

**DAS WISSEN DES NICHTWISSENS  
IN DER SCHULE VON NISIBIS  
PHILOSOPHIE IN BARḤAḌBŠABBĀ VON ḤALWĀNS  
DIE URSACHE DER GRÜNDUNG DER SCHULEN (UM 590)\***

**MATTHIAS PERKAMS**

*Abstract.* The paper highlights the significance of Barḥaḍbšabbā's treatise *Causa fundationis scholarum* for the study of the transmission (and transformation) of Greek philosophy in the Syriac East during the period of Late Antiquity. Its first section introduces the importance of the Syriac philosophical tradition. The second and main part explores special aspects of Barḥaḍbšabbā's treatise and contributes to our understanding of the philosophical underpinnings of Barḥaḍbšabbā's thought. Throughout the paper, specific information drawn from Barḥaḍbšabbā is placed in a larger context and (comparative and contrastive) parallels are adduced from non-Syriac branches of the philosophical tradition. Thus, it is demonstrated within the treatise the confluence of mainstream Greek ideas and concepts that are found in Ephrem and are apparently not of Greek origin. Especially, the paper points towards a hitherto unnoticed, unusually early formulation of the difference between essence and existence within an ontological framework. The paper argues that such cases of departure from, and transformation of, mainstream Greek ideas may have been occasioned by, or may be related to, specificities of the Syriac language, as is shown for some of the terminology of existence and being (*iṯyā*, *iṯāw(hy)*, etc).

---

\* Ich danke Ulrike Possekel für die Zusendung einiger relevanter Veröffentlichungen und sowie den beiden Gutachtern dieser Arbeit für wichtige Verbesserungsvorschläge. Nicht zuletzt danke ich Priv. Doz. Dr. Alexander Schilling dafür, mich zu dem faszinierenden Text hingeführt zu haben, der hier diskutiert wird.

## 1. DIE ROLLE DER SYRER BEI DER ÜBERLIEFERUNG VON PHILOSOPHIE IN DEN ORIENT

Seit dem 6./5. Jahrhundert vor unserer Zeit entwickelten sich der rationale Weltzugang der Philosophie und die darauf gestützte Lebensweise, die, als besondere Kennzeichen griechischer Bildung, auch in die benachbarten Sprach- und Kulturräume aufgenommen wurden. Das galt sowohl für den lateinischen Westen als auch für die Kulturräume im Osten des griechischen Sprachgebiets. Tatsächlich ist die Geschichte der griechischen Wissenskultur im nahen bzw. mittleren Osten älter als diejenige im Abendland: Die bereits für die frühgriechische Zeit wahrscheinliche Interaktion mit den umgebenden orientalischen Kulturen setzt sich, mit unterschiedlicher Intensität, durch die ganze Antike hindurch fort, wobei die Hellenisierung weiter Teile des Ostens durch die Tätigkeit der Diadochen Alexanders des Großen einen ersten Höhepunkt bildet.

Eine spätere, weniger bekannte Rezeptionswelle bildet die Übernahme philosophischen Wissens sowie des philosophischen Lebensideals in den orientalischen christlichen Kirchen der ausgehenden Antike. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass nun auch in nicht geringem Maße griechische philosophische Textkorpora in orientalische Sprachen übertragen wurden, und zwar zunächst ins Syrische sowie ins Armenische und schließlich ins Georgische. Damit wurde die bisher spezifisch griechische Philosophie durch ihre Rezeption im Christentum – die teilweise kontroverstheologischen Zwecken diente<sup>1</sup> – auch zu einem Bestandteil dieser Nationalkulturen, das in diesen selbständig weitergepflegt und – entwickelt werden konnte. Gerade die christliche Adaption, der Philosophie, die neuerdings wieder ein gewisses Interesse in der Forschung findet,<sup>2</sup> trug damit dazu bei, dass philosophisches Wissen und philosophische Methodik in den Orient transferiert wurde.

Das Christentum, das bereits vor Konstantin auch in den östlichen Rand- und Nachbarstaaten des römischen Reiches Fuß gefasst hatte, bildete für einen derartigen Kulturtransfer einen besonders geeigneten Rahmen: Seine relativ einheitliche, philosophisch anspruchsvoll formulierte Lehre und

---

<sup>1</sup> Das lässt sich z.B. schon am kontroverstheologischen Charakter von Ephraims Prosarefutationen sowie vom Werk des Armeniers Eznik von Kolb feststellen, gilt aber auch für die Verwendung der Philosophie in den christologischen Debatten des 6. Jahrhunderts.

<sup>2</sup> Kobusch 2006; Karamanolis 2013. Zum Umfang der Verwendung von Philosophie durch Christen im orientalischen Raum s. z. B. Wallace-Hadrill 1982, 96-116.

seine ausgeprägte kirchliche Organisation waren inhaltliche und organisatorische Faktoren, die die Rezeption geistiger Errungenschaften des griechischen Raumes im Orient wesentlich erleichterten. Dieser Transfer erfasste die Philosophie insbesondere dann, als sie auch im griechischen Raum regelmäßig von Christen studiert und zum Bestandteil der eigenen Ausbildung gemacht wurde. Aus Gründen, die hier nicht zu diskutieren sind, begann eine Rezeption und Übersetzung philosophischer Traktate in größerem Stil zu Beginn des 6. Jh.s: Etwa gleichzeitig mit der Tätigkeit mit der Tätigkeit des Boethius in Italien und der christlichen Aristoteleskritik des Johannes Philoponos übertrugen der Arzt Sergios von Rēs‘aynā (gest. 536) und wohl auch andere Übersetzer eine erste größere Sammlung philosophischer Texte ins Syrische, während etwas später der Philosoph David "der Unbesiegbare" (armenisch Anjuxt) möglicherweise seine eigenen Texte ins Armenische übersetzte.<sup>3</sup> Den raschen Erfolg des hier in erster Linie interessierenden syrischen Korpus, dessen Eckpfeiler Texte und Erläuterungen zur aristotelischen Logik sowie das metaphysische Werk des Pseudo-Dionysios bildeten,<sup>4</sup> bezeugt die Tatsache, dass noch innerhalb desselben Jahrhunderts ein christlicher Logiker mit Namen Paul dem Perserkönig Kosrau III. Anuširwān eine Einführung in die aristotelische Philosophie überreichen konnte, die in syrischer Sprache erhalten ist.<sup>5</sup> In der Folgezeit wurde die aristotelische Logik zu einer wichtigen Grundlage für den Unterricht in den syrischen Schulen.<sup>6</sup>

Dass die Rezeption der Philosophie bei den Syrern langfristige Konsequenzen für die Kulturentwicklung des Orients hatte, ergibt sich auch daraus, dass etwa 300 Jahre nach den bisher geschilderten Ereignissen die Syrer zu den Übersetzern und Lehrern derjenigen Araber wurden, die, im Zuge der Übernahme der griechischen Wissenschaften unter den 'abbāsīdischen Kalifen, begannen, selbst Philosophie zu treiben. Es ist bemerkenswert genug, dass als Ergebnis dieser nächsten Rezeptionswelle die aristotelische Logik auch zu einem wichtigen Baustein der theologischen Ausbildung vieler Muslime wurde. Die Rezeption aristotelischer Philosophie durch die Christen des 6. Jh.s führte somit dazu, dass der ara-

---

<sup>3</sup> Dazu z.B. Ouzounian 1994, 614f.

<sup>4</sup> Überblick bei Hugonnard-Roche 2004, 123-42; weiteres bei Hugonnard-Roche 2009.

<sup>5</sup> Dazu z.B. Hugonnard-Roche 2004, 15f.

<sup>6</sup> Hugonnard-Roche 2004, 91-97, z.T. auf Basis von Manuskripten, die bis ins 20. Jahrhundert reichen.

bisch-islamische Lehrbetrieb jahrhundertlang auf ganz ähnlichen logischen Texten und Annahmen ruhte wie der christliche Lehrbetrieb im Orient wie im Okzident. Es scheint nicht abwegig anzunehmen, dass diese gemeinsamen Grundlagen auch heute einen wichtigen Baustein für das interkulturelle Gespräch abgeben können – wenn sie nur erstmal, auch dank vermehrter Forschung, in ein breiteres Bewusstsein kommen. Die Erforschung der Rezeption von Philosophie bildet hierfür einen wichtigen Beitrag.

## 2. BARḤAḌBBŠABBĀS URSACHE DER GRÜNDUNG VON SCHULEN

Der Text, an dem ich mich in diesem Beitrag der Rezeption griechischer Philosophie bei den Syrern annähern möchte, trägt in den Handschriften den Titel *Die Ursache für die Einsetzung der Sitzungsperiode der Schulen* (*ʿalltā da-syām māwṭḥā d-eskolē*), ist aber seit der Erstausgabe durch Addai Scher im Jahre 1908 unter dem etwas kürzeren Titel *Die Ursache der Gründung der Schulen* (frz. *Cause de la fondation des écoles*) in Europa bekannt geworden.<sup>7</sup> Er wurde wohl um das Jahr 600 herum, eher etwas früher, in Nisibis am Euphrat, heute in der Türkei, damals im sasanidischen Perserreich, zur Eröffnung des akademischen Jahres an der dort bestehenden theologischen Schule gehalten – also der Schule, deren Nachahmung etwa zur gleichen Zeit der Römer Cassiodor in Italien erfolglos zu erreichen suchte; als selbstorganisierte Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden stellt sie einen wichtigen Vorläufer des mittelalterlichen Universitätswesens dar.<sup>8</sup>

### A. Philosophie und Philosophen bei Barḥaḍbšabbā

Barḥaḍbšabbā entfaltet vor seinen Hörern, wohl den Schülern und Lehrern seiner Institution, die Heilsgeschichte als Bildungsgeschichte: Angefangen von der ersten Lehre Gottes an die Engel werden zunächst die bedeutendsten Stationen der biblischen Geschichte als eine Reihe von Schulgründungen dargestellt. Nach der Schule Adams und Evas im

---

<sup>7</sup> Edition mit französischer Übersetzung: Scher 1908. Neuere Übersetzungen gibt es auf Englisch (Becker 2008a) und Italienisch (Ramelli 2005). Behandelt wird der Text u.a. in Hermann 1926, Vööbus 1965, Wallace-Hadrill 1982, 62-65, Ramelli 2004, Becker 2006 und 2008b, Possek 2015, wobei nur die neueren Titel der philosophischen Seite des Werks nennenswerte Aufmerksamkeit schenken. Zu den unterschiedlichen Varianten des Titels und seiner Bedeutung vgl. Becker 2006, 104f.

<sup>8</sup> Cassiodor, *Institutiones*, praef. 1 (p. 3, l. 9f. Mynors). Knapp dazu z.B. Becker 2006, 128f.

Paradies und den Schulen Abrahams und Noahs seien besonders bedeutende Schulen von Mose und Salomon gegründet worden. Insbesondere durch Mose habe Gott "eine große Schule von vollkommener Philosophie" (*eskōlā rabbīā d-filosofūtā gmirīā*) errichtet.<sup>9</sup> Mit dieser Terminologie zeigt sich unser Autor der besonders in der griechischen Spätantike verbreiteten Annahme verpflichtet, die christliche Lebensweise und Lehre seien – die einzige – wahre Philosophie. Wenn er das griechische Wort Philosophie zum ersten Mal im Zusammenhang mit Mose verwendet, schließt er sich näherhin der auf Philon von Alexandrien zurückreichenden Tradition an, in dessen Schöpfungslehre ein Stück Philosophie zu sehen.<sup>10</sup> Als solche war die Lehre des Mose übrigens auch von paganen Autoren wie z.B. dem Arzt Galen kritisch diskutiert worden.<sup>11</sup>

Während also die Zuschreibung wahrer Philosophie an Mose eher konventionell ist, kann die folgende Würdigung des Wirkens Christi als äußerst bemerkenswert gelten:

"Er [Jesus] setzte tragfähige Definitionen der Philosophie (*filosofūtā*); so erweckte er die Weisheit, die tot war, belebte die Gottesfurcht, die nichtig war, und zeigte die Wahrheit, die verlorengegangen war: alle Arten von Wissenschaften, gleichsam als unterschiedliche Glieder einer Statue, entwarf und begründete er kurzgefasst in den Ohren der Gläubigen".<sup>12</sup>

Zwar war, wie gesagt, die Charakterisierung des Christentums als wahre Philosophie in der Spätantike weit verbreitet:<sup>13</sup> Nicht nur das Mönchtum wurde von den griechischen Christen so verstanden, sondern auch Kirchenväter wie die drei Kappadokier Basileios, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa im 4. sowie der für die ostsyrische Tradition besonders wichtige Theodor von Mopsuestia im 4./5. Jh. bezeichneten ihre eigene Arbeit als φιλοσοφείν,<sup>14</sup> und am Ende des 5. Jh.s

<sup>9</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 358, l. 6 Scher.

<sup>10</sup> Philon, *De opificio mundi*, 1, 8 (p. 2, l. 14 Cohn).

<sup>11</sup> Claudius Galenus, *De usu partium* 11, 14 (p. 158f. Helmreich).

<sup>12</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 371, l. 7-10 Scher.

<sup>13</sup> Dazu allgemein Kobusch 2006, 26-40 und Karamanolis 2013, 29-59.

<sup>14</sup> Gregor von Nazianz, *Oratio*, 27, 3 (p. 26, l. 1 Gallay: τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφείν); Theodor von Mopsuestia, *Fragmenta Graeca in Ioannis evangelium*, 1f. (R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* = *Studi e testi* 141 (Città del Vaticano 1948), 306: περὶ τῶν τῆς θεοτήτος ἐφιλοσόφησε δογμάτων. 309). Die vollständig erhaltene syrische

sah Zacharias Rhetor in ihrem Werk die Ausarbeitung einer christlichen theoretischen Philosophie.<sup>15</sup> Eine ausdrückliche Bezeichnung Christi als Lehrer der Philosophie und aller Wissenschaften ist jedoch im griechischen Raum ganz ungewöhnlich;<sup>16</sup> sie muss daher als pointierte Selbstdeutung des Barḥaḏbšabbā und seines schulischen Umfeldes gelesen werden. Offenbar ist im Kontext des sasanidischen Perserreiches, dessen Wissenskultur wir nur noch in Ansätzen fassen können,<sup>17</sup> die schulisch vermittelbare Lehre in solchem Maße zum Inbegriff des Christentums geworden, dass Christus selbst in vorzüglicher Weise als Lehrer der Philosophie gesehen wird. Vor dem Hintergrund des kulturellen Kontextes könnte man dies Anschauung dadurch erklären, dass das ostsyrische Christentum auf die sasanidische Anschauung reagiert hat, derzufolge Zarāθuštra (als Archeget der Magier-Lehre) von Seiten Ahurā Mazdās (“Herr Weisheit”) die Weisheit (mittelpersisch *xrad*) überreicht bekommen hat (bislang hatten die Menschen nach der vorläufigen “Lehre der Vorväter”, mittelpersisch *pōryōtkēših*, gelebt).<sup>18</sup>

Die genannte Attitüde unseres Autors zeigt sich weiterhin in seiner Einordnung der paganen Philosophie: Diese stellt für ihn ebenso eine Abfolge von Schulen dar wie die biblische Tradition (und auch die Tradition der Zoroastrier). Als den Gründer der philosophischen Schulen sieht er Platon an und erwähnt ferner dessen Schüler Aristoteles, die Atomisten Demokrit und Epikur sowie die “Physiker”, d.h. die vorsokra-

---

Übersetzung des Werkes vermeidet den Wortstamm *filosof-*, wohl auch in Ermangelung eines verbalen syrischen Äquivalents. – Eine Auswahl aus den unzähligen Belegen für den Wortstamm *φιλοσοφ-* (die umfangreichste Sammlung bietet Malingrey 1961): Basileios, *Ad adolescentes*, 9, 2; Gregor von Nazianz, *Oratio* 4, 12 (p. 104, l. 1 Bernardi; vom Propheten Amos); Gregor von Nyssa, *In Canticum homilia*, 1 (p. 34 Langerbeck: ἡ τοῦ βαβιλίου τούτου φιλοσοφία); 12 (p. 355 Langerbeck: ἡ ἐν τῇ ἐρημῷ φιλοσοφία).

<sup>15</sup> Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, p. 53, l. 5-9 in Verbindung mit p. 52, l. 9f. Kugener.

<sup>16</sup> Trotz umfangreicher Lektüren ist mir gegenwärtig kein wirklich vergleichbarer Beleg bekannt.

<sup>17</sup> Dazu Schilling 2008, 1-158.

<sup>18</sup> Ich verdanke diese Einschätzung Herrn Priv.-Doz. Dr. Alexander Schilling, der mir folgende Belege mitteilt: Zu einem späten Nachhall dieser Anschauung (Zarāθuštra kommt mit einer Feuer-Kugel zu Vistāšpa: *xrad* ist seiner Substanz nach dem Feuer vergleichbar und deshalb verehren die Perser das Feuer etc.) vgl. Schilling 2011, 150, 3. 44; zur Eruiierung der mittelpersischen Stellen müsste man zunächst Molé 1993, vergleichen, evtl. auch de Jong 1997.

tischen Naturphilosophen. Seine kurzen, in der Tendenz gemischten und nur bedingt richtigen Nachrichten, stammen aus verschiedenen Quellen.<sup>19</sup> Die Mitteilung, Platon habe einen einzigen Gott angenommen, von dessen Logos (*mellā*) und vom heiligen Geist gesprochen, aber andererseits das Volk nicht von der polytheistischen Religiosität abgehalten,<sup>20</sup> lässt recht klar den Einfluss des Kirchenvaters Eusebios von Kaisareia (gest. ca. 337) erkennen, dessen *Theophaneia* uns nur noch in syrischer Übersetzung erhalten ist.<sup>21</sup> Wiederum lässt sich also die Tradition der griechischen Kirchenväter als Hauptquelle für Barḥaḏbšabbās Ausführungen zur Philosophie vermuten.

Eine Umdeutung von deren Begriff der Philosophie wird wiederum ganz am Ende von Barḥaḏbšabbās Bericht deutlich, wenn er über seinen eigenen Lehrer spricht, Ḥnānā von Adiabene, im Übrigen eine der umstrittensten Gestalten der ostsyrischen Kirchengeschichte.<sup>22</sup> Ihn charakterisiert Barḥaḏbšabbā folgendermaßen:

“Wie der große Schatz der Königsherrschaft, ist seine Seele reich, an allen Wissensformen der Bücher (*b-kulhēn jad 'āṭā da-ktābē*), und wie der Tisch des Königs, der mit allen Arten von Speisen geschmückt ist, so bereitet auch er uns andauernd einen geistigen Tisch vor, der mit den Köstlichkeiten der Bücher gefüllt, mit den Arten der Lehre des heiligen Studiums vermischt und mit der eleganten Rede der Philosophen (*b-mellā sqiltā d-filosōfē*) gesalzen ist”.<sup>23</sup>

An diesem Zitat lässt sich erkennen, dass es für Barḥaḏbšabbā zum *state of the art* gehört, auch die theologische Lehre, um die es an seiner Schule und in diesem Text in erster Linie geht, auf eine philosophisch unterstützte Weise zu betreiben. Einen näheren Hinweis gibt uns die Wendung “elegante Rede der Philosophen”. In ihr klingt die *εὐγλωττία*

<sup>19</sup> Dieser Abschnitt (*Causa foundationis scholarum*, p. 363, l. 12-p. 364, l. 2 Scher) wird von Ramelli 2004, 144-51, recht ausführlich kommentiert.

<sup>20</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 363, l. 12-p. 364, l. 2 Scher.

<sup>21</sup> Eine deutsche Übersetzung der entsprechenden Passagen (*Theophaneia* 2, § 24-30) findet sich in Eusebius 1991, 91-93. Eine Einsichtnahme des syrischen Textes ist mir zum Zeitpunkt der Abfassung nicht möglich.

<sup>22</sup> Zu seiner Person vgl. Vööbus 1965, 234-317, sowie, differenzierter, Reinink 1995 und Becker 2006, 198-203 (mit weiteren Literaturhinweisen).

<sup>23</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 392, l. 1-5 Scher.

an, der Wohlklang der Rede, in dem laut Eusebios<sup>24</sup> der einzige Vorzug der griechischen Philosophie, und insbesondere derjenigen Platons, gegenüber der wahren Philosophie des Evangeliums besteht – wobei dieser Vorteil laut späteren Kirchenvätern, die den Topos gerne übernehmen, den Philosophen eher zum Nachteil gereicht, weil er “verzaubert”, anstatt zu argumentieren.<sup>25</sup> Für Barḥaḏbšabbā hat sich dieser Vorzug jedenfalls zu seiner Zeit aufgelöst, da der Wohlklang der philosophischen Sprache in die christliche Lehre aufgenommen wurde, die sich damit das Erbe der griechischen Antike voll und ganz zu eigen gemacht hat und es nun im Perserreich vertritt. Der historische Hintergrund einer solchen Sichtweise lässt sich durch eine Aussage eines weiteren auf Syrisch erhaltenen Autors erläutern: Etwa ein Jahrhundert vor Barḥaḏbšabbā berichtet Zacharias Rhetor davon, wie er als Christ sich zum Ziel gesetzt hatte, die Griechen auch in den Disziplinen zu übertreffen, auf die sie so stolz sind: in der Rhetorik und in der Philosophie.<sup>26</sup> Barḥaḏbšabbā sieht dieses Ideal offenbar in der eigenen Schule verwirklicht.

#### B. Das Wissen des Nichtwissens und der Begriff wahrer Philosophie

Doch worin liegt nun das Proprium christlichen Denkens, durch die dieses den Anspruch erheben kann, die Philosophie zu vervollkommen? Im Prooemium der *Ursache der Gründung von Schulen* lesen wir Folgendes:

“Eine “Missgeburt” (1 Kor 15,8) ist besser als derjenige, der urteilt, dass er Wissen über das, was nicht gewusst werden kann, erreicht hat, wodurch er sich als ein vollständiger Dummkopf erweist. Wenn er aber von Gott weiß, dass dieser nicht gewusst werden kann, dann wird von Gott gewusst, dass dieser Mensch ein Weiser ist”.<sup>27</sup>

Hier handelt es sich um eine äußerst scharfe Formulierung der sokratischen These, Weisheit bestehe in erster Linie im Wissen des Nichtwissens. Es geht unserem Autor freilich um eine besondere Art des Wissens des Nichtwissens, nämlich ein Nichtwissen um Gott. Wie 800 Jahre später Nikolaus von Kues in seiner Schrift *De docta ignorantia* – “Von der belehr-

<sup>24</sup> Eusebios von Kaisareia, *Praeparatio evangelica* 11, 1 (vol. 2, p. 5, l. 2-10 Mras).

<sup>25</sup> Zum Beispiel Gregor von Nazianz, *Oratio* 25, 2 (p. 158, l. 4f. Mossay) und 32, 25 (136, l. 5 Moerschlini); Theodoret von Kyrrhos, *Curatio affectionum Graecarum*, 2, 19 (vol. 1, p. 143, l. 8 Canivet).

<sup>26</sup> Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, p. 46, l. 11-p. 47, l. 1 Kugener.

<sup>27</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 337, l. 4-6 Scher.



ten Unwissenheit“ – scheint sich Barḥaḡbšabbā dem christlichen Gottesbegriff auf der Basis der negativen Theologie des spätantiken Neuplatonismus anzunähern. Adam Becker stellt ihn näherhin mit Autoren wie Johannes Chrysostomos und Eznik von Kolb zusammen, die der Idee der Unerkennbarkeit Gottes besonderes Interesse entgegenbringen.<sup>28</sup>

Es lässt sich freilich auch ein spezifisch syrischer Hintergrund für diese Formulierungen finden. Denn das Ideal des Wissens des Nichtwissens bildet, wie Ute Possekel gezeigt hat,<sup>29</sup> ein wichtiges Motiv bei dem wichtigsten Bezugspunkt der syrischen Denktradition, Ephraim, der gegen Bardaišān u.a. Folgendes einwendet:

“Der Mensch kann für einen großen Wissenden gelten, der bekennt: ‘Ich weiß nicht’. Denn dies ist ihr großes Wissen, dass sie, wann immer sie eine Sache nicht wissen, zugeben, dass sie sie nicht wissen. Denn genau dieses Wissen kann das Nichtwissen anklagen, weil dieses Nichtwissen sich selbst nicht anklagen kann. Denn wenn jemand von etwas bekennt, dass er es weiß, und wiederum von etwas bekennt, dass er es nicht weiß, dann hat er einen Sieg so wie in dem, was er weiß“.<sup>30</sup>

Während solche allgemeinen Stellungnahmen insbesondere zeigen, wie intensiv Ephraim die Grenzen des Wissens reflektiert – er tut das insbesondere mit Verweis darauf, dass ein Wissen in einem Bereich noch keines in einem anderen impliziert<sup>31</sup> –, sind für unseren Text die Passagen von besonderer Bedeutung, in denen er das Nichtwissen spezifisch auf Gott bezieht. Einen Anlass findet er insbesondere im Rahmen der Streitigkeiten um die Christologie und die Trinität, in denen er der Unerkennbarkeit Gottes den vierten Mēmrā über den Glauben (*d-‘al haymānūā*) widmet. Hier lesen wir in der Übersetzung von Edmund Beck:

“Wieviel vermag wohl der verächtliche Staub von seinem Bildner zu sagen? [...]

Der Erschaffer gab dem Gefäß das Wissen, sich selbst zu erkennen.

---

<sup>28</sup> Becker 2006, 130f.

<sup>29</sup> Possekel 1999, 41-48.

<sup>30</sup> Ephraim, *Prosa-Refutation 2 gegen Bardaišāns Domnos*, p. 6, l. 14-34 Mitchell, Bevan und Burkitt.

<sup>31</sup> Ephraim, *Prosa-Refutation 2 gegen Bardaišāns Domnos*, p. 2, l. 20-37 Mitchell, Bevan und Burkitt.

Das Gebilde aber greift den Bildner an; im Forschen verweigert es den Dank  
der (göttlichen) Güte. [...]

Du hast gehört: Gott ist Gott. Erkenne dich selber als Menschen!

Du hast gehört: Gott ist der Schöpfer. Wie wird das Gebilde ihn erforschen  
können? [...]

Du hast von der Reinheit des Sohnes gehört. Beflecke sie nicht durch Dein  
Forschen!

Du hast vom Geist gehört, dass er der Heilige Geist ist. [...] Seine Natur zu  
erforschen, ist nicht erlaubt".<sup>32</sup>

Dieser Text redet weniger direkt vom Wissen des Nichtwissens als Barḥaḏḃšabbā, sondern warnt vor einem allzu eindringlichen Erforschen der göttlichen Geheimnisse. Somit gehört er in eine auch im griechischen Raum auffindbare Tradition, die teilweise noch deutlicher die Idee des wissenden Nichtwissens ins Spiel bringt: "Der Glaube soll uns mehr führen als die Vernunft (λόγος), nachdem Du die Schwäche [der Erkenntnis] am Näheren gelernt und das Erkennen des Übervernünftigen als Vernunft erkannt hast, so dass Du nicht völlig irdisch bist oder erdgebunden, weil Du nicht einmal genau dies erkennst – die Unwissenheit (τὴν ἀγνοίαν)".<sup>33</sup>

Hier mahnt der kappadokische Kirchenvater Gregor von Nazianz im Jahre 379 seine Kontantinopolitaner Hörer zur Vorsicht gegenüber den Argumenten seiner arianischen Gegner, die die geistige Szene der Hauptstadt bei seinem Eintreffen dominierten.<sup>34</sup> In seiner Darstellung soll die Feststellung der Vernunft, schon das Irdische nicht sicher erkennen zu können, zur Erkenntnis der eigenen Unwissenheit und damit zu der Einsicht führen, dass die Zuwendung zum Schöpfer nur im Glauben geschehen soll.

Im Vergleich zu dieser Darstellung ist es bei Barḥaḏḃšabbā der Schöpfer selbst, dessen Unerkennbarkeit die Bedeutung des Wissens des Nichtwissens ausmacht. Das zeigt die Passage, die unserem Zitat unmittelbar vorhergeht, deutlicher:

<sup>32</sup> Ephraim, *Sermones de fide* 4, 13f. 19-22. 29-32. 39-41. 44 Beck (CSCO Syr. 89, 46f.).

<sup>33</sup> Πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος, εἴπερ ἔμαθες τὸ ἀσθενὲς ἐν τοῖς ἐγγυτέρω, καὶ λόγον ἔγνωσ τὸ γινῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον, ἵνα μὴ παντελῶς ἐπίγειος ἢς ἢ περιγίγειος, ἀγνοῶν καὶ αὐτὸ τοῦτο, τὴν ἀγνοίαν. Gregor von Nazianz, *Oratio*, 28, 28 (p. 164, l. 41-44 Gallay).

<sup>34</sup> Zum Kontext Gallay 1978, 10-15.

“Weil Gott in seinen Eigenschaften auf nicht sagbare Weise ist, ist er in dem, was der Raum für das Denken ist, gar nicht. Und von der Zeit wiederum, die von der Bewegung beginnt, und von der Bewegung, die das Wesen begleitet, ist er ‚weiter entfernt, als “Entfernung“ überhaupt ist‘. Denn er ist die ‘tiefste Tiefe‘, unauffindbar und unaufspürbar, und für das Denken gibt es keinen Weg, auf dem es bis zu der Hoheit reist, die erhaben ist über die Straßen und Wege, die bereist sind vom Intellekt, dem schnellen Boten der Seele. Und weil es für den Intellekt keinen Weg gibt, auf dem er dorthin reisen könnte, so wird auch der Logos (*mellīā*), das schnelle Ross mit vier Beinen, lahm und hört auf mit der Reise, dadurch dass die Pupillen des Auges des Denkens, welches Führer und Wegweiser des Logos ist, erblindet sind, und nicht findet er in diesem kraftvollen Licht, was gesucht wird – es sei denn unser Herr erweist uns eine Güte und offenbart und erleuchtet uns seine Essenz (*yāīā*), wenn auch für Kinder fasslich [...]. Andernfalls kann auch dieses Schwinden des Wissens (*nefrā q-īda tā*) seinen Blick nicht auf diese Ruhestätte (*škīnīā*) fixieren, da alles an ihm auf unausprechliche Weise das Denken und den Logos der Geschöpfe übersteigt. Und auch dies nämlich, dass wir wissen sollen, nicht zu wissen (*nedda q-lā jāq īman*), übersteigt meiner Meinung nach das Wissen (*mārdā men īda tā*)”.<sup>35</sup>

Ich zitiere diesen Text etwas ausführlicher, um wiederum sowohl die rhetorische Einkleidung als auch die inhaltlichen Grundlinien zu zeigen. Denn diese sind unter dem Schmuck der orientalischen Freude am Wort gut zu erkennen: Barḥaḍbšabbā unterscheidet die Sphäre Gottes von der Welt, die dem menschlichen Geist zugänglich und durch Sprache beschreibbar ist; sie ist der Raum, der, entsprechend der aristotelischen Naturphilosophie durch Bewegung und durch ihr Maß, die Zeit, gekennzeichnet ist.<sup>36</sup> Überschreitet das menschliche Denken diesen Raum, ohne von Gott selbst erleuchtet zu werden, so erblindet es ebenso wie das menschliche Auge, das direkt in die Sonne scheint. Hier scheint das Motiv

<sup>35</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 336, l. 1-337, l. 3 Scher.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Physik*, IV 11-14. In der Kommentartradition wurde diese Angabe weitergelehrt, siehe z. B. Simplicios, *In Aristotelis Physicorum libri IV commentarii prooemium* (vol. 1, p. 519, l. 22f. Diels). Genauere Angaben zu Barḥaḍbšabbās Quellen ließen sich nur durch sorgfältige Nachsuche ermitteln.

der Blendung des Geistes aus dem platonischen Höhlengleichnis<sup>37</sup> durch, das durch die Spätantike hindurch in vielfacher Weise variiert, nun auf den christlichen Gott angewandt wird. Das Wissen des Nichtwissens folgt somit – das ist Barḥaḡbšabbās entscheidender Punkt – nicht aus dem Wissen selbst, sondern es wird erst dann erkennbar, wenn man aufgrund der Offenbarung begreift, dass es etwas gibt, was prinzipiell nicht gewusst werden kann. In dieser Hinsicht ist es weniger ein Wissen um die Grenzen der eigenen Erkenntnis als eine Einsicht in die Grenzen und Strukturen des gesamten Kosmos. Diese Darstellung ist somit wesentlich deutlicher als die Vergleichstexte bei Ephraim und Gregor von Nazianz von einer philosophischen Systematik geprägt, die eine aristotelische Erkenntnistheorie mit einer negativen Theologie verbindet und somit recht klar von guten Kenntnis des spätantiken Neuplatonismus geprägt ist. Eine weitere Quellensuche hätte hier anzusetzen.

In etwas anderem Sinn taucht das Motiv des wissenden Nichtwissens an zwei weiteren Stellen des Textes auf. Es lohnt sich, beide kontrastierend nebeneinander zu stellen:

“Und weil es damals viele gab, die behaupteten, Gott zu begreifen und zu verstehen, ja auch seine Kraft, seine Weisheit und seine Vorsehung, da sagte Salomon allein, dass nicht eines davon durch die Gedanken der Geschöpfe und der fleischlichen Wesen begreifbar ist. ‘Ich habe gesagt, dass ich weise werde, aber Gott ist weiter entfernt, als Entfernung überhaupt ist und die tiefste Tiefe’”.<sup>38</sup>

“Weil die Philosophen dies mit jenem verglichen, verstanden sie nicht, sondern während sie in ihren Seelen meinten, sie seien weise, ‘gingen sie hierin fehl, da sie die Geschöpfe anstelle des Schöpfers verehrten und fürchteten’”.<sup>39</sup>

Das Verhältnis zum Nichtwissen erscheint in diesen Texten als der entscheidende Unterschied zwischen der Weisheit des Salomon und den Philosophen: Während es deren Fehler ist, die Geschöpfe anstatt des Schöpfers zu verehren – wie es sich im gleichen Kontext auch daran zeigt, dass Platon trotz seiner monotheistischen Einsicht den Polytheismus

---

<sup>37</sup> Platon, *Politeia*, 7, 515cd.

<sup>38</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 361, l. 6-9 Scher. Die Übersetzung korrigiert das überlieferte *m' aḡdānūā* in *mḡabbrānūā*. Das Bibelzitat ist Sirach 7, 23.

<sup>39</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 363, l. 4-6 Scher. Die Übersetzung des ersten Teilsatzes ist schwierig. Das Bibelzitat ist Röm. 1, 22. 25.

zulässt<sup>40</sup> –, besteht Salomons Weisheit gerade darin, dass er die Unerkennbarkeit Gottes erkannt und zum Zentrum des Glaubens gemacht hat.

Diese Formulierung, in der das Wissen des Nichtwissens zum entscheidenden Unterschied zwischen der wahren Weisheit der Christen und der Philosophie der Heiden wird, die gerade dadurch inkonsequent wird, dass sie nicht auf die Grenzen menschlichen Wissens reflektiert, folgt einer anderen, im griechischen Sprachraum verbreiteten Tradition christlicher Philosophenpolemik.<sup>41</sup> Die enge Parallelisierung beider Gedanken bei Barḥaḍbšabbā zeigt, wie sehr die Kritik am übergroßen Selbstvertrauen der Heiden bei ihm zum selbstverständlichen Merkmal einer Theologie geworden ist, die sich gerade im Nachdenken über die göttliche Grenze des Wissens als wahre Philosophie erweist.

### C. Zu Barḥaḍbšabbās Ontologie

Diese letzte Formulierung könnte zumindest insoweit überraschen, als Barḥaḍbšabbās Ansatz bis jetzt weitgehend eine Reflexion des christlichen Offenbarungsbegriffs zu sein scheint, die ein paar philosophische Versatzstücke verwendet, ohne selbst eigentlich philosophische Reflexion zu sein. Dies trifft jedoch keineswegs im Ganzen zu, wie die unmittelbare Fortführung des Lobes des Nichtwissens andeutet:

“Weil dieses Wesen (*īūūā* = Gott) so beschaffen ist, wollen wir sehen, durch welche Methode wir Wissenschaft (*yulpānā*) über es erhalten können und was der Unterschied zwischen den Geschöpfen und ihrem Schöpfer ist”.<sup>42</sup>

Auf diese Ankündigung folgen mehrere Einteilungen des Seienden in der Form porphyrianischer Distinktionen, die hier nur kurz zusammengefasst werden können.<sup>43</sup> Sie laufen auf die These hinaus, dass der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf sich innerhalb eines gemeinsamen Oberbegriffs erklären lässt, der von dem einfachsten Begriff des Seienden selbst her genommen ist:

<sup>40</sup> *Causa fundationis scholarum*, p. 364, l. 12-p. 364, l. 2 Scher (dazu oben S. 171f.).

<sup>41</sup> Hier mag wiederum ein Verweis auf Eusebios genügen: *Praeparatio evangelica*, 3, 13, 24f. (vol. 1, p. 150, 24-151, 15 Mras).

<sup>42</sup> *Causa fundationis scholarum*, p. 337, l. 7f. Scher.

<sup>43</sup> Die Verwendung der arbor Porphyriana, auf die ich hier nicht eingehe, wird genauer behandelt von Becker 2008, 172-80.

“Das Geistige (*ruḥānā*) wird unterteilt in Endliches und Unendliches, sowie in das (ewige) Sein (*ītyā*) und das Zeitliche, und schließlich in die Ursache von allem sowie das von der Ursache von allem, nämlich Gott, Verursachte. Denn, nicht dadurch dass es ist (*b-hāy d-īāw(hy)*), ragt etwas hervor, sondern dadurch, was und wie es ist (*b-hāy d-mānā w-aykānā īāw(hy)*). Denn das eine ist allgemein, das andere aber ein Spezifikum (*ihīdāyīā*). Der Stier nämlich ragt nicht dadurch gegenüber dem Stein hervor, dass er ein Körper ist, sondern dadurch, dass er lebt und sinnlich wahrnimmt; der König und der Priester nicht dadurch, dass sie Mensch sind, sondern durch ihren Rang und ihre Würde [...]; und schließlich Gott gegenüber seinen Geschöpfen durch sein Wesen und seine Ewigkeit (*b-īūteh w-metōmāyīteh*). Denn das ‘dass es ist’ (*hāy d-īāw(hy)*), ist ihm und uns gemeinsam; dieses aber allein ist ein Spezifikum von ihm”.<sup>44</sup>

Diese Anwendung der porphyrianischen Distinktionen auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf kann in Anbetracht der vorhergehenden Betonung der Transzendenz Gottes durchaus erstaunen, und das in mehrfacher Hinsicht. Erstens überrascht es aus der Perspektive des spätantiken Neuplatonismus, dass Barḥadḥšabbā Gott überhaupt als ‘seiend’ qualifiziert – und nicht als überseiend wie das neuplatonische Eine bzw. Gute. Es ist auf den ersten Blick nicht leicht zu sehen, wie sich diese Begrifflichkeit mit dem Anschluss an die negative Theologie des Plotin, Proklos und Pseudo-Dionysios verträgt, die ja aufgrund des eben erläuterten Nichtwissens-Konzept naheliegt, dem zufolge Gott ebenfalls jenseits des natürlichen und erkennbaren Seins ist.

Für einen spätantiken Christen ist die Bezeichnung Gottes als ‘seiend’ allerdings nicht ungewöhnlich, da sich spätestens seit Eusebios die Ansicht durchgesetzt hatte, dass der Gott, der in der Dornbusch-Szene der Genesis auf Griechisch von sich sagt ‘Ich bin der Seiende’ (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Exodus 3, 14) philosophisch mit einem platonischen Seinsbegriff konzeptualisiert werden kann.<sup>45</sup> Schon einige griechische Kirchenväter wie die ins Syrische übersetzten Kappadokier Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa hatten vor diesem Hintergrund eine christliche Variante negativer Theologie entwickelt, die den neuplatonischen Ansätzen inhaltlich

<sup>44</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 338, l. 8-p. 339, l. 2 Scher.

<sup>45</sup> Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 11, 9 (vol. 2, p. 24f. Mras).

nahesteht.<sup>46</sup> Die Bezeichnung Gottes als Sein war auch in der ostsyrischen Tradition anerkannt, wie man an den zwar späteren, aber die Tradition systematisierenden Zeugnissen des Theodor bar Kōnī und des Išo'dad von Merw entnehmen kann: Hier wird die in der syrischen Bibelübersetzung wörtlich aus dem Hebräischen übernommene Wendung: "אֵהְיֶה אֲשֶׁר אֵהְיֶה" (*ēhyē ašēr ēhyē* = ich bin, der ich bin) erklärt als 'das Sein, das ist' (*ītyā d-īlāw(hy)*).<sup>47</sup> Demnach muss man also Barḥaḏbšabbās Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff als inspiriert vom syrischen Text des Alten Testaments verstehen. Zu bemerken ist allerdings, dass der syrische Begriff, der hier mit 'das Sein' übersetzt wird (*ītyā*), eine für diese Sprache typische Sonderbildung ist, die ein nicht zusammengesetztes, selbständig existierendes Sein bezeichnet, das seit Ephraim von den Christen ausschließlich in Gott gefunden wird.<sup>48</sup>

Diese Beobachtungen zu christlichen Denkern lassen es nun, zweitens, umso auffälliger erscheinen, dass Barḥaḏbšabbā im eben zitierten Text 'sein' wie einen einheitlichen Begriff verwendet, innerhalb von dessen Bedeutungsumfang sich Gott und Schöpfung als ewiges und zeitliches Sein beziehungsweise als Ursache und Verursachtes begrifflich fassen lassen; diese Vorgehensweise spricht auch dagegen, dass er sich an eine christliche Form der negativen Theologie anschließt. Zu diesem wichtigen Punkt kann zunächst einmal auf einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund verwiesen werden, der sich interessanterweise wieder durch Vergleich mit Ephraims viertem Mēmṛā "Über den Glauben" ergibt. Hier heißt es:

"Etwas ist (*īlāw(hy) medem*); das haben wir erkannt. Wie es ist (*d-aykān īlāw(hy)*), das haben wir nicht erfasst. Nicht hast Du, weil Du erkannt hast, dass etwas ist, auch erfasst, wie es ist (*law meṭol d-īda 't d-īlāw(hy) āp d-aykān īlāw adraḳt*)".<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Vgl. z.B. Gregor von Nazianz, *Oratio*, 28, 9 (p. 192, l. 31-p. 193, l. 15 Gallay); Gregor von Nyssa, *Homiliae in Ecclesiasten*, 7 (p. 406, l. 7-17 Alexander).

<sup>47</sup> Theodor bar Kōnī, *Scholion* 1, 31 (vol. 1 p. 16, l. 2f.Scher; CSCO Syr. 19); Išo'dad von Merw, *In Exodum* 3, 14 commentarius (CSCO Syr. 80, 9, 14-16).

<sup>48</sup> Vgl. dazu Possekel 1999, 56f. und Possekel 2009, 215-17 (zu Ephraim) mit detaillierteren Nachweisen. Dass eine Zusammensetzung nicht mit dem Begriff der *ītyā* vereinbar ist, betont Ephraim der in 2. *Prosa-Refutation gegen Mani* (p. 195, l. 26f. Burkitt und Mitchell).

<sup>49</sup> Ephraim, *Sermones de fide* 4, 59-62 Beck (CSCO Syr. 89, 46f.). Zu den Bedingungen und Grenzen der Gottserkenntnisnach Ephraim vgl. Possekel 2009, 202-11.

Die Parallelität dieser Formulierungen zu Barḥaḍbšabbā (p. 338, l. 11f. Scher) ist so offensichtlich, dass sein Text als eine Reflexion des hier ausgedrückten Gedankens gelesen werden muss, was in Anbetracht der Bedeutung Ephraims für die syrische Kirche nicht überraschend ist.

Allerdings qualifiziert Barḥaḍbšabbā Ephraims Gedanken in einer systematisch relevanten Weise weiter: Während Ephraim die Existenz Gottes einräumt, aber zugleich die Frage nach dem "wie", also inhaltliche Spekulationen über dessen Natur ablehnt, fragt unser Autor gezielt nach dem "was" der seienden Dinge und stellt das eher unbestimmte "wie", gleichsam wie eine literarische Reminiszenz, hintan. Anstelle von Ephraims Ablehnung einer Untersuchung von Gottes Wesen wird damit ein washeitlicher Seinsbegriff zu einem argumentativen Schlüsselkonzept für die Erklärung des Verhältnisses von Gott und seiner Schöpfung.<sup>50</sup> Barḥaḍbšabbā unterscheidet also bewusst zwei Seinsbegriffe:

1. Einer von ihnen bezeichnet, so wie es dem syrischen *īlāw(hy)* 'es ist' (das auch als Kopula funktionieren kann) als einer Form des absoluten *īl* entspricht, das 'es gibt' heißt, die Existenz eines Gegenstandes, sein Dasein.
2. Der andere entspricht in seiner Formulierung ganz der griechischen Frage nach dem *τί ἐστι*<sup>51</sup> und verrät sich damit als der Wesensbegriff, der in der griechischen Philosophie so dominant ist, dass das Konzept der Existenz hier nur recht geringe Bedeutung besitzt.<sup>52</sup>

Dass Barḥaḍbšabbā diese beiden Begriffe unterscheidet, kann als bedeutende konzeptuelle Leistung gelten. Die Unterscheidung an sich ist zwar vermutlich nicht ihm selbst zuzuweisen, sondern geht auf eine längere Tradition in der Schule von Nisibis zurück, wie eine Parallele in Junillus Africanus' *Instituta regularia divinae legis* bestätigt, wo ebenfalls, in Bezug auf Gott, das *quod est* vom *quid est*, das bei Gott unerkennbar bleiben muss, unterschieden wird.<sup>53</sup> Dieser Text, der sich als eine Übersetzung von Unterrichtsinhalten eines in der Schule von Nisibis ausge-

<sup>50</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 337, l. 8.

<sup>51</sup> Auch im griechischen Bereich kann das *τί ἐστι* durchaus in der Hinführung zur Erkenntnis des Höchsten auftauchen: Plotin, *Enneade*, VI 5, 2, 9-23. Dazu z.B. Chiaradonna 2002, 109f.

<sup>52</sup> Der klassische Aufsatz zu diesem Thema ist Kahn 1966; vom selben Autor vgl. auch Kahn 1975 (beide jetzt in Kahn 2009 zugänglich).

<sup>53</sup> Junillus Africanus, *Instituta regularia divinae legis*, 1, 13 (p. 148, l. 10-12 Maas = p. 483 Kihn).



bildeten Persers namens Paul darstellt,<sup>54</sup> begnügt sich allerdings, wie Ephraim, mit der Feststellung der Unerkennbarkeit dessen, „was“ Gott ist, und zeigt keine unserem Text vergleichbaren systematischen Entwicklungen. In der argumentativen Struktur von Barḥaḍbšabbā ist der doppelte Seinsbegriff hingegen die Voraussetzung dafür, dass es eine Gemeinsamkeit von Gott und Geschöpf gibt, welche einerseits die Bezeichnung Gottes überhaupt ermöglicht – dies wird später noch eigens ausgeführt<sup>55</sup> – und andererseits die Angabe der Unterschiede möglich macht.

Diese Konzeptualisierung des Seinsbegriffs unterscheidet sich nun recht deutlich von der neuplatonischen Interpretation des Seienden und seiner begleitenden Eigenschaften, z.B. Einheit oder Güte, als hierarchisch gestufte Reihe, wie sie auch von vielen Christen ganz selbstverständlich geteilt wurde. Denn in neuplatonischen Konzepten von dieser Art, deren bekanntestes Beispiel wohl die *analogia entis* des Thomas von Aquin ist,<sup>56</sup> bestimmt das höchste Glied der Reihe, also gleichsam deren Idee im platonischen Sinne, was es eigentlich heißt ‚seiend‘ zu sein, und die anderen Glieder der Kette sind das dann nur insoweit, als sie dem höchsten Glied ähnlich sind. In einem solchen Verständnis ist ‚seiend‘ also kein einheitlich gebrauchter, univoker Begriff, sondern eine bestimmte Ähnlichkeitsrelation, die in je unterschiedlicher Weise auf das darunter Fallende zutrifft; sofern Univozität z.B. für logische Schlüsse erforderlich ist, muss diese dann als Implikat einer solchen Analogie-Relation gedeutet werden.<sup>57</sup> Das ist jedoch offensichtlich nicht das Verständnis von ‚sein‘, das Barḥaḍbšabbā besitzt. Denn ‚sein‘, beziehungsweise dasein oder auch existieren, bezeichnet für ihn einen Begriff, der sowohl auf Gott als auch auf den Menschen zutrifft, so dass eine Erkenntnis Gottes ermöglicht

---

<sup>54</sup> Junillus Africanus, *Instituta regularia divinae legis*, Epistula introductoria (p. 118, l. 20-p. 120, l. 16 Maas = p. 469 Kihn). Eine wohl zu kritische (und anscheinend nicht auf Kenntnissen des syrischen Materials beruhende) Einschätzung hinsichtlich der nisibischen Herkunft gibt E.G. Mathews, in Maas 2003, 18-26.

<sup>55</sup> *Causa foundationis scholarum*, p. 335, l. 1-13 (Selbsterkenntnis Gottes vor der Schöpfung); p. 339, l. 9-14 Scher.

<sup>56</sup> Zum Beispiel Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I 13, 5 responsio.

<sup>57</sup> Das gesamte Problem und mögliche Lösungsoptionen wird z.B. knapp zusammengefasst von Lloyd 1990, 76-85 und weiterdiskutiert von Chiaradonna 2002, 227-91. Dieser verweist insbesondere auf Plotins Diskussion von Analogie und Univozität in *Enneade* I 4, § 3, l. 1-40.

wird, während sein Was-Sein von unserem Was-Sein in seiner Rangdifferenz unterschieden ist.

Wie diese Erkenntnis genau funktionieren soll, das kann ein weiterer Abschnitt verdeutlichen, der auch die Bedeutung des Seinsbegriffs bei Barḥaḏḃšabbā weiter erläutert:

“Denn auch wenn dieses Wort ‘es ist’ (*īlāw(hy)*)<sup>58</sup> für die Gesamtheit (*gāwā*) und für das Spezifische (*ihīdāyā*) gleich ist, so ist es doch in eigentlicher Weise für Gott allein treffend und passend. Denn alles was ‘ist’, ist entweder geworden (*hawyā* = γενητόν) oder nicht geworden (*lā hawyā* = ἀγένητον).<sup>59</sup> Und so wie bei dem, was geworden ist, das was war, früher ist, als das, was ‘ist’ – indem es die Ursache von diesem ist –, ebenso ist auch bei dem, was ‘ist’, ohne geworden zu sein, das ewige Sein (*ītyā mettōmāyā*) früher als das, was ‘ist’ – indem es die Ursache von dem ist, was ist. Denn wenn es kein ewiges Sein ist und es doch ‘ist’, dann ist es geworden. Wenn dies wahr ist, dann hat es einen Ursprung und empfängt von etwas anderem das Gewordensein, und es hat mit allem, was geworden ist, diese beiden (Aspekte) gemein, zum einen den, dass es geworden ist, und zum anderen den, dass ‘es ist’. Wenn es absurd ist, dies für den jenseitigen Bereich<sup>60</sup> zu denken, folgt daraus, dass er (= Gott) ‘ist’, weil er Sein ist, während die Schöpfung ‘ist’, weil sie geworden ist und einen Ursprung hat”.<sup>61</sup>

Bei diesem Text handelt es sich, soviel scheint klar zu sein, um eine Art Gotteserweis, wobei die Argumentation im Einzelnen einige Unklarheiten aufweist. Einige Aspekte sind jedoch deutlich genug: Der Text verwendet, entsprechend der syrischen Tradition seit Ephraim, das Wort *ītyā*, das ich mit dem Substantiv ‘Sein’ übersetzt habe, ausschließlich für Gott. In diesem weiteren Sinn spricht Barḥaḏḃšabbā wiederum von ‘allem, was

<sup>58</sup> Die Übersetzung kennzeichnet das Auftreten des Wortes *īlāw* durch einfache Anführungszeichen: ‘ist’ bzw. ‘es ist’.

<sup>59</sup> Nach Nöldeke <sup>2</sup>1898, 128 bedeutet das aktive Partizip *hāwyā* “seiend“ bzw. “werdend“, das *paawe hawyā*, das unvokalisiert nicht unterscheidbar ist, “existierend“ bzw. “geschaffen“. Die Bedeutung “geschaffen“, die hier gemeint sein muss, wird mit Belegen bestätigt von Payne Smith 1879, 986.

<sup>60</sup> Mit “dort“ (*tamān*) ist der Bereich des nicht gewordenen Seins gemeint.

<sup>61</sup> *Causa fundationis scholarum*, p. 334, l. 7-15 Scher.

ist' (*ilāw(hy)*) und bezieht sich damit sowohl auf ewige als auch auf zeitlich gewordene Dinge, die alle dadurch verbunden werden, dass sie sind.

Der Gang des Argumentes besteht darin, dass der Autor aus dem Bereich des nicht-gewordenen Seins zwar die Dimension der Zeitlichkeit ausschließt, zugleich aber voraussetzt, dass der Satz vom zureichenden Grunde auch dort gilt, so dass auch nicht zeitliche Dinge eine Ursache haben müssen. Hier scheint er vorauszusetzen, dass es mehrere nicht-gewordene Dinge gibt, die nicht alle notwendig ewig sein müssen; das wäre nicht überraschend und könnte sich auf Engel, Intellekte oder Himmelskörper beziehen, die der Text im Weiteren ohne Zweifel voraussetzt (p. 351f.). Das wird aber nicht direkt gesagt, und im Prinzip funktioniert das Argument auch ohne diese Annahme.<sup>62</sup> Denn es beruht darauf, dass nur ein Verständnis des nicht-gewordenen Seins oder von dessen höchster Ursache als 'ewig' verhindern kann, dass wieder nach einer weiteren Ursache gefragt wird, so dass ein infinites Regress immer weiterer Ursachen entstünde. 'Ewig' wird demnach im Sinne von selbstkonstituiert beziehungsweise völlig anfanglos verstanden, weswegen gerade das Ewige als "Ursache von allem" bezeichnet werden kann (p. 338, 9f.). Wenn Barḥaḍbšabbā betont, dass in Gott auch die Zweiheit von 'war' und 'ist' aufgehoben ist, setzt dies offenbar ebenfalls einen solchen Begriff des Ewigen voraus, in dem auch keine Zeitlichkeit im Sinne der Abfolge mehr gegeben ist. Nur ein in diesem Sinne ewiges Sein macht die Frage nach weiteren Ursachen, die zumindest eine Analogie zur Zeitlichkeit implizierte, sinnlos und muss deswegen, so der Schluss des Arguments, vorausgesetzt werden.

Diese Rekonstruktion des Arguments macht die systematische Relevanz des einheitlichen Seinsbegriffs unseres Autors schön deutlich: Der Bereich des 'Existierenden' bildet den epistemologischen Rahmen, innerhalb dessen nach Verursachung gefragt werden kann. Dabei wird weder, im neuplatonischen Sinne, davon ausgegangen, dass eine defiziente Form von Sein ein Urbild braucht, an dem es teilhat, noch von einer analogen Bedeutung von "seiend" im aristotelischen Verständnis. Zwar zeigt der Text deutlich die Verwendung von aristotelischem Gut, die, wie an anderer Stelle zu zeigen ist, zumindest teilweise durch Porphyrios'

---

<sup>62</sup> Es ließe sich deswegen darüber nachdenken, in p. 334, l. 10 Scher, die Worte *lā hāwyā* als Erklärung eines Kopisten zu streichen.

*Eisagogē* und Sergios von Rēš‘aynās Großem *Kategorienkommentar* vermittelt ist; doch die hier im Mittelpunkt stehende Annahme, dass jedes Seiende für seine Existenz eine Erklärung durch eine Ursache bzw. einen zureichenden Grund braucht, die zumindest in einer Hinsicht im selben Sinne seiend beziehungsweise existent sein muss wie das verursachte Seiende, das es zu erklären gilt, dürfte zwar neuplatonisch beeinflusst sein, doch ist die hier vorliegende Variante schon von einem monotheistischen Schöpfungsdenken geprägt. Die Erklärung des Seienden führt letztlich auf die Annahme einer ersten Ursache, die keine weitere Ursache mehr benötigt, da sie, durch die Aufhebung der zeitlichen Abfolge in schlechthinniger Ewigkeit, sich selbst Ursache ist.

Allerdings ist es in Anbetracht der Ableitung all dessen, was ist (*īlāw(hy)*), vom schlechthin ewigen Sein (*īlyā*) nicht mehr ganz so klar, ob der Autor tatsächlich scharf zwischen einem einheitlichen Begriff des Seins als Existenz, der für Gott ebenso wie für das Geschöpf zutrifft, und einem axiologischen Begriff des Was-Seins oder der Essenz unterscheidet. Eine Lösung des Problems könnte dadurch entstehen, dass man, wie später Avicenna oder Descartes,<sup>63</sup> annimmt, beide Aspekte des Seins fielen in Gott zusammen. Unter dieser Voraussetzung würde unser Text eine bemerkenswerte Vorwegnahme einer wichtigen Form des ontologischen Gottesbeweises beinhalten. Obwohl dies nicht explizit gesagt wird, liegt eine solche Interpretation durchaus nahe. Denn da der Text den allgemeinen Existenzbegriff ‘es ist’ (*īlāw(hy)*) auf den Begriff ‘Sein’ (*īlyā*) zurückbezieht, der im syrischen Verständnis immer durch eine Anfanglosigkeit bestimmt ist, könnte die syrische Semantik eine genauere Ausführung entbehrlich gemacht haben, da ‘Sein’ in der Tradition des Autors nicht anders als selbstkonstituiert und damit in sich notwendig gedacht würde. Auf diese Weise könnte auch die vor dem Hintergrund des Gesagten verwirrende Bemerkung zu Beginn des Abschnitts erklärt werden, dass eigentlich – in Spannung zum einheitlichen Existenzbegriff – nur Gott wahrhaft seiend ist: Dies träfe deswegen zu, weil die Tatsache, dass Gott ‘ist’, notwendiger Bestandteil des Begriffs eines unverursachten Seins ist, während dies für das verursachte Sein nicht zutrifft. Der Unterschied von göttlicher und geschaffener Existenz bestünde dann

---

<sup>63</sup> Avicenna, *Kitāb aš-šifā‘. Ilāhiyyāt* (Buch der Genesung. Metaphysik) I 7, 2. 12f. (35. 37f. Marmura); Descartes, *Meditationes*, 5.

einzig in der Defizienz der Geschöpfe, die darin besteht, dass sie geschaffen, also keine selbstkonstituierten Entitäten und damit auch nur in abgeleiteter Weise 'seiend' sind.

Kehren wir schließlich zu der Frage zurück, wie dieser rationale Gotteserweis zu der Aussage passen kann, dass selbst das Nichtwissen über Gott nicht gewusst werden kann, wenn Gott sich nicht selbst offenbart. Vor dem Hintergrund des gerade Gesagten ließe sich dies dadurch erklären, dass Gott, durch seine Selbstkonstituiertheit und Notwendigkeit, das Sein auf eine so eigentümliche Art besitzt, dass wissenschaftliche Aussagen über sein Was-Sein nur insofern möglich sind, als seine Notwendigkeit aus dem beobachtbaren Sein geschlossen werden kann, dass aufgrund seiner Zeitlichkeit nach einer ewigen Ursache verlangt. Ein solcher Schluss führt zwar darauf, dass Gott als die erste Ursache 'seiend' sein muss, aber auf eine Weise des Seins, die sich vom geschaffenen Sein so fundamental unterscheidet – da 'Verursachtes' und 'Ursache des Verursachten' letztlich zwei kontradiktorische Gegenteile innerhalb des einen Oberbegriffs 'seiend' sind –, dass das exakte Zutreffen menschlicher Begrifflichkeiten nicht mehr abgesichert werden kann. Insofern ist Gott dann in gewisser Weise doch über-seiend, nämlich über jedem geschaffenen Sein stehend, so dass zu seiner Beschreibung doch wieder auf die Möglichkeiten negativer Theologie zurückgegriffen werden muss.

### 3. FAZIT

Diese Studie von Barḥaḍḅšabbās *Ursache der Gründung von Schulen* untersuchte unter der Annahme, dass das Denken der syrischen Christen für die Geschichte der Philosophie im Orient, insbesondere im Islam, von hoher Relevanz ist, einige Gesichtspunkte philosophischen Denkens in diesem Text, und zwar im Einzelnen anhand der Punkte Stellung des Philosophiebegriffs, Wissen des Nichtwissens und Ontologie.

Das Ergebnis kann in verschiedener Weise überraschen: Zunächst einmal zeigt sich, dass Barḥaḍḅšabbā der Philosophie in seinem Selbstverständnis als christlicher Denker ein sehr starkes Gewicht beimisst, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass er die Lehre Jesu selbst als Philosophie versteht. Des Weiteren ist am Begriff des Wissens des Nichtwissens deutlich geworden, dass er einige geistige Errungenschaften der Kirchenväter, und damit viele Elemente griechischer Philosophie, in recht

geschlossener Form übernommen hat, dass er aber zugleich über den von diesen gesetzten Rahmen hinausgeht. Das tut er nicht nur insofern, als er die Ideen der Kirchenväter seinen eigenen, sprachlich semitischen und kulturell orientalistisch-persischen, Kontexten in vielerlei Weise anpasst. Vielmehr zeigt sein Text auch eine systematische Zugangsweise, bei der einige Züge, die eher an den paganen Neuplatonismus gemahnen, auf originelle Weise weitergedacht und verändert werden. Das Philosophie-Ideal und das philosophische Niveau leben fort, der Prozess der Transformation ist in vollem Gange.

Besondere Bedeutung dürfte dem in diesem Text vorausgesetzten Seinsbegriff zukommen, der eine begriffliche Unterscheidung vom Dass-Sein bzw. der Existenz einer Sache und seinem Was-Sein bzw. deren Essenz voraussetzt. Parallelen zu Ephraim weisen darauf hin, dass diese Denkform, die zum Analogie-Konzept der Neuplatoniker eher gegenläufig ist, historisch auf eine Einarbeitung des primär essentiellen griechischen Seinsbegriffs in den Rahmen eines existenzorientierten syrischen Seinsverständnisses zurückzuführen ist. Der genaue Verlauf dieses Prozesses, der Grad der systematischen Ausführung des Gedankens und der Umfang, indem auf griechische Vorbilder rekurriert werden konnte, müssen jedoch an dieser Stelle offenbleiben und lassen sich auch ohne ein vertieftes Studium der griechischen wie der – zum großen Teil noch nicht edierten – syrischen Aristotelika nicht bewältigen.

Es kann jedoch schon jetzt festgehalten werden, dass ein Text wie der hier vorliegende nicht denkbar ist ohne eine längere geistige Tradition, die die terminologischen und inhaltlichen Festlegungen getroffen hat, die unser Text – eine Einführungsrede – mit einer bemerkenswert souveränen Selbstverständlichkeit gebraucht. Man kann zumindest hoffen, dass die beträchtlichen Verständnisfragen, die die Analyse aufgeworfen hat, durch das Studium weiterer Quellen aus der ostsyrischen Schultradition, und vielleicht auch aus der westsyrischen Kirche besser beantwortet werden können. Das ist auch die Voraussetzung für eine Antwort auf die Frage nach der philosophiehistorischen Bedeutung der syrischen Tradition und ihres Einflusses insbesondere auf die arabisch-islamische Philosophie. Dieser Beitrag sollte gezeigt haben, dass diese Tradition es auch aus inhaltlichen Gründen wert ist, genauer erforscht zu werden.

*Friedrich Schiller University Jena, Germany*

## BIBLIOGRAPHIE

*Quellen*

Barḥadḅšabbā, "The Cause of the Foundation of the Schools." In *Sources for the History of the School of Nisibis*. Translated Texts for Historians 50. Translated with an Introduction and Notes by Adam H. Becker, 40-85. Liverpool: Liverpool University Press [= Becker 2008a].

Barhadbeshabba di Halwan, "Causa della fondazione delle scuole. Traduzione e note essenziale," par Ilaria Ramelli. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 10: 127-70 [= Ramelli 2005].

Mar Barḥadḅšabba 'Arbaya, Évêque de Ḥalwan (VIe siècle), Cause de la fondation des écoles. 1908. Texte syriaque publié et traduit par Addai Scher. *Patrologia Orientalis* 4, 4. Paris: Firmin-Didot [= Scher 1908].

*Sekundärliteratur*

Becker, Adam Howard. 2006. *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

— 2008. *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press [= Becker 2008b].

Bettiolo, Paolo. 2005. "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria." In *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, hrsg. v. Christina D'Ancona Costa, 1, 48-100. Turin: Einaudi.

Brock, Sebastian. 1991. "The Syriac Background to Ḥunayn's Translation Techniques." *Aram* 3: 139-62.

— 1993. "The Syriac Commentary Tradition." In *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, hrsg. v. Charles Burnett, 3-18. London: Warburg Institute.

— 1995. "The Syriac Background to the World of Theodore of Tarsus." In *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*, hrsg. v. Michael Lapidge, 30-53. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1999. *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*. Routledge: Ashgate. Aldershot, u.a. (enthält alle drei vorgenannten Aufsätze).

Chiaradonna, Riccardo. 2002. *Sostanza, Movimento, Analogia: Plotino critico di Aristotele* (Alessandria). Napoli: Bibliopolis.

D'Ancona Costa, Christiana, hrsg. 2005. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Bd. 1-2. Turin: Einaudi.

De Jong, Albert. 1997. *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill.

Eichner, Heidrun, Matthias Perkams und Christian Schäfer, hrsg. 2013. *Islamische Philosophie im Mittelalter*. Darmstadt: WBG.

Gallay, Paul. 1978. Introduction to *Grégoire de Nazianze: Discours Théologique 27-31*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon (Sources chrétiennes 250), 1-67. Paris: Editions tu Cerf.

Griffith, Sidney. 1982. "Theodore bar Kônî's *Scholion*. A Nestorian *Summa contra gentiles* from the First Abbasid Century." In *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews und Robert W. Thomson, 53-72. Washington, DC: Dumbarton Oaks.

Hermann, Theodor. 1926. "Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert. Ihre Quellen und ihre Geschichte". In *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 25: 89-122.

Hugonnard-Roche, Henri. 2004. *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*. Paris: J. Vrin.

— 2009. "Platon syriaque." In *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, hrsg. v. Mohammad Amir Moezzi, 307-22. Turnhout: Brepols.

Kahn, Charles. 1966. "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being." *Foundations of Language* 2: 245-65.

— 1976. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58: 323-34.

— 2009. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.

Karamanolis, George. 2013. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Routledge.

Kobusch, Theo. 2006. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: WBG.

Lloyd, Anthony C. 1990. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.

Maas, Michael. 2003. *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean. Junillus Africanus and the Instituta regularia divinae legis*. Göttingen: Mohr Siebeck.

Malingrey, Anne-Marie. 1961. "Philosophia." *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.* Paris: C. Klincksieck.

Molé, Marijan. 1993. *La légende de Zoroastre selon les texte spehlevis*. Paris: Peeters.

Nöldeke, Theodor. 1898. *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig: C. H. Tauchnitz.



Ouzounian, Agnès. 1994. "David l'Invincible." In *Dictionnaire des philosophes antiques* 2, hrsg. v. Richard Goulet. Paris: CNRS Editions.

Payne Smith, Robert. 1879. *Thesaurus Syriacus*. Tomus 1. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Perkams, Matthias. 2013. "Die Übersetzung philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund." In *Islamische Philosophie im Mittelalter*, hrsg. v. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer, 115-42. Darmstadt: WBG.

Possekkel, Ute. 1999. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Lovanii: In Aedibus Peeters.

— 2009. "Ephrem's Doctrine of God." In *God in Early Christian Thought. Essays in Memory of L. G. Patterson (Supplements to Vigiliae Christianae 94)*, hrsg. v. Andrew B. McGowan, Brian E. Daley und Timothy J. Gaden, 195-237. Leiden: Brill.

— 2015. "Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis." *Zeitschrift für antikes Christentum* 19: 104-36.

Ramelli, Ilaria. 2004. "Linee introduttive a Barhadbeshabba di Halwan, Causa della fondazione delle scuole. Filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbeshabba." *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 9: 127-81.

Reinink, Gerrit J. 1995. "Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth. The School of Nisibis in the Transition of the Sixth-Seventh Century." In *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, hrsg. v. Jan Willem Drijvers, 77-90. Leiden: Brill.

Schilling, Alexander M. 2008. *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden. Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike*. Leuven: Peeters.

— 2011. "Autour des Mages arabisées. La vie de Zoroastre selon Girgis ibn al-Amid al-Makin." In *Itinéraires missionnaires. Échanges et Identités*, hrsg. v. Chrilstelle Jullien, 143-88. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes. (= *Studia Iranica. Cahier 44. Chrétiens en terre d'Iran* 4).

Vööbus, Arthur. 1965. *History of the School of Nisibis*. Leuven: Peeters.

Wallace-Hadrill, David Sutherland. 1982. *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press.