

## Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind

von

Arthur Vööbus

Befaßt man sich eingehender mit dem literarischen Erbe Ephraems, so hat man oft das Gefühl, daß man auf Schritt und Tritt Gefahr läuft, in die Irre zu gehen. Dieser Gigant unter den syrischen Schriftstellern hat eine gewaltige Menge von Schriften hinterlassen, die auch unechtes Gut in sich aufgenommen haben. Dieser bunte literarische Nachlaß wälzt heute das Urteil darüber, was in dieser Reihe von Schriften als echt und was als fremdes Gut betrachtet und ausgeschaltet werden muß, auf die Schultern der Kritik.

Der erste Versuch, den Nachlaß Ephraems kritisch zu sichten und den Kern der echten Schriften herauszuschälen, wurde von F. C. Burkitt<sup>1</sup> gemacht und führte wohl zu einer Siebung des literarischen Materials; aber von den asketischen Schriften wurde nur ein kleiner Teil der Prüfung unterzogen. Dadurch haben von den Prosaschriften ein Brief und von den metrischen Werken die Hymnen über Abraham Qidunaya und Julianos Saba in die Reihe der echten Arbeiten Ephraems Eingang gefunden<sup>2</sup>. Auf andere asketische Schriften hat die Untersuchung Burkitts sich nicht ausgedehnt. So ist diese Frage in ihrem vollen Umfange durch ihn nicht aufgeworfen worden.

Nach Burkitt hat man das einfach übernommen, was er festgestellt hatte. Die anderen Schriften, die durch Burkitt bei seiner Nachforschung beiseite geschoben worden sind, haben R. Duval<sup>3</sup>, A. Baumstark<sup>4</sup> und zuletzt I. B. Chabot<sup>5</sup> entweder als fragwürdig bezeichnet oder einfach verschwiegen.

Und doch ist eine kritische Sichtung des asketischen Materials besonders wünschenswert, nicht nur im Interesse der Literaturgeschichte des syrischen Schrifttums, sondern ebenso vom Standpunkt der syrischen Kirchengeschichte aus. Denn gerade diese Stücke enthalten wertvolle Angaben, die diese Gattung zu einer wahren Fundgrube machen. Obwohl diese

<sup>1</sup> *S. Ephraim's Quotations from the Gospel* = Texts and Studies 7 (Cambridge 1901).

<sup>2</sup> *Ibid.* 24.

<sup>3</sup> *La littérature syriaque* (Paris 1907) 334.

<sup>4</sup> *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 50; vgl. 65, Anm. 3.

<sup>5</sup> *Littérature syriaque* (Paris 1934) 28f.

Schriften in dem gesamten Nachlaß quantitativ einen bescheidenen Platz einnehmen, haben wir es hier mit denjenigen Dokumenten zu tun, die den historischen Aspekten dienen. So ist es vielfach berechtigt, wenn gerade diese Texte das Interesse des Historikers erwecken.

Um über den Charakter der asketischen Schriften mehr Klarheit zu schaffen, und über ihren Quellenwert ein selbständiges Urteil zu bekommen, habe ich sie einer vielseitigen Prüfung unterzogen. So beschäftigte ich mich eingehend mit dem Briefe Ephraems an die Bergbewohner<sup>6</sup> und mit vier anderen Schriften in einer anderen Untersuchung<sup>7</sup>. Anderes soll mit dieser Studie nachgeholt werden.

## I.

Die erste Schrift trägt die Aufschrift *Mēm̄rā de martyānūthā deyhdyāyē*<sup>8</sup>. Herausgegeben wurde die Schrift durch T. J. Lamy<sup>9</sup> und später wieder durch I. E. Rahmani<sup>10</sup>.

Eine nähere Bekanntschaft mit dieser Schrift zeigt uns, wie sich ihre Gedanken- und Interessenwelt in jeder Beziehung mit derjenigen Ephraems deckt. Besonders verdient der Vergleich der Mönche mit den Märtyrern — darin besteht auch der Hauptgedanke der Schrift — herausgehoben zu werden. Mönche sind wahre Märtyrer. Während diese unter Feuer, Schwert, Hunger, Durst, Qualen und Peitsche leiden, leiden dagegen jene unter Nachwachen, asketischen Verpflichtungen, Bußakten und Abtötung<sup>11</sup>. Hier begegnen wir einem Gedanken, den Ephraem auch anderswo entwickelt<sup>12</sup>, und zwar im Zusammenhang mit der Bedeutung, die er der Abtötung zugeschrieben hat.

So hat das Schriftstück die erste Prüfung bestanden. Aber diese Überlegungen nötigen uns, die kritische Prüfung noch nach verschiedenen Seiten hin auszuweiten.

Eine Prüfung der lexikalischen und begrifflichen Seite weist nur Positives auf. Gewisse Begriffe, verbunden mit mönchischer Askese, zeigen eine Art und Weise, die als ephraemisch bezeichnet werden darf. *ʿŪṣānā* und *ḥašā*<sup>13</sup> gehören zu den wichtigsten Ausdrücken in seinem Wortschatz.

<sup>6</sup> *A Letter of Ephrem to the Mountaineers. A literary critical contribution to Syriac patristic literature* = Contributions of the Baltic University 25 (Pinneberg 1947).

<sup>7</sup> *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen »Ephraem Syrus«, Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte* = Contributions of the Baltic Univ. 57 (Pinneberg 1947).

<sup>8</sup> Eine Handschrift in Mossul, benutzt durch Lamy.

<sup>9</sup> *S. Ephraem Syri Hymni et sermones* (Mechliniae 1902) 4,207ff.

<sup>10</sup> *Hymni de virginitate* (Scharfeh 1909) 2,116ff.

<sup>11</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,215.

<sup>12</sup> Siehe die Hymnen über Abraham Qidunaya = *Hymni*, ed. Lamy (Mechliniae 1889) 3,777; *Opera selecta*, ed. J. J. Overbeck (Oxonii 1865) 114f.; *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,74.

<sup>13</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,215, 2. 6. 8; *ibid.* 209,4; 211,14; 215,7.

Das bedeutet, daß das Mönchtum noch eine besondere Signatur an seiner Stirn trägt: Anachorese, Individualismus, Enthusiasmus, wilde Askese. Ebenso auch die Bezeichnungen für Mönche erwecken Vertrauen. *Pārūšā*<sup>14</sup> ist eine Bezeichnung, die schon in Ephraems Brief an die Asketen vorkommt<sup>15</sup>. Und unter den anderen Bezeichnungen finden wir keine einzige, die bei Ephraem nicht zu finden ist<sup>16</sup>.

Noch eine andere Beobachtung ist lehrreich. Die Gedanken des Autors beschäftigen sich mit den Verfolgungen, und dadurch hinterläßt er den Eindruck, daß er einer Periode angehört, in der die Christenverfolgungen noch eine akute Gefahr waren. An einer Stelle sagt der Verfasser: wenn der Mönch seine asketischen Verpflichtungen nicht erfüllt, wie kann er dann unter Feuer, Peitsche und Schwert leiden und vor dem Richter sein Bekenntnis ablegen<sup>17</sup>? Das paßt zu dem, was wir von der Lebensgeschichte Ephraems wissen, der auf der Scheide des persischen und mesopotamischen Syreriums steht. Die Beziehungen mit seiner Heimatstadt und mit dem Schicksal der dortigen Christenheit hat er nicht verloren. Wir wissen, daß er von den Verfolgungen auch anderswo Notiz genommen hat<sup>18</sup>. Diese Beobachtung dürfte zur Bestätigung des schon Gesagten ausreichen.

Weiterhin ist es wichtig, unsere Frage von einer anderen Perspektive aus zu betrachten. Dadurch erhalten wir zu der Beantwortung unserer Frage einen neuen Fingerzeig.

Man darf nicht den Bibeltext, der in der Schrift enthalten ist, außer Acht lassen. Freilich, was wir hier finden, ist herzlich wenig und besteht nur aus zwei Spuren. Immerhin auch das kleine wenige, was uns vorliegt, bezeugt, daß der Autor einen altertümlichen Evangelientext benutzt hat. Diese Stellen sind folgende: Mt. 24,45—51 ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ<sup>19</sup> > Peš. Syr-Sin [Syr-Cur] ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ. Dieselbe altertümliche Lesart erscheint aber bei Aphrahaṭ<sup>20</sup>; Mt. 25,1—10 ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ<sup>21</sup> > Peš. ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ, eine Lesart, die Ephraem auch sonst gekannt hat<sup>22</sup>. Diese Lesart erscheint im Palästina-Lektionar<sup>23</sup>, bei Aphrahaṭ<sup>24</sup>, und bei den Schriftstellern, die mit den altertümlichen Texttraditionen

<sup>14</sup> *Ibid.* 209,9; 215,18.

<sup>15</sup> *Opera selecta*, ed. Overbeck 113f., 118, 126; cf. *Hymni*, ed. Lamy 3,821.

<sup>16</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,215.

<sup>17</sup> *Ibid.* 211, 213.

<sup>18</sup> *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,20f.; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 11f.; *Le Testament XVIII*, ed. B. Duval, *Journal asiatique* IX, 18 (Paris 1901) 46.

<sup>19</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,207 211.

<sup>20</sup> *Demonstrationes*, ed. I. Parisot = *Patrologia Syriaca* I, (Parisii 1894) 242.

<sup>21</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,207.

<sup>22</sup> *S. Ephraim's Prose Refutations*, ed. C. W. Mitchell (London 1921) 2,164f.; *Carmina Nisibena*, ed. G. Bickell (Lipsiae 1866) 141; *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, ed. R. Harris (London 1895) 48.

<sup>23</sup> *The Palestinian Syriac Lectionary*, ed. A. S. Lewis and M. D. Gibson (London 1899) 96 164.

<sup>24</sup> *Demonstrationes*, ed. Parisot 242.

bekannt gewesen sind<sup>25</sup>. Folglich führt uns die Prüfung in beiden Fällen zu den Spuren der altsyrischen Texttraditionen, mit denen der Autor bekannt gewesen sein muß. Bekanntlich hat Ephraem nicht den revidierten Evangelientext, sondern das Diatessaron benutzt<sup>26</sup>. In dieser Hinsicht ist das letzte Ergebnis, wie beschränkt auch seine Evidenz ist, keineswegs ohne Belang.

So kann man diese Ausführungen mit dem Ergebnis schließen, daß dieses Schriftstück einer kritischen Nachprüfung standhält, und es darf die Autorschaft Ephraems mit demselben Recht tragen wie andere Stücke, die wir jetzt als echt ansehen.

## II.

Eine andere Schrift *Mēmṛā de'al yhydāyē we 'abylē wemadbrāyē* zeigt keine einheitliche Überlieferung in der Textgeschichte. Teils erscheint sie in den Handschriften unter dem Namen Ephraems<sup>27</sup>, teils als eine Schrift Išhāqs von Antiochien<sup>28</sup>. Ein Fragment davon war schon in der römischen Ausgabe der Werke Ephraems abgedruckt<sup>29</sup>. Lamy hat den Text als Ephraems Werk herausgegeben<sup>30</sup>, und P. Bedjan seinerseits hat diesen dem Corpus Išhāqs hinzugefügt<sup>31</sup>.

Wer hat hier recht? Gehört diese Schrift Ephraem? Oder Išhāq? Oder sogar einem Autor, den wir nicht mehr ausfindig machen können?

Wir beginnen mit dem Inhalt, der einen recht altertümlichen Eindruck hinterläßt. Das Bild, das diese Schrift vor unseren Augen entfaltet, gehört bestimmt noch zu dem älteren Stadium des mesopotamischen Mönchtums. Wir sehen hier Mönche, die in Höhlen, Felsklüften, auf den Bergen und in einsamen Orten wohnen — mit einem Wort: die Anachorese in ihrer primitiven Gestalt. Darauf deutet auch die Terminologie hin. *Dayrā* bedeutet hier nicht das Kloster, sondern noch die Wohnstätte eines Einsiedlers<sup>32</sup>, und *dayrāyā* bezeichnet noch den Anachoreten<sup>33</sup>.

Wohl finden wir auch etwas über das Klosterwesen, aber dieses erscheint nur in der Peripherie des Blickfeldes. Dies sind nur Anfänge, verbunden mit gewissen Erscheinungen, die damit im Zusammenhang stehen und

<sup>25</sup> A. Vööbus, *Studies in the history of the Gospel text in Syriac* = CSCO 128 (Louvain 1951) 92 111.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 38ff.; A. Vööbus, *Early versions of the New Testament. Manuscript studies* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Stockholm 1954) 26ff.

<sup>27</sup> Hs. Br. Mus. Add. 18 817.

<sup>28</sup> Hs. Berl. Sachau 202, fol. 95a—123b; Berl. orient. quart. 940, fol. 29b—42b.

<sup>29</sup> Sermo XVII, *Ephraemi Syri opera omnia syr.*, ed. P. Mobarrek (Roma 1743) 3,652ff.

<sup>30</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,147ff.

<sup>31</sup> *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, ed. P. Bedjan (Parisii 1903) 1,49ff.

<sup>32</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,153, 1—2.

<sup>33</sup> *Ibid.* 177, 3—4.

von solcher Art sind, wie wir sie auch sonst bei Ephraem finden<sup>34</sup>. Der Autor betrachtet diese Anfänge mit Bedenken: »Baue dir nicht Räume, damit du nicht sinkst in die Tiefe; liebe nicht einen Wohnsitz, der tiefer sich ausbreitet, damit du nicht die äußerste Finsternis erbest.«<sup>35</sup>. Es sei hier gleich bemerkt, daß die Art und Weise, wie der Autor von dem Klosterwesen redet, völlig anders ist als die Stellungnahme des Ishāq.

Was der Verfasser über die Physiognomie des Mönchtums berichtet, erinnert uns an Ephraem. Die Darstellung der Lebensweise der Mönche zeigt ein Interesse, in dem wir Ephraems Art wiedererkennen<sup>36</sup>. Der Verfasser weilt gern bei den Männern, die nichts besitzen, die Wasser aus dem Fluß trinken, die die Blätter von den Bäumen essen, die mit einem Sack bekleidet sind und barfuß wandeln<sup>37</sup>. Ebenso sind diese Mönche schmutzig, armselig und mager, weil Hunger und Fasten ihr Fleisch von den Knochen genommen und die Kasteiung sie häßlich gemacht hat<sup>38</sup>. Ihr Haar ist lang und wild, und sie sehen aus ‚wie Adler‘. Übrigens, der letztgenannte Vergleich wird erst völlig klar, wenn der Leser hier Ephraems Brief zu Hilfe nimmt<sup>39</sup>. So hinterläßt der Text uns überall den Eindruck, daß das Mönchtum noch im Enthusiasmus lebt, noch primitive Formen aufweist und sich so noch in seinem Anfangsstadium befindet.

Es sei hier bemerkt, daß die Aufmerksamkeit, die der Abtötung des Fleisches und den Qualen des Körpers gewidmet ist, ein Lieblingsgedanke Ephraems ist<sup>40</sup>. Auf Schritt und Tritt begegnet man denselben Bildern und Redewendungen im Interesse der Abtötung, wie sie bei Ephraem vorkommen. Keineswegs kann man diese Gedanken Ishāq zuschreiben, der in den Fragen der Abtötung einen völlig anderen Standpunkt eingenommen hat. Den Schwerpunkt hat er in die Seele und in die Gesinnung gelegt<sup>41</sup>, und damit an der Abtötung eine Kritik vorgenommen<sup>42</sup>.

Das Vertrauen zur Verfasserschaft Ephraems wird weiter durch das gestärkt, was der Autor über die Stellung der Mönche in den Augen der

<sup>34</sup> *Hymni*, ed. Lamy 3,853; *Monumenta syriaca*, ed. P. Zingerle (Oeniponti 1869) 1,6ff.; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 29; id., *A letter of Ephrem* 7ff.

<sup>35</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,151.

<sup>36</sup> *Opera selecta*, ed. Overbeck 114 117 f.; *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,70.

<sup>37</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,151.

<sup>38</sup> *Ibid.* 153.

<sup>39</sup> *Opera selecta*, ed. Overbeck 117.

<sup>40</sup> *Carmīna Nisibena*, ed. Bickell 7,16; *Opera omnia*, ed. Mobarrek 3,626; hier sagt Ephraem, daß die Aufgabe des mönchischen Lebens die Abtötung des Körpers, Fasten und Durst ist; *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,76; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 12; *Monumenta syriaca*, ed. Zingerle 1,7, vgl. Vööbus a. a. O. 25ff.

<sup>41</sup> Er empfiehlt den Kampf mit der Seele und denkt, daß der Apostel diejenigen tadelt, die gegenüber dem Körper rücksichtslos sind, *Opera omnia*, ed. G. Bickell (Gissae 1877) 2,262 ff., siehe ebenfalls *Homiliae*, ed. Bedjan, 1,83.

<sup>42</sup> *Opera omnia*, ed. Bickell 2,306 320.

Umwelt zu erzählen weiß. Er lebt in einer Zeit, die Feindschaft gegen das Mönchtum zeigt. Er klagt darüber, daß diejenigen, die den Weg der mönchischen Askese gewählt haben, ausgelacht und mit Spott überschüttet werden<sup>43</sup>. Diese Hinweise erinnern uns an das, was Ephraem in seinen Schriften über seine zeitgenössischen Verhältnisse niedergelegt hat<sup>44</sup>.

Das ist ein Zug, der der älteren Phase der Entwicklung des Mönchtums angehört. Und was wir in dieser Hinsicht aus der Schrift herauslesen können, entspricht vollkommen der Phase der mönchischen Bewegung in Syrien und Mesopotamien, die wir gerade in der Lebenszeit Ephraems feststellen können. Dagegen zeigen die Werke Ishāqs, daß zu seiner Zeit die Gefahr ganz anders aussah: die Mönche genießen zuviel Ehre, so daß sogar die hohen Amtsträger sich vor ihnen beugen und so die einst ehrwürdige Erscheinung korrumpieren<sup>45</sup>.

Zu dieser Lösung drängt auch das, was unser Schriftstück noch vom rhetorischen, stilistischen und lexikalischen Gesichtspunkt aus zu sagen hat. Als Hauptbegriffe figurieren *'ulṣānā*<sup>46</sup> und *hašā*<sup>47</sup> in derselben Breite wie sonst in Ephraems Schriften<sup>48</sup>. Die Bezeichnungen für Mönche sind *pārūšē*<sup>49</sup> und *'abīlē*<sup>50</sup>, charakteristisch für Ephraem. Unter einigen anderen gibt es keine einzige Bezeichnung, die nicht bei Ephraem vorkommt<sup>51</sup>. Auch andere Ausdrücke benutzt der Verfasser so wie Ephraem. Sogar die Phraseologie ist dieselbe. Es ist bezeichnenswert, daß eine merkwürdige Phrase, benutzt als eine Warnung gegen das Verlassen der anachoretischen Lebensweise<sup>52</sup>, genau in demselben Zusammenhang bei Ephraem erscheint<sup>53</sup>. So konstatieren wir in allen eben erwähnten Punkten einen Einklang mit der Gedankenwelt Ephraems.

Aber wir müssen noch den Bibeltext befragen, soweit uns von diesem Spuren vorliegen.

Falls nicht alles trägt, hinterläßt<sup>54</sup> der Text den Eindruck, als ob dem Verfasser das aufgeschlagene Evangelienbuch in der Gestalt des Diatessaron vorgelegen hat. Die Schriftstellen, die er behandelt, erscheinen tatsächlich in

<sup>43</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,163.

<sup>44</sup> *Monumenta syriaca*, ed. Zingerle 1,11, vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 29 f.; *Opera omnia*, ed. Mobarrek 3,650, vgl. Vööbus, op. cit. 37.

<sup>45</sup> *Opera omnia*, ed. Bickell 1,186; vgl. 188 238.

<sup>46</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,155 157 159 161 163 165 167 169.

<sup>47</sup> *Ibid.* 147 167 171.

<sup>48</sup> *Opera selecta*, ed. Overbeck 113f. 117. 124 127; *Hymni*, ed. Lamy 3,757 769 777 881 191ff.; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 28.

<sup>49</sup> *Hymni*, ed. Lamy 1,161.

<sup>50</sup> *Ibid.* 147 163 165.

<sup>51</sup> *Ibid.* 151 175, vgl. *Opera omnia*, ed. Mobarrek 2,542.

<sup>52</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,151.

<sup>53</sup> *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,71.

<sup>54</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,151, 23—30.

derselben Reihenfolge, wie die Perikopen in dem Diatessaron gestanden haben: Lk 10,1—12; Mt 9,20—24; Lk 10,16—22, und danach Lk 19, 28—30<sup>55</sup>.

Was sich sonst noch von den textlichen Spuren beobachten läßt, zeigt ebenso einen altertümlichen Charakter. Mt 7,14  $\text{ܡܕܘܨܐ ܡܫܘܨܐ}$ <sup>56</sup> Peš.  $\text{ܡܘܨܐ ܡܫܘܨܐ}$ , ist eine altsyrische Lesart, die bei Syr-Cur [Syr-Sin] und ebenso auch bei Aphrahaṭ vorkommt<sup>57</sup> und bei den Schriftstellern, die den archaischen Evangelientext benutzt haben<sup>58</sup>. Išhāq dagegen hat diese Stelle so gekannt, wie sie in der Pešitta gestanden hat<sup>59</sup>. Die zweite Stelle zeigt nochmals die altertümliche Abweichung in Mt 25,1—10<sup>60</sup>, die wir schon gesehen haben<sup>61</sup>.

Wir sind nun so weit, das Fazit ziehen zu können: auch diese Schrift hat als Werk Ephraems die Prüfung bestanden. Überall betreten wir hier bekanntes Terrain und stoßen auf denselben historischen Gehalt und auf gleiche Anschauungen und Gedanken, wie sie uns aus den echten Werken Ephraems vertraut sind. Išhāqs Namen hat sie zu Unrecht getragen.

### III.

Es bleibt uns noch übrig, zwei andere Stücke, die unter Ephraems Namen figurieren, *Mēm̄rā de'al ya'anūthā*<sup>62</sup> und *Mēm̄rā demaksānūthā*<sup>63</sup>, zu behandeln. Beide Texte wurden durch Lamy unter den Hymnen und Reden Ephraems herausgegeben<sup>64</sup>. Eine andere Überlieferung in den Handschriften hat das erste<sup>65</sup> wie auch das zweite Stück<sup>66</sup> Išhāq zugeschrieben, und Bedjan hat beide unter Išhāqs Namen herausgegeben<sup>67</sup>.

Beide Schriften sind inhaltlich wie der Form nach einander so ähnlich, daß es ratsam ist, beide zusammen zu betrachten.

Wenn wir von Ephraems Schriften zu diesen Stücken kommen, befinden wir uns in einer ganz anderen Atmosphäre. Der historische Gehalt, die Gedankenwelt und Ausdrucksweise sind völlig neu.

Der Verfasser stellt sich vor als ein bitterer Kritiker des Mönchtums<sup>68</sup>. Mit seinen Vorwürfen und Gravamina ist er gar nicht zurückhaltend und

<sup>55</sup> *Tatiani evangeliorum harmoniae arabice*, ed. A. Ciasca (Romae 1888) 57ff.

<sup>56</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,161, 17—18.

<sup>57</sup> *Demonstrationes*, ed. Parisot 1,240 416 680; dieselbe Lesart erscheint öfters bei Ephraem, vgl. *Hymni*, ed. Lamy 1,237 285 etc.

<sup>58</sup> Vööbus, *Studies* 101 149 187f. 201.

<sup>59</sup> *Opera omnia*, ed. Bickell 2,316.

<sup>60</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,165.

<sup>61</sup> Siehe S. 50.

<sup>62</sup> Eine Handschrift in Mossul, benutzt durch Lamy.

<sup>63</sup> Dieselbe Hs. in Mossul; Hs. Br. Mus. Add. 17 262, fol. 213b—217b.

<sup>64</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,225ff.; 241ff.

<sup>65</sup> Hs. Berl. orient. quart. 940, fol. 22b—26b.

<sup>66</sup> Hs. Br. Mus. Add. 12,166, fol. 95a—97b.

<sup>67</sup> *Homiliae*, ed. Bedjan 1,13ff.; 36ff.

<sup>68</sup> *Hymni*, ed. Lamy 4,243, 21—22.

spendet sie reichlich dem Mönchtum wie auch der Kirche. Überall sieht er Rückgang und Verfall<sup>69</sup>. Das alles erinnert uns an ähnliche Erörterungen und fast endlose Jeremiaden, die wir in den Schriften Ishāqs lesen können.

Daß mit dieser Feststellung sicher das Richtige getroffen wird, beweist nun zur Evidenz der Charakter des Mönchtums. Diese Dokumente führen uns in Verhältnisse, die gründlich abweichen von den eben behandelten und die deswegen nicht mehr zu der älteren Phase des Mönchtums gehören können. Mönche, die auf den Bergen und in der Wüste ihr primitives Leben führen, gehören nicht mehr in das Blickfeld unserer Schriften. Statt dessen sehen wir hier Mönche anderer Art — bezeichnet als *rabbānē*<sup>70</sup>, so wie sie bei Ishāq gewöhnlich erscheinen. Was wir von ihrem Charakter erfahren, zeugt von einer gewissen Entwicklung, die sie inzwischen durchgemacht haben müssen. Der Schwerpunkt des Mönchtums liegt jetzt in den Städten und Dörfern; ferner muß die Entwicklung auch Zeit gehabt haben, sich weltliche, gesellschaftliche und geschäftliche Sitten anzueignen.

Das Klosterwesen trägt jetzt Züge, die unmöglich auf Ephraems Zeit zurückzuführen sind. Die Klöster sind groß geworden; sie sind nun mit Feldern, Weinbergen, Olivenpflanzungen, Gärten und Herden verbunden. Mönchsgestalten, die früher ohne Arbeit und Kultur nur ihrer Abtötung lebten, haben jetzt — wie der Verfasser sagt — mit einem solchen Eifer zum Pflug gegriffen, daß dieses das mönchische Leben zu töten drohte<sup>71</sup>. Des Verfassers Sorge und Bemühung ist es, das Mönchtum dem Gedanken zu gewinnen, nochmals Arbeit, Geld und Besitz zu verlassen und zu dem Ideal der Armut zurückzukehren<sup>72</sup>. Dabei ist er sich aber bewußt, daß diese Gewohnheiten jetzt schon zu tief eingewurzelt sind.

Hier breche ich ab: die un-ephraemische Art der beiden Schriftstücke wird wohl ausreichend ans Licht getreten sein. Diese Züge lassen uns keinen Zweifel mehr, daß hier eine Phase des Mönchtums vor uns liegt, die einer späteren Zeit angehören muß. Das, was wir bei Ishāq über das Mönchtum erfahren, über seine Entwicklung in der ersten Hälfte des 5. Jh., zeigt einen Hintergrund, in den auch unsere Schriftstücke hineinpassen.

Endlich zeigen die Spuren aus dem Neuen Testament, daß der Verfasser den Pešittatext benutzt hat. Auch das weist eindeutig darauf hin, daß Ephraem nicht als Verfasser in Frage kommen kann.

So kann Ephraems Verfasserschaft auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Damit ist wohl erwiesen, daß hier Ishāqs Schriften unter die Arbeiten Ephraems geraten sind und dadurch Verwirrung in der handschriftlichen Überlieferung verursacht haben.

<sup>69</sup> Er sieht alles so schwarz, daß es unter 1000 nur einen einzigen Gerechten gibt, *ibid.* 261.

<sup>70</sup> *Ibid.* 237 241 243 251 255.

<sup>71</sup> *Ibid.* 229 237 255 257.

<sup>72</sup> *Ibid.* 237, 8—17.