

Die Eucharistie bei Ephräm

von

Edmund Beck OSB

Die folgenden Ausführungen wollen keine systematische Darstellung der Eucharistielehre Ephräms sein. Eine solche wird man kaum jemals geben können; denn dazu sind die Stellen, die aus den echten Werken Ephräms für dieses Thema in Frage kommen, viel zu vereinzelt und unvollständig. Der Verfasser verzichtet auch, da nicht Theologe von Fach, auf eine dogmengeschichtliche Einordnung der auffindbaren Teilpunkte. Sein Ziel ist nur, die einschlägigen Stellen zu erfassen, zu ordnen, neu zu übersetzen und sie untereinander vergleichend zu erklären. Herangezogen wurden zu diesem Zweck vor allem die sicher echten Hymnen *De Fide* (*Contra scrutatores*¹), *Contra Haereses*², *De Nativitate*³, *De Azymis*⁴, *De Virginitate*⁵ und die *Carmina Nisibena*⁶.

I.

Jede christliche Eucharistielehre hat ihr Fundament in den Berichten der Evangelisten und des Apostels Paulus über das letzte Abendmahl des Herrn. Wie hat nun Ephräm hier das Tun Christi verstanden? Die Antwort auf diese Frage findet sich, wie zu erwarten, in den Hymnen *De Azymis*. Der Opfergedanke, der dabei im Vordergrund steht, kommt gleich in der ersten Stelle zum Ausdruck, indem nämlich die Strophe 3 des 2. Hymnus⁷ antizipierend vom Kreuzesopfer spricht:

(3) Die Priester jenes Volkes / schlachteten den Hohenpriester. Denn unser Priester wurde Opfer. / Durch sein Opfer hob er die Opfer auf.

Von den aufgehobenen Opfern des Alten Bundes spricht kurz Strophe 4; Strophe 5 kehrt darauf zu Christus zurück:

(5) Es gibt kein (Opfer)lamm, das erhabener gewesen wäre / als das Lamm aus der Höhe; da die Priester von der Erde waren, / während das Lamm vom Himmel stammt. Es wurde selber, es allein / Opfer und Opferer.

¹ Text nach den Hss.; E(ditio) R(omana) syr.-lat. 3, 1—150.

² Text nach den Hss.; ER 2, 437—560.

³ Text nach den Hss.; ER 2, 396—436.

⁴ Lamy 1, 569—635 mit *De Crucifixione*: 1, 637—713.

⁵ Text nach der Hs.; Editio I. E. Rahmani (Scharfe 1906).

- (6) Denn unwürdig waren die Priester, / die befleckten, zum Opfern.
Das unbefleckte Lamm wurde zum Schlachtopfer des Friedens und
befriedete die Höhe und die Tiefe / mit seinem allbefriedenden
Blut.
- (7) Das Brot brach er mit seinen Händen / vorbildhaft für das Opfer
seines Leibes, den Kelch mischte er mit seinen Händen / vorbildhaft
für das Opfer seines Blutes. Er opferte, brachte sich selber dar /
(als) Priester unsrer Entsühnung.
- (8) Er kleidete sich in das Priesteramt / des Melchisesech seines Vor-
bilds, der nicht Opfer(tiere) darbrachte, / (sondern) Brot und Wein
gab ...

Strophe 5 und 6 korrigieren die Aussage der 3. Strophe, die dem äußeren Schein entsprechend die jüdischen Priester mit ihrem »Kreuzige ihn« als Opferer Christi hinstellt. Eigentlicher Opferer ist aber Christus selber auf Grund der von ihm den Kreuzigern verliehenen Macht. Das himmlische Opferlamm mußte selber auch Opferer sein. Strophe 6 sagt dazu, daß die Priester nicht würdig gewesen wären. Viel tiefer wird das Selbstopfer Christi im Sermo *De Domino nostro* begründet, nämlich aus der Vorstellung heraus, daß Christus der Priester schlechthin ist, der als solcher allein zwischen den Menschen und Gott (und damit auch der göttlichen Natur in seiner eignen Person) steht. Denn im 48. Abschnitt⁸ des Sermo heißt es von Simeon, der im Tempel das Jesuskind in seine Arme nahm: »Simeon aber der Priester, da er ihn in seine Arme nahm, um ihn aufzuopfern vor Gott, sah und erkannte, daß nicht er ihn opfere, sondern daß er selber geopfert werde. Denn nicht der Sohn ist dem Vater aufzuopfern durch den Knecht, sondern der Knecht seinem Herrn durch den Sohn. Denn nicht konnte durch einen andren geopfert werden jener, durch den jedes Opfer dargebracht wird. Denn nicht das Opfer bringt seinen Opferer dar, sondern durch die Opferer werden die Opfer dargebracht. Also schenkte der Empfänger der Opfer sich selber, um von einem andern aufgeopfert zu werden, damit die ihn Opfernden, während sie ihn opfern, selbst geopfert würden.« Man sieht, wie in den letzten Worten des Zitates der Opferer auch zum Empfänger des Opfers wird. Davon wird noch zu sprechen sein. Hier muß vor allem der Satz hervorgehoben werden, der allgemein und umfassend lautet: durch Christus wird jedes Opfer dargebracht. Die Eucharistie wird dabei gleich in den anschließenden Worten ausdrücklich erwähnt: »Denn so wie er seinen Leib gab, damit er gegessen würde, damit er, indem er gegessen wird, den ihn Essenden das Leben gebe, ebenso gab er sich selbst, damit er

⁶ Editio Bickell (Lipsiae 1866).

⁷ Lamy 1, 575, Z. 11ff.

⁸ Lamy 1, 257.

geopfert werde und (damit) durch seine Erhebung⁹ die Hände der ihn Opfernden geheiligt würden.«

Um hier der Idee des Priestertums Christi noch kurz weiter nachzugehen, wollen wir aus dem gleichen Zusammenhang des Sermo *De Domino nostro* auch noch die folgenden Stellen anführen. Nach der Auffassung Ephräms hat Simeon in der von Lucas geschilderten Szene (2, 25–32) durch sein Tun und Sprechen an den »Körper« d. h. an die Menschheit Jesu das alttestamentliche Propheten- und Priestertum weitergegeben, was von der Gottheit Jesu aus gesehen nur ein Zurückkehren zu ihrem Urheber und Spender bedeutet. Denn im 53. Abschnitt¹⁰ heißt es: »Da es (Jesuskind) im Tempel dargebracht wurde, legte es das Prophetentum und Priestertum an und trat (damit) auf . . . Denn als Simeon den Körper des allheiligenden Kindes weihte, da nahm jener Körper das Priestertum durch seine Weihe.« Ursprung und Weiterführung dieser »Traditio« wird schon im vorangehenden 52. Abschnitt¹¹ erwähnt mit den Worten: »Das also, was von Moses gegeben und von Simeon empfangen worden war, das harrte und blieb bis zur (Ankunft) des Herrn beider (Würden). Der erste Verwalter des Hauses (= Moses) also und der letzte Schatzmeister (= Simeon) übergab die Schlüssel des Priestertums und Prophetentums jenem, der über den Schatz beider herrscht. Deswegen hat sein Vater nicht nach Maß ihm den Geist gegeben; denn alle Maße des Geistes sind in seiner Hand.« In welcher enger Verbindung gerade auch der letzte Satz von Christus als dem Träger des Geistes mit der Eucharistie steht, werden wir noch sehen. Hier seien noch die anschließenden Worte zitiert, in denen die Fortführung des Priestertums Christi in der Kirche zum Ausdruck kommt: »Damit unser Herr zeige¹², daß er die Schlüssel von den früheren Verwaltern des Hauses empfangen habe, sagte er zu Simon: Dir will ich die Schlüssel der Tore geben.«

Die Verbindung des Priestertums Christi mit den Schlüsseln des göttlichen Schatzhauses, die in den eben zitierten Worten sich zeigte, kehrt bei Ephräm öfters wieder. So vor allem im 31. Hymnus *De Virginitate*¹³. Hier redet die 2. Strophe folgendermaßen Christus an:

Du bist der gütige Schatzmeister / deines barmherzigen Vaters.
In deiner Hand ist der Schlüssel / des Schatzhauses seiner Erbarmung.
Du öffnest und führst ein / die Opfergabe eines jeden.
Du öffnest und führst heraus / die Versöhnung für jeden.
Glücklich, wer eintreten ließ / seine Opfergabe durch dich
und Erbarmen dafür erhielt!

⁹ *zqāfā*, das hier *Emporhebung* im allgemeinen bedeuten muß und nicht speziell die *Erhöhung am Kreuz*, da ja Ephräm von dem Jesuskind in den Armen Simeons ausgeht.

¹⁰ Lamy 1, 269, Z. 10ff.

¹¹ Lamy 1, 267, Z. 6ff.

¹² So ist mit Lamy zu übersetzen, wenn sein Text in *w-da-nhawwē* zu korrigieren ist. Das Perfekt hätte den Sinn: »Und indem unser Herr zeigte«.

¹³ Rahmani 88.

Vom eucharistischen Opfer scheint hier nicht die Rede zu sein. Die nächste Strophe spricht von »Gebetsopfern«:

Durch dich wird der Dienst erwiesen / der Gottheit im Allerheiligsten.
 Du läßt emporsteigen das Opfer / und sprengest das Trankopfer aus.
 Verachte nicht unser Opfer / wegen der Makel an ihm!
 Unser Gebet ist das Opfer / und unser Trankopfer die Bitte.
 Glückliche, wer emporsteigen ließ / sein Opfer durch dich
 und dessen Opferduft¹⁴ durch dich Wohlgefallen fand!

Schon hier könnte man zweifeln, ob nicht »das Opfer« der zweiten Verszeile auf das Opfer Christi zu beziehen sei und »das Trankopfer« auf sein Blut. Eine solche Vermutung findet ihre Bekräftigung in den folgenden zwei Strophen. Strophe 4 spricht nämlich von der sündentilgenden Besprengung der Taufe, und die anschließende 5. Strophe lautet:

Begehrenswerte Opfergabe, / die für uns dargebracht wurde!
 Heiligendes Opfer, / das sich selber opfert!
 Trankopfer, das vergehen ließ / das Blut von Kälbern und Schafen,
 Lamm, das allein / opfernder Priester wurde!
 Glückliche, für wen geworden ist / sein Gebet zum Thuribulum
 und der durch dich es deinem Vater aufopferte.

Diese Strophe klärt auf über die enge Verbindung zwischen Gebet und eucharistischem Opfer, die bekanntlich in der frühchristlichen Literatur oft so eng ist, daß eine klare Scheidung unmöglich wird.

Doch nun zurück zu *De Azymis* 2, 6. Hier sieht Ephräm das Opfer Christi vor allem als Opfer des Friedens unter Anspielung auf Kol 1, 20, wo die Pšittâ das gleiche Verb (šayyen) hat, das Ephräm verwendet. Der Friede wird zwischen Höhe und Tiefe, zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch durch Christi Blut hergestellt. Mit pax und pacificare (šaynâ und šayyen) verbunden erscheint nun öfters ein sinnverwandtes Wort, nämlich reconciliatio und reconciliare (tar'ûthâ und ra'î). Da nun schon in der Ausgangsstelle (*De Azymis* 2, 6) von Christi Blut gesagt wurde, daß es alles befriede, also nicht nur jenen grundlegenden Frieden zwischen Gott und Mensch bewirke, darf es nicht wundernehmen, daß man bei einer Untersuchung des Gebrauches von tar'ûthâ auch Stellen findet, die nicht unmittelbar mit dem Opfer Christi in Verbindung stehen. So betet z. B. Ephräm in der 15. Strophe des 52. Hymnus *De Fide*¹⁵ um den Frieden in der Kirche mit folgenden Worten:

O Herr, mach Frieden / in meinen Tagen in deinen Kirchen ...
 Befriede und versöhne ferner / die streitenden Parteien,
 und es erstehe aus allen Kirchen / die einzige, wahre Kirche
 und es mögen sich sammeln ihre Kinder, / die Gerechten, in ihrem
 um deiner Güte zu danken. / Lobpreis deiner Versöhnung! [Schoß

¹⁴ Die Lesart der liturgischen Codices ist auch der Text der Hs. (Vat. syr. 111), die Rahmani falsch gelesen hat.

¹⁵ ER 3, 98 A.

Eine Beziehung zum Versöhnung stiftenden Opfer Christi scheint hier nicht gegeben zu sein. Doch muß sie schon im bloßen Wort »Versöhnung« vorhanden sein. Man vergleiche nur, wie in Hymnus *De Fide* 38,11, wo auch anscheinend nur von der innerkirchlichen Aussöhnung die Rede ist, die Ausdrucksweise in die Opfersprache übergeht:

Laßt uns Bebauer des Wortes der Wahrheit sein!
 Kommt, laßt uns darin arbeiten wie auf einem Feld!
 Laßt uns Liebe säen und Frieden ernten!
 Die Garbe steige empor von der Versöhnung zum Herrn
 des Friedens!¹⁶

Eine weitere Stelle nimmt in diese Opferausdrücke Christus mitherein. Aus ihr geht hervor, daß nicht nur das Gebet, die Liebe und der Friede unter den Menschen, sondern auch alle übrigen guten Werke ganz in den Rahmen der durch Christus bewirkten grundlegenden Aussöhnung gestellt werden. Denn im 12. Hymnus *De Fide*, einem Hymnus auf Christus, heißt es in der 7. Strophe:

Durch deinen Regen wächst alles, durch deinen Tau grünt alles.
 Deine Lehre ist unsichtbarer Tau für unsichtbares Feld.
 Pflücke, o Herr, die Frucht als Landmann
 und bringe deinem Vater die Garbe der Versöhnung dar!¹⁷

Unmittelbar auf die Aussöhnung durch das Kreuzesopfer geht dann schließlich das Wort tar'ûthâ im Hymnus *De Fide* 59, 1, wo das Wasser der Taufe »Fluten unserer Versöhnung« genannt wird¹⁸, und Hymnus *De Virginitate* 4, 10 stellt die Verbindung mit dem eucharistischen Opfer her, indem hier in einer Aufzählung der Wohltaten des Öles gesagt wird: »Es gibt den Altären die Salbung, und sie tragen die Opfertgabe der Versöhnung«. Auch *Carmen Nisibenum* 17, 39 gehört hierher mit den folgenden Gebetswünschen für den Bischof Abraham: »Dein Fasten sei die Waffe für unsern Ort, / dein Gebet Schild für unsre Stadt, / dein Thuribulum erwerbe die Versöhnung. / Gepriesen sei, der deine Opfer geheiligt hat!«¹⁹ Der letzte Satz beweist, daß das »Thuribulum« des vorangehenden ein bildlicher Ausdruck für das eucharistische Opfer ist.

Die 7. Strophe von *De Azymis* 2 schildert nun das Tun Jesu beim letzten Abendmahl ganz als eine symbolische Antizipation des Kreuzesopfers: »Das Brot brach er mit seinen Händen / vorbildhaft für das Opfer seines Leibes.« Mit »vorbildhaft« »symbolisch« wurde das syrische b-râz wiedergegeben. Dieser Ausdruck hat in der Kurzform des status constructus

¹⁶ ER 3, 69 C.

¹⁷ ER 3, 27 A.

¹⁸ ER 3, 112 A.

¹⁹ Ich gebe die Nummer des Hymnus (17) und die Zahlen der Strophenglieder des syrischen Textes (39).

gewöhnlich die abgeschwächte Bedeutung eines bloßen »gleich wie«. Hier dagegen ist wohl die Bedeutung der Vollform beibehalten wie sie z. B. aus *De Paradiso* 15, 8 ersichtlich ist, wo ein *b-râzâ d-gelyânâ* parallel zu *b-tûpsâ d-Paradaysâ* steht²⁰. Es ergäbe sich also die Bedeutung, die mit »vorbildhaft« ausgedrückt wurde. *Râzâ* kann aber auch noch den Sinn von »Geheimnis«, »Mysterium« haben und diese Bedeutung liegt wohl sicher in der Wendung *b-râz* im Hymnus *De Crucifixione* 8, 5 vor. Denn hier wird in einer Schilderung des Kreuzestodes Christi gesagt: *b-râz pagreh haš hwâ, w-azleg b-râz hayleh*, d. h. Christus litt auf Grund des Geheimnisses seiner menschlichen Natur, und er erstrahlte (sieghaft) auf Grund des Geheimnisses seiner göttlichen Natur²¹. Setzt man diese Bedeutung in *De Azymis* 2, 7 an, dann wäre zu übersetzen: »Christus brach das Brot im Geheimnis (d. h. im Hinblick auf das Geheimnis) des Opfers seines Leibes.« Wahrscheinlich sind, wie öfters, beide Bedeutungen untrennbar miteinander verflochten. Auf jeden Fall sah Ephräm eine engste Verbindung von Abendmahl und Kreuzestod und besonders auch zwischen dem Brechen des Brotes und dem Sterben Christi am Kreuz. Letzteres zeigt vor allem auch noch *Carmen Nisibenum* 49, 21, wo es nach einer Erwähnung der Auferstehung Christi heißt:

Wenn er sich nicht in unsern Körper gekleidet hätte,
wie hätte er dann unseren Tod verkosten können,
und wenn sein Körper nicht getötet worden wäre,
dann hätte er trügerisch sein Brot gebrochen.

Man sieht, wie das Brechen des Brotes und das Sterben des »Körpers« Christi völlig auf der gleichen Stufe stehen: die Realität des einen verbürgt die Realität des andern. Das schließt eine Vertauschbarkeit des eucharistischen Brotes und Weines mit dem Leib und Blut Christi in sich, wie sie auch in *Contra Haereses* 43, 3 zum Ausdruck kommt, wiederum in einer Polemik gegen Gnostiker:

..... / Sein Brot und sein Blut (!)
gab er dem Körper. / Mit dem Körper hätte er seine Geheimnisse
nicht vermengt, / wenn er vom Bösen stammte²².

Wiederum hat man den Ausdruck *râzê*, der mit »Geheimnisse« übersetzt wurde; wohl sicher zu einseitig; denn man könnte ihn ebenso einseitig auch mit »Symbole« wiedergeben. Übrigens finden nur wir bei unserem entwerteten Symbolbegriff, daß durch diese völlige Vertauschbarkeit das Typus(Symbol)verhältnis verlassen worden sei. Bei Ephräm ist immer und überall ein Ineinander beider Wirklichkeiten (des Typus

²⁰ Der Hymnus ist noch nicht ediert. Vgl. meine Übersetzung in *Studia Anselmiana* 26 (Rom 1951) 159.

²¹ Lamy 1, 709, Z. 22f.

²² ER 2, 535 C.

und Antitypus) gegeben, allerdings mit vielen Abstufungen der Intensität. So ist sicher auch für Ephräm ein gewaltiger Unterschied gewesen zwischen folgenden zwei Symbolen aus dem Bereich der Eucharistie. In Hymnus *De Fide* 18, 14²³ sagt er, indem er den Juden vorwirft, daß ihnen überall »Bilder« Christi vor Augen stünden:

Siehe in seiner Herde ist dein Symbol (*râzâkh*); denn durch deinen Stab wird sie bewacht:

und die Traube in seinem Weinberg, die voll ist vom Symbol (*râzâ*) deines Blutes.

Wir finden hier nur einen äußerlichen, literarischen Vergleich des Kreuzesholzes mit dem Hirtenstab und des Saftes der Trauben, die gekeltert werden, mit dem Blute Christi, der am Kreuz die Kelter seines eigenen Blutes trat. Wenn nun auch Ephräm viel mehr aussprechen wollte als einen solchen literarischen Vergleich, so hat doch auch für ihn das *râzâ* des folgenden Beispiels einen ungleich tieferen Sinn gehabt, nämlich *Carmen Nisibenum* 46, 120ff., wo es nach einer Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung heißt:

Und er nahm und brach ein Brot, / ein andres, einziges,
das Symbol (*râzâ*) jenes Körpers, / jenes einzigen aus Maria.

Daß die Eucharistie als *râzâ* ihre Typen (*râzê*) aus dem Alten Testament in sich aufnimmt, in ihre überragende Wirklichkeit, werden wir gleich im Folgenden aus einer zweiten Stelle der Hymnen *De Azymis* hören. Hier seien zuvor, um die Erklärung von *De Azymis* 2, 3—8 abzuschließen, an die Seite der letzten Strophe dieses Abschnittes, in der Melchisedech als Vorbild des Priestertums Christi erwähnt wird, zwei Verse aus den Hymnen *De Nativitate*, gestellt, nämlich 1, 25/26:

Melchisedech harrete, / der Stellvertreter wartete,
daß er den Herrn des Priestertums sehe, / dessen Ysop die Geschöpfe
weiß wusch²⁴.

Und ähnlich *De Nativitate* 9, 3:

Von Melchisedech / dem Hohenpriester
kam der Ysop zu dir (Christus)²⁵.

Ysop ist das alttestamentliche Bild für die Besprengung mit dem Blute Christi, der Priester und Opfer zugleich ist. Das »dealbare« geht auf die Taufe. Von der engen Verbindung von Taufe und Eucharistie wird noch die Rede sein.

²³ ER 3, 35 A.

²⁴ ER 2, 397 E.

²⁵ ER 2, 421 B.

Eine zweite, umfangreiche Stelle aus den Hymnen *De Azymis* erörtert vor allem die Beziehung des eucharistischen Mahles des Herrn zu seinem alttestamentlichen Vorbild, dem Paschalamm:

- (1) Zwischen Lamm und Lamm standen die Jünger.
Sie aßen das Paschalamm und das wahre Lamm.
- (2) Die Apostel standen in der Mitte zwischen dem Vorbild und der Wahrheit.
Sie sahen, wie er das Vorbild aufhob und die Wahrheit einführte.
- (3) Glückselig jene, unter denen die Erfüllung des Vorbildes stattfand und hinwieder der Anfang der Wahrheit geschah.
- (4) Es aß unser Herr das Pascha(lamm) mit seinen Jüngern.
Durch jenes Brot, das er brach, schaffte er das ungesäuerte ab.
.....
- (9) Das Lamm Gottes aß das Lamm.
Wer sah je ein Lamm ein Lamm essen!
- (10) Das wahre Lamm aß das Paschalamm.
Es eilte das Vorbild (*râzâ*) und ging ein ins Innere der Wahrheit.
- (11) Denn alle Typen hatten im Allerheiligsten (des Tempels) gewohnt und auf den Allerfüller gewartet.
- (12) Es sahen aber die Vorbilder das wahre Lamm;
sie zerrissen den Vorhang und gingen hervor, ihm entgegen²⁶.

Man könnte hier einwenden, daß die Vollwirklichkeit der Erfüllung nur von Christus, also von seinem Abendmahl und seinem Kreuzestod ausgesagt wird. Doch die übergangenen Strophen bringen den ergänzenden Gedanken, daß diese Verwirklichung in der Kirche Christi fort dauert:

- (5) Sein allbelebendes Brot gab Leben den Völkern
an Stelle jenes Ungesäuerten, dessen Esser starben.
- (6) Die Kirche gab uns das lebendige Brot
an Stelle jenes Ungesäuerten, das Ägypten gab.
- (7) Maria gab uns das Brot des Lebens
an Stelle des Brotes der Mühsal, das Eva gab.

Zuerst soll die Aussage der letzten Strophe erklärt werden, daß Maria (wie die Kirche) uns das Brot des Lebens geschenkt hat. Diese Behauptung findet ihre Begründung in der Vertauschbarkeit des eucharistischen Brotes mit dem Körper Christi. Für Ephräm tritt dabei der Körper auch an die Stelle der menschlichen Natur Christi überhaupt. Das zeigt Hymnus *De Fide* 19, 2 u. 3:

²⁶ *De Azymis* 6, 1ff. = Lamy 1, 591/3.

- (2) Wer wäre würdig deines Gewandes, des Kleides deiner Menschheit!
 Wer wäre würdig deines Körpers, des Kleides deiner Gottheit!
 Zwei Kleider hattest du, o Herr,
 das Gewand und den Körper und das Brot, das Lebensbrot.
- (3) Wer sollte nicht staunen über das Kleid deiner Veränderung²⁷.
 Siehe der Körper verdeckte deinen Glanz, die furchtbare Natur;
 die Gewänder verdeckten die schwache Natur,
 Brot verdeckte Feuer, das in ihm wohnt²⁸.

In Strophe 2 ist dabei das Brot ganz offenkundig nicht etwa ein drittes Kleid, sondern mit dem Körper identisch. Ebenso sind 2. und 4. Zeile der 3. Strophe völlig parallel. Mit andren Worten: das Kleid der Menschheit Christi ist mit dem Kleid des eucharistischen Brotes identisch. Und diesen Körper, dieses Brot hat uns Maria geschenkt. Die bisherigen Stellen sprachen dabei nur vom Brot. Hymnus *De Crucifixione* 3, 9 verbindet hier Brot und Wein, indem es in einer Anrede an den Abendmahlssaal heißt:

Glückselig dein Raum, in dem gebrochen wurde
 jenes Brot aus der gesegneten Garbe!

In dir wurde gekeltert
 die Traube aus Maria, der Kelch des Heils²⁹.

Auch »die gesegnete Garbe« ist Maria wie der Parallelismus beweist. Von ihr sagt Hymnus *De Fide* 12, 9, daß sie aus dem Feld des Unkrauts stamme, das heißt aus dem jüdischen Volk: »Aus dem Feld des Unkrauts ging hervor die Garbe voll von neuem Brot«³⁰.

Wenn wir nun von Maria, d. h. von *De Azymis* 6, 7 zur vorangehenden Strophe zurückkehren und hier statt Maria die Kirche finden, so kann zur Erklärung dieser Stellvertretung die 4. Strophe des 1. Hymnus *De Margarita* herangezogen werden, wo Ephräm in einer Aufzählung der vielen Bilder, die er in der Perle findet, sagt:

Es war Maria, / die ich dort sah
 (und) ihre reine Leibesfrucht. / Es war die Kirche und der Sohn in
 ihr³¹.

Die Verbindung der Kirche mit der Eucharistie kommt ähnlich wie in *De Azymis* 6, 6 auch in *De Virginitate* 37, 2 zum Ausdruck:

Und weil er seine Kirche gar sehr geliebt hat,
 gab er ihr nicht jenes Manna ihrer Nebenbuhlerin.
 Lebensbrot wurde ihr zuteil, damit sie es esse.

²⁷ Das heißt die Menschwerdung.

²⁸ ER 3, 35 CD (mit teilweise völlig entstelltem Text).

²⁹ Lamy 1, 659, Z. 8—12.

³⁰ ER 3, 27 B.

³¹ ER 3, 150 DE (mit völlig entstelltem Text).

In den beiden Stellen ist die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen gefaßt. Doch auch die Kirche als Gebäude, näherhin ihr Altar, kommt hier in Frage. Dabei ist für Ephräm erste Kirche und erster Altar und somit Repräsentant aller Kirchen und aller Altäre der Abendmahlsaal und sein Tisch. An diese wendet er sich in *De Crucifixione* 3, 12 mit folgenden Worten:

Selig, o Raum; denn niemals wurde ein Tisch aufgestellt
wie der deine, nicht unter Königen.

Auch nicht (der Tisch) im Zelt des Allerheiligsten,
auf dem die Schaubrote aufgestellt waren.

In dir wurde zum erstenmal jenes Brot gebrochen;
denn du wurdest seine Kirche.

Der Erstgeborene der Altäre, erstgeboren auf Grund seiner Opfergabe,
in dir erschien er zuerst³².

Eine Stelle aus den *Carmina Nisibena* liefert hier noch eine Einzelheit, nämlich daß in den christlichen Kirchen das eucharistische Opfer täglich gefeiert wurde. Denn in 48, 64 sieht Ephräm folgendes Vorbild in den Gebeinen des Patriarchen Joseph, die gegen die Reinigkeitsvorschriften des Gesetzes alle Jahre des Wüstenzuges hindurch in der Mitte des ausgewählten Volkes waren:

Ein Vorbild schuf er dort für die Kirche,
in der Tag für Tag verkündet wird
der Tod des Allbelebbers . . .

Zweifellos ist hier die Feier des Herrengedächtnisses gemeint und nicht das bloße Kerygma seines Todes.

Doch wie die Eucharistie in der Kirche, d. h. in der Gemeinde der Gläubigen und das Kind im Schoße der Mutter Christus ist, wird nun auch der Altar im Gebäude der Kirche für Ephräm zu Christus. Denn in *De Crucifixione* 3, 10 heißt es:

Glückselig, Raum; denn kein Mensch sah
und wird sehen, was du gesehen hast!

Unser Herr, zum wahren Altar geworden,
Priester, Brot und Kelch des Heils.

Er selber, er allein, vermochte alles zu sein . . .

Altar und Lamm, Opfer und Opferer, Priester und Opferspeise.

³² Lamy 1, 659/61.

II.

In den bisher behandelten Stellen wurde Brot und Wein der Eucharistie mit Leib und Blut, mit dem Körper, der Menschheit Christi gleichgesetzt. In der Menschheit Christi wohnt aber auch die Fülle des Geistes. Ephräm gebraucht dafür in Hymnus *De Fide* 18, 10 das Bild von Segel und Wind:

O reiner Schoß (des Segels), Bild des Körpers unseres Erlösers,
der voll war des Geistes, ohne ihn umgrenzt und eingeschlossen
zu haben.

Durch den Geist, der im Linnen wohnt,
gewinnen Leben die Körper, in denen die Seele wohnt³³.

Das heißt: Christi Geist wird in den Körpern = Menschen, die kraft der Seele ihr natürliches Leben führen, Prinzip einer Neuschöpfung, eines neuen, geistig göttlichen Lebens. Diese Mitteilung des Geistes erfolgt durch die Dreiheit der Sakramente der Taufe, der Eucharistie und des Öles, die nach Ephräm den Geist (Christi) enthalten. Darin liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit der Menschwerdung, bei der ja auch der Geist in Maria eintrat. Nur wohnt in der Menschheit Christi die Fülle des Geistes, während die Menschen nach ihrer schwachen Fassungskraft nur in bescheidenem Ausmaß am göttlichen Geiste Anteil nehmen können. So hieß es in der schon zitierten Stelle aus dem Sermo *De Domino nostro*, dort wo Ephräm ausführte, daß in Christus der Schatz des Priester- und Prophetentums sei: »Deswegen hat sein Vater ihm nicht nach Maß den Geist gegeben; denn alle Maße des Geistes sind in seiner Hand«. Von der Aufnahme des Geistes durch die Menschen aber sagt Hymnus *De Fide* 74, ein Hymnus auf den heiligen Geist:

(3) Es wohnt die Kraft / seiner Wärme
über allem, / bei allem ganz
und bei dem einzelnen ganz

(5) Und indem er sich ausbreitet / über alle Geschöpfe,
nimmt jeder einzelne / die Kraft seiner Wärme nach Vermögen³⁴.

Bevor wir nun nach diesen Vorbemerkungen zur Eucharistie zurückkehren, sei kurz aus dem 53. Abschnitt des Sermo *De Domino nostro* angeführt, wie Ephräm hier von der Wirkung des Sakramentes der Taufe spricht. Dort heißt es nämlich von der Einsetzung der Taufe durch die Taufe Jesu im Jordan: »Er (Christus) kam zu Johannes, um von ihm die Taufe zu erhalten und um mit dem sichtbaren Wasser den unsichtbaren Geist zu vermischen, damit diejenigen, deren Körper die Feuchtigkeit des Wassers verspüren, in ihren geistigen (Sinnen) die Gabe des Geistes spürten.«³⁵

³³ ER 3, 34 DE.

³⁴ ER 3, 138 CD.

³⁵ Lamy 1, 269, Z. 1 ff.

Das »Vermischen« des Geistes mit der Materie des Sakraments ist nun nach Ephräm auch bei der Eucharistie gegeben. Dazu kommt die Vorstellung, daß in der Materie des Sakraments gewissermaßen ein Sichtbarwerden des unsichtbaren Geistes stattfindet, das ein Erfassen des Göttlichen den sinnengebundenen Menschen ermöglicht. Dieser Gedanke kommt in den Strophen 2—4 des 6. Hymnus *De Fide* zum Ausdruck. Hier heißt es gegen Ende der 2. Strophe:

Wenn der Sohn des Unsichtbaren nicht wäre,
gäbe es keinen, der den Unsichtbaren gesehen hätte³⁶.

Die Worte gehen auf die grundlegende Epiphanie des Göttlichen in der Menschwerdung, wenngleich nicht eindeutig, da nach Ephräm auch noch das Schauen des Vaters in der *visio beatifica* nur durch den Sohn möglich ist. Die 3. Strophe spricht anschließend von dem Sichtbarwerden der göttlichen Geheimnisse in den Gleichnissen der Natur (wie Sonne-Strahl = Vater-Sohn) und sagt abschließend:

In Gleichnissen läßt er sich darstellen,
damit wir nach Vermögen ihn kennen lernen,
in seinen gepriesenen Gnadenhilfen³⁷.

Die »Gnadenhilfen« (*'ûdrânê*) sind die Sakramente, wie die nächste Strophe zeigt. Diese stehen also hier neben der Menschwerdung und neben den Gleichnissen der Natur; von letzteren kann Ephräm sagen, daß auch die Natur in ihren Bildern Christum gebiert³⁸! Wie nun die Menschwerdung und die Gleichnisse den geistig unsichtbaren Gott den menschlichen Augen erschließen, machen die Sakramente den Geist andren Sinnen zugänglich. Das ist der Inhalt der 4. Strophe:

Im Brote nämlich ist Speise geworden
die Kraft, die man nicht essen kann.
Im Weine ist zum Trank geworden
die Gewalt, die man nicht trinken kann;
und im Öl haben wir als Salbe gebraucht
die Macht, die nicht zu salben ist.
Und wie er sich milderte für den Mund
in den Speisen und (der Mund) ihn aß,
milderte er seine Erscheinung für die Augen,
milderte er seine Gewalt in den Worten,
damit auch das Ohr ihn vernehme³⁹.

³⁶ ER 3, 12 BC.

³⁷ ER 3, 12 D.

³⁸ Vgl. *Ephräms Reden über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 33 (Rom 1953) 77.

³⁹ ER 3, 12 D.

Daß die Kraft, Gewalt und Macht, von der hier die Rede ist, der Geist ist, geht aus den Strophen 9 und 10 des 40. Hymnus *De Fide* hervor. Hier heißt es in Strophe 9 zunächst vom Bild des Feuers:

Seine Wärme zerstreut sich / und wird doch nicht von ihm getrennt,
sie durchdringt alles / in Fülle,
fliegt ins Brot / und vermischt sich mit dem Wasser
und wohnt in allem, / während sie ganz in ihm⁴⁰ wohnt.

- (10) Ein Symbol des Geistes ist in ihr⁴¹ / und ein Typus des heiligen Geistes,
der sich mit dem Wasser mischt, / damit es zur Sühnung werde,
und der sich mit dem Brot vermengt, / damit es zur Opfertgabe werde⁴².

De Fide 40, 10 sieht also in der Anwesenheit des Geistes im eucharistischen Brot die Voraussetzung, die notwendige Zubereitung für das Opfer. Demgegenüber führt der 10. Hymnus *De Fide* den anderen Gedanken aus, der in *De Fide* 6, 4 kurz erwähnt wurde, daß nämlich im eucharistischen Brot der Geist, »die Kraft, die man nicht essen kann« zur menschlichen Speise wird. Der 10. Hymnus *De Fide* handelt vom göttlichen Geiste Christi in der Hülle seiner Menschheit und in der Hülle der Sakramente. Das Beispiel der Sünderin und des Täufers nachahmend, beginnt Ephräm mit dem Kleide des Körpers, um zum Körper, dem Kleide der Gottheit, überzugehen. Hier gilt:

- (7, 3) Ein wenig Speichel aus deinem Munde ist ferner
ein gewaltiges Wunder; denn Licht ist in der durch ihn (befeuch-
teten) Erde.
- (8) In deinem Brot ist verborgen nicht zu essender Geist,
in deinem Wein wohnt nicht zu trinkendes Feuer.
Geist in deinem Brot, Feuer in deinem Wein,
erhabne Wunder, die unsre Lippen empfangen.
- (9) Da der Herr herabstieg auf die Erde zu den Sterblichen,
schuf er sie zu einer neuen Schöpfung, wie Engel;
denn Feuer und Geist mischte er in sie,
daß sie unsichtbarer Weise aus Feuer und Geist würden.
- (10) Der Seraph berührte die Kohle nicht mit seinen Fingern;
der Mund des Isaias allein berührte sie.
Nicht nahm er sie noch aß er sie.
Uns aber hat der Herr beides gegeben.
- (11) Den geistigen Engeln hat Speise der Körperlichen
Abraham gereicht, und sie aßen. Ein neues Wunder,
ein größeres, unseres Herrn; der die Körperlichen
mit Feuer und Geist speist und trinkt⁴³.

⁴⁰ Das heißt im Feuer.

⁴¹ Das heißt in der Wärme.

⁴² ER 3, 72 F.

Geist oder genauer Luft (*rûhâ*) und Feuer sind bei Ephräm die Bezeichnung für den Geiststoff, aus dem die Engel geschaffen sind. Feuer und Glanz sind aber auch noch die Bilder für die alle Geschöpflichkeit wesentlich überragende Geistigkeit Gottes, der der Geistige (*rûhânâ*) schlechthin ist⁴⁴, in welchem ferner der Geist die dem Rang nach unter dem Sohn stehende dritte Person der Trinität bildet⁴⁵. Zu der schwierigen Frage nach der Trennung und dem Ineinander von (Vater) Sohn und Geist einerseits und der Trennung und werkzeuglichen Verbindung von göttlichem Geist und geschaffenem Geist, der von der Materie der Engel, der Paradiesluft herabreicht bis zur irdischen Luft, sei auf den Kommentar zu *De Paradiso* 9, 24–29 und 11, 14 verwiesen⁴⁶. Hier soll eine neue Stelle aus den Hymnen *Contra Haereses* herangezogen werden, um zu zeigen, daß die Neuschaffung, die nach Strophe 9 des Zitats durch den Geist in (Taufe und) Eucharistie herbeigeführt wird und die Menschen schon im Diesseits unsichtbarerweise auf die Stufe der Engel erhebt, keine Vergottung, keine Verwandlung in den Heiligen Geist ist. Ephräm sieht nämlich in dem Umstand, daß die Menschen *rûhânê* »Geistige« werden, eine Parallele dazu, daß sie neben dem Sohne mit übertragenem Namen auch »Söhne« (Gottes) genannt werden; denn in *Contra Haereses* 54, 6 sagt er:

Die Knechte nannte er mit seinem Namen / Götter und Herren
und mit dem Namen seines Sohnes bezeichnete er sie / Söhne der
Gnade
und mit dem Namen des Heiligen Geistes / Geschlecht der Geistigen.
Getrennt sind ihre Naturen, / gleich sind ihre Namen...⁴⁷

Diese Einengung der vergeistigenden Wirkung der Eucharistie schließt aber nicht aus, daß im Wasser der Taufe und im eucharistischen Brot die Person des Heiligen Geistes gegenwärtig ist. Denn Strophe 17 des 10. Hymnus *De Fide* stellt hierin Taufe und Eucharistie an die Seite der Menschwerdung:

Siehe Feuer und Geist im Schoß deiner Gebärerin,
siehe Feuer und Geist im Fluß, in dem du getauft wurdest,
Feuer und Geist in unserer Taufe,
im Brot und im Kelch Feuer und heiliger Geist!⁴⁸

Doch nun zurück zu den Strophen des 10. Hymnus *De Fide*, die an die oben zitierten (7–11) anschließen. Diese gehen zu der Eucharistie als

⁴³ ER 3, 23 A–C.

⁴⁴ So in *De Nativitate* 3, 3 (ER 2, 403 A).

⁴⁵ Vgl. *Studia Anselmiana* 33, 22ff.

⁴⁶ *Studia Anselmiana* 26, 107/8 und 125/6.

⁴⁷ ER 2, 556 C.

⁴⁸ ER 3, 23 F.

Opfergabe über und führen den Gedanken aus, den wir schon in *De Fide* 40,10 antrafen:

- (12) Feuer stieg im Zorn auf die Sünder herab und verzehrte (sie).
Feuer der Erbarmung stieg ins Brot herab und wohnte (darin).
Statt jenes Feuers, das Menschen verzehrte,
aßet ihr Feuer im Brot und fandet Leben.
- (13) Auf die Opfer des Elias stieg Feuer herab und verzehrte (sie).
Feuer der Liebe wurde für uns zum Opfer des Lebens.
Feuer verzehrte die Opfergaben.
Dein Feuer, o Herr, aßen wir in deiner Opfergabe⁴⁹.

Strophe 12,2 hat die liturgische Epiklese zur Grundlage. Die enge Verbindung von Opferaltar und Heiligem Geist spricht Ephräm allgemein in *Contra Haereses* 5,20 folgendermaßen aus:

Und wie Schiffe (des Steuermanns) bedürfen / überall,
so die Seele der Freiheit / das Geschöpf des Schöpfers,
die Kirche des Erlösers, / der Altar des Heiligen Geistes⁵⁰.

Das Herabsteigen des Geistes bei der Feier der Eucharistie wird in einem der Hymnen auf Julianus Saba erwähnt, der bei seiner Wallfahrt auf den Sinai dort eine Kapelle errichtete und darin das Meßopfer feierte. Darauf spielt Ephräm in 20, 3–4 an mit den Worten:

Moses hatte einen Altar für Opfer(tiere) errichtet
und das Blut der Tiere auf ihn gesprengt.
Saba errichtete den heiligen Altar
und brach auf ihm dort den lebendigen Leib.

- (4) Die Wolke breitete sich über die Herrlichkeit
jenes vergänglichen Zeltens, das Moses gemacht hatte.
Der Heilige Geist stieg dort herab
auf jene Lebensarznei, die Saba brach⁵¹.

Das syrische Verb für »herabsteigen« ist hier das gewöhnliche *nhet*. Neben ihm muß in diesem Zusammenhang auch auf das Pa‘el *rahhef* eingegangen werden, das bekanntlich auch im Hebräischen sich findet und in Gen 1,2 vom Geist Gottes ausgesagt wird. Ephräm gebraucht es für das Schweben der ausgestreckten Hand des segnenden und Weihenden Bischofs, in *Carmen Nisib.* 17,55, wo er zum Bischof von Nisibis spricht:

Deiner Hand ziemt Ausstreckung
und deiner Opfergabe Sühnung
und deiner Zunge Tröstung.

⁴⁹ ER 3, 23 CD.

⁵⁰ ER 2, 451 B. (Variante: *b-kulhën* statt *kulhën*; das anschließende *'bidâtâ* ist ein Einschub der ER gegen alle Hss.)

⁵¹ Lamy 3, 911 Z. 1–8.

Die Verbindung mit Opfergabe läßt dabei vor allem auch an die Epiklese denken neben den andren Weihungen und Segnungen des Bischofs. Für das Herabschweben des Heiligen Geistes verwendet Ephräm *rahḥef* ein paarmal im Zusammenhang der Taufe, offenbar in Anlehnung an die Genesisstelle. So in *De Virginitate* 7, 8, einer Stelle, die ferner auch die enge äußerliche Verknüpfung von Taufe und Eucharistie in der Liturgie der syrischen Kirche der Zeit des heiligen Ephräm zeigen kann:

Die Priesterschaft dient dem Mutterschoß (der Taufe) im Gebären;
 die Salbung eilt ihm voran;
 der heilige Geist schwebt über seinen Wassern.
 Der Kranz der Leviten umgibt ihn;
 der Hohepriester ist zu seinem Diener gemacht,
 die Engel freuen sich über die Verlorengegangenen, die durch ihn
 gefunden sind.
 O über den Mutterschoß, wo nach der Geburt der Altar trinkt und
 nährt!
 O über die Neugeborenen, die sofort statt Milch vollkommnes Brot
 essen.

In Hymus *De Fide* 77,20 wird das Nomen actionis von *rahḥef* nämlich *rūḥḥāfâ* in einem sehr lockeren Genitiv mit der Taufe selber verbunden, während von den drei göttlichen Personen gesagt wird, sie wirkten dabei einmütig zusammen:

Die Namen des Vaters / und des Sohnes und des Geistes
 sind sich gleich und einmütig / im Herabschweben (bei) der Taufe⁵².

Dieses einmütige Handeln zerlegt Hymus *De Fide* 51,7 in seine drei Bestandteile, indem hier das Wirken der drei göttlichen Personen bei der Taufe des Menschen Jesu folgendermaßen angegeben wird:

Drei(fache) Symbole / taufte deine Menschheit:
 der Vater durch seine Stimme / der Sohn durch seine Macht
 (= Gottheit)
 und der Geist in seinem Überschatten / Preis deiner Überschattung!⁵³

Dieses *rahḥef* (*rūḥḥāfâ*) treffen wir nun auch bei der Eucharistie an, und zwar in der Fortsetzung der zuletzt behandelten Strophen (12–13) des 10. *Hymnus De Fide*. Hier sprechen Strophe 14 und 15 im Anschluß an Proverb. 30,4 von der Kommunion der Apostel im Abendmahlsaal, bei der Christus nach Ephräm entsprechend der Sitte der alten Kirche das konsekrierte Brot den Aposteln in die Hände gab, so daß also die Frage

⁵² ER 3, 143 CD.

⁵³ ER 3, 94 A. In dem *rūḥḥāfâk* des Schlusses geht das Pron. suff. als Objektsbezeichnung auf die Menschheit Christi. Um das in der Übersetzung ausdrücken zu können, wurde hier »Überschatten« bzw. »Überschattung« statt »Herabschweben« gewählt.

Salomos: »Wer hielt in seinen Händen den Wind (= Geist)« hier seine Antwort fand. Ähnlich wird die zweite Frage von Prov. 30,4: »Wer band Wasser in einen Schleier« auf den Lebensquell Christus im Schoß der Jungfrau und auf die Jungfrauen gedeutet, die in der Kommunion Tropfen dieses Quells in sich aufnehmen⁵⁴. Darauf folgt nun Strophe 16, deren Interpretation große Schwierigkeiten bereitet. Ich gebe zuerst den syrischen Text:

ܟܘܢ ܡܠܟܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܟܘܢ ܡܠܟܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܟܘܢ ܡܠܟܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
ܟܘܢ ܡܠܟܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

Zuerst die Begriffe und Ausdrücke, die uns bereits bekannt sind. Das *haylā kasyā*, die unsichtbare Macht, die auch der menschliche Verstand niemals erfassen kann, ist die Gottheit, sei es des Vaters oder des Sohnes oder des Geistes. Da im folgenden zu dem Sichherabneigen in Liebe noch die Verba *nhet* und *rahhef* treten, die wir beide in Verbindung mit dem heiligen Geist angetroffen haben, ist wohl näherhin dieser gemeint. Auch das (*madbah*) *tar'ūtā* ist schon ausführlich bei *De Azymis* 2,6 zur Sprache gekommen. Nach *De Virginitate* 4,10 tragen die mit Öl gesalbten christlichen Altäre die Opfergabe der Versöhnung. *Madbah tar'ūtā* wäre also der christliche Altar; das *šuššepā* müßte dann auf das Altartuch gedeutet werden. Doch sprechen dagegen die Tempora der Verba *arken*, *nhet* und *rahhef*, die eindeutig Perfekte sind. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist wohl darin zu suchen, daß Ephräm nicht unmittelbar von dem täglich sich erneuernden Meßopfer spricht, sondern von seiner Einsetzung im Abendmahlsaal, wo Christus das Schlachtopfer der Aussöhnung, d. h. seinen Kreuzestod symbolisch sakramental antizipierend darbrachte, wo also Feuer und Geist, die unsichtbare Macht des Heiligen Geistes in Brot und Wein auf dem Tuche des Tisches herabstieg, so daß die Apostel, wie es in Strophe 14 hieß, den Geist in ihre Hände nehmen konnten. Gegen eine solche Auffassung scheint nun allerdings die erste Zeile der Strophe zu sprechen. Denn bei dem Ausdruck »Schleier (Tuch) des Heiligtums = Tempels« könnte man versucht sein, an den Tempel von Jerusalem zu denken, wo ein (Tür-)vorhang das Allerheiligste mit der Anwesenheit Gottes abschloß. Tatsächlich sagt auch Ephräm in Hymnus *De Azymis* 13,19, daß der Geist im Tempel bei dem Schrei des sterbenden Heilandes den Vorhang zerriß. Doch steht dabei hier wie auch sonst nicht *šuššepā*, sondern *appay tar'ā*. In eine ganz andere Richtung weist die Variante der Hs. Br. M. Add. 12176. Hier steht nämlich für *bēt (qudšā) rūh qudšā*. Nun findet sich nach Ausweis des Thesaurus⁵⁶ *šuššepā d-rūhā* als bildhafter Ausdruck für caro Christi, d. h. für seine menschliche Natur, eine Vorstellung, die gut mit Ephräms Bild vom Körper Christi als dem Segeltuch des Heiligen Geistes übereinstimmen würde. Sollte etwa der Sinn des *šuššepā d-bēt qudšā* der übrigen Hss. ähnlich zu fassen sein? Doch würde in diesem Fall das Herabsteigen des Geistes, von dem die dritte Zeile spricht, unverständlich. Auch

⁵⁴ Genauer heißt es: »in die Tücher«. Das wird von Zingerle in *Gesänge gegen die Grübler* (Innsbruck 1834) 45 von den Tüchern verstanden, die die Frauen in ihren Händen hielten, um darauf die in das Blut getauchten Partikeln zu empfangen. Doch ist vielleicht hier auf die Strophe *Contra Haereses* 47, 1 zu verweisen, die noch zitiert und erklärt werden wird.

⁵⁵ ER 3, 23 F.

⁵⁶ Payne Smith, *Thesaurus syriacus* 4346.

bēt qudšā muß ein bildlicher Ausdruck für den Abendmahlsaal sein und »sein Tuch« ist wohl nichts anderes als das Tuch des Versöhnungsaltars der 4. Strophenzeile. Zur Rechtfertigung einer solchen Interpretation kann auf *De Crucifixione* 3,12 zurückverwiesen werden, wo der Abendmahlsaal Kirche und sein Tisch Altar genannt wurden. Vom letzten Abendmahl spricht daher *De Fide* 10,16 mit folgenden Worten:

Siehe, unsichtbare Macht in (= auf?) dem Tuch des Heiligtums,
eine Macht, die selbst das Denken niemals einfiel.
Ihre Liebe neigte sich und stieg herab, schwebte
über dem Tuch des Versöhnungsaltars.

Der Geist im eucharistischen Brot und Wein wird nach *De Fide* 10,9 in dem, der sie (würdig) genießt, zu einer Antizipation der jenseitigen Vergeistigung. Die Hymnen *De Azymis* schildern das als ein Leichtwerden des schweren irdischen Körpers, ein Sichaufschwingen zu den himmlischen Höhen, in die der verklärte Körper des Herrn bereits aufgestiegen ist.

So *De Azymis* 17,9:

Das geistige Brot machte leicht und beflügelte
und es flogen die Völker und zelteten im Paradies...

- (11) ... dort ist der Leib des zweiten Adam;
zu ihm versammeln sich die beflügelten Adler.
(12) Durch das geistige Brot wird jeder
ein Adler, der zum Paradies gelangt.
(13) Wer den lebendigen Leib des Sohnes ißt,
der fliegt ihm entgegen auch in die Wolken⁵⁷.

Die Wendung »der lebendige Leib des Sohnes« führt zu einer anderen Wirkung des Geistes im eucharistischen Brot: Christi Körper ist allbelebend, weil er das Lebensprinzip, den Geist, in sich trägt. Man vergleiche dazu *De Nativitate* 4,151:

Ohne den Hauch der Luft lebt kein Mensch.
Ohne die Kraft des Sohnes (= Geist) besteht kein Mensch.

- (152) Vom Lebenshauch jenes Allbelebbers
hängt ab das Atmen der Himmlischen und Irdischen⁵⁸.

Darum ist die Eucharistie *φάρμακον τῆς ζωῆς* oder Tod des Todes wie die 18. Strophe des 10. Hymnus *De Fide* ausführt:

Dein Brot tötet den Gierigen, der uns zu seinem Brot gemacht hat;
dein Kelch vernichtet den Tod, der uns schlürfte.
Wir aßen dich, o Herr, und tranken dich,
nicht um dich zu vertilgen, sondern um durch dich zu leben⁵⁹.

⁵⁷ Lamy 1, 617/619.

⁵⁸ ER 2, 411 D.

⁵⁹ ER 3, 24 A.

III.

Die Anwesenheit des Geistes im eucharistischen Brot und Wein schließt also die positive Wirksamkeit des Sakramentes in sich, die Vergeistigung des Genießenden. Was ist nun aber nach Ephräm die subjektive Voraussetzung dieser Wirksamkeit oder — negativ gesehen — was geschieht, wenn ein Sünder und Ungläubiger das Sakrament empfängt? Eine erste Antwort darauf findet sich in den folgenden Strophen aus dem 4. (3.) Hymnus *De Nativitate*. In diesem Hymnus geht Ephräm nach einem Vergleich zwischen dem Geburtstag des Herodes und dem des Erlösers dazu über, den Reichtum zu schildern, den dieser Tag der Menschheit gebracht hat. Dabei heißt es nach einem Hinweis auf die durch Joseph gefüllten Scheuern Ägyptens, welche die Jahre der Hungersnot wieder leerten:

- (87) Die einzige wahre Ähre gab Brot,
himmlisches Brot, unbegrenzt.
- (88) Das Brot, das der Erstgeborene in der Wüste brach,
wurde aufgezehrt und ging aus, obwohl es vermehrt worden war.
- (89) Da brach er wiederum neues Brot,
das für alle Geschlechter und Generationen reicht.
- (90) Die sieben Brote, die er brach, wurden aufgezehrt;
es gingen auch zu Ende die fünf Brote, die vermehrt wurden.
- (91) Das eine Brot, das er brach, besiegte die Schöpfung;
denn wie oft es auch verteilt wird, es mehrt sich.
- (92) Er füllte auch die Krüge mit viel Wein;
man schöpfte daraus, und er ging zu Ende trotz der Menge.
- (93) Der Trank im Kelch, den er gab, war klein;
doch gewaltig groß seine Kraft, die unbegrenzbar.
- (94) Ein Kelch, der alle Weine aufnimmt;
aber das Geheimnis (*râzâ*) in ihm ist (immer) dasselbe.
- (95) Das eine Brot, das er brach, ist unbegrenzt
und der eine Kelch, den er mischte, ist unendlich.
- (96) Das Weizenkorn, das für drei Tage ausgesät wurde,
stieg empor und füllte die Scheuer des Lebens.
- (97) Das geistige Brot gleicht seinem Geber;
den Geistigen gibt es Leben auf geistige Weise⁶⁰.

Die Strophen schildern die zeitliche und örtliche Universalität der Eucharistie, die sich mit der Kirche über alle Völker und Zeiten erstreckt, aber immer das eine Brot bleibt, das Christus brach, und der eine Kelch, den Christus gab. Grund dieser Raum und Zeit überwindenden Unerschöpflichkeit ist die »unbegrenzte« Kraft des Geistes. Denn das eucharistische Brot

⁶⁰ ER 2, 409 B—D.

ist der Leib des Auferstandenen, der verklärte Christus, der den heiligen Geist seiner Kirche zurückließ und damit auch das geistige Brot. Sein gewinnbringender Empfang setzt nun nach Strophe 97 den Geistbesitz bereits voraus. Denn (nur) Geistigen spendet es auf geistige Weise das Leben. Damit wird wohl auf die grundlegende Mitteilung des Geistes in der Taufe angespielt. Ephräm fährt nun in Anlehnung an 1 Kor 11,29 weiter:

- (98) Doch wer es (= das Brot) nimmt, auf körperliche Weise, ohne Unterscheidung, der nimmt es ohne Nutzen.
 (99) Das Brot des Erbarmens nimmt unterscheidend der (menschliche) Geist (*hawnâ*) zu sich als Arznei des Lebens.

Ephräm spricht öfters trichotomisch vom Menschen und nennt dann den höheren Seelenteil *rûhâ* (*pneuma*) oder auch *hawnâ*. Strophe 99 ist daher nur eine Variation zu Strophe 97. In letzterer ging es aber offenbar nicht um den bloßen menschlichen Geist, sondern um den vom Heiligen Geist erfaßten, erhöhten, neugeschaffenen. Ein solcher nimmt das geistige Brot auf geistige und dadurch auf wirksame Weise. Strophe 98 bringt dazu den Gegensatz, ein Nehmen des eucharistischen Brotes ohne Unterscheidung vom gewöhnlichen Brot auf körperliche Weise, das geistig ohne jede Wirkung bleibt. Dabei wird nicht näherhin gesagt, wann und wie das Nehmen ohne Unterscheidung rein körperlich erfolgt. Doch kann unschwer ergänzt werden, daß damit der Empfang der Eucharistie durch einen Menschen gemeint ist, der die Wiedergeburt aus dem Geiste entweder nie empfangen oder durch Sünde zerstört hat. Von Reinheit, d. h. Sündenlosigkeit, spricht denn auch die Fortsetzung, in der nur wiederum mehr der Opfercharakter der Eucharistie in den Vordergrund tritt:

- (100) Wenn schon die Opfer der Toten (= Heiden) im Namen der Dämonen mit (der Feier eines) Mysterium dargebracht und gegessen werden,
 (101) wie sehr ziemt es sich dann für uns, das Heilige der Unterscheidung, sein Mysterium, in Reinheit unter uns zu vollziehen.

Mysterium in dem uns geläufigen Sinn ist hier wohl die Bedeutung des zweimaligen syrischen (*b-*)*râzâ* und *râzeh*. Den heidnischen Mysterien mit der Schlachtung des Opfertieres und der »Kommunion« wird die christliche Eucharistiefeier gegenübergestellt. Der Vergleich ist dabei wohl so zu ergänzen: schon bei den Heiden ist das Opfermysterium mit der Einhaltung ritueller und sittlicher Vorschriften verbunden; um wieviel mehr müssen dann Christen die Eucharistie in Sündenlosigkeit feiern und genießen. Die anschließenden Strophen kehren zu der Wirkung des geistigen Brotes zurück unter Beibehaltung der Konfrontierung von heidnischem und christlichem Opfer:

- (102) Wer vom Opfer (dargebracht) im Namen der Dämonen ißt, wird dämonisch, ohne Widerrede.

- (103) Wer vom Brot des Himmlischen ißt,
wird himmlisch, ohne Zweifel.

Der Himmlische ist der verklärte Christus, der Herr des Geistes; denn himmlisch ist gleich geistig. Damit kehrt die Ausdrucksweise: »die Eucharistie enthält den Geist« in die andere zurück, nach welcher Brot und Wein Körper und Blut Christi sind. Und wie es in Hymnus *De Fide* 10,17 hieß, daß in unserer Taufe und im Brot und Kelch Feuer und heiliger Geist wohne, so findet sich dafür, wenn auch seltener, die andere Ausdrucksweise, die ich durch *Contra Haereses* 42,9 belegen kann, wo Ephräm in einer Polemik gegen Gnostiker sagt:

Und wenn (schon) im Brot, / einem toten Körper,
unser Herr wohnt, / und im Wasser der Taufe. . . .⁶¹

Nach *De Nativitate* 4,98 ist der Genuß der Eucharistie »ohne Unterscheidung, auf körperliche Weise« ohne Wirkung, offenbar weil sie in diesem Fall den Geist nicht spendet, des Geistes beraubt ist. Letzteres geht aus der Art und Weise hervor, wie Ephräm den Bericht der Evangelien über Judas beim letzten Abendmahl in *De Azymis* 14,15 ff. interpretiert:

- (15) (Christus) tauchte ein und gab das Brot dem innerlich Toten.
Brot war's, von dem abgewaschen war⁶² die Lebensarznei.
- (16) Es hatte der Allbeleber über jene Speise den Segen gesprochen
und es war zur Lebensarznei geworden vor den Essenden.
- (17) Brot nun, von dem die Segnungen abgewaschen waren,
nahm die verfluchte zweite Schlange.
- (18) Er nahm das Brot und trennte sich von den Jüngern.
Er selbst trennte sich, ohne daß man ihn verstieß. . . .
- (22) Da nun sich getrennt hatte und hinausgegangen war der geheime Wolf
aus der Mitte der Herde der Zwölf,
- (23) stand das wahre Lamm auf, brach seinen Leib
für die Schafe, die das Paschalamm gegessen hatten⁶³.

Ephräm hat also hier aus einer Verbindung der synoptischen Berichte mit Joh. 13, 21 ff., wie sie auch in der *Expositio evangelii concordantis* vorliegt⁶⁴, einen biblischen Beweis für seine Auffassung gefunden, daß für den Sünder (Ungläubigen) das eucharistische Brot der Segensgabe des Geistes beraubt ist. Er deutet nämlich den Bissen, den Jesus nach Joh 13, 27 dem Verräter

⁶¹ ER 2, 534 F.

⁶² Lamy übersetzt richtig das Passiv, obwohl sein Text das Aktiv *mšig* bietet. In der Hs. steht deutlich: *mšāg*. Die syrische Konstruktion vertauscht die Glieder: das von der Lebensarznei abgewaschene Brot.

⁶³ Lamy 1, 603 Z. 9ff.

⁶⁴ Editio Aucher-Mösinger (Venetiis 1876) 221.

gab, auf das eucharistische Brot; seine Ausdrucksweise läßt darüber keinen Zweifel, obwohl dann auch bei ihm die Erwähnung der Kommunion der Apostel in Strophe 23 sehr aus dem Zusammenhang fällt. Das Eintauchen des eucharistischen Brotes in das Wasser deutet er somit in seiner konkreten Denkweise als ein Auslöschen des Geistesfeuers. Man kann zur weiteren Erklärung zwei Stellen aus den Prosasermones in *hebdomadam sanctam* heranziehen, die im Kern Ephräms Anschauung wiedergeben, wengleich auch hier größere Klarheit und Erweiterungen den nachephrämischen Ursprung verraten. Sermo 4, c. 4: »Es nahm unser Herr Jesus zu Anfang schlichtes Brot in seine Hände und segnete es, bezeichnete es und heiligte es im Namen des Vaters und im Namen des Geistes und brach es und teilte es aus an seine Jünger. . . . Das Brot nannte er seinen lebendigen Leib und erfüllte es mit sich selber und mit dem Geist«. Man beachte, wie in den letzten Worten das, was bei Ephräm undeutlich war und aus verschiedenen Stellen erschlossen werden mußte, hier kurz und prägnant ausgesprochen wird: die Eucharistie enthält Christus und den Geist! Nach einigen Sätzen, in denen die Realität des Sakraments betont wird, heißt es weiter: »Nehmet hin und esset im Glauben und zweifelt nicht, daß dies mein Leib ist. Und wer es im Glauben ißt, ißt darin Feuer und Geist. Wer aber zweifelt und ißt, für den ist es schlichtes Brot.« Diese und vor allem die noch anschließenden Worte scheinen die Sünden, welche die Eucharistie der Geistesgabe berauben, auf den Unglauben zurückzuführen, beziehungsweise einzuschränken; denn es heißt: »Und wer glaubt und das in meinem Namen geheiligte Brot ißt, den wird (das Brot), wenn er rein ist, bewahren, und wenn er Sünder ist, wird er entsühnt werden«⁶⁵.

Im 6. Abschnitt trägt dann der Sermo auch noch Ephräms Auffassung von der Kommunion des Judas nach mit den Worten: »Denn als Jesus den Elfen ohne Unterschied sein Brot gab, nahte sich auch Judas, um es zu empfangen so wie seine Gefährten, die hinzutraten und empfangen. Da tauchte Jesus das Brot in Wasser, wischte (so) den Segen von ihm weg und gab es dem Judas. . . .«⁶⁶. Man kann eine Unstimmigkeit zwischen dem Sermo und den Hymnen *De Azymis* darin entdecken, daß Judas nach dem Sermo unter den andren Aposteln zu Jesus hintrat, um das eucharistische Brot zu empfangen. Nach *De Azymis* aber hätte Jesus zuvor dem Verräter das in Wasser getauchte Brot gegeben und erst nach seinem Weggang das Brot den übrigen Aposteln gebrochen. Doch die Grundanschauung von dem Tilgen des Geistes durch das Eintauchen ist in beiden Fällen die gleiche.

IV.

Zum Schluß noch ein paar Stellen aus den Hymnen *De Nativitate* und *Contra Haereses*, die auf Grund ihres besonderen Zusammenhangs einige neue Einzelheiten zu dem Bilde der Eucharistie bei Ephräm nachtragen.

⁶⁵ Lamy 1, 415/7.

⁶⁶ Lamy 1, 421 Z. 11ff.

Im 16. (11.) Hymnus *De Nativitate* läßt Ephräm Maria zu dem neugeborenen Kinde folgendermaßen sprechen:

- (1) Ich will nicht eifern, / daß du zugleich mit mir sein wirst
und auch mit allen. / Sei Gott
für den, der dich bekennt, / und sei Herr
für den, der dir dient, / und sei Bruder
für den, der dich liebt, / damit du alle rettetest⁶⁷.
- (2) Als du in mir wohntest, / da hat in und außer mir
deine Majestät gewohnt⁶⁸. / Und da ich dich gebar,
äußerlich, / ist deine unsichtbare Macht
nicht aus mir gewichen⁶⁹; / du bist in mir.
Und du bist außer mir, / Verwirrer deiner Mutter,
- (3) damit ich deine Gestalt sehe, / jene äußerliche,
die vor meinen Augen liegt. / Die unsichtbare Gestalt⁷⁰
ist geformt in meinem Geiste. / In deiner sichtbaren Gestalt
sah ich Adam, / doch in jener unsichtbaren
sah ich deinen Vater, / der mit dir vereint ist.
- (4) Hast du nur mir / in zwei Gestalten
dich selber⁷¹ gezeigt? / Das Brot soll dich darstellen
und auch der (menschliche) Geist; / und wohne im Brot
und in denen, die es essen! / Unsichtbar und sichtbar
schaue dich deine Kirche / wie deine Mutter!

Mit »Gestalt« wird das syrische *šalmâ* wiedergegeben, das sich in Gen 1, 26 findet als die *imago dei*, nach der der Mensch erschaffen wurde. Ephräm verbindet nun öfters diesen Ausdruck vergleichsweise mit den Statuen (*šalmē*) der Herrscher, und der menschengewordene Christus ist ihm die wahre Statue, die die Anbetung der Menschen an sich zog, gegenüber der Statue, die Nabuchodonosor errichten ließ und deren Anbetung er forderte. Dabei hat die Statue Christi (seine Menschheit) den Vorzug gegenüber den Statuen der Herrscher, daß Christus *mixtus est cum imagine sua* (*šalmeh indutus est icone sua* (*yuqneh*)^{71a}. Maria sah nun vor ihren Augen die menschliche Gestalt, Adam, und in ihrem Geiste kraft des Glaubens die Gottheit Christi, die ihrerseits die Gestalt, das Abbild des Vaters ist. Ebenso sollte auch die Lage der Christen (der Kirche) sein. Denn an die Stelle der menschlichen Gestalt tritt das eucharistische Brot. Das Brot ist wie der Körper Bild Christi, mit dem seine Person in gleicher Weise »vermischt« ist. Die Christen formen (erkennen, erleben) wie Maria die Gottheit

⁶⁷ Statt *teqnē* in ER 2, 429 A lies *tahē*.

⁶⁸ Lies *šrât rabbūtāk*.

⁶⁹ Lies *šammī* statt *rahīq*.

⁷⁰ Variante *šalmâ* für das *šalmāk* der ER (Vat. sir. 112).

⁷¹ Variante *nafšāk* für *šufrāk* (ER mit Vat. sir. 112).

^{71a} *Carmina Nisibena* 48, 70ff.

Christi in ihrem Geiste, und zwar, wie Strophe 7 sagen wird, mit den Farben des Glaubens. Strophe 5 und 6 schildern zuvor Übereinstimmung und Verschiedenheit des äußeren Bildes Christi in seiner Menschwerdung und in der Eucharistie:

- (5) Wer dein Brot haßt, / gleicht dem,
 der deinen Körper gehaßt hat. / Und der Ferne,
 der dein Brot liebt, / ist wie⁷² der Nahe,
 der deine Gestalt geliebt hat. / Im Brot und im Körper
 sahen dich die ersten / und die letzten.

Die Identität des eucharistischen Brotes mit dem »Körper« Christi könnte nicht schärfer ausgedrückt werden. Liebe und Haß, die diesem Brot entgegengebracht werden, gehen auf Christus so unmittelbar, wie Liebe und Haß, die er während seines irdischen Lebens fand. Das eucharistische Brot ist genau so wie die menschliche Gestalt Christi ein Sichtbarwerden Christi. Doch besteht hier ein Unterschied, der einen Vorzug des Brotes bildet, wie die folgende Strophe ausführt:

- (6) Und vorzüglicher ist nun / dein Brot, o Kind,
 als dein Körper. / Denn deinen Körper sahen
 auch die Leugner. / Nicht aber sehen sie
 dein lebendiges Brot. / Es freuten sich die Fernen:
 ihr Anteil siegte / über den der Nahen.

Leider sagt uns die Strophe nicht ausdrücklich, worauf das Nichtsehen der Ungläubigen des Zeitalters der Kirche zurückzuführen ist. Der Grund kann nicht gut im Fehlen des Glaubens gesehen werden; denn das träfe ja auch auf die Leugner (Juden) zu, die Christus in seinem irdischen Leben ablehnten und kreuzigten. Wahrscheinlich ist daher nur das Geheimhalten des konsekrierten Brotes vor den Augen der Ungläubigen gemeint. Die nächste Strophe spricht zwar vom Glauben, aber doch im Rahmen eines neuen Vergleiches:

- (7) Siehe dargestellt ist deine Gestalt / mit dem Blut der Trauben
 auf dem Brot, / und dargestellt auf dem Herzen
 mit dem Finger der Liebe, / aus Farben
 des Glaubens! / Gepriesen sei, der vergehen ließ
 die Götzenbilder / durch das Bild der Wahrheit.

Die Schlußzeile der Strophe verwertet den Gedanken, der oben aus den *Carmina Nisibena* belegt wurde: der Gottmensch als das wahre Gottesbild gegenüber den Götzenbildern. Dieses Bild wird vom Finger der Liebe mit den Farben des Glaubens unserem Herzen eingezeichnet. Der Gedanke entspricht den Worten Mariens in der 3. Strophe: »die unsichtbare Gestalt (der Gottheit Christi) ist geformt in meinem Geiste« und ihrem Gebetswunsch in der nächsten Strophe, daß auch jeder andre menschliche Geist

⁷² Lies statt *af* die Variante *ak*.

Christum darstellen möge, so wie das eucharistische Brot Christum sichtbar darstellt, d. h. enthält. Dieser letzte Gedanke wird nun in Strophe 7 merkwürdig abgeändert in den Worten: »Siehe dargestellt ist deine Gestalt / mit dem Blut der Trauben / auf dem Brot«. »Blut der Trauben« besagt neben dem eucharistischen Brot den konsekrierten Wein. Demnach wird hier auf eine Zeremonie der syrischen Liturgie angespielt, in der der Zelebrans mit einer in den Wein getauchten Partikel die übrigen Partikel in Kreuzesform bezeichnet⁷³.

Die Hymnen *Contra Haereses* stellen den Symbol(*râzâ*)charakter der Eucharistie in den großen Zusammenhang der ganzen Menschheitsentwicklung. Denn hier spricht der Anfang der 5. Strophe des 26. Hymnus von dem großen Weg der Gebote, d. h. der göttlichen Anordnungen, durch die die Menschheit von Adam an geleitet wurde. Der erste Abschnitt dieses Weges ist die Zeit der Unbeschnittenheit von Adam bis Abraham. Von ihr sagt Ephräm, daß auch sie bereits die *râzay Mâran*, die Sinnbilder unseres Herrn, getragen habe, »denn ohne seine Sinnbilder wird kein Mensch gerettet«. Die mittlere Strecke ist die Zeit der Beschneidung, d. h. des auserwählten Volkes, »der Beschneidung, die gekleidet war in die Typen des Sohnes«. Dann heißt es weiter:

(26/5,9) Und der das Leben gab den ersten und den mittleren,
gab das Leben durch sein Brot den Letzten⁷⁴.

Mit anderen Worten: die Eucharistie ist das lebenspendende Mysterium der Zeit der Kirche, so wie Sinnbilder und Typen den vorangehenden Perioden das Heil vermittelten.

Der nächste Hymnus erweitert den Kreis der christlichen Mysterien zu der alten Dreizahl von Taufe, Eucharistie und Salböl, und zwar unter dem neuen Bild von Meilensteinen am Weg des Heils:

(27/3, 1) Kommt, laßt uns den Weg betrachten,
den die Leugner in der Wüste gebahnt,
wie die Meilensteine unseres wahren Königs
gestohlen, gesetzt und gereiht sind.

⁷³ Vgl. I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* 3, 506 (Romae 1932). Zu weiteren liturgischen Einzelheiten vgl. oben *De Fide* 10, 15 (das eucharistische Brot wurde in die Hand gegeben); vgl. ferner Lamy 3, 871 Z. 6, wo es von Julianus Saba heißt: »Das Brot des Lebens war Feuer in seiner Faust / Geist und Feuer fing er ein in seine hohlen Hände«. Ähnlich *De Virginitate* 32, 3, wo Ephräm bei einer Erwähnung des greisen Simeon, der das Jesuskind in seinen Händen trug, die Bitte ausspricht: »Gewähre, o Herr, auch mir, daß ich dich in deinem Brot trage«. Die Hymnen *De Virginitate* spielen auch auf ein Küssen des eucharistischen Brotes an im Zusammenhang einer Erwähnung der Sünderin, die die Füße des Herrn küßte: »Selig, o Weib, beneidenswerte unter den Frauen, die du die heiligen Füße geküßt hast . . . Er lehrte seine Kirche in Reinheit den Leib zu küssen, der das All heiligt« Hymnus 26, 4. Zuletzt sei auch noch einmal auf *De Virginitate* 7, 8 zurückverwiesen, wo die eucharistische Feier in unmittelbarem Anschluß an die Taufe erschien.

⁷⁴ ER 2, 498 E (mit falschem Text).

Siehe da sind die Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes,

siehe das Zeichen des Salböls und der Taufe,
das Brechen des Brotes und der Kelch der Erlösung
und die gestohlenen Schriften bei ihnen⁷⁵.

Neben weiteren gelegentlichen Anspielungen auf die Eucharistie in der Polemik der Hymnen *Contra Haereses* verdienen noch folgende Stellen aus dem 47. Hymnus erwähnt zu werden, in denen die Realität des eucharistischen Brotes und Weines zur Widerlegung der Gnostiker (Markioniten) verwertet wird. Die erste Strophe geht dabei von den »Tüchern (*suššēppā*) der hebräischen Bräute« aus, die mit den Spuren des (Menstruations)blutes nach Deut 22, 17 von den Vätern als Beweis ihrer Jungfräulichkeit benützt wurden:

(47, 1) Der hebräischen Bräute
Ruhm war in ihren Tüchern.
Siehe unser Ruhm ist in (auf?) unserm (Altar)tuch:
das Blut des Messias, das allerkostbarste.
Die Gemeinden der Leugner haben in ihren (Altar)tüchern
nicht das wahre Blut Christi;
nur den Schein des Blutes haben sie,
weil sie den Leib Jesu nicht bekennen.
Wo der wahre Leib ist,
dort ist auch das wahre Blut⁷⁶.

Die Polemik, die hier auf Grund der Eucharistie bei den Gnostikern (Markioniten) gegen deren Lehre vom Scheinleib Christi geführt wird, entfaltet sich in den anschließenden Strophen (47, 2):

Wenn wegen der Unreinheit des Körpers,
seiner Häßlichkeit und Beflecktheit, unser Herr ihn verachtete,
dann ist häßlich und unrein das Brot
und der Kelch des Heils bei den Leugnern.
Wie hätte er den Körper verachtet und (zugleich) in Brot sich
gekleidet,
da doch das Brot mit dem Körper verwandt ist...

Man sieht die enge Verbindung, die für Ephräm zwischen Inkarnation und Eucharistie besteht. Sie kommt noch einmal zur vollen Geltung in Strophe (47, 8):

Wenn er den Körper (nur) zum Schein anzog,
dann sollen sie (auch nur) ein Schatten(brot) brechen;
und wenn er (nur) Scheinblut zeigte,
dann sollen sie (auch nur) Scheinblut in den Kelch tun.

⁷⁵ ER 2, 500 D.

⁷⁶ ER 2, 542 A.

Wenn sie aber wirkliches Brot brechen,
das sie wirklich berühren und nicht zum Schein,
dann hat die Sünderin einen wirklichen Körper betastet,
da sie den Herrn berührte. . . .⁷⁷

Versucht man zum Schluß in einem zusammenfassenden Überblick über die hier analysierten eucharistischen Aussagen Ephräms die Eigenart seiner Auffassung kurz herauszustellen, dann sind wohl neben der allgemein katholischen Lehre von dem Opfercharakter und der Realpräsenz die Anwendung der Typus-Symbolidee in ihrem Vollgehalt sowie die Lehre vom (heiligen) Geist in der Eucharistie und die Bestimmung ihrer Wirkung als Vergeistigung zu nennen, Anschauungen, die in der späteren Entwicklung zurücktreten, die aber im christlichen Altertum, soweit ich urteilen kann, Gemeingut waren.

⁷⁷ ER 2, 543 D.