusevangeliums „früh am Morgen sein Haus verließ, um Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben,“ und diese dann „in seinen Weinberg schickte.“ (Mt 20,1f.) Es ist bewusst gewählt, dass in den beiden Strophen die Werke als ܣܘܪܢܐ su'rone beschrieben sind. Denn in der Verwendung dieses Wortes ist in den Schriften des syrischen Kirchenvaters auffallend, dass er es meist für gute lobenswerte Taten verwendet.⁸⁶ Der Heilige Geist bewirkt, wie es im Hymnus heißt, den Aufbruch der Apostel in alle vier Himmelsrichtungen, um das Evangelium zu verkünden. Die vom Geist Christi bewirkten Wundertaten der Apostel sind die Folge dieser Aussendung. Auch wunderbare Heilungen können in ܣܘܪܢܐ - su'rone impliziert sein. Das bestätigt der biographisch sehr späte Hymnus *Carmen Nisibenum*, in dem es heißt, dass die Apostel die heidnischen Länder Haran und Babel als Ärzte durchstreiften. Es gelang ihnen letztlich „diese Länder durch die Taufe von der Krankheit des Heidentums zu heilen.“⁸⁷

5.6.3. Das Reifen und Gedeihen der Früchte

Mit der Wärme reifen die Dinge. Mit dem Geist wird alles geheiligt. Das ist für Ephräm dem Syrer ein Typus, der in der Wärme gegeben ist. In Hymnus 40 des Hymnus über den Glauben, der auch ein Hymnus vom Symbol des Feuers ist, ist die Wärme des Feuers dafür verantwortlich, dass das Brot im Ofen gebacken wird. Ebenso bewirkt der Heilige Geist, dass

⁸⁵ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 104.

⁸⁶ Ein Beispiel hierfür ist der Hymnus über die Auferstehung, in dem es heißt es, dass die Vornehmen zum Osterfest gute Werke vorzuweisen haben. (HdResurr 2,9)

⁸⁷ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 107.

5.6.4. Die Wärme besiegt auch die Kälte im Körper

Die Unreinheit wird in Strophe 10 – 13 des Hymnus über den Glauben mit der Kälte im Körper verglichen. Wie der Heilige Geist die Unreinheit durch seine allheiligende Tätigkeit besiegt, so schafft es auch die Wärme die Kälte im Körper zu bezwingen. Worauf die Kälte im Körper genau verweist, woher sie kommt, bzw. wie sie entstanden ist, bleibt allerdings anhand der Strophen ungewiss. Es kann davon ausgegangen werden, dass das Zurückgreifen auf das Bild des menschlichen Körpers und der Unreinheit Anspielungen auf die Unzucht macht. Im Folgenden erscheint nämlich in Strophe 11 der Böse, welcher die menschlichen Seelen fesselt (syrr. Verb: ܐܡܪ) Doch dann werden diese in Strophe 13 gebrochen. Das Nomen für die Bindungen des Bösen an die menschlichen Seelen ändert sich zwar, doch die Bedeutung bleibt die gleiche: „Durch die Wärme werden ferner die Zügel des Winters (pguday satwo - ܦܓܘܕܝܬܐܫܬܠܐܘܬܐܝܢܐ) abgeschnitten, mit denen er zurückhält Früchte und Blüten. Durch den Heiligen Geist werden auch abgeschnitten die Zügel des Bösen, mit denen er zurückhält alle (Gnaden)hilfen.“ (HdF 74,13)

In einem anderen Körper erreicht die Wärme ebenso einen Effekt, der mit dem Wirken des Heiligen Geistes verglichen wird. Dazu heißt es in Strophe 15 desselben Hymnus: „Die Wärme erweckt den Schoß der ruhenden Erde, wie der Heilige Geist (den Schoß) der heiligen Kirche.“ Dass der Schoß der ruhenden Erde geweckt wird, ist in dieser naturhaften Sprache eng verwandt mit einem Bild aus CNis 46,14, wo es über die Auferstehung heißt, dass „das Samenkorn im Staub vom warmen Regen aufgeweckt wird.“⁸⁹ Ebenso werden in der Erde die Keime und Samen von der Wärme, die von der Sonne ausgeht, aufgeweckt und in weitere biologische Prozesse einbezogen. Das Bild der Wärme des Frühlings, die im Schoß der Erde wirkt, wie der

⁸⁹ Ebd.

Heilige Geist im Schoß der Kirche, leitet zu einem kirchlich sehr wichtigen Fest über. In diesem hat der Heilige Geist eindrücklich gezeigt, was es bedeutet, im Schoß der Kirche zu beleben und aktiv zu sein. Es handelt sich um das Pfingstfest. Ephräm betrachtet es nicht als Zufall, dass für den Heiligen Geist auch in der Heiligen Schrift das Symbol des Feuers bzw. der feurigen Zungen verwendet wird. Diese letzten Strophen des 74. Hymnus (18-26) schließen die Ausführungen zum Symbol des Feuers ab. Da wir uns nicht mehr direkt im Rahmen des Symbols der Sonne befinden, sollen nur einige grundlegende Aspekte zum Pfingstfest aufgegriffen werden.

5.7. Die feurigen Zungen beim Pfingstwunder

Das eigentliche Wunder am Pfingstfest ist für Ephräm nicht unbedingt das Sprachwunder, das die Apostel vollzogen. Die furchtlose Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten, nachdem sich die Jünger Jesu so furchtsam und ängstlich verhalten haben, ist ein Aspekt, den er hervorhebt. Das ist das Wirken des Heiligen Geistes, der – wie es in der Heiligen Schrift heißt – „die Apostel erfüllte, sodass sie freimütig das Wort Gottes verkündeten.“ (Apg 4,31) Das Bild der Wärme und des Aufbruches der Apostel impliziert eine Situation der Winterkälte, bevor die übernatürlichen Ereignisse ihren Lauf nahmen. Für diese Kälte verantwortlich gemacht werden der Satan und das jüdische Volk, die im Symbol des Wintermonats Februar stehen.

Der finnische Martikainen Jouko stellt in seiner Dissertation eine Gesamtschau zur Haltung und zu den Aussagen Ephräms gegenüber dem Bösen in der Welt.⁹⁰ Antijüdische Aussagen sind des Weiteren bei den Kirchenvätern ein Thema, das für die Gegenwart für viel Aufsehen sorgt. Auch der syrische Kirchenvater Ephräm verfasste Zeilen, welche sich auf das jüdische Volk bezogen.⁹¹ In dieser Strophe 25 ist nur die Beifügung an das jüdische Volk adressiert, welches sie als düster bezeichnet. Zweifelsfrei ist damit eine negative Aussage über das Denken und die Erkenntnis der Juden in den neutestamentlichen Zeiten mitgemeint. Ephräm der Syrer nimmt jedoch eine gemäßigte Position zu seinen jüdischen Zeitgenossen auf. In der Tat gibt es sogar Quellen, welche vermuten, dass er in seiner theologischen Ausbildung nähere Kontakte zu rabbinischen Lehrinstituten pflegte, z.B. jene der bibelexegetischen Traditionen der Targumim und der Midraschim.⁹² Das vortrefflichste Beispiel zu diesem Punkt kann in jenem Abschnitt nachgelesen werden, der von der Rezeptionsgeschichte hinter der poetischen Theologie des

⁹⁰ Martikainen Jouko, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrer*.

⁹¹ Shepardson Christine, *Anti-Judaism and Christian orthodoxy*, Washington 2008.

⁹² Friedl Alfred, *Ephräm der Syrer*, 45.

Diakons von Edessa berichtet (Kapitel 6.1.). Von dieser schöpft Ephräm seine Theologie über das Paradies. Das bedeutet die Beziehungen zu den Juden in Ephräms Zeit sind zumindest vorhanden. Über ihren Status lässt sich aus dem vorhandenen Material nicht viel rekonstruieren. Bei der Nennung des jüdischen Volkes aus dem Neuen Testament, fallen allerdings stets negative Ausdrücke in den Sprachgebrauch des Kirchenvaters. Diesen Punkt müssen die heutigen LeserInnen beim Lesen seiner Texte einbüßen.

Obwohl das klassische Element der Feuerzungen in der Rede über das Pfingstfest fehlt, etwa, dass diese bewirkt haben, dass die Apostel in verschiedenen Sprachen zu sprechen begannen, ist das Bild vom Feuer zu Pfingsten sehr lehrreich. Die Feuerzungen werden in das Bild der Kirche, die wegen des Heiligen Geistes lebt, d.h. von ihm belebt wird, integriert. Das Pfingstwunder ist ein Bild der Wärme als Symbol des Geistes.⁹³

⁹³ Beck Edmund, *Ephräms Trinitätslehre*, 116.

6. Der Lebensbaum (Adam-Christus Typologie)

In der Schöpfung zeigt sich für den syrischen Diakon aus Edessa ein weiteres Symbol, das auf den Vater und den Sohn hindeutet. Die Ähnlichkeit der Namen ist hier bedeutsam. Denn die Früchte erhalten ihren Namen aufgrund ihrer Baumarten und umgekehrt werden die Bäume anhand der Fruchtarten erkannt.⁹⁴ Am Ende der zweiten Rede über den Glauben⁹⁵ greift das Symbol die Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes auf, weil sie trotz der Ähnlichkeit, zwei unterschiedliche Namen haben. An dieser Stelle heißt es: „Nenne den Vater Wurzel, bezeichne den Sohn als ihre Frucht...“ (Serm 2, 591) Die Schwierigkeit liegt nun dabei zu verstehen, wie es sein kann, dass die Frucht und der Baum mit seinen Wurzeln zwar gemeinsam als eine Art Baum aufgefasst werden und gleichzeitig jeder Teil des Baumes einen eigenen Namen hat.⁹⁶ So ist für den trinitarischen Glauben ebenso klar, dass nach der Trennung der Namen von Vater und Sohn der Gottesname wiederum gleichgesetzt werden kann, „denn der Vater ist Gott und der Sohn ist Gott.“ (HdF 76,7) Außerdem erscheinen Baum und Frucht als zwei Dinge, doch man spricht von einem ganzen Baum. In der Benennung eines Baumes meint man also zugleich auch die Früchte. So sind sie „nicht eins und doch zugleich eins.“ (ebd.)⁹⁷

6.1. Christus wird in der Natur des Baumes sichtbar

Wie es in der Heiligen Schrift heißt, ist Christus das Ebenbild des Vaters (Kol 1,15). Im Symbol des Baumes nimmt Ephräm diesen Gedanken auf und besingt im *Hymnus über die Jungfräulichkeit* die Wunder und Zeichen aus der Natur. Er vergleicht Gott mit einem Bildner, der diese wie Farbe zu einem Bild gemischt hat. (HdVirg 28,2) In ihnen offenbart sich Gott. Christus wird „in der Natur symbolisch sichtbar“. Dieser Prozess wird mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau verglichen: „Viele Schoße gebaren den Eingeborenen. Es gebar ihn der Mutterleib in Wehen und auch die Schöpfung gebar ihn in Symbolen.“ (HdVirg 6,8) Die Wortsemantik „ἄλ- – gebären“, die hier eine Rolle spielt, ist im Syrischen allerdings nicht auf den biologischen Vorgang einer menschlichen Geburt beschränkt, sondern kann auch die Bedeutung des *Hervorbringens/Frucht Tragens* haben.⁹⁸ Gott, der Bildner, der demnach Wunder und Zeichen zu einem Bild in die Natur einzeichnete, malte ein Geheimnis in die Natur des Baumes, um etwas Verborgenes zu offenbaren. Das unsichtbare in der Gottheit sollte sichtbar für den

⁹⁴ Beck Edmund, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, 75.

⁹⁵ Die Reden Ephräms über den Glauben (Serm) dürfen nicht mit den Hymnen über den Glauben (HdF) verwechselt werden.

⁹⁶ Beck Edmund, *Ephraems Reden über den Glauben*, 75ff.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. Lindgren Lars, *Dukhrana Analytical Lexicon of the Syriac New Testament*, <https://www.dukhrana.com/lexicon/index.php> [letzter Zugriff: 31.10.2023; 11:50]

Menschen werden. Darum heißt es in Strophe 12 des Hymnus‘ über den Glauben „Und er ritzte seine Sinnbilder in die Bäume ein, um zu erklären Unfassbares durch Fassbares.“ (HdF 76,12) Die Eigenheit der Frucht des Baumes ist es, dass sie auf den Sohn verweist. Doch an dieser Stelle stellt der syrische Autor eine entscheidende Wirklichkeit fest, was sich in den bisherigen Symbolen, die er verwendete, ebenso nachvollziehen lässt.⁹⁹ Es handelt sich hierbei um die Unzulänglichkeit des Symbols. Die Frucht des Baums kann aufgrund der bisher ausgeführten Gedanken andeuten, was das trinitarische Geheimnis zwischen dem Vater und dem Sohn zu bedeuten hat. Doch sie kann den Sohn wiederum nicht verkünden, weil sie als Frucht an ihrem Baum hängt. Nahezu enttäuscht muss Ephräm daher feststellen: „(...) wenn man sie pflückt, entfernt sie sich. Sie kann nicht an ihrem Baum sein und zugleich bei dem, der sie nahm.“ (Serm II 683) Damit ist auch diesem Symbol eine hohe Bedeutung zugeschrieben, insofern es neben dem Symbol des Feuers bzw. der Sonne ein weiteres Beispiel für die Trinitätstheologie bei Ephräm ist. Doch auch dieses hat eine Grenze, die auf den unüberbrückbaren Unterschied zwischen den wahren Sachen (ܐܡܬܐ) und den Symbolen (ܝܡܝܢܐ) verweist.

6.2. Christus, die Frucht des Lebens

In den authentischen Schriften verwendet der syrische Kirchenvater das syrische Wort „ܥܡܘܪܐ – Traube“ als symbolischen Titel für Christus. Diese Allusion der Trauben stammt aus dem Alten Testament, wo in Num 13,23 von den Israeliten aus dem Land Kanaan Trauben ins verheißene Land mitgebracht wurden. Ephräm stellt im *Hymnus über die Geburt Christi* fest, dass die an der Stange hängende Traube aus dem Buch Numeri auf Christus am Kreuz hindeutete: „Kaleb, der Späher, trug die Traube an der Stange und kam. Er harrete, daß [sic.] er die Traube sehe, deren Wein die Geschöpfe getröstet hat.“ (HdNat 1,30). Das Pressen der Weintrauben ist auch im Kommentar des Kirchenvaters zum Diatessaron ein Thema.¹⁰⁰ Es heißt dort nämlich, dass „die Traube in der Mitte Jerusalem gepresst worden ist.“ (ebd.) Die Anspielung geht auf den Tod Jesu Christi am Kreuz zurück.¹⁰¹ An einer weiteren Stelle, in HdVirg 31,13 ist die „Traube des Erbarmens“ mit der „Medizin des Lebens“ ident. Damit verbindet sich hier der typologische Gedanke über die Frucht, welche Christus symbolisiert, mit der eucharistischen Theologie.

⁹⁹ Etwa in Kapitel II. 4.2., das vom Symbol der Sonne und dem Strahl berichtet, ist bereits erwähnt, dass die „ܥܡܘܪܐ – Gleichnisse“ im Gegensatz zu den „ܫܪܝܬܐ – shrore“ „schwach und versagend“ sind, weil „die Reichweite der Bilder krankt und nicht ans Ziel kommt.“ (HdF 42,12).

¹⁰⁰ Das Diatessaron ist eine syrische Ausgabe der Heiligen Schrift, welche nur die vier Evangelien beinhaltet. Vgl. Wunsch Dietrich, *Evangelienharmonie*, 627f.

¹⁰¹ Vgl. Murray Robert, *Symbols of church and kingdom*, 120.

„Traube des Erbarmens, die sich im Weinberg fand, der undankbar war gegen die Pflege und der die Früchte verweigerte! Die Traube, welcher der Weinberg nur Bitterkeit gegeben hatte, teile ihre Süßigkeit (sic.). Gekeltert gab sie den Völkern die Lebensarznei. Selig, wer getrunken hat von ihrem milden Wein und nicht geheimer Ausschweifung sich hingab.“ (HdVirg 31,13)

Der Name der Eucharistie wird in dieser Hymne – wie so oft bei Ephräm dem Syrer und anderen syrischen Autoren – als Arznei des Lebens betitelt.¹⁰² Das Symbol der Frucht bzw. der Traube hat demnach in der Theologie des syrischen Poeten einen besonderen Rang. Sie wird ekklesiologisch als das Symbol betrachtet, das Murray mit den Worten wiedergibt: „as source of the Eucharist which feeds the church“.¹⁰³ Der Symbolismus im Wein der Traube mit dem Wein, der aus der Seite des Herrn bei der Kreuzigung hervorkam, findet sich bei einem späteren syrischen Autor noch ausgeprägter.

Die Rede ist von Kyrillonas, einem syrischen Theologen und Dichter des frühen 5. Jahrhunderts. Seine Studien hat er in der Schule von Edessa aufgenommen und es ist darüber hinaus sogar möglich, dass er ein Neffe des heiligen Ephräms gewesen ist. Fest steht, dass er eine ähnliche Frische im Geist besaß und nach seinem Vorbild metrische Homilien (ܡܠܚܕܝܬܐ), und Lehrschriften (ܡܕܢܗܐ) verfasste. Der Inhalt dieser Schriften findet thematisch seinen Platz unter den typologischen Auslegungen der Heiligen Schrift, wie z.B. die Fußwaschung, das Pascha des Herrn, die Bekehrung des Zachäus oder die Weizen. Weitere interessante Themen sind die Verehrung von Reliquien und die Verehrung der Mutter Gottes Maria. Ein besonderes Augenmerk legt er hierbei auf die Eucharistie. Über seine eucharistische Theologie handeln die nächsten beiden Unterkapitel.

6.3. Der Wein-Symbolismus Kyrillonas und seine eucharistische Theologie

Trotz der Themensetzung dieser Arbeit, die sich an vorderster Stelle mit der symbolischen Theologie Ephräms beschäftigt, soll in diesem Abschnitt die eucharistische Theologie eines syrischen Theologen nachgezeichnet werden, der viele Gedanken von Ephräm aufgegriffen und entfaltet hat. Dieser syrische Theologe trägt den Namen Kyrillonas, und baut in seinen beiden Homilien über das Pascha Christi das bildhafte Denken des bekannten Kirchenvaters über

¹⁰² Vgl. Kapitel 6.5.: „die eucharistische Theologie Ephräms des Syrsers“.

¹⁰³ Murray Robert, *Symbols of church and kingdom*, 121f.

Christus auf. Nach Kyrillonas ist Christus mit einem Weizenkorn (Joh 12,24), einem Weinstock (Joh 15,1) und – nach der allegorischen Bibelauslegung Ephräms und Kyrillonas‘ – mit der gepressten Traube in der Kelter zu vergleichen. Die Betrachtung der eucharistischen Theologie Kyrillonas‘ bezieht sich im Folgenden auf die bildhafte Rede Jesu in Joh 15,1-16. Viele Parallelen zu den Ausführungen Ephräms sind unübersehbar. Denn Kyrillonas sieht „in the vine of his body the sweetness of the Godhead buried and the slip of our humanity grafted.“¹⁰⁴ In der Frucht erkennt er das Bild für Christus, der die Gottheit und die Menschheit in seinem Leib vereint. Sein Symbolismus nimmt auf die Passion Bezug, insofern die Kreuzigung im Bild der Kelter gezeigt wird. Im Blut des Körpers des Herrn ist uns infolgedessen „der Trank, welcher unseren Durst löscht“ gegeben. Weiters fließen von diesem „Ströme aus seiner Gnade.“¹⁰⁵ Außerdem vergleicht Kyrillonas den Moment des Abreißens einer Traube mit der Passion. Die Traube wird in Stille abgerissen. In gleicher Weise harnte Christus still am Kreuz aus. An diesen Stellen der Passion finden sich bedeutende Parallelen zu den Hymnen Ephräms. Kyrillonas sagt der „Wein der Wahrheit“ sei aus dem Mutterschoß Marias hervorgekommen. Ephräm preist in den *Hymnen über die Kreuzigung des Herrn* Maria als „die Wohnung, in der gebrochen wurde jenes Brot aus der gesegneten Garbe.“ (Crucif 3,9) Anschließend fährt er ähnlich wie Kyrillonas fort und spricht in symbolischer Sprache von Christus als die Traube, die von Maria stammt: „In dir wurde gekeltert die Traube aus Maria, der Kelch des Heils.“ (ebd.) Beide syrischen Theologen und Dichter sprechen von Christus als Kelter, der wie die Reben eines Weinstocks ausgepresst wurde. Er ist für sie lebensspendend, tröstend und vergibt die Sünden der Menschen. Kyrillonas fügt an dieser Stelle hinzu, dass Christus sich als der wahre Weinstock im Abendmahlssaal seinen Jüngern hingegeben hat: „Dies ist der Weinstock, welcher durch seinen Wein die Welt von der Sünde reinwäscht. Er ist die Traube, welche sich zur Abendzeit im Speisesaale selbst ausgepreßt [sic.] und sich im Becher den Jüngern als das Testament der Wahrheit dargereicht hat.“¹⁰⁶

Die Trauben im Weingarten symbolisieren für ihn die Apostel. Unter ihnen ist Judas Iskariot die wilde Traube, die den Weinberg angriff und die Süßigkeit, welche in ihm vorhanden war, weggetragen hat. Von dort aus wurde Golgotha der Ort, wo Christus, der wahre Weinstock sich allen Menschen in Liebe hingibt.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Kyrillonas, *Zweite Homilie über das Pascha Christi*, in: Landersdorfer Konrad Simon, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, 45.

6.4. Der Weizen-Symbolismus Kyrillonas‘ und seine eucharistische Theologie

Auch das Symbol des Weizens, das für Christus steht und von ihm selbst zum Beispiel in Joh 12,24 verwendet wird, bezeichnet eine allegorische Deutung seines Todes und der Auferstehung. Es ist das Geheimnis der Stille im Grab, das mit dem Hervorkommen eines Weizens aus dem Staub und der Erde viele Gleichheiten teilt. Die Auferstehung Jesu Christi aus dem Grab, über deren inneren Vorgang auch in den Evangelien per se geschwiegen wird, sei in den folgenden Zeilen stets mitgedacht:

„Nachdem der Weizen erstorben ist, lebt er wieder auf und schafft sich aus und in sich selbst eine Schar von Geschwistern. Wenn er hervorschaut und gefunden wird, so erblickt man ihn in zwei Blätter gehüllt, um die Blöße seiner Kindheit mit einem zweigeteilten Gewande [sic.] zu bedecken. In die Erde geworfen, ging er verloren, aber obgleich er verloren schien, ward er wiedergefunden, und nachdem er den Zuschauer durch sein Verlorengehen und Wiedererscheinen in Staunen versetzt hat, belehrt er ihn alsdann, wie er aus sich heraus und über sich hinaus gewachsen.“¹⁰⁷

Der Leib Christi ist nach der Auferstehung immer noch präsent und entzieht sich nicht seinen Jüngern und der Kirche. Der gespaltene Weizen wird mit dem Leib nach der Auferstehung identifiziert, welcher auf dem Kreuz den Spalt der Lanze erlitt. Seine vom Stoß der Lanze gezeichnete Seite hat im aufgerissenen Weizen ein Vorbild. Durch diese Verwundung kann die Sündenvergebung in der heiligen Eucharistie ausgehen, gleichwie der Weizen von der Furche sein Leben erhält.¹⁰⁸

6.5. Die eucharistische Theologie Ephräms des Syrers

In der eucharistischen Theologie des syrischen Kirchenvaters liegt eine heilsrelevante Idee im Hintergrund. Die Vorstellung vom Tod ist eine bedrückende und furchterregende. Sie trifft die Lebensorientierung des Menschen im Wesentlichen. Ephräm verwendet in den Hymnen über die Jungfräulichkeit das Bild eines personifizierten Todes, der alle Menschen wie aus einem Becher verschlingt und sie anschließend in den Scheol abstürzen lässt. Die Destination jeden Menschens ist immer die gleiche. Er wird den Tod schmecken. Noch besser gesagt: er würde

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ In der Übersetzung des anonymen Übersetzers der syrischen Schrift, merkt dieser an, dass im Original dieser Ausführung über diese Furche, mit dem Weizen vom „Vater“ die Rede ist, wenn die Furche Erwähnung findet. Die deutsche Übersetzung legt es aber nah, von der „Mutter“ zu sprechen, wenn von ihr gesprochen wird. Vgl. Ebd.

den Tod definitiv schmecken, wenn da nicht Gott interveniert hätte. Es ist Christus zu verdanken, dass durch die Einsetzung der „Medizin des Lebens (ܡܕܝܢܬܐ ܕܗܝܬܐ)“ nicht mehr der Mensch vom Tod verschlungen wird. Christus hat den Tod besiegt. Jesus kehrte die allen Menschen inhärente Bestimmung des Todes ins Gegenteil. Nicht mehr der Tod oder die Scheol verschlingen die Menschen, sondern „der Verschlinger, der sie (die Lebensarznei) aß, wurde durch sie geleert“ (HdNat 26,9). Der Kelch der Erlösung aus dem Christus getrunken hat, beendete die Macht des Todes.¹⁰⁹ Zum Brot der Eucharistie kann ähnliches ausgesagt werden, wenn an der Theologie Ephräms festgehalten werden will. Denn er erkennt darin ein elementares Lebensmittel für den Menschen. Das Brot ist ein Sinnbild für den gierigen Verzehr des Bösen, der die Leben der Menschen auf dem Gewissen hat. „Er verschlingt sie, wie eine Speise.“ (HdVirg 14,11) Beim letzten Abendmahl gab sich Jesus Christus im Brot und im Wein hin, die sein Leib und lebensspendendes Blut sind. Das tat er damit seine Jünger und in der Folge die Kirche, d.h. „die Kinder Adams“ ihn empfangen können. Das Brot und der Wein sind daher die Medizin des Lebens, die das Böse und den Tod besiegt hat und das ewige Leben schenkt.¹¹⁰

“Your Bread slays the greedy one who made us his bread, your Cup destroys death who has swallowed us up; we have eaten you, Lord, we have drunken you — not that we will consume you up, but through you we shall live.” (HdF 10,18)

Die Feier des Sakramentes der Eucharistie ist in der Kirche die Feier über den Sieg gegenüber dem Tod. Die „Kinder der Kirche konsumieren vom lebendigen Leib“ (HdVirg 16,5) und vermehren dadurch und durch die eucharistische Anbetung die Präsenz Gottes auf Erden.¹¹¹ Zugleich ist Jesus Christus durch die Präsenz seiner Konsumenten als Medizin des Lebens wirkmächtig (ܡܕܝܢܬܐ ܕܗܝܬܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܗܝܬܐ).¹¹² Die Medizin des Lebens ist daher zugleich mit dem Brot und dem Wein, wie auch mit Christus selbst identifizierbar und birgt eine heilende Kraft in sich, welche im folgenden Abschnitt näher erläutert wird.

6.6. Die heilende Kraft der Eucharistie

Als Folge der Sünde ist die Krankheit eine Realität, welche jeden Menschen einholt, wenn nicht Gott durch seine Erlösung interveniert hätte. Er befreite die gefallene Menschheit und heilte

¹⁰⁹ Narinskaya Elena, *The poetic hymns of Saint Ephrem the Syrian*, 16ff.

¹¹⁰ Shemunkasho Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 432f.

¹¹¹ Narinskaya Elena, *The poetic hymns of Saint Ephrem the Syrian*, 17.

¹¹² Shemunkasho Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 432.

sie, womit bei Ephräm stets die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit mitbedacht wird.¹¹³ In seiner schriftgemäßen Interpretation des Menschen findet Ephräm viele Belege für das Kranksein und für die Heilungsprozesse, die von Gott ausgehen. Damit können physische, wie auch psychische Krankheiten gemeint sein. Das Krankwerden des Menschen sei also eine Konsequenz des Sündenfalls. Ein weiterer Hinweis auf die Psychologie des Menschen lässt einen Hinweis auf die Erbsünde erahnen, wenn es heißt, dass „der Satan den Menschen durch die Schlange geschlagen und damit vor allem seelisch verwundet hat.“¹¹⁴ Die freie Entscheidung zur Sünde resultierte aus der Unersättlichkeit und führte zur Bitterkeit, die den Menschen nicht mehr gesunden ließ. (HdEccl 8,3) Dahingegen steht die Lebensarznei *ḥayāt*, die dem Menschen vom Arzt gegeben ist, damit er jene Krankheit von der Ursache her abschneide. (ebd.) Ihr gegenüber steht das Todesgift *ḥayāt* / *ḥayāt*, welches im Wesentlichen die Schlange und den Baum der Erkenntnis symbolisiert.

Die Rettung aus dem Tod und der Sieg Christi über ihn, wie auch über das Böse ist eine urchristliche Erfahrung, von welcher bereits die neutestamentlichen Schriften zeugen.¹¹⁵ Das ist kein sonderbares Herausstellungsmerkmal an der ephrämischen Theologie, wie sie bisher vorgetragen wurde. Doch die Symbolik hinter der Einsetzung der Eucharistie, dass in ihr die Gewalt des Todes und des Bösen besiegt wird, entspringt dem mystischen Blick auf das Geschehen. Die Einsetzung des Sakramentes beim Abendmahl des Herrn mit seinen Jüngern ist nicht die einzige Bemerkung zur Eucharistie. Sie wurde der Kirche als Medizin des Lebens ab diesem Heilsgeschehen anvertraut. Außerdem ist die Eucharistie nach der Himmelfahrt Jesu die Fortführung seiner Präsenz auf der Erde. Auch die heilenden Aspekte des Herrn leben und wirken in ihr weiter.¹¹⁶ Der leibliche Tod am Kreuz hat darum eine hohe Bedeutung, wie auch sein Leib und Blut in der Eucharistie. Durch seinen Tod sind wir von unseren Sünden und ihren Folgen geheilt. Die gewandelten Gaben im Brot und im Wein heilen und sind sündenvergebend.¹¹⁷ Die heilende Kraft der Eucharistie liegt daher in der Rettung der Menschen vor dem Tod und im Fortwirken des Herrn. Für den Begriff der „Arznei des Lebens“ *ḥayāt* gibt es in der mesopotamischen Religion einen breiten Hintergrund, der Parallelen zur mythologischen Gnosis, wie auch zum Manichäismus vorweist. Die „Arznei des Lebens“ ist in diesem Zusammenhang ein Heilmittel, welches von einer Heilpflanze ausgeht, und das

¹¹³ Kremer Thomas, *Mundus primus*, 322.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Lk 11,20; Kol 2,15; Hebr, 2,14; etc.

¹¹⁶ Amar Joseph, *Perspectives on the Eucharist in Ephrem the Syrian*, 449.

¹¹⁷ Vgl. Shemunkasho Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 432f.

Gesundheit und Leben verheißt.¹¹⁸ Wenn Ephräm der Syrer Jesus Christus daher mit dem Baum des Lebens identifiziert, stellt er unter Bedacht der langen mythologischen Traditionslinie fest, dass die Vorstellung der heilenden Frucht hier zur Erfüllung kommt. Nicht wie in der orientalischen Vorstellung ist uns in Christus lediglich die Arznei gegeben. Vielmehr noch ist Jesus Christus persönlich der „Arzt“ (ܐܬܬܐ) welcher alle heilt (ܥܠܡܐ ܕܗܝܠܐ). In der Typologie Kyrillonas‘ hatten wir gesehen, dass Christus als die Frucht, wie auch als der Baum, der diese Frucht trägt, identifiziert werden kann. In der Sprache der Heilung kann mit dem Heiligen Ephräm ebenfalls davon gesprochen werden, dass Christus die „Lebensarznei“ (ܥܡܪ ܡܬܐ), wie auch der „Arzt“ (ܐܬܬܐ) ist. Die Wunden des Sündenfalls sind durch die Lebensarznei geheilt, welche Christus ist. Das Böse ist durch Christus besiegt. „Sie hüllte sich in den Körper und kam zu beiden. Der Sterbliche kostete sie und fand so das Leben, der Verschlinger, der sie aß, wurde durch sie geleert.“ (HdNat 26,9). Die Wiedererlangung der vollkommenen Gesundheit war ein schwer zu erreichendes Ziel, denn der gefallene Mensch war zutiefst verwundet. So tief verwundet, dass Ephräm den Begriff der „Todeswunde“ für die Weitergabe der Sünde von Generation zu Generation prägte. Dieser wiederherzustellende Zustand der vollkommenen Gesundheit konnte daher nur vom Herrn ausgehen, indem er sich selbst als Heilmittel hingab.¹¹⁹ „Überall reichte und gab er Heilungen und Verheißungen. Es eilten die Einfältigen zu seinen Heilungen, es eilten die Klugen zu seinen Verheißungen. Gepriesen sei seine Offenbarung!“ (HdRes 1,10)

6.7. Die Symbole der Eucharistie in der Heiligen Schrift

Das Alte Testament dient in der Auslegung Ephräms als Lektüre, die wiedergelesen und erzählt wird. In einem aktualisierten christlichen Verständnis werden von ihm, wie es in der frühen Auslegung der Kirchenväter üblich gewesen ist¹²⁰, die Texte in ihrem ursprünglichen Narrativ wiedergegeben. Doch das Neue an der Auslegung ist der christliche Kontext, in dem der Text gelesen und erzählt wird. In der Sprache des syrischen Kirchenvaters bedeutet das, dass der Symbolgedanke auch in den Texten der Heiligen Schrift präsent wird. Die Bibel – sowohl das Neue-, als auch das Alte Testament – ist für ihn die primäre Offenbarungsquelle, um von dieser

¹¹⁸ Vgl. WIDENGREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, 123-157. Das Wort ܥܡܪ ist laut WIDENGREN mit dem akkadischen Wort *šammu* („Heilpflanze“) verwandt. Auch die Medizin des Lebens, ܥܡܪ ܕܗܝܠܐ ist dem akkadischen *šam balati* („Heilpflanze des Lebens“) sehr nah. Daraus resultiert, dass Jesus Christus als Lebensbaum antithetisch gegen die Vorstellung aus dem mesopotamischen Mythos steht.

¹¹⁹ Kremer Thomas, *Mundus primus*, 324f.

¹²⁰ Die typologische Auslegung der Bibel spiegelt nicht die typische Gattung der Biblexegese wider. Als eigene Traditionslinie der exegetischen theologischen Deutung der biblischen Texte, prägte sie das Denken der frühen syrischen Christenheit. Vgl. Narinskaya Elena, *The poetic hymns of Saint Ephrem the Syrian*, 44.

aus den Symbolen und Geheimnissen zu begegnen. Dasselbe gilt auch für die eucharistische Theologie, welche er anhand dessen entwickelt.¹²¹ Denn die biblischen Texte machen in der Relektüre verborgene Symbole sichtbar, welche von ihm ausgelegt werden. In der Heiligen Schrift können diese Symbole aufgegriffen werden. Sie prophezeien mit ihrer bildlichen Aussagekraft im typologischen Sinn die Einsetzung des Sakramentes der Eucharistie. Auffällig ist an der exegetischen Arbeit Ephräms, dass er das Alte Testament öfter als das Neue Testament zitiert. Das Alte Testament beinhaltet für ihn viele Typologien, die auf Christus, seine Kirche und die eucharistische Praxis in ihr anspielen. Die Stiftshütte als realer Ort der Gegenwart Gottes, da sich in ihr das Allerheiligste, und darin wiederum die Bundeslade mit den Cherubin befand,¹²² ist ein solches Beispiel für eine typologische Deutung für die Eucharistie aus dem Narrativ des Alten Testaments. Der Tabernakel befand sich innerhalb der Stiftshütte und stellte den Wohnort, d.h. die Gegenwart Gottes unter seinem Volk dar, während dieses in der Wüste wanderte. Für Ephräm den Syrer findet sich ein vorausgehendes Symbol für die Gegenwart Christi im Brot und im Wein.¹²³ So erhält der alte Bund durch die christliche Offenbarung einen neuen Sinn, bleibt der Kirche als ein lebendiges Erbe erhalten und entfaltet sich in der Erfüllung durch das Neue Testament.¹²⁴

6.7.1. Die alttestamentlichen Symbole für die Eucharistie

Um ein erstes Beispiel der alttestamentlich-exegetischen Arbeit Ephräms in Bezug auf die Eucharistie zu nennen, sei der Aufsatz von Sylvester Kanjiramukalil über die ekklesiologische Deutung der Eucharistie zu erwähnen.¹²⁵ In diesem wird die Mitnahme der Gebeine Josefs nach Kanaan durch Moses im Alten Testament (Ex 13,19) Symbol für die eucharistische Verehrung. „Vierzig Jahre lang zog der Tote im Lager (mit). Ein Symbol schuf er dort für die Kirche, in der jeden Tag verkündet wird, der Tod des Allbelebenden. ” (48,6) Der Leib Josefs verweist für Ephräm symbolisch auf die Eucharistie in der Kirche. Wie schon der tote Leichnam des Josefs für vierzig Jahre (Num 10; Dtn 8) im Lager der Israeliten bei der Wüstenwanderung (mit-)getragen wurde, so wird auch der Tod des Herrn im Gedächtnis der Kirche täglich anamnetisch getragen. Sein Tod ist es, der Leben spendet. Im gestorbenen Josef erkennt also Ephräm der Syrer ein Symbol für das lebensspendende Sakrament der Eucharistie. Der tote Leib des einen

¹²¹ Yousif Pierre, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, 31-107.

¹²² Morrish George, *Stiftshütte. Bibel-Lexikon*, <https://www.bibelkommentare.de/lexikon/4301/stiftshuette> [letzter Zugriff: 12.01.2024; 14:00]

¹²³ Vgl. Elena Narinskaya, *The poetic hymns of Saint Ephrem the Syrian*, 47.

¹²⁴ Vgl. Ebd.

¹²⁵ Kanjiramukalil Sylvester, *Church and Eucharist in St. Ephrem*. Kerala 1987.

verweist symbolisch auf den Leib, der Leben schenkt. „Im Gegensatz zu Josefs toten Knochen, lebt Christus weiter und spendet den Menschen in der Kirche Leben.“¹²⁶

Außerdem erkennt Ephräm der Syrer in der Arche Noahs ein Symbol, welches auf die Eucharistie hinweist. Offenbar ist sie ein Zeichen für die Rettung und die Erlösung der Menschen, welche Gott vertrauen und auf ihn hoffen. Dieselben Aspekte treffen auch bei der Eucharistie zu. Hinzu kommt, dass die dem Menschen zuteilwerdende Rettung sich nun nicht mehr auf das physische Heil beschränkt, wie es bei der Arche der Fall war. Die heilige Eucharistie schenkt dem Menschen das ewige Heil. Damit geht sie auch den seelischen Zustand des Menschen an. Sie lässt ihn nicht zugrunde gehen und rettet ihn vor dem Tod. Ähnlich wie bei der Mitnahme der Gebeine Josefs als Moses mit dem Volk der Israeliten durch die Wüste ins verheißene Land ziehen wollte, sind die von Noah mitgenommenen Gebeine Adams auf der Arche erneut ein Symbol für die Eucharistie. Bei der Mitnahme der Gebeine Josefs hat sich gezeigt, dass diese sich auf den Leib des Herrn beziehen. Nach seinem Tod hat der Leib des Herrn nicht die Verwesung geschaut (Apg 2,31). Er schenkt das ewige Leben.

6.8. Hymnus 10 der Hymnen über den Glauben – „Die Hymne über die Eucharistie“

Um über die Eucharistie zu sprechen, verwendet Ephräm der Syrer die Symbolik zweier Dinge. Das erste aussagekräftige Bild für die Eucharistie ist im Symbol der Perle verwirklicht. Die Perle wird von Ephräm – wie in Kapitel 4.3 angemerkt – als die Medizin des Lebens beschrieben. Dieser Titel kommt ausdrücklich für die Eucharistie in Verwendung. In Abschnitt 4.5 hieß es über die Perle: „Die Armen öffneten und nahmen hervor und zeigten den neuen Reichtum unter Kaufleuten. In die Hände der Menschen legten sie dich als Arznei des Lebens.“ (HdF 85,8) Ein anderes Symbol für die Eucharistie erkennt der Kirchenvater in der Glut oder der glühenden Kohle, wie sie die Lippen des Propheten Jesaja durch den Serafim berührt hatte. (Jes 6,6) Nach dieser Begegnung, wird Jesaja durch den Engel bemerkenswerterweise zugesprochen, seine Schuld sei getilgt und seine Sünden gesühnt. (ebd.) Die Glut aus dem Buch Jesaja als Symbol für die Eucharistie besingt Ephräm in einem Hymnus der Hymnen über den Glauben mit den Worten:

*„Der Seraph berührte die Kohle nicht mit seinen Fingern; den Mund des
Isaias allein berührte sie. Nicht nahm er sie noch ass [sic.] er sie. Uns aber*

¹²⁶ Ebd.

hat der Herr beides gegeben. Feuer stieg im Zorne herab auf die Sünde und verzehrte (sie). Feuer der Erbarmung stieg ins Brot herab und wohnte (darin). Statt jenes Feuers, das Menschen verzehrte, asset [sic.] ihr Feuer im Brote und fandet Leben.“ (HdF 10,10; 12)

Die vom Serafim herbeigebrachte Glut und die Lippen des Propheten berührten sich und Jesaja wurde rein. Sie berührte allerdings nur seine Lippen. Was Ephräm der Syrer daher mit der Gegenüberstellung der Jesaja-Stelle mit dem Empfang der Eucharistie der Gläubigen betonen will, liegt klar auf der Hand: Jesaja hatte die glühende Kohle als Symbol für den Christus im Brot und Wein gegenwärtig lediglich berührt, doch „der Christ hingegen berührt und ißt [sic.] die Glut, die Christus selbst ist.“¹²⁷ Was drückt der Verzehr einer glühenden Kohle in der Symbolsprache aus? Das symbolhafte am Ereignis zwischen Engel und Prophet spricht sich in der Weise aus, dass eine Glut nicht konsumierbar ist. Ja, sie würde dem Menschen großen Schaden zufügen. Genau darum geht es auch in der Erzählung. Jesaja kann die Glut mit seinen Händen nicht berühren und auch nicht hinunterschlucken, bzw. einnehmen. Er verbrennt sich schon an der Berührung mit ihr. Die Paradoxie, die hier angesprochen ist, liegt darin, dass ‚das Unverfügbare‘ durch Gott ‚verfügbar‘ gemacht wird. Es ist also doch möglich. Ephräm benutzt hierbei das Bild des Geistes und des Feuers in der Eucharistie. „In deinem Brot ist verborgen nicht zu essender Geist, in deinem Wein wohnt nicht zu trinkendes Feuer. Geist in deinem Brot und Feuer in deinem Wein, erhabne [sic.] Wunder, die unsre Lippen empfangen.“ (HdF 10,8) Was dem Propheten Jesaja unmöglich erschien, bleibt unmöglich. Der Empfang der Eucharistie ist so hoch erhaben, dass menschliche Wesen es gar nicht vermögen, sie zu empfangen. Doch Gott macht es möglich. Er schenkt uns die Gnade ihn zu empfangen, ihn „vor welchem sich die Engel fürchten, ihn anzublicken.“¹²⁸

6.9. Ekklesiologische und eschatologische Aspekte der Eucharistielehre

Der Ausgangspunkt für die ekklesiologische Sicht auf die Eucharistie ist die Wunde an der Seite Christi. Im Kommentar zum Diatessaron stimmt Ephräm mit dem überein, was auch Kyrillonas und Aphrahat über die Kreuzigung Christi sagen. Christus ist auf dem Kreuz von der Lanze durchbohrt, der Baum des Lebens, welcher den Menschen Heilung und Nahrung spendet.¹²⁹

¹²⁷ Benedikt XV., *Die Kirchenväter. Frühe Lehrer der Christenheit*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071128.html (letzter Zugriff: 17.01.2024; 11:55)

¹²⁸ Der syrische Kirchenvater Jakob von Sarugh besingt den Empfang der Eucharistie im Vergleich zu den Engeln, welche sich dem Sohn Gottes in großer Ehrfurcht anbetend annähern: „Vor welchem sich die Engel fürchten ihn anzublicken. Im Brot und im Wein siehst du ihn auf dem Altar. Welcher von Blitzen umgeben ist. Wenn sie ihn erblicken, verzerrt es sie (= die Engel). Das Angesicht der einfachen Erde (= der Mensch) erstrahlt, wenn es ihn konsumiert.“ Übersetzt nach: Önder Josef. *Die Feier der heiligen Eucharistie*, 30f.

¹²⁹ Murray Robert, *Symbols of the Church*, 116; 320-24.

Ephräm interpretiert die aufgegangene Seite des Herrn als Eingang bzw. Rückgang, durch den es uns möglich wurde, erneut zum Paradies zurückzukehren. Genauer gesagt kehren wir, wenn wir zum Paradies zurückkehren zum ursprünglichen Lebensraum des Menschen zurück. Dort befindet sich der Baum des Lebens. Anhand der Texte Ephräms kann über jenen Baum im Paradies gesagt werden, dass er ein Symbol im Sinne eines Urtyps für das Kreuz ist: „Und wie das eine Holz Ursache des Todes wurde, so ist das andre Holz Ursache des Lebens geworden. Denn mit dem einen siegte der Tod, im andern erstrahlt das Leben.“ (HEccl. 49,8).

Die Heilung, die von diesem Baum ausgeht, basiert auf der physischen, wie auch geistlichen Gesundheit des Menschen. Durch sie wird der ganze Mensch bei der Auferstehung erneuert. (CNis 46,2) Als Hinweis für das ewige Leben ist die Eucharistie außerdem das verheißende Gut, dass die Auferstehung passieren wird. Denn bereits im gegenwärtigen Leben vergegenwärtigt die Eucharistie den Leib des Christus. Sie symbolisiert seinen mystischen Leib. Die Arznei des Lebens ist das Element der christlichen Identität. Sie schenkt den Christen mit Christus und mit seiner Kirche vereint zu sein. Umgekehrt erfährt die Kirche durch die eucharistische Kommunion ihrer Gläubigen, dass sie ihre Identität als den Leib Christi gewinnt. „Durch die eucharistische Kommunion vereinen sich die Menschen mit Christus und untereinander, sodass sie nun zur Kirche werden. Das führt die Glieder der Kirche zusammen als Leib des Christus zurück zu ihm. Christus erhält dann wieder seinen Leib, die Kirche, welchen er den Menschen durch die Eucharistie gegeben hatte.“¹³⁰

¹³⁰ Elena Narinskaya, *The poetic hymns of Saint Ephrem the Syrian*, 101ff.

7. Das Symbol des Kleides der Herrlichkeit

In der heilsgeschichtlichen Schau Ephräms entwickelt sich eine einheitliche Zusammenstellung der einzelnen Etappen, an denen Gott am Menschen seine Güte erweist. Den Anfang dieser Zusammenstellung greift er unmittelbar in der Schöpfungsgeschichte auf. Sie impliziert auch den Beginn des menschlichen Lebens. Der Sündenfall, die Menschwerdung Gottes, die Einsetzung der Sakramente und die Auferstehung Jesu Christi sind für Ephräm die weiteren Abschnitte der Heilsgeschichte, welche er im Folgenden in einem vereinigenden Element betrachtet. Dieses Element sieht er im *Gewand der Herrlichkeit* *ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ* verwirklicht. Man sollte den Symbolgedanken Ephräms bis hierhin nachvollzogen haben und verstehen können, dass das Gewand der Herrlichkeit eine Wirklichkeit benennt, welche den eigentlichen und sachlichen Sinn eines Gewandes übersteigt. Das bedeutet, dass auch hier in symbolhafter Sprache gesprochen wird. Was mit dem Gewand ausgedrückt werden will, ist die Schönheit des Ebenbildes Gottes, welche im Sein des Menschen angelegt ist. Leider wurde sie „durch den Sündenfall getrübt.“¹³¹ Doch dank Gottes Gnade ist die Taufe und dadurch die Rückkehr zu Gott möglich. Auch das Unter- und wieder Auftauchen des Täuflings bei der Taufe wird im Römerbrief mit dem Anlegen eines Gewandes beschrieben. Vielmehr noch ist dieses Gewand an die Person Jesus Christus gebunden, welcher angezogen werden soll, d.h. seine ganze Existenz anzunehmen. „Legt (als neues Gewand) den Herrn Jesus Christus an und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen.“ (Röm 13,14) Dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass bereits das Neue Testament ähnlich symbolhafte Ausdrücke kennt, wie sie der Kirchenvater verwendet. Die Idee hinter der Nennung eines solchen Kleidungsstück ist von einer jüdischen Deutung der Bibel¹³² inspiriert. Die Bibelstelle dazu lautet: „Gott, der Herr, machte Adam und seiner Frau Röcke aus Fellen und bekleidete sie damit.“ (Gen 3,21) Die Frage im Hintergrund lautet: Findet die Situation des Ankleidens dieser Gewänder nach dem Sündenfall statt, oder davor?

7.1. Exegetische Hintergründe der Gewandtheologie

Folgt man den frühen jüdischen, wie auch christlichen Kommentatoren der Heiligen Schrift, wird der Vers so verstanden, dass hier die Natur des Menschen nach dem Sündenfall

¹³¹ Brock Sebastian, *Schönheit im christlichen Leben*, <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=45658760> (letzter Zugriff: 07.11.2023; 15:15)

¹³² Denn bereits im 1. Jh. n. Chr. ist für die Stelle Gen 3,21 in der jüdischen Haggada eine Interpretation der leuchtenden Kleidung Adam und Evas bezeugt, die besagt, dass „das Urmenschenpaar mit Ehre bekleidet war, da sich ihre Nacktheit gemäß Gen 2,25 nicht mit ihrer Würde und Vollkommenheit vereinbaren ließ.“ Kremer Thomas, *Mundus primus*, 230.

angesprochen ist.¹³³ Allerdings gibt es genügend Quellen, die den Sachverhalt anders verstehen. Demnach erfolgte die Ankleidung der Gewänder der Herrlichkeit an Adam und Eva in Gen 3:21 bei ihrer Erschaffung, d.h. bereits vor dem Sündenfall. Die Verben im Satz können sogleich im Tempus des Plusquamperfekts gelesen werden.¹³⁴ Diese Leseart war in den apokryphen Schriften sehr populär geworden und war den jüdischen, wie auch den christlichen Autoren der Frühantike nicht fremd.¹³⁵

Der aramäische Targumim verwendet zudem nicht den Ausdruck „Gewändern der Haut“, welcher in den heutigen deutschen Bibelausgaben mit „Fellgewändern“ ausgedrückt wird. Im Targumim steht in Gen 3,21 anders als im masoretischen Text der hebräischen Bibel „Gewänder der Herrlichkeit“. Dieser Terminus tritt auch wie schon gezeigt wurde, auch in den Schriften Ephräms des Syrers auf. Passenderweise interpretiert Ephraim in seinem Kommentar des Diatessarons die Situation vor dem Sündenfall so, dass jenes Gewand der Herrlichkeit der Grund dafür war, dass sich Adam und Eva nicht voreinander zu schämen hatten. Als diese Herrlichkeit aber nach dem Treuebruch mit Gott von ihnen gewichen war, sahen sie sich nun gezwungen ihre Blöße zu bedecken. (Comm. Gen. 2:14)¹³⁶ Hinzu kommt, dass in der jüdischen Midraschim darauf verwiesen wird, dass der berühmte Rabbi Meir im ersten Jahrhundert in Besitz eines Pentateuchs gewesen ist, dass an dieser Stelle der Genesis nicht den masoretischen Terminus כתנות עור „Gewänder der Haut“ verwendet, sondern כתנות אור „Gewänder des Lichts“.¹³⁷ Das amüsante an der hebräischen Sprache, ist, dass der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen in einem einzigen Konsonanten liegt. Tauscht man das ע mit einem א aus, entsteht der Bedeutungsunterschied und der Ausdruck „Gewänder der Haut“ verändert sich zu „Gewänder des Lichts“. Diese Art der Exegese von Gen 3:21 musste christlichen Kreisen in der Antike durch apokryphe Schriften bekannt geworden sein, deren Quellenlage nicht einfach zu rekonstruieren ist. Festzuhalten ist, dass diese verschiedenen jüdischen Traditionen einen Einfluss auf die exegetische Arbeit Ephräms geleistet haben. Die geläufige jüdische Interpretation der Midraschim lautete daher, dass die durch Gott bewirkte Ankleidung des Menschen im Paradies die ursprüngliche Blöße Adams und Evas vor dem Sündenfall bedeckte. Hinzu kommt, dass die Stammeltern mit Lichtgewändern bekleidet wurden, die sie allerdings

¹³³ Bruns Peter, *Ephrem der Syrer*, 195.

¹³⁴ Brock Sebastian, *Studies in Syriac Christianity*, 14.

¹³⁵ In der Apokalypse des Moses, die sehr früh, im ersten Jahrhundert nach Christus entstand, spricht Eva zur Schlange: Warum hast du dies mir angetan? So wurde ich von der Herrlichkeit beraubt, mit der ich angekleidet gewesen bin. Vgl. Ebd.

¹³⁶ Vgl. Brock Sebastian, *The luminous eye*, 87.

¹³⁷ Ebd.

nach dem Sündenfall wieder verloren.¹³⁸ Die Parallele zwischen dem Gewand der Herrlichkeit und den Lichtgewändern ist nun kaum übersehbar.

7.2. Inkarnationstheologische Implikationen

In der klassisch ephrämischen Methode der Bibelauslegung setzt Ephräm hier nach, indem er das Ausziehen des Lichtgewandes des Menschen, mit dem Ausziehen der Herrlichkeit des Sohnes Gottes im Moment der Menschwerdung gegenüberstellt. Paradoxerweise legt aber Christus im kenotischen Moment der Inkarnation zugleich seine Herrlichkeit ab und zieht sie Adam wieder an. Im *Hymnus über die Geburt Christi* heißt es über die Menschwerdung Gottes und ihre damit verbundenen Konsequenzen:

„Alle diese Gegensätze, die der Barmherzige ablegte und anzog, (erfolgten), weil er sich bemühte, Adam (wieder) zu bekleiden mit jener Herrlichkeit, die er ablegen (musste). Statt der Zweige Adams hüllte er sich in Windeln, und in Kleider statt der Häute (Adams). Er wurde ein Täufling wegen der Sünde Adams und ein Leichnam wegen seines Todes. Er ist auferstanden und hat ihn in Herrlichkeit erweckt. Gepriesen sei, der herabkam, in (Adam) sich kleidete und auffuhr!“
(HdNat 23,13)

Die Inkarnation des zweiten Adams bewirkte demnach, dass der erste Adam das Lichtgewand zurückerhielt. Adam ist das Sinnbild für alle Menschen. Wenn also davon die Rede ist, dass Adam diese Gnade des Anziehens eines Lichtgewandes zuteilwird, sind alle an Christus gläubigen und in seinem Namen getauften Menschen gemeint. Im Hymnus verleiht Maria an einer anderen Stelle frohlockende Worte¹³⁹, mit denen sie durch die Einwohnung Christi erkennt, dass sie jenes Gewand der Herrlichkeit wiedererlangt, welches Eva verloren hatte.

7.3. Das Mysterium des Paradieses in der Sakralzeit

Das Paradies als erster und letzter Ort Adams ist für Ephräm von besonderer Bedeutung. Immerhin ist uns ein ganzer Hymnus über ihn überliefert. Für Ephräm beschreibt das Paradies „den Urzustand des Menschen vor dem Fall und damit das Urbild seiner eigentlichen Bestimmung.“¹⁴⁰ Im Bild des Gewandes der Herrlichkeit lässt sich dieser ursprüngliche

¹³⁸ Vgl. Féghali Paul, *Les origines du monde et de l'homme chez S. Ephrème*, Paris 1997.

¹³⁹ HdNat 16,11: Sohn des Himmlischen, der kam und in mir wohnte, und ich wurde seine Mutter. (...) Das Kleid seiner Mutter, das er anzog, sein Körper, ich habe dessen Herrlichkeit angelegt!“

¹⁴⁰ Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 41.

Zustand des Menschen näher beschreiben. Im heilsgeschichtlichen Bogen, den Ephräm anhand mehrerer Heilstationen spannt, ist das Paradies der Anfang und der Endpunkt. Die gesamte Heilsgeschichte stellt also im bildlichen Sinn gesprochen einen Weg der Rückkehr zum verlorenen Paradies des Anfangs dar. Nicht nur die Erinnerung an das Paradies bleibt dem Menschen auf diesem Weg erhalten, er streckt sich in seiner Sehnsucht nach dem verlorenen Urzustand gleichsam nach diesem wieder aus. Das Paradies ist „Urbild eines Urzustands und zugleich Vorausbild des erwarteten Zieles der Erlösung.“¹⁴¹ Ephräms Gedanken assoziieren immer wieder eine Anspielung auf den einen Ort, wo in jeder Hinsicht ein erfülltes Leben in völliger Gesundheit gewährt ist und wo das Leid und die Macht des Bösen aufgehoben sind.

Das Paradies und die Zeit, in der diese Dinge geschehen, dürfen jedoch nicht nach den messbaren zeitlichen und räumlichen Kategorien gedacht werden. Es hebt diese vielmehr auf. Das Paradies gehört vielmehr „der Kategorie einer sakralen Zeit“ an, die sowohl den Urzustand charakterisiert als auch am Ende wiederhergestellt werden wird. Der Anfang des Paradieses und sein Ende stehen sich gegenüber, verweisen zugleich aufeinander, ohne, dass das eine das andere aufhebt. Im *Hymnus über das Paradies* heißt es hierzu passenderweise: „Seht, wie der Anfang das Ende bezeugt!“ (CNis 43,19). Das Paradies ist somit der Ort des Heilsgeschehens, wo im Anfang alles geschaffen wurde und am Ende alles erlöst wird. Paradies und Erlösung in Christus werden aufs Engste aufeinander bezogen. Das Gewand der Herrlichkeit gehört daher der Urzeit und der Endzeit an. Der Christ der Taufe legt es bei der Taufe an, obwohl er noch in der historischen Zeit lebt. Beide Antipode – Urzeit und Endzeit – sind die Grunddimension des theologischen Koordinatensystems Ephräms. Damit ist die Sakralzeit gemeint, in der alles auf die zeitlose Ewigkeit hinweist.¹⁴² Ähnlich beschreibt Ephräm das Wesen der Kirche. Von ihr heißt es, dass sie das Paradies sowohl auf Erden, als auch das eschatologische Paradies repräsentiert.¹⁴³ Darum bezeugt der gläubige Christ existenziell in seinem Leben innerhalb der geschichtlichen und der sakralen Zeit das eschatologische Ende.¹⁴⁴

7.3.1. Die Interpretation Ephräms zur Vertreibung Adams aus dem Paradies

Ein zentrales Thema bei Ephräms Rede über das Paradies ist die Vertreibung Adams und welche Konsequenzen die Menschheit davon zu tragen hat. Die Dynamik im Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen sind in der ephrämisches Theologie im Allgemeinen von diesem Bild getragen. Die Vertreibung Adams aus dem Paradies, d.h. die Schuld des Menschen aufgrund

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 46.

¹⁴³ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 95.

¹⁴⁴ Brock Sebastian, *Studies in Syriac Christianity*, XI 29.

der Sünde ist nur eine Seite. Mit der Vertreibung ist gleichzeitig seine Errettung durch Gott mitzudenken. Das Exil des Menschen aus seiner „ersten Heimat“ „bewirkt gleichsam (...) das Herabsteigen Christi auf die Erde, um den Menschen zu erlösen, indem er ihn wieder zurück- und hineinführt in das verlorene Paradies.“¹⁴⁵ Im Paradies sind es die erlösten Menschen, welchen hohe Plätze auf dem Paradiesberg reserviert sind.

Zwei Objekte auf dem Bild des Paradieses, aus welchem Adam vertrieben wurde, sind hier noch wichtig. Ephräm zeichnet erstens poetisch den Lebensbaum nach, der eng mit dem erlösenden Holz des Kreuzes verbunden ist. Zweitens symbolisiert die Lanze, welche die Seite Christi durchdrang, das Flammenschwert des Cherubs, der den Zugang zum Paradies versperrte. Die Lanze, welche die Seite des Herrn öffnete, wird nun typologisch mit dem Schwert, das das Paradies verschlossen hält identifiziert.¹⁴⁶ Damit schafft Ephräm der Syrer ein Bild, das im Gedächtnis gut verankert bleibt. Wie sich in Kapitel 1.3. herausgestellt hat, verweisen Paradies und Erlösung aufeinander. Die Erlösungstat Jesu Christi hat den Weg ins Paradies wieder geöffnet. Das Flammenschwert, das den Weg dorthin bisher verschlossen hielt, wird durch die Lanze am Kreuz und an der Seite des Herrn hinweggenommen. Der Weg für Adam in seine ursprüngliche Heimat, d.i. der erlösungsbedürftige Mensch, ist nun durch Christus wieder offen. „Gesegnet sei der Barmherzige, der die Lanze sah beim Paradies, die den Weg versperrte zum Lebensbaum. Und er kam und nahm sich einen Körper, der von (der Lanze) verwundet wurde, damit er durch seine geöffnete Seite den Weg öffne ins Paradies.“ (HdNat 8,4)

7.3.2. Die Befreiung Adams aus dem Schlaf und die Folge der Vergöttlichung Adams durch das Herabsteigen Gottes

Mit der Rückkehr des Menschen ins Paradies durch das erlösende Kommen Jesu Christi in die Welt, ist ein „Proprium syrischer Theologie“¹⁴⁷ angesprochen. Seine Erlösungstat erscheint ganz „im Zeichen dessen, was es zu überwinden gilt, nämlich die Vertreibung aus dem Paradies.“¹⁴⁸ Die Paradiesgeschichte wird daher zu einem zentralen Bestandteil der Christologie, die sich in Verbundenheit mit dem Menschen in einer katabatischen Soteriologie erweist. Das Ausharren des erlösungsbedürftigen Menschen streckt sich nach der Dynamik aus, in die der Sohn Gottes geboren wird. Die Schwere der Folge der Sünde drückt sich in der Sprache Ephräms mit einem Bild aus, das er im *Hymnus über die Geburt Christi* so ausdrückt: „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.“ (HdNat 1,62) Die

¹⁴⁵ Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 42.

¹⁴⁶ Vgl. Robert Murray, *The lance which re-opened the paradise*, 224-234.

¹⁴⁷ Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 43.

¹⁴⁸ Ebd.

eigentlichen Fähigkeiten des Menschen sind ihm genommen. Die Metapher des Schlafes ist ein Ausdrucksmittel dafür. Dem schlafenden Menschen stellt Ephräm Christus gegenüber, dem er auch den Namen „der Wachende“ verleiht.¹⁴⁹ Erst das Leben mit und nach der Auferweckung impliziert die Befreiung zu einem Leben, in dem die menschlichen Fähigkeiten wieder entfaltet werden können. Darin zeigt sich, wie Christus durch die Menschwerdung, die Erlösung und die darin verheißene Auferstehung von den Toten, der Menschheit die Gottheit eingeprägt hat. Der Mensch wird Gott ähnlich, weil Gott Mensch geworden ist. Die Vorstellung der Vergöttlichung (gr. theosis) ist ein Grundgedanke in der Soteriologie Ephräms.

„Der Fall (der Sünde) erlang den Verlust der wahren Identität des ersten Adams. Gott zieht daraufhin Adam/den Menschen an, damit Adam/der Mensch, Gott anziehen kann. Mit anderen Worten: Dies geschieht nicht nur, damit er (der Mensch) seinen Zustand vor dem Sündenfall zurückerhält, sondern sogar den Zustand der Göttlichkeit, was die Absicht der Schöpfung Gottes war.“¹⁵⁰

Der letzte Zustand Adams ist nach Ephräm daher mit einer noch wundervolleren Herrlichkeit ausgezeichnet, als es der Urzustand des Menschen nach der Schöpfung zuließ. Die syrischen Väter sehen wie die griechischen Väter die *theosis*, d.h. die Vergöttlichung des Menschen als das Ziel der Schöpfung und sogar als den eigentlichen Grund der Menschwerdung Gottes an.¹⁵¹

7.4. Das Gewand der Taufe

Nach der Inkarnation ist die nächste Station der Heilsgeschichte die Taufe Christi im Jordan. Aphrahat, ein Zeitgenosse Ephräms spricht in seinen Demonstrationen im Kontext der Taufe davon, dass das Gewand, welches der Täufling im Erhalt des Sakramentes anzieht, kein anderes, als Christus selbst ist.¹⁵² Außerdem spricht Aphrahat an dieser Stelle andere interessante Aspekte an, welche auf Christus zustimmen und des Weiteren für diese Arbeit von Interesse sind:

“He is the Gate of the kingdom, which is opened for all who enter. He is the Wine that brings joy, from which those in mourning drink and forget their pains. He is the Garment and the Coat of Glory in which the victorious are

¹⁴⁹ Zur Theologie der Namen bei Ephräm Vgl. Bruns Peter, 196ff; Vgl. Brock Sebastian, *The luminous eye*, 60-66.

¹⁵⁰ Brock Sebastian, *Studies in Syriac Christianity*, XI 29.

¹⁵¹ A.a.O. 20.

¹⁵² Vgl. Aphrahat, Demonstrationen XIV, in: Lehto Adam, *The demonstrations of Aphrahat, the persian sage*, 345.

clothed. He is the True Vineyard, and his Father is the Vine-dresser, and we are the vines which are planted in his midst."¹⁵³

Wie sich in diesem Kapitel schon herausgestellt hat, ist das Gewand, das syrische Autoren in Bezug auf die Heilsgeschichte oft erwähnen, ein Kontinuum, um auszudrücken, in welchem Heilszustand sich der Mensch befindet. Es ist eine Art Metapher für das paradiesische Leben des Menschen vor dem Sündenfall. Damit erläutert sie auch die Menschwerdung des Wortes Gottes und spricht in einem letzten Schritt über die Gnade, welche jedem Christen nach der Taufe zuteilwird. Im Hymnus zur Geburt Christi heißt es hierzu: „Unser Körper ist dir ein Gewand geworden, dein Geist ist uns zum Gewand geworden.“ (HNat 22,39) Bei der christlichen Taufe hat sich daher laut Ephräms Lehre herausgestellt, dass der Täufling Christus anzieht, das Gewand seines Geistes anzieht. Von diesem Gewand ist gesagt worden, dass es jenes *المحسنة* - Gewand der Herrlichkeit ist, in welches Gott den Menschen kleiden will.

Durch die Taufe des Herrn ist der Taufbrunnen der Kirche geöffnet. (HVirg 15,3). In der Kommentierung dieses Heilsereignisses verwendet Ephräm erneut den Terminus des „Bekleidens“, insofern sich Jesus am Jordan mit dem Wasser der Taufe bekleidete (HVirg 7,10). In diesem Textpassus des Hymnus über die Taufe Christi wird die Denkweise des Kirchenvaters sehr klar. Sie verläuft assoziativ in dem sie die Ereignisse der Heilsgeschichte in eine kontinuierlichen Linie zusammenfügt. Das Bild des Paradieses wird etwa im Hymnus zur Epiphanie mit dem Bild aus der christlichen Taufe parallelisiert, indem es heißt: „Anstelle der Blätter der Bäume hat er sie mit der Herrlichkeit des Wassers gekleidet.“ (HdEpiph 12,4) Eine enge Verbindung besteht zwischen der Menschwerdung Gottes, der Taufe im Jordan und der Auferstehung am Ende der sakralen Zeit. Alle diese Heilsereignisse beinhalten ein Kontinuum, das im Symbol des Gewandes der Herrlichkeit verwirklicht ist. Die drei „Heilstationen“ haben weiterhin gemeinsam, dass sie zum „Abstiegsort Gottes“ geworden sind. Sie sind jene Orte, wo die zentralen Ereignisse der Heilsgeschichte stattgefunden haben.

7.5. Das Hochzeitsgewand in Mt 22,12

In der Parabel von den Hochzeitsgästen im Matthäusevangelium drückt Ephräm die Spannung zwischen dem Taufgewand und dem Kleid der eschatologischen Herrlichkeit aus. Die Frage, die im Zentrum der Betrachtung steht, lautet: „Mein Freund, wie konntest du hier ohne Hochzeitsgewand erscheinen?“ (Mt 22,12) Der Hochzeitsgast wird daraufhin aus dem Hochzeitssaal geschmissen. Für viele Exegeten und auch Ephräm steht fest: es ist nicht so, dass

¹⁵³ Ebd.

der Hochzeitsgast nicht schon einmal im Besitz eines Gewandes gewesen ist, welches sich geziert hätte, es zur Hochzeit zu tragen. Der Fehler liegt im Verlust des Gewandes. Ephräm drückt aber nicht explizit aus, dass hier das Hochzeitsgewand mit dem Gewand ident ist, das man bei der Taufe erhält. Diesen Konnex kann man allerdings vom bisher Erwähnten schließen. Das Verleihen des Hochzeitgewandes ist demnach gleichzusetzen mit dem Gewand der Taufe.¹⁵⁴ Dieser Vorgang scheint erneut in der geschichtlichen Zeit stattzufinden, was auch bei der Taufe tatsächlich geschieht. Es hat aber auch eschatologische Folgen in der Endzeit. Das Hochzeitsmahl im Himmel als Bild für die Taufe auf der Erde, von der die Parabel in Mt 22 spricht, findet in der sakralen Zeit im Eschaton statt, wo jene, welche ihr Taufgewand rein und unbefleckt erhalten haben, dafür belohnt werden.¹⁵⁵ Ihren Zustand beschreibt Ephräm der Syrer im Hymnus über das Paradies mit den Worten:

„Unter ihnen findet sich kein Nackter, denn sie haben das Kleid der Herrlichkeit angelegt. Auch ist keiner, der (nur) mit Blättern verhüllt, beschämt dastünde, denn sie haben durch unsern Herrn gefunden das Kleid der Stammeltern.“ (HPar 6:9)

7.5.1. Der Terminus „einen Leib anziehen - لبش فاحرو (lbesh-faghro)“

Mit der Strophe 23,13 aus dem *Hymnus zur Geburt Christi* spricht Ephräm über den Heilszustand des Menschen. Dabei ist auffallend, dass er bei dieser Gelegenheit den gängigen Terminus „einen Leib anziehen“ zum Ausdruck der Menschwerdung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau Maria verwendet. Das لبش فاحرو (lbesh-faghro) ist ein dem Kirchenvater geläufiger und oft verwendeter Begriff, den er auch an weiteren Stellen verwendet.¹⁵⁶ Die Menschwerdung an sich drückt sich dadurch aus, dass Christus „sich in Adam kleidet“, wie der Hymnus es poetisch proklamiert. Diese Tat hat drei Dinge zur Folge. Erstens, dass sich das Wort Gottes nicht nur mit Adam (d.h. mit dem Menschen) und mit Adams Leib bekleidet, sondern auch zweitens, dass sich Christus auch mit unserem Leib, und mit unserer Menschlichkeit bekleidete.¹⁵⁷ Dadurch gelang es ihm in einem dritten pädagogischen Sinn die Menschlichkeit wieder in ihren ursprünglichen Zustand zurückzuholen. Der Mensch ist durch das Anziehen des Leibes in Christus im ursprünglichen Sinn wieder in Herrlichkeit bekleidet.¹⁵⁸ Ephräm verwendet also

¹⁵⁴ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 95.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ SDN 9; HcHaer 26,6; HEccl 42.

¹⁵⁷ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 32.

¹⁵⁸ A.a.O., 86.

das Symbol des Gewandes, um soteriologische Bestimmungen festzuhalten. Ihre Ursprünge finden sich bereits in der syrischen Fassung der Heiligen Schrift.

7.5.2. ܠܒܫܐ ܕܡܠܟܐ Ibesch-faghro im Neuen Testament (Peshitta)

In der Peshitta findet sich eine Reminiszenz des angezogenen Gewandes der Herrlichkeit in den Psalmen. Das Wichtige dabei ist zu wissen, dass der syrische Text eine andere Bedeutung als der hebräische und griechische Text (LXX) hat. So heißt es in Ps 8,6 in der syrischen Peshitta wörtlich: „Du erschufst den Menschen nur wenig geringer als die Engel, in Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekleidet.“¹⁵⁹ Die hebräische Fassung, der Targumim und die LXX verwenden ein anderes Verb, nämlich krönen. Was auf den ersten Blick wie eine kleine Nuance in der Wortsemantik erscheint, ist aber ein spezielles Merkmal der syrischen Theologie. Auch in Ps 132,16 der Peshitta findet man ein ähnliches Beispiel, wo die Gerechten in der eschatologischen Zeit mit dem Gewand der Herrlichkeit bekleidet werden. Das Taufgewand antizipiert laut Ephräm den eschatologischen Zustand der Gerechten in der kommenden Welt.¹⁶⁰

Im Neuen Testament taucht die Gewandmetaphorik auch in der griechischen Ausdrucksweise an drei bedeutenden Stellen auf. Christen sind dazu aufgefordert, den neuen Menschen anzuziehen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist (Eph 4,24). In Röm 13,14 und Gal 3,27 erklärt Paulus hierzu, dass Christen bei der Taufe „Christus anziehen“. Für ein tieferes Verständnis der Inkarnation ist weiters wichtig, dass im Syrischen bei mehreren Autoren¹⁶¹ der Ausdruck „einen Leib anziehen“, oder „Fleisch anziehen“ verwendet wird, wenn von der Menschwerdung die Rede ist.¹⁶² Auch andere, nichtsyrische Autoren kannten ihn und benutzten ihn etwa in anti-doketischen Schreiben. Nennenswert sind hier Melito von Sardes, Ps. Hippolytus und Tertullian, der den Begriff im lateinischen Sprachgebrauch prägte.¹⁶³

¹⁵⁹ Vgl. Brock, Sebastian, *Studies in Syriac christianity*, XI 29.

¹⁶⁰ Bruns Peter, *Ephräm der Syrer*, 195.

¹⁶¹ Die Thomasakten, Johannesakten, Aphrahat, Die Lehre des Addai usw.

¹⁶² Brock Sebastian, *Studies in Syriac Christianity*, XI 29 14ff.

¹⁶³ Otto Stephan, *Natura und Dispositio*, 153-157.

8. Rezeptive Elemente der Ephräm'schen Literatur

Das Interesse an der syrischen Dichtertheologie Ephräms des Syrers kann aus mehreren Gründen motiviert sein. Einer der Gründe, warum er ein besonderes Stellungsmerkmal unter den frühen Kirchenvätern hat, ist sicherlich das genuin christlich-semitische Denken in der Gottesrede, welches in seinen Schriften repräsentiert wird. Dieses ist mit einem jüdischen Christentum verbunden, das wegen vieler ungünstiger Verhältnisse nicht mehr einfach zu rekonstruieren ist.¹⁶⁴ Die Rede ist von postbiblischen jüdischen Traditionen (Targumim, Midraschim), von denen außer frühsyrischer Quellen und Schriftstellern, wie Ephräm, keine Zeugnisse mehr vorliegen. Oft wird auch davon ausgegangen, dass die Gemeinde, in welcher der Kirchenvater aktiv gewesen ist, jüdische Wurzeln hatte. Doch dies ist nur eine Annahme.¹⁶⁵

Es darf nicht vergessen werden: Der Ursprung der christlichen Identität reicht über zwanzig Jahrhunderte in ein Milieu, das semitisch gewesen ist. Die Sprache, in der die ersten Nachfolger Jesu, er selbst, sowie seine engsten Bekannten miteinander kommunizierten, war das Aramäische. Ein Grund, warum das Christentum dem griechischen Denken zugewandt war, ist mit Sicherheit, weil das Evangelium in griechischer Sprache geschrieben worden ist.¹⁶⁶ Bei den frühen Kirchenvätern, etwa Clemens von Alexandrien, Irenäus von Lyon, oder Justin dem Märtyrer lässt sich außerdem feststellen, dass Kerngedanken der hellenistischen Philosophie adoptiert wurden. Auch die syrische Tradition kennt eine vermehrt hellenisierende Tendenz in der Geschichte ihrer Theologie. Diese spielte ab dem fünften Jahrhundert bei syrischen Kirchenschriftstellern wie etwa Philoxenos vom Mabbug (†523) und Severos von Antiochien (†538) eine bedeutende Rolle. Auch spätere mittelalterliche Autoren, wie zum Beispiel Mose bar Kephas (†903), Dionysios bar Salibi (†1171) oder Gregorios Bar Hebräus (†1287), loteten viel von den griechischen Quellen aus. Nicht so Ephräm der Syrer. Hier ist eine aramäisch-syrische Form des Denkens vorhanden, die in der Vorstellung und Terminologie sehr alt ist. So alt und dadurch eben auch kulturell so nah an den Geschehnissen des Neuen Testaments, dass viele Punkte der christlichen Entstehungszeit im asiatischen Raum aus ihrer Rezeption wiedergewonnen werden können. Allein die Gleichnisse von Christus in seiner Verkündigung des Evangeliums ähneln der symbolhaften Sprache, die Ephräm benutzt. Umgekehrt ist das Repertoire das Ephräm aus dem Evangelium heranzieht, von den Bildern (Perle, Kleid, Baum etc.) aus dem Neuen Testament inspiriert.

¹⁶⁴ Murray Robert, *Der Dichter als Exeget*, 484.

¹⁶⁵ Friedl Alfred, *Ephräm der Syrer*, 45.

¹⁶⁶ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 160.

8.1. Die Rekonstruktion der Zeit- und Ortsverhältnisse

Ein weiterer Aspekt, der im Rahmen dieser Arbeit die semitische Vorstellungswelt des Heils darstellt, zeigt sich im Gedanken des angezogenen Kleides. Die Gewandtheologie schlägt ihre Wurzeln bis in die jüdisch-rabbinische Bibelexegese und ist nur ein Beispiel dafür, wie gläubige Juden und Christen in derselben Tradition die Bibel auslegten. Es stellt sich in der Rezeption der Lehre früher Kirchenschriftsteller zudem die Frage, wie diese angemessen, d.h. in welchen Übersetzungen sie gelesen werden. Der deutsche Sprachraum verdankt es dem Benediktinermönch und Professor für biblische Sprachen, Edmund Beck (1991†), dass der syrische Heilige in deutscher Sprache gelesen werden kann.¹⁶⁷ Er erreichte mit dem reichen Schrifttum eine mehrsprachige syrisch-deutsche Ausgabe, die ins „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)“ aufgenommen wurde. Darüber hinaus schrieb Beck zu vielen Hymnen Kommentare, systematisierte ungeordnete Stellen und trennte die echten syrischen Quellen von den armenischen und griechischen Fassungen. Letztere sind nämlich keine authentischen Werke Ephräms, sondern spätere Übersetzungen. In der Einleitung zu den Quellen östlicher Theologie wird diese Mühe Becks von Ménard Jacques als „eine der größten Übersetzungstaten unseres Jahrhunderts“¹⁶⁸ zu Recht gewürdigt.

Die angesprochene sprachliche und gedankentheologische Distanz zu den Texten mag auf den ersten Blick befremdlich wirken. Die syrische Sprache und die Verwendung der Texte als liturgische Gesänge, wie auch die zeitbedingten Umstände, in denen der Autor schrieb, sind hierbei freilich zu berücksichtigen. Ephräm betrieb seine poetische Theologie zeitlich sehr nah nach dem ersten Konzil von Nizäa. Die Lehre von und über Jesus Christus, der als Sohn Gottes mit Gott dem Vater eines Wesens ist, war in der Kirche immer noch ein aktuelles Thema gewesen, worüber auch viel gestritten wurde. Für ihn ist die Herangehensweise, das Geheimnis der Dreifaltigkeit mithilfe der griechischen Philosophie zu dechiffrieren nicht richtig. Denn es gibt Dinge, die geglaubt werden müssen und nicht Frucht der intellektuellen Leistung des Menschen sein können. Dahingegen ist die Erkenntnisfähigkeit für offenbarte Inhalte unabdingbar. Der Standpunkt Ephräms des Syrers lässt sich bezüglich des Themas „Glaube und Intellekt“ mit den Worten Thomas Kremers wie folgt zusammenfassen:

„Nicht, dass sich der Glaube der intellektuellen Vernunft verschlüsse, ein solches Gegensatzpaar wäre fatal. Doch angesichts der Notwendigkeit, sich stets der Grenzen eigenen Erkenntnisfähigkeit bewusst zu bleiben, ist eine

¹⁶⁷ An dieser Stelle sei auch die Person eines ebenbürtigen Benediktinermönches zu nennen. Louis Leloir hat in englischer Sprache eine Fülle des ephrämi'schen Schrifttums übersetzt.

¹⁶⁸ Ménard Jacques, *Lobgesang aus der Wüste*, 173.

poetische, symbolische Sprache sogar sachlich in besonderer Weise angemessen, um sich an der Grenze zwischen offenbarter und reflektierter Erkenntnis und der Unergründlichkeit eines verborgenen Geheimnisses zu bewegen.“¹⁶⁹

Die Grenze zwischen den beiden Polen, ‚Glaube‘ und ‚Vernunft‘ ist dann erreicht, wenn der Mensch nur mehr in symbolhafter Rede von den Dingen sprechen kann. Dieses Phänomen erklärt sich anhand eines angeführten Beispiels in dieser Arbeit, dem Symbol der Sonne, am einfachsten. Die Sonne ist immer mit ihren Eigenschaften, verbunden. Der Strahl und die Wärme, welche von ihr ausgehen, sind mit ihr unzertrennlich. Dasselbe gilt für die Dreifaltigkeit in analoger Weise für Gott. Hier liegt die Grenze. Insofern ist das Bild der Sonne eben nur ein Bild, das die Wahrheit, die in Gott liegt, abbildet, aber nicht ausschöpfen kann.

8.2. Die Wirkungsgeschichte Ephräms in der syrischen Literatur

8.2.1. Die poetische Bedeutung für die Literaturgeschichte

Neben dem religiös-kulturellen Aspekt eines genuin semitischen Gedankenguts und der Nizäatreuen Gotteslehre, die bei dem syrischen Kirchenvater für die heutige Rezeption eine wichtige Bedeutung haben, sollen drei weitere Aspekte das Interesse an Ephräm dem Syrer wecken. Die poetische Wirkung der Theologie, die spirituelle Ausrichtung und die hohe Wertschätzung der von Frauen/- und Kinderchören.¹⁷⁰ Ein theologischer Traktat ist üblicherweise in Prosaschrift, d.h. rein ohne rhetorische und sprachliche Stilmittel geschrieben. Wie schon andere Mal in dieser Arbeit vermerkt wurde, schreibt Ephräm der Syrer seine Hymnen, Gedichte und Predigten in Versen. Damit geht ein genuin theologisches Interesse einher. Im Hintergrund steht die Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf. Letzterer darf den unendlichen und ewigen Gott nicht eingrenzen. Diese Gefahr besteht laut Ephräm dann, wenn eine definitive Aussage über Gott gemacht wird. Darum sollte das Wirken eines Theologen auf die gläubige Annäherung an das größte Geheimnis aller Geheimnisse stets in einem ruhigen und demütigen Geist vollbracht werden. Um von diesem Geheimnis zu sprechen, verwendet Ephräm daher ausdrücklich Sinnbilder, Paradoxen, Antinomien, und vor allem Symbole und Gleichnisse. Auf diese Weise ist die Gefahr, die göttliche Welt einzugrenzen, oder sie mit der geschöpflichen zu verwechseln, aufgehoben.¹⁷¹ Was nicht vergessen werden darf ist, dass die Sprache, die in den Texten verwendet wird, syrisch ist. Es ist ein besonderes Stellscheidungsmerkmal der Schriften

¹⁶⁹ Kremer Thomas, „*Harfe des Heiligen Geistes*“, 54.

¹⁷⁰ Vgl. Brock Sebastian, *Singer of the word of God*, 15-19.

¹⁷¹ Murray Robert, *The theory of symbolism*, 1-20.

Ephräms – auch im Vergleich zu anderen syrischen Autoren, dass sie einen Rhythmus befolgen und Reime enthalten. Ein ebenbürtiger syrischer Kirchenvater und Heiliger, Jakob von Sarugh (521†), auf den die Lobschrift „über Herrn Ephräm, den Lehrer“ zurückgeht, kennt die ephrämisches Stilmittel und gleicht diese mit einer neuen, von ihm her entwickelten Schreibstil aus. Beide schreiben *mimre*. Das sind metrische Homilien, die in jeder Strophe ein gleichbleibendes isosyllabisches¹⁷² Muster aufweisen.¹⁷³ Wenn zum Beispiel Jakob Sarugh seine *mimre* vortrug, verwendete er das 12-hebige Versmaß, Ephräm der Syrer hingegen schrieb ausschließlich in einem 7-silbigen System. Ein weiterer wichtiger syrischer Heiliger und Schriftsteller, Balai (435†) benutzt 5-hebige Versmaße.¹⁷⁴ Folgende Tabelle soll das eben vorgestellte System von Silben anhand dreier Gebetsausrufe bei Ephräm, Balai und Jakob veranschaulichen. Diese drei syrischen Dichter gelten als die Hauptträger der syrischen Kirchenliturgie.

¹⁷² Das bedeutet, dass der mimro vertont bei jeder Silbe eine Note wiedergibt und demnach silbenweise komponiert ist.

Neben der theologischen Komponente sind sie daher aus literaturwissenschaftlicher Sicht eine Fundquelle für frühe syrische Texte. In Versen, Reimen und einer rhythmischen Sprache entwickelt der heilige Ephräm eine eigene Tradition der poetischen Theologie. Noch Jahrhunderte nach seinem Tod schreiben christliche Autoren, wegen der hohen Popularität seiner Schriften pseudepigraphische Werke im selben Versmaß, wie auch unter seinem Namen.¹⁷⁵

Eine authentische Stelle des ursprünglichen Autors der ephrämisches Schriften bemerkt den Punkt der Ästhetik in der Sprache jedoch als unzureichend, um von einer primär wichtigen Bedeutung zu sprechen. Das Entscheidende an den Hymnen ist aber nicht ihre äußere Form, etwa, dass sie sich schön reimen und eine wohlwollende Melodie entsteht, wenn sie gesungen werden. Der Sinn der Worte steht im Vordergrund. Dementsprechend geht ein Wort auf den Diakon aus Edessa zurück: „man blicke (...) auf die Wirkkraft der Wörter!“ (HdEccl 28,17). Die äußere Form ist schön, aber nicht das hauptsächliche Ziel.

8.2.2. Die exegetische Bedeutung für andere syrische Autoren

Nach dem Tod Ephräms sind es viele weitere syrische Autoren, die der poetischen Kraft seiner theologischen Symbolsprache nachgeeifert haben. Wegen seiner schnellen Berühmtheit entstanden bereits einige Jahrzehnte nach seinem Ableben Werke, die er selber nicht geschrieben hat, aber unter seinem Namen veröffentlicht wurden. Darunter sind zwei Teile eines *Asketikons*, sowie ein *Brief des Pseudo-Ephräm* bekannt. Letzterer beschreibt apokalyptische Ereignisse nach der Zerstörung der Heimat Ephräms im Nahen Osten durch den sassanidischen Großkönig Shapur II. der Perser. Wie bereits erwähnt, ist es sehr schwierig und mühevoll, die Wirkungsgeschichte Ephräms im Einzelnen nachzuzeichnen, da es nicht wenige Autoren gewesen sind, die sich mit Ephräm verbunden wussten. „Ephräm wurde abgeschrieben, nachgeahmt, erweitert, und das mit einer unvorstellbaren Unersättlichkeit; das erschwert das kritische Arbeiten ungemein.“¹⁷⁶ Außerdem hat er sich bei der Entstehung der Schule von Edessa eingesetzt. Dieser sollte künftig eine beachtliche Rolle für die syrische Theologie spielen.¹⁷⁷ Der „Protagonist einer eigenen syrischen Exegetenschule“¹⁷⁸ Ephräm wurde sehr schnell zu dem Lehrer, der zu Rate gezogen wurde, wenn bibelexegetische Fragen auftauchten. Die Bibel war in dieser theologischen Schule die Grundlage für den Unterricht. Sie wurde abgeschrieben, übersetzt und gesungen. Als noch Jakob, Ephräms Lehrer in Nisibis Bischof

¹⁷⁵ Małaczyński Mikołaj, *Essentielle Schriften*, <https://www.legimi.de/e-book-essentielle-schriften-band-2-ephram-der-syrer,b2811099.html> [letzter Zugriff: 22.11.2023; 14:48]

¹⁷⁶ Hamman Adalbert, Fürst Alfons, *Kleine Geschichte der Kirchenväter*, 107.

¹⁷⁷ Ice Thomas, *The Rapture in Pseudo-Ephraem*, 2f.

¹⁷⁸ Kremer Thomas, *Mundus primus*, 498.

wirkte, nahm Jakob eine Vorbildfunktion für das rechte Studium der Theologie inne. Diese Funktion übernahm nun sein Schüler Ephräm diese für seinen eigenen Schülerkreis in Edessa. Hier „verband man mit dem Fasten die Gelehrsamkeit, mit dem Gebet die apostolische Arbeit.“¹⁷⁹ Was für die Zeit nach dem Leben des Kirchenlehrers Ephräm relevant wurde, ist das Erbe eines genuin semitischen Schulwesens, das die syrische Landessprache und einen Sprössling der jüdisch-christlichen Kultur miteinander verband. Dieses Erbe hat die syrische Liturgie bis in unsere Tage bewahrt.¹⁸⁰ Auch seine Christologie und Poesie (7-hebiges Versmaß) wurden von späteren Autoren dieser Schule weiterverwendet bzw. dichterisch ausgestaltet.¹⁸¹ Ein sehr bekanntes Beispiel ist der bereits erwähnte Dichter Jakob aus Batnä, und spätere Bischof von Sarug. Die Stadt dieses syrischen Kirchenvaters trägt heute den ähnlichen Namen Seruc und befindet sich in Südostanatolien der Türkei. Jakob von Batnä gewinnt an manchen Stellen dieser Arbeit Erwähnungen, insofern er etwa 70 Jahre nach Ephräms Ableben als zweiter großer Kirchenvater die syrische Poesie und Theologie fortsetzt.

In den Schriften des Jakob von Sarug († 523) ist zunächst die Nähe zu den exegetischen Positionen und Themen seines Vorgängers Ephräm unübersehbar. Auch er schöpft für seine typologische Art der Exegese primär aus dem Alten Testament. Dabei unternimmt Jakob den Versuch, „den präfigurierten Christus aus den Schriften des alten Bundes in den neutestamentlichen Schriften zu erkennen.“¹⁸² Das heißt, dass Jakobs Zugang zur Exegese sehr eng mit jenem Ephräms verwandt ist. Diese Verbundenheit ist dem Kirchenvater aus Batnä bewusst. Immerhin hat er die Schule von Edessa 466 in jungen Jahren besucht. Ihre theologische Entwicklung ist, wie sich herausgestellt hat, maßgeblich auf die Vorarbeit des Diakons aus Edessa zurückzuführen. Es ist für Interessierte der syrischen Theologie eine bereichernde Information auf das Sichtfeld ihrer ersten Kirchenväter, wenn die Lobrede Jakobs über Ephräm gelesen wird. (hom. Ephr.). Sie ist nicht allzu bekannt. In ein Gedicht (mimro) gefasst, bekundet Jakob seine Wertschätzung über Ephräm so aus. Darüber hinaus spricht er in der Lobrede wichtige Themen wie z.B. den Kampf gegen die häretischen Lehren an, vergleicht die prophetische Dimension des Christus mit Moses und zeichnet ein Bild vom liturgischen Leben der Gemeinde in Edessa. Es sind Punkte, die im Leben Ephräms eine große Bedeutung hatten und über sein schriftstellerisches Tun hinausreichen, weil sie auch biographische Eckdaten ansprechen. Im Appendix dieser Arbeit ist eine Konklusion dieser Lobrede angefügt.

¹⁷⁹ Hamann Adalbert, Fürst Alfons, *Kleine Geschichte der Kirchenväter*, 105.

¹⁸⁰ Vgl. Ebd.

¹⁸¹ A.a.O. 497.

¹⁸² Kremer Thomas, *Mundus primus*, 498.

Als zweites Beispiel eines fruchtbaren Einflusses ist ein weiterer früher Kirchenschriftsteller aus der ostsyrischen Tradition zu nennen. Dieser wurde um das Jahr 410 im Nordirak geboren und trägt den Namen Narsai († 503). Ihn verbindet auch viel mit der exegetischen Arbeit Ephräms. Den größten Einfluss bemerkt man in der Namenstheologie, die den ersten Teil dieser Arbeit darstellt. Die Begriffe ܠܐܠܗ und ܕܠܐܠܗ sind zum Beispiel in den Reden Narsais zentrale Ausdrucksformen, wie über Gott gesprochen wird. Diese Begriffe hatten auch in Ephräms Namenstheologie eine wichtige Rolle gespielt.¹⁸³ Auch liegt den Schriftauslegungen des Buches Genesis, besonders der Erzählung über die beiden Brüder Kain und Abel, dasselbe syrische Gedankengut zugrunde. In theologischer Hinsicht ist Narsai allerdings einem anderen Kirchenvater der ostsyrischen Tradition, Theodor von Mopsuestia, treu. Dadurch verfolgt Narsai nicht in jener großen Intensität das typologische Gedankengut Ephräms, wie es zum Beispiel Jakob von Sarugh tat.¹⁸⁴

Die letzte große Bemerkung eines Einflusses des Kirchenvaters Ephräm auf eine syrische Schrift ist die sogenannte Schatzhöhle. Diese wurde etwa im 6. Jahrhundert verfasst, allerdings ist der Autor unbekannt. Die Urfassung dieser Schrift reicht zurück bis ins 4. Jahrhundert. Darum ist es ungewiss, ob die Schatzhöhle von Ephräms inspiriert war, oder ob es sich umgekehrt verhalten hat. Denn es gibt auch gutgemeinte Stimmen, welche die Schatzhöhle in eine Zeit vor Ephräms Wirken datieren.¹⁸⁵ Demnach habe Ephräm von ihr geschöpft. Fest steht jedoch, dass das anonyme Werk über die Entstehung der Welt in der typologischen und allegorischen Deutung sehr mit dem Schrifttum Ephräms verwandt ist. Sie befasst sich inhaltlich mit den Themen des Buches Genesis. Sie beschreibt im Genaueren einen legendären Ort, der sich unmittelbar vor dem Paradies befindet. Dort soll die Vertreibung Adams aus dem Garten Eden stattgefunden haben. Dort wurde außerdem von den vorsintflutlichen Vätern Gold, Weihrauch und Myrrhe versteckt gehalten, bis diese Gaben vor dem heilbringenden Erlöser in der Krippe dargebracht wurden. Das Verstecken dieser Gaben geschah, ohne zu wissen, worauf es vorausdeuten würde. Das Kommen des Sohnes Gottes in die Welt wurde dadurch vorbereitet. Eine konstante Linie, welche vom Alten zum Neuen Testament verläuft, ist ein wesentlicher Aspekt dieser Schrift.

8.2.3. Die ökologische Bedeutung für unsere Gegenwart

Die zweite Besonderheit in Ephräms Schriften ist die Sicht auf die Natur. Es ist eine spirituelle Ausrichtung auf die Schöpfung. Alles Seiende ist in der Schöpfung miteinander verbunden. Es

¹⁸³ S. dazu die beiden Kapitel 2.1. und 2.2.

¹⁸⁴ Kremer Thomas, *Mundus primus*, 471.

¹⁸⁵ Diese Meinung vertritt folgende Publikation: Vgl. Götze Albrecht, *Die Schatzhöhle*, Piscataway/New Jersey.

besteht zwischen ihnen eine wechselseitige Abhängigkeit. In diesem Verhältnis der Seienden zueinander haben die Menschen einen hohen Auftrag von Gott erhalten. Nämlich die Autorität und Verantwortung, „die Erde zu bevölkern und sie sich ihnen zu unterwerfen“ (Gen 1,28). Der freie Wille des Menschen bezieht sich daher nicht nur auf die zwischenmenschliche Beziehung, sondern auch auf die Beziehung des Menschen zur Erde.¹⁸⁶ Im Kontext der ökologischen Krise und im Interesse einer Relektüre der ephrämischen Literatur, stellt Robert Murray in seinem Aufsatz *The Ephremic tradition and the theology of the environment* die ökologische Bedeutung der Sicht auf die Welt bei Ephräm heraus. Dabei stellt er fest, dass Ephräm die falsche Verwendung des menschlichen freien Willens in hohem Maße anprangert und als zerstörende Kraft ansieht. Das Problem ist, dass sich der freie Wille, wenn er missbraucht wird, negativ auf die Schöpfung auswirkt. Im kritischen Ton beschreibt er das Verhältnis zwischen dem Menschen und der ihm von Gott anvertrauten Schöpfung wie folgt: „Wie eine Made in der Scheune des Königs (= Gott) zernagt er (= der Mensch) die Schöpfung.“¹⁸⁷ Der Mensch handelt aber dann nach dem Abbild Gottes, nach welchem er erschaffen wurde, insofern er sich um die Erde verantwortungsbewusst sorgt, und an ihrem Leid mitleidet.¹⁸⁸ Anhand meiner Themensetzung zu Ephräms fruchtbaren Tun ist klar ersichtlich, dass der syrische Kirchenvater der Schöpfung viel Aufmerksamkeit in seinem schriftstellerischen Wirken schenkt. Sie ist, wie sich herausgestellt hat, neben der Heiligen Schrift die Offenbarungsquelle, in die Gott seine Symbole eingesetzt hat.

Wenn von den Offenbarungsquellen die Rede ist, ist aus dem Lesen der Heiligen Schrift ein weiterer Aspekt der spirituellen Ausrichtung Ephräms herauszugreifen. Durch die Heilige Schrift offenbart sich Gott in den alttestamentlichen Schriften auf menschlicher Weise. Er passt sich dem menschlichen Verständnis an, indem er sich in menschlicher Sprache kleidet, und Namen anlegt. Als die Zeit erfüllt war, legte er sogar einen menschlichen Leib in der Inkarnation an. Alle nötigen Mittel, um Gott so zu verstehen, wie es der Mensch in seiner begrenzten Erkenntnisfähigkeit vermag, sind offenkundig. Was dem Menschen allerdings notwendig ist, damit er beides, die Symbole in der Natur und in der Heiligen Schrift angemessen erkennen und verstehen kann, ist ein reines Auge. Dieses ist durch die Buße und der ständigen Umkehr des Herzens zu Gott immer wieder zu erneuern. Die eigene Begrenztheit stellt Ephräm mit einem Bild dar, das für die Heilige Schrift steht. Sie ist nicht auszuschöpfen, wie ein nie

¹⁸⁶ Vgl. Brock Sebastian, *Singer of the Word of God*, 16.

¹⁸⁷ Verbeek Anselm, *Heiliger für alle Christen. Warum Ephräm der Syrer Kirchenlehrer wurde*, <https://www.katholisch.de/artikel/27102-heiliger-fuer-alle-christen-warum-ephraem-der-syrer-kirchenlehrer-wurde> (letzter Zugriff: 15.01.2024, 11:36)

¹⁸⁸ Vgl. Murray Robert, *The ephremic tradition and the theology of the environment*, 76-79.

endender Fluss. Man nähert sich in ihrer Lektüre diesem gleichsam an und trinkt davon, bis man satt ist. Die Bibel enthält Worte die vielwertig sind, d.h. für die LeserInnen mehrere geistige Bedeutungen in unterschiedlichen Nöten haben können. Der Leser / die Leserin des Wortes Gottes sollte jedoch offen für den Heiligen Geist sein, der durch den Text spricht. Es wäre eine Fehlhaltung, eigene, vorgefasste Erwartungen, Meinungen oder Ideen an das Verständnis des Textes zu binden. Vielmehr ist die „leere, bzw. lautere Haltung“ gegenüber dem Wort Gottes erforderlich, damit der biblische Text „mit seinem eigenen Recht spricht und mit dem Leser interagiert.“¹⁸⁹

8.2.4. Die liturgische und pastorale Bedeutung

Der letzte und dritte Aspekt der besonderen Merkmale in Ephräms schriftstellerischem Tun hat für die weitere liturgische Entwicklung eine wichtige Weiche in der syrischen Tradition gestellt. Denn es ist in der Zeit der frühen Kirchenväter für christliche Autoren keine Selbstverständlichkeit, das Thema der Frau in der Kirche zu thematisieren. Einerseits ist die soziale Stellung der christlichen Frau in der Antike, trotz der Aufwertung im Neuen Testament, (Gal 3,28; Joh 20,17) auch unter Christen noch ungenau definiert.¹⁹⁰ Andererseits schweigen viele Kirchenväter zu diesem Thema, oder sprechen sich in negativer Weise darüber aus.¹⁹¹ Dass Ephräm der Syrer Frauen den Zugang in einen Frauenchor geöffnet hat, weiß man heute u.a. aufgrund einiger Strophen des Hymnus‘ über die Geburt Christi. Im *Hymnus über die Geburt Christi* ist bei manchen Strophen vorgesehen, dass die Worte, welche der Mutter Gottes Maria im Dialog mit ihrem Sohn verliehen werden, von Frauen gesungen werden. Die Einsetzung weiblicher Stimmen oder gar eines Frauenchors ist an den Zeitumständen bemessen eine liturgische Neuheit. Das erweckt bei syrisch-christlichen Autoren nach Ephräms Zeit zurecht Aufmerksamkeit. Jakob von Sarugh lobt den Kirchenvater für die Frauenchöre, die er in Edessa pastoral betreute und anschließend in die Liturgie der Kirche einführte.¹⁹² Die Eingliederung der Frauen – und meist geht man davon aus, dass auch Kinder miteingeschlossen waren – hatte eine Quelle der Inspiration. Das war die Heilige Schrift. Denn in ihr lernt man viele rechtschaffene Frauen kennen, welche Ephräm besonders in seinem Kommentar zum Buch Genesis und zum Diatessaron¹⁹³ in ein positives Licht rückt. Die wohl bekannteste Frau unter ihnen ist die Mutter Gottes Maria. Sie wird insbesondere im *Hymnus über die Geburt Christi* und im *Hymnus über die Jungfräulichkeit* hochgepriesen. Maria hat für Ephräm viele

¹⁸⁹ Brock Sebastian, *Singer of the word of God*, 17.

¹⁹⁰ Biernath Andrea, *Mißverständene Gleichheit*, 59-62.

¹⁹¹ Brock Sebastian, *Singer of the word of God*, 17.

¹⁹² Ein Ausschnitt aus der Lobrede über Ephräm den Syrer (hom. Ephr.) befindet sich im Appendix dieser Arbeit. Vgl. Amar Joseph, *A metrical homily on holy Mar Ephrem*, 10-76.

¹⁹³ Lange Christian, *Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron*. Turnhout/Brepols.

Vorzüge, die sie in Verbindung mit Gott setzt. Ihre vortrefflichste Eigenschaft erkennt er in der Würde, die ihr verliehen wurde, Gottes Mutter zu sein. Diese Würde ist die „Wurzel aller ihrer übrigen Vorzüge und wodurch sie dem Logos als ihm ebenbürtige Braut verbunden wird.“¹⁹⁴ Die Bezeichnung der „Braut Christi“ leitet sich von der beständigen Jungfräulichkeit Marias ab, welche zugleich Jungfrau und Mutter ist. Ihre geistige Einheit mit ihrem Sohn ist so gnadenhaft und erhaben, dass Maria ihren eigenen Willen ganz vom Willen Gottes abhängig machte. Damit ehrt sie die Würde ihrer Gottesmutterschaft. Dadurch wird sie in ihrer Niedrigkeit vor Gott erhoben. Um ihres Sohnes Willen werden sie alle Geschlechter glückselig preisen, wie es im Lukasevangelium verheißen ist. (Lk 1,48)

Ein weiteres Beispiel ist Sarah. Sie ist Abrahams Frau und gebärt hochbetagt einen Sohn. Im Kommentar zum Buch Genesis behandelt Ephräm der Syrer die Haltung Sarahs gegenüber Abraham, als dieser loszog, um Isaak auf dem Berg Horeb Gott als Brandopfer darzubringen. Die Bibel schweigt über einen möglichen Dialog zwischen Abraham und seiner Frau. Damit aber das Verständnis der LeserInnen der Bibel wächst, erklärt Ephräm in seinem Kommentar zum Diatessaron: „Er erzählte es ihr nicht, denn wenn er dies täte, dann würde sie ihn bitten mitkommen zu dürfen und Anteil am Opfer zu haben, sowie Abraham ihr Anteil an der Geburt Isaaks gegeben hatte. (Diatessaron 20,1)“¹⁹⁵ Sarahs Liebe zu Gott wird hier mit der Liebe Abrahams zu Gott verglichen und das Ergebnis lautet: Sie liebt Gott in dem Maß, wie Abraham ihn liebt. Ihr Glaube an Gott, über den in der Bibel nicht viel ausgesagt wird, wird mit dem Glauben Abrahams auf eine Stufe gestellt. Es ist bekannt, dass Abraham gerade wegen seines großen Glaubens von Gott gelobt wird. Dasselbe trifft durch die Auslegung des Buches Genesis vom syrischen Kirchenvater auf seine Frau Sarah zu. Diese Wertschätzung Ephräms an Sarah führte laut dem Professor für syrische Theologie, Sebastian Brock, außerdem dazu, dass ein bislang anonym syrischer Autor des fünften Jahrhunderts eine Lobrede zu Sarah schrieb. Der Kontext dieses Gedichts (mimro) ist erneut das Opfer des Isaak. Später, im sechsten Jahrhundert bildete Romanos aus Homs (555-†) die Gedanken dieser Lobrede unbekannten Autors weiter. Daraus bildete sich ein *Kontaktion*. Ein Kontaktion ist in den Ostkirchen eine Hymnenform, deren Vorbild auf Ephräm den Syrer zurückgehen.¹⁹⁶

Ein letztes Beispiel der Wertschätzung von Frauen bei Ephräm dem Syrer sind die drei Frauen aus der Genealogie des Herrn. Sie spielen in seinen Ausführungen des Hymnus‘ über die Geburt mit Maria eine wichtige Rolle. Tamar, Rahab und Ruth werden in HdNat 9 wegen ihrer

¹⁹⁴ Hammersberger Ludwig, *Die Mariologie der ephremischen Schriften*, 55.

¹⁹⁵ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 169.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd.

Tugenden gepriesen, durch welche sie in der Lage gewesen sind, für das Kommen des Messias ihr Leben in die Waagschale zu werfen.

„12. Ruth möge die Frohbotschaft vernehmen! Denn sie suchte deinen Reichtum. (...) Es freue sich Thamar! Denn es kam ihr Herr. Ihr Name verkünde vom Sohn, und ihre Bezeichnung rief dich, dass du zu ihr kommest. 13. Ehrbare wurden ausschweifend durch dich, der du alle keusch machst. Dich stahl (Thamar) an (der Kreuzung) der Wege, der du den Weg bahnst ins (Himmel) Reich. Weil sie das Leben gestohlen hatte, war das Schwert nicht (mehr) imstande, sie zu töten. 16. [Über Ruth] Ähren las sie auf aus Liebe zu dir, Stroh sammelte sie. Du hast ihr rasch gegeben den Lohn ihrer Niedrigkeit. Für die Ähren ist ein Stamm von Königen, und für das Stroh ist Garbe des Lebens aus ihr aufgegangen.“ (Nat 9, 12-13; 16)

Tamar und Ruth erkannten in den rechtmäßigen Nachkommen Abrahams die „Medizin des Lebens“ und hofften, dass durch ihr Handeln der Weg für den Messias geebnet werde. Rahab handelte in derselben Hoffnung, als sie ihre Erlösung und die ihrer Familie von den Juden erwartete.¹⁹⁷

8.3. Die Pädagogik der Symbole

Symbole umfassen in ihrer Ausdrucksweise etwas Zeitloses und Inspirierendes. Der Vorteil, den sie gegenüber formalen Ausdrücken haben ist, dass sie erst in Worte gefasst werden müssen. Noch davor sind sie bloße Objekte der theoretischen Betrachtung. Das ermöglicht es ihnen, allen zugänglich zu werden, die sich in Gedanken nach ihnen ausrichten und versuchen sie zu verstehen. Mithilfe der Symbole gelingt es Ephräm, schwierige Glaubensinhalte einfach darzustellen. Dank ihrer bildhaften Zusammensetzung eignen sie sich bis heute noch in aktualisierter Form für den Religionsunterricht, oder Katechesen mit Kindern und Jugendlichen. Es sind Bilder, die aus der menschlichen Erfahrungswelt immer eine Aktualität beibehalten werden. Das schaffen sie wegen ihres elementaren Charakters, wenn zum Beispiel Themen wie das Essen und Trinken, das An-/ und Ausziehen, oder etwa die Geburt und der Tod in Bildern aufgegriffen werden.¹⁹⁸ Eine Pädagogik der Symbole bei Ephräm könnte zum Beispiel so aussehen, dass eine christologische Hinführung zu den einzelnen Eigenschaften Christi mithilfe einer Perle verständlich gemacht wird. Das Symbol der Sonne, bzw. des Feuers

¹⁹⁷ Shemunkasho Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 216-221

¹⁹⁸ Brock Sebastian, *The luminous eye*, 161.

und des Licht und der Wärme, die von ihr ausgehen ist ein immer noch aktueller Zugang, um das Geheimnis der Dreifaltigkeit dem Verständnis näher zu bringen. Die Rede über den Baum des Lebens im Paradies erfreut sich großer Beliebtheit aufgrund der eucharistischen Theologie, die in ihr rekonstruiert werden kann. Viele der vorgestellten Hymnen dieser Arbeit, aber auch einige der prosaischen Texte dieses Kirchenvaters, sind über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart als liturgische Texte in das Leben der syrischen Kirche eingegangen.¹⁹⁹ Sie werden regelmäßig gesungen und sind Lobgesänge der Anbetung. Auch in den anderen Ostkirchen ist Ephräm der Syrer ein Heiliger, der in der Rezeption seiner Theologie die Liturgie der Kirchen einmal stärker, andere Male schwächer positiv beeinflusst hat. Seit ungefähr hundert Jahren ist er auch in der römisch-katholischen Kirche in den Heiligenkanon eingegangen und gestaltet zum Beispiel in der Adventszeit die Liturgie mit.

¹⁹⁹ Zu diesen zählen folgende autokephalen syrischen Kirchen: Assyrische Kirche des Ostens, Chaldäisch-katholische Kirche, Syrisch-orthodoxe Kirche, Maronitische Kirche, Syrisch-katholische Kirche, Syro-Malankara Kirche, Syro-Malabara Kirche.

Fazit

In der Beschäftigung mit dem Symbolismus in den Homilien, Hymnen und Kommentaren Ephräms zur Heiligen Schrift traten Erkenntnisse zutage, welche am Ende dieser Arbeit in begrenztem Umfang wiedergegeben werden sollen. Hier werden im Folgenden die zentralen Einsichten in Kürze thematisch resümiert.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde die Namenstheologie Ephräms vorgestellt. Der Ausgangspunkt der Beschreibung dieser für Gott in Verwendung gebrachten Namen scheint anfangs ungewöhnlich. Gott kleidet sich nach Ephräm in Namen, was bedeutet, dass Gott Namen aus dem menschlichen Kommunikationsweg entnimmt, damit er zu verstehen gibt, *wie Gott ist*. Diese Namen sind aus der menschlichen Sprache „entliehen“ und stammen ebenso aus der rein menschlichen Erfahrung. Sie heißen daher *entliehene Namen*. Ein Beispiel dafür ist Dtn 32,4, weil Gott von Mose „der Fels“ genannt wird. Andererseits gibt es Namen, welche Gott *vollkommen* beschreiben. Sie offenbaren also, *wer Gott ist*. Für den rechten Glauben sind sie gemäß den Hymnen über den Glauben unersetzlich und werden daher *vollkommene Namen* genannt. Obgleich der Name „Vater“ beispielsweise in der menschlichen Sprache angenommen wurde, so bezieht sich dieser in strenger Weise doch auf Gott, da der Vater von Ewigkeit her Bezug auf den Sohn nimmt. Auf der Ebene der Namen beruht darum eine besondere Gnade, insofern ein Austausch zwischen der Gottheit und der Menschheit stattfindet. Gott gab allen Menschen Anteil an seinem heiligen Namen und erniedrigte sich für sie, indem er ihre Namen annahm. (HdF 5,7)

In einem zweiten Schritt wurde auf die theologischen Hymnen *Über die Perle* verwiesen. Es sind insgesamt sieben Hymnen unter den *Hymnen über den Glauben*. Sie entfalten Ephräms poetische Kraft der Hymnentheologie im größten Maß. Aufgrund ihrer runden, reinen und glänzenden Form, sowie ihrer nahezu unerreichbaren Position im Meer, ist die Perle *das* Symbol schlechthin, um treffende Aussagen über den Sohn Gottes zu machen. Als Symbol für das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes steht das Bild der Sonne im Mittelpunkt des Denken Ephräms. Die Eigenleistung des syrischen Kirchenvaters ist in diesem Kontext, dass die Sonne als Geschöpf in den Kategorien der symbolischen Sprache auf den Schöpfer gesteigert wird. Das bedeutet, dass der Versuch, die Dreifaltigkeit anhand des Bildes der Sonne zu erklären, nicht im Vordergrund steht. Für die Gotteserkenntnis ist wichtiger, dass drei in einem einzigen erschaffenen Gegenstand auftauchen, und damit in sich auf Gott verweisen. Mit der Betonung der trinitarischen Antinomie, welche besagt, *drei, die eins (einer) sind und eins (einer), der drei ist*, spricht Ephräm Wahres über die Sonne und über Gott aus. Die Sonne, der von ihr

ausgehende Strahl und die aus ihr entstandene Wärme sind zeichenhafte Symbole für die drei göttlichen Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Manche Eigenschaften lassen sich zudem über Gott aussagen, insofern sie auch auf die Sonne bzw. das Feuer zutreffen. Dem Symbol des Heiligen Geistes in der Wärme der Sonne zu begegnen, ist nur ein Beispiel, das gezeigt hat, wie Erkenntnisse aus der Natur das Wissen über Gott bereichern können. Die eucharistische Theologie Ephräms des Syrers ist ebenso eng mit der Erkenntnis aus der Natur verwandt. In ihr entfaltet sich in der syrischen Kirche außerdem eine *Theologie der Heilung*. Sie sieht in Jesus Christus die *Arznei des Lebens*, welche die Todeswunden des Menschen heilen kann. Christus ist in den Sakramenten der Kirche und in besonderer Weise in der Eucharistie gegenwärtig. Ein Symbol für die Eucharistie ist laut Ephräm die Frucht eines Baumes. In der Zusammenschau der Heilsgeschichte ist der *Baum des Lebens* in besonderer Weise das Symbol, welches auf das Kreuz hinweist. Die Frucht aus diesem lebensspendenden Baum steht symbolisch für Jesus, der sich in seinem Kreuzestod für die Erlösung der Menschheit hingibt.

Im Symbol des Gewandes drückt sich die Soteriologie Ephräms aus. Das Gewand der Stammeltern und der ersten Menschen, Adam und Eva, ist zutiefst mit der Inkarnation, den Sakramenten der Kirche und der Auferstehung verwandt. Gott hatte sie, wie es zu Beginn der Heiligen Schrift im Buch Genesis heißt, mit diesem Gewand bekleidet. Einblicke in die jüdisch-rabbinischen Kommentare der nachchristlichen Zeit geben über Parallelen zur Exegese des syrischen Kirchenvaters Aufschluss. Ist der Mensch in Besitz dieses Gewandes und findet sich damit angekleidet vor, so zeigt sich an ihm zeichenhaft sein Heilszustand. In der jüdischen Interpretation der Genesiserzählung, welcher Ephräm über weiten Maßen folgt, erhält diese besondere Bekleidung den Namen *das Gewand der Herrlichkeit* bzw. *das Lichtgewand*. Die Bewahrung der Unschuld drückt sich darum bildhaft darin aus. Die Konsequenz des Sündenfalls war eben der Verlust dieses heilbringenden Elements. Die Inkarnation Christi verfolgte wiederum das Ziel, dem Menschen das Gewand der Herrlichkeit erneut anzuziehen. In der Auferstehung erhält er das Lichtgewand auf ewig. Die Vorwegnahme darauf ist die Taufe, in der das Heil bereits in diesem Leben angenommen wird.

Abstract

Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, einen Einstieg in das Denken eines morgenländischen Dichters des vierten Jahrhunderts zu gewähren. Ephräm der Syrer († 373) zählt aufgrund seiner poetischen Kraft zu den besten Dichtern der frühen Christenheit. In seiner Hymnendichtung entfaltet sich eine besondere und aufschlussreiche Bildwelt. Die Form der theologischen Sprache ist aufgrund des eigenen Genres im Syrischen bemerkenswert. Die Texte sind in Reimen geschrieben. Der Inhalt der poetischen Texte ist facettenreich gestaltet. Die Theologie Ephräms umspannt die Geheimnisse der Heilsgeschichte um die Pole, ‚die Welt‘ und ‚der Mensch‘ im Blick auf Gott. Ein Geheimnis offenbart in der Theologie Ephräms einen verborgenen Sinn einer Sache. Unsichtbare Dinge werden dadurch sichtbar. Sie geben zum Beispiel Aufschluss darüber, dass Gott in sich dreifaltig ist. Ein anderes Wort für ‚Geheimnis‘ ist der Begriff ‚Symbol‘. Diese Geheimnisse oder Symbole findet man in der Natur, oder in der Heiligen Schrift. Wichtig ist auch, dass die Symbole in den Dingen der Natur und in den Aussagen der Schrift auf Christus zurückgehen. Er hat sie bei der Schöpfung der Welt und bei der Abfassung der Heiligen Schrift in sie eingezeichnet. Mit der Abfassung der Hymnen und Homilien Ephräms ereignet sich eine geistesgeschichtlich langanhaltende Wirkung. Sie finden schnell Eingang in die orientalische Liturgie, inspirieren das lateinische Mittelalter und reichen in ihrem Einfluss bis in die angelsächsische und althochdeutsche Dichtung.

Zeittafel

ca. 180–222:	Bardesanes, syrischer Dichter in Edessa
284–305:	Diocletian Kaiser
286–305:	Maximian Kaiser
306	Ephräm wird in Nisibis geboren
309	Jakob Bischof von Nisibis
309–316	Bau der großen Bischofskirche in Nisibis
313	Mailänder Edikt
325	Konzil von Nizäa ²⁰⁰
ca. 336	Ephräm wird Diakon
vor 338	Gründung der Schule von Nisibis und Lehrtätigkeit Ephräms
338	Erste Belagerung Nisibis‘ durch die Sassaniden (Schapur II.)
338	Tod des Bischofs Jakob von Nisibis während der Belagerung
346	Zweite Belagerung Nisibis‘ durch die Sassaniden
350	Dritte Belagerung Nisibis‘ durch die Sassaniden
360–363	Julian Kaiser
363	Gescheiterter Persienfeldzug des Kaisers Julian
	Friedensvertrag von 363
	Nisibis fällt in die Hand der Sassaniden
	Emigration von tausenden Flüchtlingen von Nisibis nach Edessa darunter auch Ephräm der Syrer
ab 363	Gründung der Schule von Edessa und Lehrtätigkeit Ephräms
373	9.6.: Ephräm † Opfer der Pest bei der der Pflege der Pestkranken

²⁰⁰ Ephräms Überlieferung zufolge weilte sein Lehrer Jakob von Nisibis in Nizäa beim Konzil und pilgerte danach nach Jerusalem, um dort bei der Einweihung der ersten Grabeskirche teilzunehmen. Es bleibt jedoch umstritten, ob der Bischof seinen Schüler, Ephräm auf dieser Reise und somit zum ersten ökumenischen Konzil mitgenommen hatte. Vgl. Vööbus Arthur, History of Ascetism in the Orient I, 405-411.

Abbildung 2

Verwendete Quellen des Kirchenvaters

Homilien (*mimre*),
Hymnen (*madrosche*),
& Schriftauslegungen / Kommentare (*turgome* / *fushoqe*)

ܡܕܪܫܐ - Hymnen

ܬܘܪܓܡܐ - Schriftauslegung

ܡܡܪܬܐ - Homilien

Hymnen über die Kirche (HdEccl)	Kommentar zu Genesis (CGen)	Homilien über den Glauben (SdF I;II;III)
Hymnen zu Epiphanie (HEpiph)	Kommentar zum Diatessaron (CDiat)	
Hymnen über den Glauben (HdF)	Prosarefutationen (PrRef)	
Hymnen über die Geburt (HdNat)		
Hymnen zu Nisibis (HNis)		
Hymnen zum Paradies (HdPar)		
Hymnen über die Auferstehung (HdRes)		
Hymnen über die Jungfräulichkeit (HdVirg)		

Appendix 1

Aus den Perlenliedern – Hymnus über den Glauben²⁰¹

2 ܡܥܬܝܬ ܐܢܬ ܫܠܝ ܦܬܬܐ ܐܡܝܐ
ܕܠܥܡܠܐ ܕܢܐ ܐܪܬܐ ܕܐܬܡܝܬܐ
ܡܥ ܡܝ ܫܠܝ ܠܡܝܐ ܕܢܐ ܐܦܠܐ
ܡܥ ܫܠܝ ܫܠܝ ܫܠܝ ܫܠܝ ܫܠܝ
ܕܠܐ ܡܠܝܬܐ ܕܫܠܝ ܕܫܠܝ ܕܫܠܝ ܕܫܠܝ

Ich legte sie, meine Brüder, auf meine flache Hand
um sie zu betrachten.

Ich machte mich daran, sie zu besehen von der einen Seite.

Sie widersetzte sich auf allen Seiten, (wie) die Erforschung des Sohnes,
die unfassbare; denn sie ist ganz Licht.

4 ܠܡܝܐ ܕܢܐ ܡܝܢܝܐ ܕܡܝܢܝܐ ܐܡܝܐ
ܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ
ܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ
ܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ
ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ

Es war Maria, die ich dort sah, ihre reine Leibesfrucht.

Es war die Kirche, und der Sohn in ihr.

Bild der Wolke, die ihn trug.

Symbol des Himmels,

aus dem erstrahlte sein herrlicher Glanz.

10 ܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ
ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ ܕܫܠܝܐ

²⁰¹ Wie in vielen deskriptiven Literaturen über Ephräms Oeuvre angemerkt, spiegelt die Symbolik in den sechs Perlenlieder am Ende des *Hymnus 'über den Glauben'* den Gipfel der Schöpfungskraft im theologischen Dichten dar: Vgl. Murray Robert, Ephraem Syrus, 757; Vgl. Friedl Alfred, Ephräam der Syrer, 44.

Erforsche das Meer,
doch nicht den Herrn des Meeres!

11 حصصه وان ابي حله
 هه اموه حه حصه
 ابي حله حله
 حه الحقه حه سته

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

١٢
 رُبَّ حَمِيفٍ مَدْفُونٍ وَحَا
 وَلَحِي سَعْلًا زَلًّا حَذَنَ دَسْ
 حَمَامَةً حَذَنَ حَبً وَأَفْ لَحِي حَارِحَ
 أَسَى وَاللَّتْبَاهُ سَوَيْفٌ أَصْحَرُ
 أَسَى وَجَسْعَتِ هَيَّا مَدْفُونِ

Dargestellt ist in deiner Schönheit die Schönheit des Sohnes,
der sich in das Leiden hüllte. Die Nägel durchdrangen ihn,
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.

6 اِنَّمَا قُلُوبُكُمْ هُتَمَةٌ هَمَلَةٌ
مَنْعَمَةٌ لَا تَعْلَمُ قُلُوبُكُمْ
شَيْئًا مِنْ دُونِ مَا قُلُوبُكُمْ

الا قحسلا اؤر محققلا
هوتبرا وتكحلا

Nackte Menschen tauchten unter und holten dich herauf, o Perle!
Nicht Könige schenkten dich zuerst den Menschen,
sondern Nackte: ein Symbol der armen (Apostel),
der Fischer, der Galiläer.

هافعه سمه حهلاؤا سبال 8
حهلاؤا حاهؤومه
وايلا ههههك اسي هم ستا

Die Armen öffneten und nahmen hervor
und zeigten den neuen Reichtum unter Kaufleuten.
In die Hände der Menschen legten sie dich als Arznei des Lebens.

Appendix 2

Lobrede des Bischofs von Batnä, Jakob von Sarug (521 †) über den heiligen Ephräm den Syrer

96 ܠܗܠܝܬܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ

Der Selige (Ephräm) beobachtete, dass Frauen beim Lob still blieben
und dieser weise Mann entschied, dass sie ebenso loben sollten.

97 ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ

Gleich wie Moses den jungen Mädchen Tamburine gab,
dichtete dieser scharfsichtige Mann Hymnen und gab sie den Jungfrauen.

98 ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ

Es gefiel ihm, während er bei den Schwestern stand,
die reinen Frauen mit Melodien des Lobes zu wecken.

102 ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ

Wörter wie diese wurden von Ephräm gesprochen:
zu den reinen Frauen, als er sie ein neues Lied des Lobes lehrte:

103 ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ
ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ

„O Töchter der Nationen, tretet heran und lernt den zu loben,
der euch von der Irreführung eurer Väter erlöste.“

محکمہ احکام و عہدہ محتا امر استص 105

فتحہ لہو، لہا حملہ؛ ما افس، واف، وھ

Ihr bekleidetet euch mit Herrlichkeit aus dem Wasser, wie eure Brüder;
bedankt euch mit lauten Stimmen wie sie.

مع سب فیذا سبھا مقلدہ حم اُتھبہ 106

۵۴۳ بھہ ہما ویتا متال الحقم

Ihr habt mit euren Brüdern Anteil an dem einen sündenvergebenden Leib und von dem einen Becher des neuen Lebens habt ihr genossen.

[illegible]

لا تخلصه لخصمه حملا وما

Eine einzige Erlösung ist euch, wie auch ihnen zuteilgeworden. Warum habt ihr dann nicht gelernt Lobeslieder mit lauten Stimmen zu singen?

فصلی حکما ۵۵ و بعد از آن فصلی ۱۰۸

[illegible]

Euer stummer Mund, der von eurer Mutter Eva geschlossen wurde,
ist jetzt durch Maria, eure Schwester, (wieder-)geöffnet, um Lob zu singen.

109 **وَعَدَا مَوْلَا سَهْلًا وَمَا حَكَمْتَص**

حذره وحاله كما هذا للاعتنا بصحته

Die alte Frau (Eva) band einen Strick der Stille um eure Zungen;
der Sohn der Jungfrau löste die Fesseln, damit ihr singen könnt.

Quellen

- AMAR Joseph P., *A metrical homily on holy mar Ephrem. Critical edition of the Syriac text, translation and introduction*, Patrologia orientalis 47 (1995), 9-84.
- APHRAHAT, *Demonstrationes*, in: Lehto Adam, *The demonstrations of Aphrahat, the persian sage*, Piscataway/New York 2010.
- BASILIOS, *De spiritu sancto*, in: Hermann Josef [Hg.], *De spiritu sancto*, Fontes Christiani 12, Freiburg im Breisgau 1993.
- BENEDIKT XVI., *Die Kirchenväter. Frühe Lehrer der Christenheit*, Regensburg 2008.
- BECK Edmund, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, Oriens Christianus 42, (1958), 19-40.
- DERS., *Die Theologie des Heiligen Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben*, Rom, 1949.
- DERS., *Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Rom 1953.
- BIERNATH Andrea, *Mißverstandene Gleichheit. Die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart 2005.
- BOTHA, P.J., *Antithesis and argument in the hymns of Ephrem the Syrian*, Theological Studies 44 (1998), 581-595.
- DERS., *Ephräms Trinitätslehre. Im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme*, Louvain 1981.
- BROCK Sebastian, *Singer of the word of God. Ephrem the Syrian an his significance in late antiquity*, Piscataway/New Jersey, 2020.
- DERS., *The luminous eye. The spiritual world vision of St. Ephrem*, Rom 1985.
- DERS., *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, London 1992.
- DERS., *Baptismal themes in the writings of Jacob of Serugh*, Orientalia Christiana Analecta 2 (1978), 325-347.
- DERS., *Singer of the Word of God. Ephrem the Syrian and his significance in late antiquity*, Piscataway/New Jersey 2020.
- BRUNS Peter, *Ephräm der Syrer. Theologie als Lobpreis*, in: Geerlings Wilhelm [Hg.], *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 184-201.

- DERS., *Arius hellenizans? Ephräm der Syrer und die neoarianische Kontroversen seiner Zeit*, ZKG 101 (1990), 21-57.
- CERBELAUD Dominique, *Éphrem le Syrien. Le combat chrétien. Hymnes de Ecclesia*, Bégrolles-en-Mauges 2004.
- CHRISTIAN Lange, *Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron I.*, Fontes Christiani 54 (2008), 1-366.
- FRIEDL Alfred, *Ephräm der Syrer (373 †)*, in: Klein Wassilios [Hg.], *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart, 2004, 36-56.
- GÖTZE Albrecht, *Die Schatzhöhle- Überlieferung und Quelle*, Piscataway/New Jersey 2012.
- HAMANN Adalbert, FÜRST Alfons, *Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk*, Freiburg [u.a.] 2004.
- HAMMERSBERGER Ludwig, *Die Mariologie der ephremischen Schriften. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Innsbruck 1938.
- ICE Thomas, *The rapture in Pseudo-Ephraem*, Virginia 2009.
- JOSEPH P. Amar, *Perspectives on the Eucharist in Ephrem the Syrian*, Worship 61 (1987), 441-454.
- JOUKO Martikainen, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrer. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Åbo, 1978.
- KANJIRAMUKALIL Sylvester, *Church and Eucharist in St. Ephrem*, Christian Orient 3 (1987), 110-117.
- KREMER Thomas, *Ephräm versus Bardaisan. Das Ringen der syrischen Christenheit mit dem Erbe parthischer Kosmologie*, in: Dummer, Jürgen/Vielberg, Meinolf [Hg.], *Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie*, Stuttgart 2008, 119-155.
- KYRILLONAS, *Zweite Homilie über das Pascha Christi*, in: Landersdorfer Konrad Simon [Hg.], *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Bd. 6, Lempten/München 1913.

- DERS., „*Die Harfe des Heiligen Geistes*“. *Ephräm der Syrer und die symbolisch-typologische Bildtheologie seiner Hymnen*, in: Hastetter Michaela [Hg.], *Christliche Hymnen. Die Kraft der poetischen Theologie*, Sankt Ottilien 2021, 35-55.
- DEN BIESEN Kees, *Simple and bold. Ephrem's art of symbolic thought*, Piscataway/New Jersey, 2014.
- DERS., *Mundus primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers*, Louvain, 2012.
- MÉNARD Jacques, *Ephräm der Syrer. Lobgesang aus der Wüste.*, Strasbourg 1967.
- MITCHELL Charles Wand, *Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Transcribed from the Palimpsest*, Gorgia 2008.
- MURRAY, Robert, *Symbols of the church and kingdom. A study in early syriac tradition*, London/New York, 2004.
- DERS., *Ephräm der Syrer*, in: Chevallier Max-Alain [Hg.], *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 10: Erasmus-Fakultäten, Berlin/New York 1982, 752-762.
- DERS., *The lance which re-opened paradise. A mysterious reading in the early Syriac fathers*, OCP 39 (1973), 224-234.
- DERS., *Der Dichter als Exeget. Der Hl. Ephräm und die heutige Exegese*, ZKTh 100 (1978), 484-494.
- DERS., *The theory of symbolism in St. Ephrem's theology*, Parole de l'Orient 6 (1975-76), 1-20.
- DERS., *The Ephremic Tradition and the Theology of the Environment*, Hugoye: Journal of Syriac Studies 2,1 (2010), 67-82.
- NARINSKAYA Elena, *The poetic hymns of Saint Ephrem the Syrian. A study in the religious use of poetry in fourth-century Christianity*, Lewiston 2013.
- ÖNDER Josef, *Die Feier der heiligen Eucharistie. Nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien: Anaphora des heiligen Jakobus, des Herrenbruders*, Glane-Losser 2015.
- OTTO Stephan, „*Natura und "disposition"*. *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Münchener theologische Studien 19, München 1960².

- FÉGHALI Paul, *Les origines du monde et de l'homme chez S. Ephrème*, Paris 1997.
- SHEMUNKASHO Aho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, Piscataway/NewJersey, 2002.
- SCHMIDT Bernhard, *Die Bildersprache in den Gedichten des Syriers Ephräm. 1. Teil: Bilder aus dem Bereiche der Natur*, Breslau 1905.
- SHEPARDSON Christine, *Anti-Judaism and Christian orthodoxy. Ephrem's hymns in fourth-century Syria*, Washington 2008.
- SUCHLA, Beate Regina, *Dionysius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung*, Freiburg/Basel/Wien, 2008.
- VÖÖBUS Arthur, *History of Ascetism in the orient. A contribution to the history of culture in the Near East. 1, The origin of asceticism. Early monasticism in Persia*, in: Ders., [Hg.] *History of ascetism in the Syrian orient. A contribution to the history of culture in the near east*, Bd. 1, CSCO Louvain 1958.
- WEBER Philipp, *Credo. Das Glaubensbekenntnis verstehen*, Ostfildern 2017.
- WIDENGREN Geo, *Mesopotamian elements in Manichaeism. Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic religion*, Uppsala 1946.
- WÜNSCH Dietrich, *Evangelienharmonie*, in: Chevallier Max-Alain [Hg.], *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 10: Erasmus-Fakultäten, Berlin/New York 1982, 626-36.
- YOUSIF Pierre, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Rom 1984.

Internetquellen

BENEDIKT XVI., *Die Kirchenväter. Frühe Lehrer der Christenheit*,

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071128.html (letzter Zugriff: 17.01.2024; 11:55)

BROCK Sebastian, *Schönheit im christlichen Leben*, (2021), URL:

<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=45658760> (letzter Zugriff: 07.11.2023; 15:15)

BRUNS PETER, Ephräm der Syrer, *Ephräm der Syrer. «Wir beten an»*, (2023), URL:

<https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-ueber-augustinus/kirchenvaeter-im-gespraech/815-ephraem-der-syrer-interview> (letzter Zugriff: 08.01.2023; 12:57)

LINDGREN Lars, *Dukhrana Analytical Lexicon of the Syriac New Testament*, (2021), URL:

<https://www.dukhrana.com/lexicon/index.php> (letzter Zugriff: 28.11.2023; 10:47)

MALACZYNSKI Mikola, *Essentielle Schriften*, (2021), URL: [https://www.legimi.de/e-book-](https://www.legimi.de/e-book-essentielle-schriften-band-2-ephram-der-syrer,b2811099.html)

[essentielle-schriften-band-2-ephram-der-syrer,b2811099.html](https://www.legimi.de/e-book-essentielle-schriften-band-2-ephram-der-syrer,b2811099.html) (letzter Zugriff: 22.11.2023; 14:48)

SAROUKH Karim, *Südseeperle*, (2023), URL: [https://www.bijou-](https://www.bijou-boutique.de/wissenswertes/edelsteinkunde/perle/)

[boutique.de/wissenswertes/edelsteinkunde/perle/](https://www.bijou-boutique.de/wissenswertes/edelsteinkunde/perle/) (letzter Zugriff: 28.12.2023; 10:05)

TORNIELLA Andrea, *International conference explores Syriac Christianity*, URL:

<https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-11/rome-conference-syriac-christianity-sebastian-brock.html> (letzter Zugriff: 20.12.2023; 11:28)

VERBEEK Anselm, *Heiliger für alle Christen. Warum Ephräm der Syrer Kirchenlehrer*

wurde, URL: <https://www.katholisch.de/artikel/27102-heiliger-fuer-alle-christen-warum-ephraem-der-syrer-kirchenlehrer-wurde> (letzter Zugriff: 15.01.2024, 11:36)

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: <https://dss-syriacpatriarchate.org/أيقونات-سريانية/صور-قديسين> [letzter Zugriff: 26.01.2024]

Abbildung 2: Selbstbestand