

## Die Mariologie der echten Schriften Ephräms

von

Edmund Beck OSB

Ephräm wird nicht selten in der Mariologie als Zeuge angeführt, aber zumeist ohne kritische Prüfung und ohne genaue Untersuchung der verwendeten Texte. Demgegenüber soll hier die kritische Aussonderung der heranzuziehenden Werke und die sprachliche Interpretation der in Frage kommenden Texte an erster Stelle stehen. Das auf diese Weise gewonnene Material wird nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet. Seine theologische Auswertung bleibt Berufeneren überlassen.

Um in der Frage der verwertbaren Schriften möglichst sicher zu gehen, bleiben alle nur griechisch erhaltenen Werke unberücksichtigt. Die Masse dieses Schrifttums ist noch völlig ungesichtet. Bei den meisten gewinnt man den Eindruck, daß es griechische Schriften der Zeit nach Ephräm sind, die im besten Fall thematisch und formal unter dem Einfluß Ephräms stehen. Beispielsweise sei kurz auf eine dieser Schriften eingegangen, die für unser Thema in Frage käme, auf den *Sermo contra Haereses... de Margarita*...<sup>1</sup> Ihre betont dyophysitische Christologie verweist sie deutlich in nach-ephrämische Zeit. Der Mythos der Entstehung der Perle aus der Muschel und dem Blitz, der hier breit ausgeführt und verwertet wird, ist den echten syrischen Hymnen *de Margarita* fremd. Diese erwähnen nur an einer einzigen Stelle ganz flüchtig die andre Form des Mythos, nämlich die Entstehung der Perle aus der Muschel und dem Himmelstau<sup>2</sup>. Ein Hauptanliegen der griechischen Schrift *de Margarita* ist die theologische Begründung und Verteidigung der *virginitas in partu*. Ephräms schwankende und unklare Stellung in dieser Frage habe ich bereits anderswo dargetan und dabei den Grundsatz aufgestellt, daß alle Schriften, die betont die *virginitas in partu* vertreten, Ephräm abgesprochen werden müssen<sup>3</sup>. Damit fallen auch die syrischen Hymnen *de Maria*, die Lamy im zweiten Band ediert hat<sup>4</sup>.

Von den sicher echten syrischen Werken bieten die 87 Hymnen *De Fide* und die 56 Hymnen *Contra Haereses* für unser Thema so gut wie nichts.

<sup>1</sup> E(ditio) R(omana) 2, 259–79.

<sup>2</sup> Syrischer Text der Stelle in der Neuausgabe der Hymnen *de Fide* im CSCO 154 (Louvain 1955) 259 f. (de Fide 84,14) und Übersetzung mit Anmerkungen im CSCO 155,221.

<sup>3</sup> In *Ephräms Reden über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 33 (Roma 1953) 106.

<sup>4</sup> Th. J. Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones* 2 (Mechliniae 1896).

Einige wichtige Stellen dagegen liefern die 15 Hymnen *De Paradiso*<sup>5</sup>, die 52 Hymnen *De Ecclesia*<sup>6</sup>, die 51 Hymnen *De Virginitate*<sup>7</sup>, die *Carmina Nisibena*<sup>8</sup> und der *Sermo De Domino Nostro*<sup>9</sup>. Die wichtigste und ergiebigste Quelle sind die Hymnen *De Nativitate*. Ich verwerte aber auch hier nur die Hymnen der Sammlung des Codex Vat. sir. 113 (6. Jh.), mit der die Sammlung des aus dem gleichen Jh. stammenden Codex BM add. 14571 fast ganz identisch ist<sup>10</sup>. Die Hymnen, die darüber hinaus Lamy aus späteren Codices ediert hat, bleiben unbeachtet, ebenso die Hymnen *De Epiphania*<sup>11</sup>.

## 1.

Ein fester syrischer Ausdruck, der dem griechischen Theotokos entspräche, findet sich in diesen echten Schriften Ephräms noch nicht. Die Idee aber ist vorhanden. Man lese nur *De Nativitate* 11, 1, wo sich Wendungen finden, die schon ganz nahe an den Terminus herankommen:

Deine Mutter, o Herr, / niemand weiß,  
wie er sie nennen soll! / »Jungfrau«?  
Man weiß von ihrem Kind! / »Vermählte«?  
Niemand hat sie erkannt! / Und wenn: »deine Mutter«,  
so bleibt es unfassbar<sup>12</sup>.

Im gleichen Sinne beginnt Strophe 6 desselben Hymnus mit: »ein Wunder ist deine Mutter«. Und Strophe 7: »Die Ordnungen verkehrte / der Schoß deiner Mutter, o Allerschaffer!«<sup>13</sup> Das Wunder, das hier Ephräm in der Anrede »deine Mutter« findet, fassen wir in das Wort »Gottesmutter«. Von der Seite des Kindes aus sieht Ephräm dieses Geheimnis in *Nativitate* 8, 17:

Welche (Mutter) spräche / zu ihrem Kind im Schoße  
wie Maria; / welche dürfte es wagen,  
ihren Sohn zu nennen: / Sohn des Schöpfers<sup>14</sup>.

Schließlich kommt sachlich der Begriff »Gottesmutter« zum Ausdruck in *De Nativitate* 4, 112, wo es heißt, daß Satan Adam durch die Rippe (d. h. das Weib = Eva) verführt hat, während umgekehrt »aus der Rippe (Weib = Maria) hervorging die unsichtbare Macht (= Gottheit), die den Satan fällte wie Dagon«<sup>15</sup>.

<sup>5</sup> Lat. Übersetzung nach dem Text der Hss. u. Kommentar in E. Beck, *Ephräms Hymnen über das Paradies* = *Studia Anselmiana* 26 (Roma 1951).

<sup>6</sup> Von der ER teilweise u. über tom. 2 u. 3 verstreut publiziert.

<sup>7</sup> Ediert von I. E. Rahmani (Scharfe 1906).

<sup>8</sup> Ediert von G. Bickell (Lipsiae 1866).

<sup>9</sup> Th. J. Lamy 1 (Mechliniae 1882) 147 ff.

<sup>10</sup> Die ER hat sie nach dem vatik. Codex publiziert in 2,396–436, aber mit Änderungen, Auslassungen und Zusammenziehung der 18 Hymnen der Hs. in 13 der Ausgabe. Ferner wurde der 2. Hymnus von der Sammlung getrennt und in 3,599–602 publiziert.

<sup>11</sup> Lamy 2, 429 ff. u. 1, 5 ff.

<sup>14</sup> ER 2, 420 F.

<sup>12</sup> ER 2, 423 E.

<sup>15</sup> ER 2, 410 A.

<sup>13</sup> ER 2, 424 B.

Das hier vorliegende Wunder ergibt sich für Ephräm aus seiner Einheitschristologie, die ich schon anderswo<sup>16</sup> erörtert habe. Hier genügt es allgemein zu wiederholen, daß bei Ephräm, trotzdem er auch von zwei Naturen in Christus sprechen kann, dennoch die Einheitsausdrücke überwiegen. Besonders kommt das im Spiel der Antinomien zur Geltung, wenn er von Christus am Kreuz oder auch von Christus im Mutterschoß spricht. Als Beispiel für den letzteren Fall sei *De Nativitate* 4, 182–194 zitiert:

- (182) Durch die (göttliche) Kraft aus ihm vermochte Maria  
in ihrem Schoß zu tragen den, der das All trägt.
- (183) Aus dem gewaltigen Schatz aller Geschöpfe (= Gott)  
gab Maria ihm alles, was sie ihm gab.
- (184) Sie gab ihm Milch von dem, der sie schuf;  
sie gab ihm Speise von dem, der sie entstehen ließ.
- (185) Er gab Maria die Milch als Gott,  
er trank sie hinwieder von ihr als Mensch.
- (186) Es trugen ihn ihre Arme, weil er seine Wucht verringert hatte;  
es umschlang ihn ihr Busen, weil er sich klein gemacht hatte.
- (190) Es empfing ihn der Schoß der Scheol, und er zerbarst.  
Wie konnte der Schoß Mariens ihn tragen!
- (193) Wer könnte vom Sohn des Unsichtbaren erzählen,  
der herabstieg und im Mutterschoß in einen Körper sich hüllte<sup>17</sup>.

Diese menschlich-göttlichen Antinomien des Kindes verwirren die Mutter. Sie weiß nicht, welchen Namen sie ihm geben soll. Ihr Kind ist zugleich ihr göttlicher Herr. Das läßt Ephräm in *De Nativitate* 6, 1–2 Maria selber aussprechen:

- 1. Nicht weiß mein Mund, / wie er dich nennen soll,  
o Sohn des Lebendigen ...
- 2. Obwohl Sohn des Einzigen, / soll ich dich da  
Sohn vieler nennen? / Dir genügen nicht  
zehntausend Namen, / der du Sohn Gottes bist  
und Menschensohn / und Sohn Josephs  
und Sohn Davids / und Herr Mariens<sup>18</sup>.

Dieser Anerkennung der eignen geschöpflichen Abhängigkeit steht eine andre Stelle gegenüber, in der wiederum Maria selber ihre alle Menschen überragende Würde zum Ausdruck bringt, *De Nativitate* 2, 7:

Mehr als alle, die Heilung fanden, hat er mich erfreut; denn ich empfing ihn.  
Mehr als alle, die er erhob, hat er mich erhoben; denn ich gebar ihn.  
Sein Lebensparadies werde ich betreten  
und dort, wo Eva unterlag, will ich ihn lobpreisen.  
Denn er fand Gefallen an mir vor allen erschaffenen Frauen,  
daß ich ihm Mutter würde, da er (es) wollte,  
und er mir Kind, weil es ihm (so) gefiel<sup>18a</sup>.

<sup>16</sup> Ephräms Reden über den Glauben 77 ff.

<sup>17</sup> ER 2, 412 EF.

<sup>18</sup> ER 2, 416 AB.

<sup>18a</sup> ER 3, 600 D.

Von der Erhöhung Mariens durch ihre Mutterschaft spricht auch *De Nativitate* 5,20–21:

- (20) An dem Tage, da eintrat / Gabriel  
bei mir, Armen, / hat er zur Herrin und Magd  
im Nu mich gemacht. / Magd bin ich  
nämlich deiner Gottheit / und Mutter  
hinwieder deiner Menschheit, / Herr und Sohn!
- (21) Im Nu ist die Magd / zur Königstochter geworden  
durch dich, o Königssohn. / Siehe die Niedrige  
im Hause Davids / hat durch dich  
o Sohn Davids, / siehe die Tochter der Erde  
hat den Himmel erreicht / durch den Himmlischen<sup>19</sup>.

Der »Himmlische« ist Christus. Wenn durch ihn die Tochter der Erde den Himmel erreicht hat, so ist das keine Anspielung auf die Himmelfahrt Mariens. Es drückt nur die himmlische, überirdische Würde aus, die Maria durch die Menschwerdung Christi erhielt. Auch bei dem Bild der folgenden Stelle muß der Zusammenhang beachtet werden, in der es sich findet. Maria spricht wie in vielen der bereits zitierten Stellen aus *De Nativitate* zu ihrem (neugeborenen) Kind, *De Nativitate* 17,1:

»Es trug mich das Kind, / das ich trage«  
sprach Maria. / »Es senkte seine Flügel  
und nahm und setzte mich / zwischen seine Schwingen  
und flog empor in die Luft / und bekannte mir:  
Höhe und Tiefe / werden deines Sohnes sein«<sup>20</sup>.

In einem visionären Bild zeigt hier das kleine schwache Kind seiner Mutter seine göttliche Macht und Herrschaft, die damals noch verborgen war, aber doch auch schon — und das ist das Thema der beiden folgenden Strophen — durch Gabriel, Simeon, die Magier und Herodes zum Ausdruck kam.

Im Anschluß an die »himmlische« Erhebung Mariens durch ihre Mutterschaft, durch ihr göttliches Kind, soll die Frage der Sündenlosigkeit Mariens bei Ephräm behandelt werden. Grundlegend ist dabei eine Stelle aus den *Carmina Nisibena*, auf die bereits der Herausgeber dieser Lieder, G. Bickell, aufmerksam gemacht hat, nämlich *Carmina Nisibena* 27,8<sup>21</sup>. In den vorangehenden Strophen ist hier von der blutflüssigen Frau die Rede, die zwölf Jahre lang von den Ärzten behandelt, »entblößt« worden war, ohne Heilung zu finden. Bei Jesus fand sie Heilung ohne Entblößung, durch die Berührung nicht seines Körpers, sondern seines Kleides, »das alles rein macht«. Darauf folgt Strophe 4: »Um wieviel mehr wirst du (Christus) daher rein machen deine Kirche, die verächtlich wurde, so daß sogar

<sup>19</sup> ER 2, 415 EF.

<sup>20</sup> ER 2, 430 D.

<sup>21</sup> Die Strophenzählung gibt Bickell nur in seiner lateinischen Übersetzung. Der syr. Text zählt die metrischen Glieder, hier 27,44–49. Zu der theologischen Kontroverse, die sich an diese Stelle anknüpft, vgl. L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften* (Innsbruck 1938) 66 ff. u. O. de Urbina in *Orientalia christiana periodica* 6 (1940) 59.

die des Weges Vorübergehenden herbeieilten, ihre Schmach zu sehen. Die (an dir) vorbeigehende (blutflüssige) Frau hast du züchtig behandelt, und deine Braut hast du entblößt!« Die Braut Christi ist die Kirche von Edessa. Strophe 5 findet im Vergleich noch folgenden weiteren Gegensatz in bezug auf die Zeit: die Krankheit der Kirche Edessas dauert sechs Jahre, die geheilte Frau hatte zwölf Jahre lang leiden müssen. Daraus wird die Bitte formuliert: »Der du das alteingesessene Übel geheilt hast, heile auch das junge Leiden (deiner Braut)!« In Strophe 6 spricht die Braut selber zu Christus: »Und wenn du, weil ich rasch häßlich wurde, mich verstießest, wie könnte dir dann häßlich sein, wer seine Frau verachtet, weil sie häßlich ist. Liebe mich Häßliche und zeige, daß er sein Weib lieben soll!« Um ihre Häßlichkeit zu schildern, greift die Braut in der nächsten Strophe zu einem Beispiel aus dem Alten Testament:

- (7) Lea, die häßlich war, / hast du schön gemacht.  
Ihre Augen waren triefend, / doch ihre Kinder waren schön.  
Mich, o Herr, die ich schön bin, /  
über mich bringen meine Kinder Schmach!

Die Kirche von Edessa ist als Braut Christi nicht selber häßlich; nur ihre Kinder, die Christen von Edessa bereiten ihr Schmach. Auch in der anschließenden entscheidenden Strophe 8 spricht die Braut von ihren Kindern:

- Nur du und deine Mutter / seid über alles schön;  
denn kein Makel, o Herr, ist an dir /  
und keine Entstellung an deiner Mutter.  
Unter den beiden Schönen, / wem gleichen da meine Kinder!

Vor der Erklärung dieser berühmt gewordenen Strophe sei noch aus den folgenden Strophen herangezogen, was zu ihrem Verständnis notwendig oder dienlich ist. Strophe 9 und 10 sprechen offenbar von der Vorgängerin der Kirche, von der Synagoge, dem jüdischen Volk, das schon mit dem goldenen Kalb die Ehe gebrochen hatte. Demgegenüber hat nach Strophe 11 der Apostel Paulus die Kirche (Edessas) mit Christus vermählt als reine Jungfrau, die ihm auch die Treue hielt, insofern sie den Götzendienst ihrer Vorgängerin ablehnte. Doch der Schluß der Strophe verrät, worin die Schuld ihrer Kinder liegt; denn hier bittet die Braut: »Nicht mögen meine Kinder, die Schafe, sich gegenseitig mit den Hörnern stoßen!« Die Schmach der Kinder der Kirche Edessas ist also ein innerer Streit, der schon sechs Jahre lang währt. Nach dem Zusammenhang des ganzen Hymnus können damit nur die Unruhen gemeint sein, die der Arianismus seit der Thronbesteigung des Kaisers Valens in Edessa verursacht hatte. In den noch folgenden Strophen führt Ephräm Beispiele an, die die Christen Edessas zu Liebe und Eintracht zurückführen sollten. Sie sind Kinder des Lammes, das sich schweigend zur Schlachtbank führen ließ. Wichtiger für uns ist das zweite Beispiel, Strophe 13:

- Nicht Adam hat euch gezeugt, / der wider Gebühr verwegen war,  
noch sein Sohn, der ungerecht / für nichts seinen Bruder tötete.  
Söhne des Geistes seid ihr, / und Kinder, Söhne des Wassers.

Nun zurück zu Strophe 8. Die Sünde des Streits hat die Kinder der Kirche Edessas entstellt, die zuvor als neugeborene Kinder der Braut, des Geistes, des Taufwassers sündenlos und schön waren wie ihre Mutter. Sie gleichen daher nicht mehr der sündenlosen Mutter und ihrem sündenlosen Sohn, d. h. Christo und Maria. Da Ephräm hier Menschen mit Christus im Punkt der Sündenlosigkeit vergleicht, kann er nur die Menschheit Christi im Auge gehabt haben. Das »nur« zu Beginn der Strophe 8 beweist das auch sprachlich. Im zweiten Teil der *Carmina Nisibena* finden sich ferner mehrere Stellen, in denen ähnlich die Sündenlosigkeit des Menschen Jesu im Gegensatz zu allen übrigen Menschen betont wird, vor allem Hymnus 35, Str. 8—12. Hier sagt Satan, daß sein Hauch selbst in den Propheten und Gerechten zu finden gewesen sei; nur in Christus, obgleich mit dem Körper Adams bekleidet, habe sein Sauerteig keinerlei Macht gewinnen können. Diese Herrschaft des Satans (der Sünde) über alle Menschen tritt für Ephräm besonders in der Macht der geschlechtlichen Konkupiszenz zu Tage. Denn er läßt Satan in Hymnus 35,10 sprechen: »Die Begierde des Körpers ist in allen Körpern; sie wacht in ihnen, selbst wenn die Körper schlafen. Den, der wachend rein ist, trübe ich durch Träume. Der Schmutz des Körpers regt sich in ihm. Durch die Regung, die in ihm verborgen ist, habe ich die Wachenden sowohl wie die Schlafenden verwirrt. Dieser (= Christus) allein ist der Reine, den ich auch nicht im Traume verwirren (konnte), der selbst im Schlaf rein und heilig gewesen ist.« Diese Sündenlosigkeit des Menschen Jesu übertrifft auch die Unschuld der Kinder, obwohl Ephräm auch diese an einer Stelle der *Carmina Nisibena* »ganz rein« nennt, nämlich in Hymnus 4,33; denn hier sagt die Kirche von Nisibis, daß ihre Kinder — diesmal sind es nach dem Zusammenhang wirkliche Kinder, die auf der Straße spielen und mit dem Christkind in der Krippe in Verbindung gebracht werden — »rein sind in allem«. Doch in *Carmina Nisibena* 35, Str. 12 spricht wiederum Satan: »Ich sah Knaben, Söhne von Gerechten, und Kinder, Söhne reiner Frauen, und prüfte sie vom Mutterschoße an, jeden einzelnen. Und ich sah in ihnen unseren Sauerteig, (ich fand sie) zornig, schmähsüchtig, aufbrausend und neidisch.« Der scheinbare Widerspruch dieser Stelle zu *Carmina Nisibena* 4,7 ist dadurch zu lösen, daß in 4,7 von der Abwesenheit jeder persönlichen Sünde im Kinde die Rede ist, während 35,12 die auch schon im Kind verderbte menschliche Natur im Auge hat. Das Jesuskind war nun auch von dieser verderbten Naturanlage frei, wie Satan in 35,12 gesteht: »jener aber war von seinem Keimen an eine gute Frucht, die die Süßigkeit besaß, durch die (auch) die Sünder Süßigkeit gewannen.«

Die angeführten Stellen schreiben die völlige Sündenlosigkeit Christus allein zu. *Carmina Nisibena* 27,8 erweitert nun das *balḥōd* (Christus »allein«) von *Carmina Nisibena* 35,10 zu einem *att hū balḥōd w-emmâk* = »du allein und deine Mutter«. Damit wird wohl die oben für den Menschen Jesus herausgestellte Freiheit von jeder persönlichen Sünde und von der allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur auch für Maria voraus-

gesetzt. Es erhebt sich nun die Frage: von welchem Augenblick an gilt das für Maria?

In der Analyse von *Carmina Nisibena* 27 wurde hervorgehoben, daß in der 13. Strophe die Sünde der Kinder der edessenischen Kirche in Gegensatz gestellt wird zu der Sündenlosigkeit, die sie als Söhne des Geistes, als Söhne des (Tauf)wassers besitzen sollten. Mit andren Worten: auch sie waren zunächst von der Taufe an sündenlos. Dieses Prinzip kann nun schon auf die Menschheit Christi übertragen werden. Ist doch bei seiner Empfängnis im Mutterschoß der Geist in Maria eingetreten, eine Taufe, in der Heiligung und Entstehen in eins zusammenfiel, eine erste Taufe, zu der die Taufe im Jordan nur eine (äußerliche) Wiederholung war, wie wir noch aus einer andren Stelle Ephräms hören werden. Ist daher schon für die Menschheit Christi der Beginn ihrer Sündenlosigkeit eine Art Taufe, dann darf es nicht wundernehmen, daß Ephräm auch für Maria eine Taufe gekannt hat.

Von einer eignen Wiedergeburt aus der Taufe spricht Maria selber in Hym. *De Nativitate* 16, 9ff.:

- (9) Wie soll ich dich nennen, / der du uns fremd bist  
und doch einer aus uns wurdest. / Soll ich dich Sohn nennen?  
Bruder? / Bräutigam?  
Herr? / Du, der seine Mutter gebär  
(in) einer anderen Geburt / aus dem Wasser!
- (10) Schwester bin ich (dir) / aus dem Hause Davids,  
welcher der Vater von uns beiden ist. / Auch Mutter bin ich;  
denn dich trug ich im Schoße. / Auch Braut bin ich (dir);  
denn du bist keusch. / Magd und Tochter  
des Blutes und des Wassers; / denn du hast (mich) erkaufte, getauft.
- (11) Sohn des Höchsten, / der kam und in mir Wohnung nahm,  
und ich wurde seine Mutter. / Und so wie ich ihn gebär,  
(in) einer zweiten Geburt, / hat auch er mich geboren,  
(in) einer zweiten Geburt. / Das Kleid seiner Mutter,  
das er anzog, sein Körper, / ich habe dessen Herrlichkeit angelegt!<sup>22</sup>

Wenn hier Christus als »Gebärer seiner Mutter« erscheint und Maria als »Tochter des Blutes und des Wassers«, so sind das echt ephrämisches Ausagen. Denn dieser ergeht sich überall in derartigen Antithesen. Hier hat er die Antinomie gefunden: Maria, die Mutter des göttlichen Kindes, ist selber Kind ihres Kindes. Und zwar handelt es sich beidemale um eine zweite Geburt; denn Christi Geburt aus Maria ist die zweite nach der ewigen Geburt aus dem Vater, und Mariens Geburt aus Christus ist ihre Wiedergeburt aus der Taufe. Worin lag nun nach Ephräm die Taufe Mariens? Die Ausdrücke: »Geburt aus dem Wasser« und »Tochter des Blutes und des Wassers« scheinen die Annahme einer konkreten Taufe nahe zu legen. Im Laufe des folgenden Abschnittes wird sich uns aber eine andre Lösung aufdrängen. Zu ihrer Vorbereitung sei hier auf die Wendung zurückverwiesen, die wir oben bei den Kindern der Kirche Edessas ange-

<sup>22</sup> ER 2, 429 EF.

troffen haben, wo synonym zu »Kinder des Taufwassers« der Ausdruck »Söhne des Geistes« stand, und ferner auf den Umstand, daß die Empfängnis Christi durch den Geist in den Augen Ephräms eine Taufe war.

## 2.

Die Antinomie von Jesus dem »Gebärer« seiner Mutter, spricht der Schluß von *De Nativitate* 16, 11 in einem soteriologisch wichtigen Bild aus, das ausführlicher zu besprechen ist. In diesem Bild schenkt die Mutter dem göttlichen Kind ihr Kleid, d. h. den menschlichen Körper, die menschliche Natur. Doch nicht den durch Eva und Adam der Sünde und dem Tod verfallenen Körper, sondern den davon wieder befreiten, den durch die keimhaft in ihm ruhende Auferstehung wieder unsterblich gewordenen, innerlich vergeistigten Körper des Paradieses, der nun, von Christus an, seiner Mutter, dem guten Schächer und allen getauften und fromm lebenden Christen zuteil wird. Diese Neuschaffung des menschlichen Körpers geht natürlich von der göttlichen Natur Christi aus und von seinem Geist wie Ephräm im 10. Hymnus *De Fide* sagt:

Als der Herr herabstieg auf die Erde zu den Sterblichen,  
schuf er sie zu einer neuen Schöpfung,  
wie die Engel; denn Feuer und Geist  
mischte er in sie, damit sie aus Feuer und Geist würden, unsichtbarerweise<sup>23</sup>.

Trotzdem stammt dieser vergeistigte, sündenlose Körper Christi, dieses Kleid seiner Gottheit, zunächst aus dem Kleid (= dem Körper) seiner Mutter. Darum kann Ephräm sagen: »das Kleid seiner Mutter, das er anzog«. Aber dieses Kleid wäre das sterbliche, durch die Sünde verderbte Kleid Evas gewesen, wenn nicht Maria jenes Kleid, das sie schenkte, zugleich auch zurückgeschenkt bekommen hätte als das verklärte, geheiligte, vergeistigte Kleid ihres Sohnes. Denn wie Maria in der vorangehenden Antinomie sprach: ich habe das Kind geboren und das Kind hat mich geboren, so sagt sie hier: »Das Kleid seiner Mutter, das er anzog, sein Körper, ich habe dessen Herrlichkeit angelegt«.

Im Rahmen dieses Bildes von der Erlösung als dem neuen Kleid spricht nun Ephräm noch öfters von Maria. In *De Paradiso* 4, 5 wird dabei der Gegensatz zu Eva ausgeführt:

Adam war nackt und schön. / Doch sein Weib, das tüchtige,  
bemühte sich und schuf ihm / das Kleid der Befleckung.  
Es sah und verwarf ihn der Garten, / weil er ihn häßlich fand.  
Es wurde ihm (Adam) durch Maria / ein Gewand zuteil,  
das den Schächer schmückte. /  
Und weil er durch die Verheißung erstrahlte,  
sah ihn und umarmte ihn / der Garten an Stelle Adams.

Wir sprechen hier von der heiligmachenden Gnade. Für Ephräm (und die östliche Theologie überhaupt) steht die konkret physische Seite der

<sup>23</sup> CSCO 154,50 (155,34).

Erlösung im Vordergrund. Für ihn ist der vergeistigte, sünden- und todlose Paradieseskörper das strahlende Paradieseskleid und der verderbte, sterbliche Körper des gefallen Menschen das Kleid der Befleckung. Wenn nun hier gesagt wird, daß durch Maria uns ein neues Paradieseskleid geschenkt wurde, so ist Maria natürlich nur Mittelursache, insofern Christus aus ihr die menschliche Natur annahm. Hauptursache bleibt Christus, der zum Beispiel in *De Ecclesia* 26,4 auch allein genannt wird:

Deine (= Christi) strahlende Reinheit ist das Gewand der Herrlichkeit.  
Gerecht ist, wer damit bekleidet wird<sup>24</sup>.

Von Eva hat es in *De Paradiso* 4,5 geheißsen, daß sie für Adam das Kleid der Befleckung wob, weil sie für Adam und die Menschheit der Anlaß, die Ursache von Sünde und Tod wurde. Umgekehrt sagt Ephräm in *De Virginitate* 32,1 von Maria, daß sie für Christus das (neue) Kleid wob: »Deine Verborgtheit (d. h. die unsichtbare Gottheit Christi), die zur Zeit deiner Empfängnis im Mutterschoß zum erstenmal jenes reine Kleid fühlte, das gewoben wurde«<sup>25</sup> zweifellos zu ergänzen: das dir von Maria gewoben wurde. *De Nativitate* 17,4 bringt noch einmal die Antinomie der gleichzeitigen Passivität und Aktivität Mariens, ihr Bekleiden und ihr Bekleidetwerden, zum Ausdruck, und zwar wiederum mit einem Hinweis auf Eva:

In (der Zeit) ihrer Jungfrauenschaft / hat sich mit Blättern der Schmach  
Eva bekleidet. / Deine (= Christi) Mutter hat sich bekleidet  
in (der Zeit) ihrer Jungfrauenschaft / mit dem Kleid der Herrlichkeit,  
das für alle reicht. / Einen Fetzen Kleides,  
den Körper (nämlich) hat sie geschenkt / dem, der alle kleidet<sup>26</sup>.

Das Kleid der Herrlichkeit, das für alle reicht, ist der Körper der Erlösten und Verklärten Menschheit mit Christus als Haupt. Der Fetzen Kleides oder genauer übersetzt das kleine (Stück) Stoff wird durch die anschließende Apposition erklärt; es ist der kleine Körper des neugeborenen Kindes, den die Mutter geschenkt hat. Das Verächtliche des Ausdrucks soll wohl auch die Wertlosigkeit der rein menschlichen, noch nicht von Christus durch seine Annahme verklärten Gabe ausdrücken. Die Schlußwendung: »dem, der alle kleidet« lautet allgemein, sodaß unklar bleibt, ob Ephräm an die irdische Vorsehung der Gottheit Christi denkt, die alle kleidet, oder an die Bekleidung aller Gerechten im Paradies, oder an beides zusammen.

Zum Schluß noch eine Stelle, in der nur mehr vom Glanz an Stelle des verklärten Körpers die Rede ist, *De Ecclesia* 45,3:

Durch Eva ging verloren und durch Maria kehrte zurück  
der herrliche, begehrte Glanz,  
der von Eva und Adam gewichen war<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> ER 3, 608 F.

<sup>25</sup> Rahmani 91.

<sup>26</sup> ER 2, 430 EF.

<sup>27</sup> ER 2, 318 D.

Diese Stelle kann die Überleitung bilden zu einem neuen Bild, das Ephräm zu unserem Thema gelegentlich verwendet: Christus die Sonne und Maria das Auge, das selber nach dem bekannten biblischen Ausspruch den ganzen Körper licht und hell macht (Mt. 6, 22). Auf dieses Herrenwort spielt Ephräm in *De Ecclesia* 37, 2 an: »Durch das Auge wird der ganze Körper licht«. Daraufhin heißt es in Strophe 3:

Es ist offenkundig, daß Maria / der Ackerboden der Sonne ist,  
(der Sonne), die durch sie (Maria) erleuchtete /  
die Welt und ihre Bewohner,  
welche sich verfinstert hatten durch Eva, / die Ursache aller Übel.

Den Ausdruck: Maria, der Ackerboden der Sonne, d. h. die die Sonne (Christus) hervorbrachte wie der Ackerboden die Frucht, hat die Editio Romana gegen den klaren Text der Hs in: Maria, Pforte der Sonne, abgeändert, zu Unrecht. Denn jener sinnbildliche Gebrauch von 'ar'a = terra, ager findet sich z. B. auch in Lamy 2/361, 8, wo Ephräm die Armut den Ackerboden nennt, aus dem die sittliche Schönheit strahlend erblüht. Die anschließende 4. Strophe läßt dieses Bild für Maria fallen. An seine Stelle tritt das Auge:

- (4) Sie (= die Menschen) gleichen symbolisch /  
einem Körper, an dem das eine Auge  
blind und finster ist, / das andere hinwieder  
klar und leuchtend, / das All erleuchtend.
- (5) Siehe der Menschheit sind / zwei Augen eingesetzt.  
Eva war ihr Auge, / ihr blindes, linkes.  
Das rechte Auge, / das leuchtende, ist Maria.
- (6) Durch das Auge, das sich verdunkelte, /  
verdunkelte sich die ganze Menschheit,  
und die Menschen haben tastend /  
alle Steine des Anstoßes, die sie fanden,  
für Gott gehalten; / den Trug nannten sie Wahrheit.
- (7) Doch als sie erhellt wurden durch das Auge / und das himmlische Licht,  
das in ihm (Auge) sich niederließ, /  
da fanden sie die Eintracht wieder, weil sie sahen,  
daß der Fund, den sie fanden / der Verlust ihres Lebens war<sup>28</sup>.

Maria ist also das gesunde Auge der Menschheit, in dem das himmlische Licht, Christus, der Offenbarer des Vaters, leibhaftig sich niederließ, um, wie der 73. Hymnus *De Fide*<sup>29</sup> weiter ausführt, daraus wieder hervorzugehen und die ganze Welt zu erleuchten, d. h. nach dem Zusammenhang von *De Ecclesia* 37, die Menschen aus der Finsternis des Polytheismus, einer Wirkung des blinden Auges (Evas), in das Licht und die Einheit des Glaubens an den einen wahren Gott zurückzuführen.

<sup>28</sup> ER 2, 329 EF.

<sup>29</sup> CSCO 154, 223 ff. (155, 192 ff.).

*De Ecclesia* 37, 4–7 spricht nur von der aufklärenden Wirkung des himmlischen Lichtes, das uns Maria vermittelt. Im vorangehenden Hymnus 36 aber ist bereits von der reinigenden, verklärenden Wirkung dieses Lichtes die Rede, und zwar für Maria, das Auge, selber!

- (36,1) Das Auge wird durch die Sonne / gereinigt, durch die Verbindung mit ihr.  
Es siegt durch ihre Waffe, / es wird klar durch ihr Leuchten  
und strahlend durch ihren Glanz / und schön durch ihren Schmuck.  
(2) Maria ist wie das Auge: / das Licht ließ sich nieder in ihr,  
machte rein ihren Geist, / ihr Überlegen,  
ihr Denken / und läuterte ihre Jungfräulichkeit<sup>30</sup>.

Die Strophe spricht zweifellos von einer moralischen und physischen Läuterung der Jungfrau durch den Eintritt des göttlichen Kindes in der Empfängnis. Ist vielleicht das die Taufe der Jungfrau, von der Ephräm oben in *De Nativitate* 16, 10–11 sprach? Man wird diese Vermutung zunächst sehr kühn finden und zu wenig begründet im Wortlaut von *De Ecclesia* 36, 1–2. Doch Ephräm selber geht in der anschließenden Strophe (36, 3) zur Taufe Christi im Jordan über und vergleicht sie mit der Empfängnis und Geburt Christi aus Maria:

Der Fluß, in dem er getauft wurde, /  
wiederholte symbolisch seine Empfängnis.  
Der feuchte Schoß des Wassers / empfing ihn in Reinheit  
und gebar ihn in Glanz / und ließ ihn heraussteigen in Herrlichkeit<sup>31</sup>.

Der Glanz und die Herrlichkeit, von der hier die Rede ist, geht auf das Licht, das nach Ephräm bei der Taufe Jesu den ganzen Jordan erhellte und den er wie den Glanz der Verklärung auf dem Berge Thabor als Manifestation der Gottheit Christi versteht<sup>32</sup>. Wenn aber darüber hinaus auch die Wasser des Jordans selber durch das Hineinsteigen Jesu gereinigt wurden, so kann das nur auf die »Vermischung« des Geistes mit dem Taufwasser gehen, die nach Ephräm Voraussetzung der Wirksamkeit des Sakramentes ist und die grundlegend bei der Einsetzung der Taufe durch die Taufe Jesu im Jordan erfolgte. Sie wird im *Sermo de Domino Nostro* folgendermaßen geschildert: Er (= Christus) kam zu Johannes, um von ihm die Taufe zu erhalten und um in das sichtbare Wasser den unsichtbaren Geist zu mischen, damit diejenigen, deren Körper die Feuchtigkeit des Wassers spüren, mit ihren geist(igen Sinnen) die Gabe des Geistes wahrnehmen«<sup>33</sup>. Überträgt man nun das vom Schoße des Wassers auf Maria, so ist auch hier die Reinigung und Heiligung ihrer Seele und ihres Körpers bei der Empfängnis das Werk des auf sie herabkommenden Geistes gewesen, d. h. ihre Taufe! Dem Einwand, daß es in *De Nativitate* 16, 10 von Maria hieß, sie sei Tochter des (Tauf)wassers, wurde schon oben begegnet durch den Hinweis auf die Gleichheit der Ausdrücke: »Kinder des Taufwassers« und »Söhne des Geistes«.

<sup>30</sup> ER 2, 328 D.

<sup>31</sup> ER 2, 328 E.

<sup>32</sup> Vgl. *De Fide* 7,3 (CSCO 155,23).

<sup>33</sup> Lamy 1, 269, 1 ff.

## 3

Der Geist ist aber nicht nur das läuternde Feuer; er ist auch der lebenspendende Hauch. Das führt zu der weiteren Begriffs- und Bildreihe: Christus der Geist- und Lebensträger, die Lebensarznei, Eva die Quelle des Todes, Maria die Spenderin des Lebens. Die Überwindung des Todes erfolgte durch Christi leiblichen Tod. Ephräm führt dazu im *Sermo de Domino Nostro* folgende Gedanken und Bilder aus: »Da der Tod ihn (= Christus) nicht ohne Körper verschlingen konnte, kam er (Christus) zu der Jungfrau, um von da ein Reittier zu lenken zur Šeol. . . . Mit dem Körper aus der Jungfrau betrat er die Šeol. . . . und kam zu Eva, der Mutter aller Lebenden. Sie ist der Weinstock, dessen Schutzwall (der Böse) mit ihren eignen Händen durchbrochen hatte und durch dessen Früchte er den Tod zu verkosten gab. Und Eva, die Mutter aller Lebenden, war zur Quelle des Todes geworden für alle Lebenden. Maria aber ließ hervorspriessen ein neues Reis aus Eva, dem Weinstock, dem alten, und in ihm ließ sich nieder das neue Leben (= Christus). . . . Es flog nämlich die Lebensarznei herab von der (himmlischen) Höhe und vermischte sich mit dem Körper, der sterblichen Frucht. Und als der Tod kam, um sie nach seiner Gewohnheit abzuweiden, da hat umgekehrt das Leben den Tod verschlungen. . . .«<sup>34</sup>.

In diesem Zusammenhang sieht Ephräm auch Gen. 3, 15, wenn er in *De Nativitate* 13, 2 sagt:

..... / Es freue sich heute (Geburtstag des Herrn)  
Eva in der Šeol. / Denn siehe der Sohn ihrer Tochter  
ist als Lebensarznei / herabgestiegen, um aufzuerwecken  
die Mutter seiner Mutter. / Das gebenedeite Kind  
zertritt den Kopf / der Schlange, die sie verwundet hatte<sup>35</sup>.

Für die Christen ist so kraft des neuen Lebens aus Christus Eva als Mutter durch Maria verdrängt. So sagt Ephräm zu Beginn des 47. Hymnus *De Ecclesia* in der Einleitung zu einer Betrachtung über den Sündenfall:

Brüder, Kinder der Eva, /  
läßt uns auf die Erzählung ihres (Falles) lauschen,  
(des Falles) unserer alten Mutter, / die vergangen ist durch Maria<sup>36</sup>.

Hierher gehört auch die bildhafte Redeweise, daß der Tod durch das Ohr in Eva eintrat und damit alle Menschen erfaßte, und daß umgekehrt auch das Leben durch das Ohr in Maria eintrat und so auf alle Auserwählten sich ergoß. So Ephräm in *De Ecclesia* 49, 7:

Denn wie aus dem Schoß, / dem kleinen, jenes Ohres  
eintrat und sich ergoß der Tod, / so ist durch das Ohr,  
das neue, von Maria, / eingetreten das Leben und hat sich ergossen<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Lamy 1, 153, 11 ff.

<sup>36</sup> ER 2, 321 E.

<sup>35</sup> ER 2, 424 E.

<sup>37</sup> ER 2, 324 DE.

Der Parallelismus zu Eva, zu dem Eindringen der Sünde und damit des Todes in den verführenden Worten der Schlange durch das Ohr, zeigt, daß auch bei Maria die Empfängnis durch das Ohr nicht grob materialistisch zu verstehen ist. Maria hat mit dem Ohr von dem geistigen, unsichtbaren Eintreten Christi aus den Worten des Engels erfahren. So Ephräm selber im 35. Hymnus *De Ecclesia*. Hier heißt es zunächst in der ersten Strophe allgemein:

Zwei Einfältige, / zwei Unerfahrene  
 Maria und Eva, / wurden auf die Waage gelegt:  
 die eine Ursache unseres Todes, / die andere Ursache unseres Lebens<sup>38</sup>.

Nach einer längeren Ausführung über Einfalt, Klugheit, Verschlagenheit und ihre Vermengung kehrt Strophe 17 zu Maria und Eva zurück:

(17) Mit (dem Auge) nahm Eva wahr / die Schönheit des Baumes  
 und in ihrem Geist gestaltete sich / der Rat des Schlaun.  
 Und Reue / war der Ausgang der Tat.  
 Mit dem Ohr nahm Maria wahr /  
 den Unsichtbaren, der in der Stimme kam.  
 Sie empfing in ihrem Schoß /  
 die (göttliche) Macht, die zum Körper kam.  
 Tod und Satan / fragten: was bedeutet diese Kunde<sup>39</sup>?

Eine dritte Stelle zu dieser nur bildhaft zu verstehenden Empfängnis durch das Ohr wird am Schluß dieses Aufsatzes erwähnt werden.

#### 4

Zur Vernichtung des Todes war, wie wir oben sahen, die Menschwerdung Christi notwendig, das Herabsteigen der himmlischen Lebensarznei. Damit wird mittelbar auch Maria für uns zur Quelle des Lebens, weil sie uns den »Körper« Christi schenkte, der den Tod vernichtet. Nun sind aber für Ephräm die eucharistischen Gestalten völlig dasselbe Kleid Christi wie sein menschlicher Körper aus Maria. Auf diese Weise tritt Maria auch in engste Verbindung mit der Eucharistie, und Ephräm kann in *De Azymis* 6, 7 (Lamy 1, 593, 9) das lebenspendende Brot ein Geschenk Mariens nennen:

Es gab Maria uns das lebendige Brot  
 statt des Brotes der Mühsal, das Eva gab.

Und auch in der Eucharistie als Opfer erscheint Maria in *Carmina Nisibena* 46, 11, wo Ephräm im Anschluß an eine Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung weiterfährt:

Und er (Christus) nahm und brach ein Brot,  
 ein andres, einzig(artiges),  
 das Symbol jenes Leibes,  
 des einzigen, aus Maria.

<sup>38</sup> ER 2, 327 A.

<sup>39</sup> ER 2, 328 AB.

Und in *De Crucifixione* 3, 9 (Lamy 1, 659, 9ff.) heißt es vom Abendmahlssaal:

Selig dein Raum, in dem gebrochen wurde  
jenes Brot aus der gepriesenen Garbe (= Maria).  
In dir wurde gekeltert  
die Traube aus Maria, der Kelch der Erlösung<sup>40</sup>.

Eine weitere Stelle verbindet die Vorstellung von Christus der Lebensarznei und dem Lebensbrot mit dem schon behandelten Bild von dem Körper Christi als dem neuen Paradieseskleid. Es ist die 6. Strophe des 17. Hymnus *De Nativitate*, wo zunächst vom Tod als der Folge der Erbsünde die Rede ist:

- (6) Eva war geworden / zu einer Höhle und zu einem Grab  
für die verfluchte Schlange. /  
Es war eingetreten und hatte in ihr gewohnt  
der Rat der Schlange, der böse. / Und Eva wurde ihr Brot;  
denn sie wurde zu Staub. / Du<sup>41</sup> aber bist unser Brot,  
unser Brautgemach / und das Kleid unserer Herrlichkeit<sup>42</sup>.

Zuletzt noch ein umfangreicheres Zitat zu dem Thema: Maria und die Eucharistie, das in etwa die Frage der Stellung Mariens beleuchtet, ihres Verhältnisses zu Christus und den Christen. Freilich geschieht dies in ganz poetischer Form, und das demütige Zurücktreten der Jungfrau, das sich dabei zeigt, darf nicht überbetont, oder gar polemisch verwertet werden. *De Nativitate* 16, 1–4:

- (1) Ich eifere nicht, mein Sohn, / daß du mit mir sein wirst  
und 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 erlösest.  
(2) Als du in mir wohntest, / hat in mir und außer mir  
deine Majestät gewohnt. / Und da ich dich gebar  
sichtbarlich, / ist deine unsichtbare Macht  
nicht aus mir gewichen. / Du bist in mir  
und du bist außer mir, / o Verwirrer deiner Mutter,  
(3) damit ich dein Bild sehe, / jenes äußerliche,  
das vor meinen Augen liegt. / Dein unsichtbares Bild  
ist geformt in meinem Geist. / In deinem sichtbaren Bild  
sah ich Adam. / Und in jenem unsichtbaren  
sah ich deinen Vater, / der mit dir vereint ist.  
(4) Hast du nur mir / in zwei Bildern  
deine Schönheit gezeigt? / (Nein), dein Brot bilde dich  
und das Denken! / Wohne im Brot  
und in denen, die es essen! / Verborgenen und sichtbar  
soll deine Kirche dich sehen / wie deine Mutter<sup>43</sup>!

<sup>40</sup> Vgl. zu diesen Stellen den Aufsatz: *Die Eucharistie bei Ephräm* = Or Chr 38 (1954) 49 u. 63.

<sup>41</sup> Geht auf Christus; die Beziehung zu Maria ist auf Grund des Vergleiches mit Eva zu ergänzen.

<sup>42</sup> ER 2, 431 A.

<sup>43</sup> ER 2, 429 AB.

In der ersten Strophe sagt Maria demütig, daß sie ohne Eifersucht die eigne enge Verbindung mit Christus auch allen übrigen Menschen gönnen will. Die Strophen 2 und 3 schildern, wie Maria innerlich und äußerlich Christus sehen, erleben konnte. Innerlich nimmt sie in Glaube und Liebe seine Gottheit wahr, durch die er das Abbild seines Vaters ist, äußerlich sieht sie ihn gehüllt in seine Menschheit, die ihn zum zweiten Adam macht. In Strophe 4 fordert sie nun ihr Kind auf, durch die Eucharistie seine Kirche, die Christen, in die gleiche glückliche Lage zu versetzen, nämlich Christus wahrzunehmen sowohl innerlich im Geiste als unsichtbaren Gott, wie auch äußerlich mit Augen, Christus im Kleid der eucharistischen Gestalten. Strophe 5 betont darüber hinaus die Identität des Körpers Christi mit dem eucharistischen Brot: Liebe und Haß, die diesem Brot entgegengebracht werden, gehen so unmittelbar auf Christus wie Liebe und Haß, die seine Menschheit während des irdischen Lebens fand. Und Strophe 6 sieht sogar einen Vorzug des eucharistischen Brotes vor dem Körper: das eucharistische Brot bleibt den Blicken der Ungläubigen und Leugner entzogen!

## 5

Das Thema der Beziehungen zwischen Christus, Maria und den Christen findet seine Fortsetzung, wenn man zu der Deutung übergeht, die die Johannesszene unter dem Kreuz bei Ephräm im 25. Hymnus *De Virginitate* findet<sup>44</sup>. Nach der einleitenden ersten Strophe preist hier die zweite Strophe Maria glücklich, daß Christus sie dem Johannes anvertraut hat, er, Christus, der Sohn ihres Schoßes, dem Jünger, dem Sohn seines Schoßes. Letzteres wird damit begründet, daß Christus Johannes umarmt habe wie Maria Christus als Kind. Strophe 4 führt den Gedanken: Johannes, Sohn des Schoßes des Herrn, weiter aus, indem sie einen neuen Vergleich hinzufügt: wie die Brust Mariens dem Christuskind sichtbare Milch gab, so hat Johannes von seiner Brust unsichtbare Geheimnisse gesogen. Strophe 4 verschiebt den Vergleich nicht unwesentlich. Johannes ist nicht mehr das Kind Christi; er wird zu Christus, zu seinem Stellvertreter. Ephräm sagt: »Er ist der Jüngling, der gar sehr unsern Herrn geliebt hat, der (ihn) abbildete, in ihn sich kleidete und (ihm) gleich wurde. In allem eiferte er danach, sich ihm anzugleichen, in Wort, Blick und Gang. Das Geschöpf kleidete sich in seinen Schöpfer. Er machte sich ihm gleich, ohne ihm völlig zu gleichen. Staunenswert ist es, wie sehr der Eiferer sich in die Schönheit seines Schöpfers einprägen kann.« In Strophe 5 wird diese angleichende Tätigkeit des Johannes zur Tätigkeit Christi mit dem Ziel, seiner Mutter in Johannes einen Ersatz für seine eigne Person zu geben. Ephräm sagt: »Er (Christus) verließ dich (Maria) und verließ dich nicht; denn in seinem Jünger kehrte er zurück und kam, um bei dir zu wohnen....(6) Weil er sah, daß du dich nicht entwöhnen könntest deiner Liebe zu jenem Kind, das

<sup>44</sup> Rahmani 70, 4.

du entwöhnt hattest, prägte, formte der Lautere sich selbst im Reinen . . . » Auf diese Weise wurde es möglich, daß Maria im Jünger und der Jünger in Maria in gleicher Weise Christum sehen und verehren konnten: »(8) Der Jüngling sah im Weibe jenen Erhabnen, wie sehr er sich erniedrigt hatte, wie er eingetreten war und im kleinen Schoß gewohnt hatte, wie er hervorgegangen war und armselige Milch getrunken hatte. Und das Weib staunte über ihn, wie sehr er erhoben worden war und an der Brust Gottes geruht hatte. Beide bewunderten sich gegenseitig, wie sehr sie durch die göttliche Güte solcher Erhebung gewürdigt worden seien. (9) Dich sahen sie in sich selber, in jenem Bild, da beide sich gegenseitig betrachteten. Deine Mutter sah dich in jenem Jünger und auch dieser sah in deiner Mutter dich. O über die Schauenden, die dich einer im andern ständig schauten! . . . Sie zeigten uns, daß auch wir einer im andern dich, unsern Erlöser, sehen sollen!«

Die Lehre, wie in Maria so auch im Nächsten, im Mitchristen, Christus zu sehen und zu ehren, ist hier ganz allgemein ausgesprochen. Doch gibt das Beispiel des Johannes bereits eine erste Vorbedingung: der Christ soll bemüht sein, in Liebe sich Christus anzugleichen. Eine weitere liegt in der Jungfräulichkeit Mariens. Darauf kommt Ephräm gleich in der anschließenden Strophe 10 zu sprechen: »Den Tempel, in dem du (Christus) wohntest (= Maria), hat der Jüngling (Johannes) geehrt in Furcht und Liebe, um uns zu belehren, daß (auch) heute (noch) der Königssohn in den reinen Jungfrauen wohnt. . . «. Hier nennt Ephräm nur die Jungfrauen. In einer verwandten Stelle der *Carmina Nisibena* spricht er allgemein von den jungfräulichen Menschen, nämlich in 46, 1: »Laßt uns die Irrenden belehren: wie sollte ihm unrein gelten, unserem Erlöser, der Leib. Stieg er doch herab und wohnte in Maria. Und (auch) heute (noch) wohnt er im Körper keuscher (jungfräulicher) Männer und Frauen. . . «. Diese Stelle betont, dem Zusammenhang der Polemik gegen Gnostiker entsprechend, die körperliche Seite der Jungfräulichkeit, die für Ephräm auch theologisch von größter Bedeutung war, weil nach seiner Auffassung der Segen von Gen. 1, 28: *crescite et multiplicamini* und die damit vorausgesetzte Sexualität dem Menschen nur in Hinblick auf den Sündenfall gegeben worden ist, der die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies, dem *domicilium castitatis*, auf die Erde, den unheiligen Wohnort der Tiere, nach sich zog. Die Rückkehr in das Paradies bei der Auferstehung wird daher die Vernichtung der Sexualität bringen und die Jungfräulichkeit ist somit eine Wiederherstellung bzw. eine Antizipierung des paradiesischen Zustandes<sup>45</sup>.

Trotzdem erschöpft sich auch für Ephräm der Vorzug der Jungfräulichkeit nicht im Körperlichen. Das beweist folgende Stelle aus dem 4. Hymnus *De Nativitate*, in der wiederum die Beziehung der Jungfräulichen zu Maria zur Sprache kommt:

- (130) Der Heilige nahm Wohnung im Mutterschoß, körperlich,  
und siehe im Denken (der Mutter), geistig.

<sup>45</sup> Vgl. Hymnus de *Paradiso* 13,2–6 u. Komm. = *Studia Anselm.* 26, 142/5.

- (131) Maria, da sie ihn empfang, haßte die Ehe.  
Es meide die Unzucht die Seele, in der er Wohnung nahm.
- (132) Da ihn Maria wahrnahm, verließ sie ihren Verlobten.  
Siehe er nahm Wohnung in den Reinen, wenn sie ihn wahrnahmen<sup>46</sup>.

Der Sinn der letzten Strophe bereitet Schwierigkeiten. Vielleicht ist zu den Schlußworten: »wenn sie ihn wahrnahmen« zu ergänzen: so wie Maria ihn wahrnahm, die daraufhin ihren Bräutigam verließ, das heißt wohl nur: ihn nicht zur Ehe nahm. Im übrigen entspricht bei Maria dem Wahrnehmen und Erleben die geistige und körperliche Anwesenheit Christi in ihrem Innern; bei den Jungfräulichen entspricht dem Wahrnehmen nur die geistige Anwesenheit. In beiden Fällen aber führt die Anwesenheit des himmlischen Bräutigams zur Ablehnung der Ehe. Denn Christus ist gekommen, sich mit den Seelen zu verloben und die erste (von Maria abgesehen), mit der sich das Jesuskind verlobte, war nach *De Virginitate* 25, 16 die Witwe Anna.

Durch das Wohnen des Bräutigams in den Seelen der Jungfrauen wird die Jungfrau wie Maria zu einer Königsburg und zum Allerheiligsten. So Ephräm in *De Nativitate* 17, 5:

Glücklich jene, / in deren Herzen du bist  
und in deren Denken. / Eine Königsburg ist sie  
durch dich, o Königssohn, / und ein Allerheiligstes,  
für dich, du Hohepriester! / Sie kennt weder Sorge  
noch Mühe / für Haus und Mann<sup>47</sup>.

Zum Schluß sei noch außerhalb des Zusammenhangs der erörterten Zitatengruppen eine Stelle angeführt, die eine durchgängige Eigenart der ephrämischen Aussagen zur Mariologie und zur Theologie überhaupt besonders gut in Erscheinung treten läßt. Es ist seine Vorliebe für Bilder, Parallelen und Antithesen, für Typen in der Natur und Schrift, die seiner Sprache dichterische Schönheit gibt, seiner Theologie aber eine Unbestimmtheit, die sich schwer in den genauen Fachausdrücken wiedergeben läßt. So hat Ephräm in *De Virginitate* 23, 4—5 eine überraschende Parallele zwischen Maria und der Samariterin entdeckt und in seiner Entdeckerfreude scheint er fast die geistige Geburt des Herrn aus dem Mund der Samariterin in den gläubig gewordenen Sichern über die Geburt des Kindes aus Maria zu stellen. Die beiden Strophen lauten:

- (4) O Frau<sup>48</sup>, ein großes Wunder sah ich in dir,  
wie in Maria.  
Diese hat nämlich, da er klein war, aus ihrem Schoß, in Bethlehem  
seinen Körper geboren.

<sup>46</sup> ER 2, 410 EF.

<sup>47</sup> ER 2, 430 F.

<sup>48</sup> Die Samariterin. Ephräm bemüht sich im vorangehenden und im 25. Hymnus diese Frau, mit der Jesus das Gespräch am Jakobsbrunnen geführt hat, von jedem Verdacht eines sittenlosen Lebens, der für viele aus Joh. 3, 18 sich ergab, zu reinigen.

Du hast ihn aus deinem Mund erstrahlen lassen,  
da er erwachsen war,  
in Sichem, der Stadt seiner Familie<sup>49</sup>. Finsternis.  
Glückselig, Frau, die du aus deinem Mund das Licht gebarest für die

- (5) Maria hat in Nazareth, ein dürstendes Land<sup>50</sup>,  
unseren Herrn empfangen aus ihrem Hören<sup>51</sup>.  
Auch du, o Frau, dürstetest<sup>52</sup> nach Wasser,  
(und) empfindest den Sohn aus deinem Hören<sup>51</sup>.  
Glücklich deine Ohren, die getrunken haben  
den Quell, der die Welt tränkte.  
Maria legte (?)<sup>53</sup> ihn in die Krippe,  
du in die Ohren der von ihm Hörenden.

Zuletzt sei auch noch in einem abschließenden Satz das Verhältnis der ephrämischen Aussagen über Maria, die Mutter des Herrn, zur modernen Mariologie kurz angegeben: die Dogmen der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme in den Himmel finden sich bei Ephräm noch nicht. Doch in manchen seiner Bilder, besonders in dem Bild von dem Kleid, das Maria Christus geschenkt hat, sind die Voraussetzungen gegeben, aus denen die modernen Dogmen erwachsen sind.

<sup>49</sup> Das syr. d-bēt abū(h)y, geht wohl auf David-Jacob-Abraham, die Familie, aus der Jesus stammt, gegen die Auffassung und Interpretation Rahmani in seiner Edition, S. 66.

<sup>50</sup> Wie die parallele 3. Strophenzeile beweist, geht der Ausdruck auf Maria.

<sup>51</sup> Syr. mašma'tâ, das abstrakt auditus u. konkret auris bedeuten kann. Daß hier mehr die abstrakte Bedeutung gegeben ist, beweist das zweite Beispiel der Samariterin.

<sup>52</sup> Die Hs. Vat. sir. 111 bietet die Form des verbum finitum; Rahmani hat dagegen eine partizipiale Form, vielleicht aus seiner zweiten Hs.

<sup>53</sup> Das Wort der Hs. ist nicht mit Sicherheit zu lesen.