

Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm

von

Edmund Beck OSB

In den letzten drei Jahrzehnten sind im Zusammenhang mit einer bekannten theologischen Auseinandersetzung viele größere und kleinere Abhandlungen erschienen, die das Wort *mysterium* (*sacramentum*) bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern untersucht haben. Als kleine Ergänzung zu diesen semasiologischen Arbeiten will der vorliegende Aufsatz zeigen, wie die beiden ältesten Vertreter der syrisch-christlichen Literatur, Aphraat und Ephräm, das syrische Äquivalent für *mysterium* verwenden, nämlich *râzâ*, ein aus dem Persischen ins Aramäische eingedrungenes Wort, das schon in den aramäischen Teilen des Danielbuches erscheint und dort in Kap. 4,6 auf den dunklen, geheimnisvollen Sinn des vom König erzählten Traumes geht, in 2,18f. und 2,27–2,30 dazu auch noch das Geheimnis des vom König verschwiegenen Traumes miteinschließt. Die Septuaginta und Theodotion geben dieses *râz* mit *mysterion* wieder. Umgekehrt übersetzen *Vetus syriaca* und die *Pešittâ* das *mysterion* der Synoptiker und der Paulusbriefe mit *râzâ*. Welche Rolle spielt nun dieses *râzâ* bei Aphraat und Ephräm?

1. *Aphraat*

Schon bei einem flüchtigen Überprüfen der Stellen mit *râzâ* bei Aphraat und Ephräm fällt auf, daß weder das *râzâ* der Paulusbriefe oder der Synoptiker, noch viel weniger das Kultmysterium dominiert, sondern eine andre Bedeutung, die dem griechischen Wort zwar nicht fremd ist, aber doch hier für gewöhnlich durch ein eignes Wort ausgedrückt wird, nämlich *symbolon*. *Râzâ* wird dabei zu einem Synonym des griechischen *typos*, das vom Syrischen als *ṭupsâ* übernommen wurde.

So spricht Aphraat in der Abhandlung über das Gebet folgendermaßen von der Jakobsvision: »Auch unser Vater Jakob betete in Bethel und sah die Türe des Himmels geöffnet und die Leiter, die in die Höhe führte. Das ist das Symbol unseres Erlösers (*râzeh d-pârōqan*), das Jakob sah. Die Tür des Himmels ist Christus, entsprechend seinem Wort: »Ich bin die Tür des Lebens....«. Und auch die Leiter, die Jakob sah, ist das Symbol unseres Erlösers (*râzeh d-pârōqan*). Denn durch ihn steigen die gerechten Menschen aus der Tiefe zur Höhe. Sie ist auch das Symbol des Kreuzes (*râzeh da-šli-beh*) unseres Erlösers, das aufgerichtet wurde wie eine Leiter.... Und Jakob errichtete dort eine Steinsäule zum Gedächtnis und goß Öl auf ihr Haupt. Auch das hat unser Vater Jakob im voraus symbolisch getan (*b-râzâ qaddem 'abdâh*): Steine empfangen die Salbung; denn die Völker,

die zum Glauben an Christus gekommen sind, die werden gesalbt, entsprechend dem, was von ihnen Johannes sagte: »Aus diesen Steinen kann Gott dem Abraham Söhne erwecken.« Fürwahr im Gebet Jakobs wurde im voraus das Symbol der Berufung der Völker gezeigt (qaddem ethawwî rāzâ d-qeryânâ d-'ammē). Sieh nur, mein Geliebter, wie viele Symbole verborgen liegen (kmâ rāzîn ṭmīrīn) in dem Gesicht, das Jakob sah! Er sah die Türe des Himmels, das ist Christus; er sah die Leiter, das Symbol des Kreuzes (rāzeh da-šlibâ); er salbte die Steine, Typus der Völker (ṭupsâ d-'ammē).¹

Die Stelle bedarf keiner Erklärungen. Nur sei aus dem Schluß hervorgehoben, wie rāzâ und ṭupsâ in völlig gleicher Bedeutung nebeneinanderstehen. Im übrigen ist zu beachten, daß die Symbole der Schrift auch für den Christen verborgen sind und erst gefunden werden müssen als der tiefere, nicht an der Oberfläche liegende Sinn von Dingen, Ereignissen und Worten des Alten Testaments. Erst dem Suchenden öffnen sich die Augen für viele geheimnisvolle Zusammenhänge. Ferner, die symbolischen Handlungen und Worte gehen der verborgnen Wirklichkeit voran, sie sind verhüllte Prophezeiungen.

Letzteres kann der Schluß der Abhandlung über das Gebet näher beleuchten. Hier heißt es nämlich: »O herrliche Symbole, die Isaias im voraus sah (ō rāzē mšabbhē, d-qaddem ḥzâ)! Denn er sprach zu ihnen: »Eure Hände sind voll Blut.« Was ist dieses Blut, das Isaias voraussah? Nur das Blut Christi, das sie auf sich und auf ihre Söhne geladen haben«²

Ein andres alttestamentliches rāzâ wird breit in der Abhandlung über die Büsser ausgeführt: »Höre, mein Freund, von jenem Symbol (rāzâ), dessen Bild (dmūteh) Gedeon im voraus gezeigt hat. Als er das Volk zum Kampfe aufgeboten hatte . . . , kehrten viele vom Heer zurück. Und als die zurückblieben, die für den Kampf erwählt waren, sprach der Herr zu Gedeon: »Führe sie zum Wasser hinab und prüfe sie dort! Wer das Wasser mit der Zunge leckt, ist eifrig und beherzt (genug), um in den Kampf zu ziehen. Wer aber auf den Bauch fällt, um das Wasser zu trinken, der ist zu schlaff und zu schwach, um in den Kampf zu ziehen. Groß ist dieses Symbol (rāzâ), mein Freund, da Gedeon einen Typus (ṭupsâ) der Taufe im voraus zeigte und ein Symbol des Wettkampfes³ und ein Bild (dmūtâ) der Asketen.«⁴ Die anschließenden Ausführungen erweitern die Wortreihe rāzâ-ṭupsâ-dmūtâ noch durch ein viertes Glied: âtâ »Zeichen« in I, 348,18.

Das wichtigste Symbol des Alten Testaments ist auch für Aphraat das Paschalamm, das Thema der 12. Abhandlung. Hier beginnt nach dem einleitenden Bericht über Exodus XII der zweite Abschnitt mit den Worten: »Sieh nun, mein Freund, diese Symbole (rāzē) in der Anordnung der Paschafeier durch den Heiligen.«⁵ Im Folgenden wird zu den Bestim-

¹ Patrologia Syriaca I, 145,1–148,4.

² I, 181,5ff.

³ Syr. igônâ = agôn = Wettkampf des jungfräulich asketischen Lebens.

⁴ I, 344,10ff.

⁵ I, 508,7f.

mungen von Ex. XII auch noch Deut. XVI, 5ff. genommen, nämlich die Vorschrift, daß nach der Landnahme nur in Jerusalem Pascha gefeiert werden dürfe. Daran schließt sich aus Ex. XII die Anordnung, daß nur Beschnittene teilnehmen dürfen. Der Anfang des nächsten Abschnittes faßt alles zusammen mit den Worten: »Groß und staunenswert sind diese Symbole (râzē), mein Freund.«⁶ Dabei denkt Aphraat, wie die Fortsetzung zeigt, vor allem daran, daß durch diese Bestimmungen die Paschafeier für die Juden der christlichen Zeit, d. h. für die Juden in der Zerstreuung unmöglich wird, und daß auf diese Weise die Wahrheit des christlichen Pascha im voraus verkündet wurde.

Aus dieser Fortsetzung muß folgender Satz zitiert werden: »Wenn also, wie ich oben sagte, (schon) zur Zeit, da Israel in seinem Land wohnte, ihm es nicht erlaubt war, überall das Pascha zu schlachten, sondern nur vor dem einen Altar in Jerusalem, wie kann es dann jetzt das Paschasymbol vollziehen, da es ja unter die Völker zerstreut ist.«⁷ Hier wird man vielleicht betonen wollen, daß der Ausdruck 'bad râzâ = poiein to mysterion der Mysteriensprache angehört und daß daher »das Paschamysterium« zu übersetzen sei. Es wird auch niemand leugnen, daß das jüdische Pascha ein religiöser Ritus war. Trotzdem bleibt auch in der Wendung 'bad râz Peşhâ die Bedeutung »Symbol« im Vordergrund. Den Beweis dafür liefern folgende Sätze aus den anschließenden Kapiteln der Abhandlung. So sagt Aphraat zu Beginn des 5. Kapitels: »Du hast nun, mein Freund, von diesem Pascha gehört, von dem ich dir gesagt habe, daß sein Symbol (râzeh) dem alten Volk gegeben wurde, seine Wahrheit (šrâreh) aber vernimmt man jetzt unter den Völkern.«⁸ Das alte Paschafest ist also »Symbol des Pascha« im Hinblick auf die Realisierung in Christus, der, wie es anschließend heißt, »das wahre Lamm«⁹ ist. Und ein wenig später erscheint noch einmal das Verb 'bad = poiein, diesmal aber mit âtâ = Zeichen als Objekt: »Es aß nämlich unser Erlöser das Pascha mit seinen Jüngern in der einzuhaltenden (?) Nacht des vierzehnten, und er vollzog ('bad) das Zeichen des Pascha (âteh d-peşhâ) in Wahrheit für seine Jünger. Nachdem Judas von ihnen weggegangen war, nahm er Brot, segnete und gab es seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Das ist mein Leib. Nehmet, esset davon, ihr alle!«¹⁰

Râz peşhâ, Paschasymbol ist also das Paschalamm des alten Paschafestes und die Paschawahrheit, d. h. das wirkliche Pascha ist Christus, der im eucharistischen Brot sich zur Speise gab und gibt. Râzâ steht dabei singularisch für das zentrale Symbol. Pluralisch bedeutet es im gleichen Zusammenhang die vielen Einzelbestimmungen des alttestamentlichen Paschas, die alle irgendeine Verwirklichung durch Christus erfahren haben. So heißt es z. B. zu den Anordnungen: »So sollt ihr es essen: mit gegürteten Hüften, mit Schuhen an den Füßen und den Stab in der Hand.« »Diese Symbole (râzē) sind sehr bedeutend: wer vom wahren Lamme, Christus,

⁶ I, 508,22.

⁹ I, 516,9.

⁷ I, 509,10–15.

¹⁰ I, 516,19–26.

⁸ I, 516,3ff.

ißt, gürtet seine Hüften mit dem Glauben und legt an seine Füße die Bereitschaft des Evangeliums und nimmt in seine Hand das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.«¹¹

Das Paschasymbol führt zu den christlichen Sakramenten. Doch vor der Untersuchung des *râzâ* in diesem Zusammenhang soll noch kurz das *râzâ* = Geheimnis behandelt werden. Hierher gehört ein Zitat aus Paulus, nämlich 1. Cor. XIII, 2, die bekannten Worte aus dem Hohenlied der Liebe: *si esset in me prophetia et scirem mysteria omnia* (*râzē kulhōn* wie *Peš.*), zitiert in I, 81,10. Den Primat der Liebe rechtfertigend erklärt Aphraat dazu, daß die Prophetie (nur) in der Liebe Bestand habe und die Geheimnisse (*râzē*) (nur) durch die Liebe geoffenbart würden¹². Diese enge Verbindung von Geheimnis und Prophetie legt die Vermutung nahe, daß Aphraat auch hier ähnlich wie oben bei der Stelle aus Isaias an prophetische Symbole gedacht hat.

Die *râzē* des Daniel erscheinen zweimal, in I, 137,12 und in II, 20,2. Beide Male wird betont, daß nur durch das Gebet die Traumgeheimnisse dem Daniel geoffenbart wurden. Dieser Gebetserhörung werden in der Fortsetzung von II, 20,2 Fälle gegenübergestellt, in denen das Gebet von Gerechten erfolglos blieb. Solche Beispiele veranlassen den Ausruf: »O staunenswerte Geheimnisse (*ō rāzē tmihē*), Gerechte werden nicht erhört!«¹³ Das zuletzt angeführte Beispiel des Moses, dessen Gebetswunsch, das gelobte Land betreten zu dürfen wegen seines Vergehens nicht erfüllt wurde, gibt Aphraat die Möglichkeit einer Erklärung dieses Geheimnisses: die Nichterhörung ist eine Vorwegnahme der Sündenstrafe vor dem Tag der (ewigen) Vergeltung.

Die staunenswerten Geheimnisse, von denen hier die Rede ist, sind also Geheimnisse der göttlichen Vorsehung in der Lenkung menschlicher Einzelschicksale, ihre geheimen Pläne und Absichten. Auch der Mensch hat derartige geheime Gedanken. Von ihnen spricht mit dem gleichen Wort *râzâ* Aphraat in I, 276,5, in einer langen Reihe von Ermahnungen an die Asketen (*ihidâyē*), die Unruhe von sich fern halten, keine Scherzworte sprechen, zur rechten Zeit reden und schweigen sollen. »Und (nur) dem, der Gott fürchtet, soll er sein Geheimnis (*rāzeh*) offenbaren, vor einem Bösen aber sich hüten.« Doch zurück zu dem *râzâ* Gottes! Hier ging der Plural *râzē tmihē* auf die Vielfalt göttlicher Pläne, die die einzelnen Menschen betreffen. Der Singular wird dabei wohl auf den universalen Heilsplan Gottes gehen, der in der Menschwerdung des Sohnes gipfelt, das Mysterium des Reiches Gottes der Evangelien und das Christusmysterium des hl. Paulus. Eine solche Vermutung kann I, 684,12 bestätigen, eine Stelle, die wiederum inmitten von Ermahnungen sich findet, die aber diesmal viel umfassender sind und tiefer gehen. Denn hier heißt es: Christus ist die Leiter; steigen wir auf ihr empor zum Vater! Er ist der enge Pfad; folgen wir ihm . . . ; er ist der Priester, bemühen wir uns, seine Hausgenossen zu werden; er ist der

¹¹ I, 525,20ff.

¹³ II, 21,18f.

¹² I, 84,1.

König . . . ; ehren wir ihn in seiner Kleinheit, damit er uns seiner Größe teilhaftig mache. »Und er ist der Herold und Apostel des Allerhöchsten; laßt uns seine Worte hören und Söhne seines Geheimnisses (bnay rāzeh) werden!« Söhne des Geheimnisses sind die Eingeweihten, die vertrauten Mitwisser. Das Geheimnis wird eindeutig durch eine verwandte Stelle bei Ephräm bestimmt, in der wie bei Aphraat Christus als Apostel erscheint, nämlich de Parad. 6,22: *mysterium (rāzâ) quod revelavit Apostolus in parabolis!* Dieses rāzâ stammt also zweifellos aus Mark 4,11 (u. Par.): *vobis datum est nosse mysterium¹⁴ regni Dei, illis autem . . . in parabolis.*

Nun zu dem rāzâ, das Aphraat in der Verbindung mit den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und des Myron gebraucht. Die grundlegende Stelle für die Taufe findet sich dabei in der Abhandlung *de Paschate*, aus der schon oben Beispiele für das rāzâ = Symbol angeführt wurden. Unter den typisch gedeuteten Bestimmungen über das Zubereiten und Essen des Paschalammes von Exodus XII wird hier auch Vers 44 zitiert, der vorschreibt, daß ein mit Geld erkaufter Sklave erst nach der Beschneidung vom Pascha essen soll. Das wird folgendermaßen gedeutet: »Der gekaufte Sklave ist der sündige Mensch, der Buße tut und durch das Blut Christi erkauft wird. Und wenn er sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, dann kommt er zur Taufe, der Erfüllung der wahren Beschneidung, und er vereinigt sich mit dem Volk Gottes und nimmt Teil am Leib und Blut Christi. Und wenn es hieß: esset es eilig! so wird das in der Kirche Gottes getan; denn man ißt das Lamm eilig, in Zittern und Zagen, stehend, weil man sich beeilt, das Leben zu essen von der Gabe des Geistes, die man empfangen hat. Israel ist nun inmitten des Meeres in jener Paschanacht, am Tag der Rettung getauft worden. Und unser Erlöser wusch die Füße seiner Jünger in der Paschanacht, ein Symbol der Taufe (rāzâ d-ma'mōdītâ). Und damit du es weißt, mein Freund: nicht vor jener Nacht, (erst) dann gab unser Erlöser die wahre Taufe. Denn solange er mit seinen Jüngern umherzog, taufte sie mit der Taufe des Gesetzes, mit der die Priester taufte, eine Taufe entsprechend dem, was Johannes sagte: Bekehret euch von euren Sünden! Und in jener Nacht zeigte er ihnen das Symbol der Taufe (rāz ma'mōdītâ) des Leidens seines Sterbens, entsprechend dem, was der Apostel gesagt hat: Ihr seid begraben worden mit ihm in der Taufe zum Tode und seid auferstanden mit ihm in der Kraft Gottes.«¹⁵

Die Taufe wird hier zunächst »die Erfüllung der wahren Beschneidung« (šumlâyâ da-gzūrtâ da-šrârâ) genannt, eine pleonastische Vermengung von šumlâyâ da-gzūrtâ = Erfüllung des Vorbildes, des Symbols der Taufe, mit gzūrtâ da-šrârâ = wahre Beschneidung, was wiederum zum Ausdruck bringt, daß die Beschneidung den Typus und die Taufe die Verwirklichung darstellt. Ein Symbol der Taufe ist aber auch der Durchzug durch das Rote Meer in der Paschanacht. Mit ihm vergleicht nun Aphraat die Fuß-

¹⁴ Peš. u. VS haben den Singular auch bei Matth. 13,11 u. Luc. 8,10, wo der griechische Text den Plural hat.

¹⁵ I, 528,9–529,8.

waschung in der Paschanacht des Herrn, die nun selber auch rāzâ d-ma'mō-ditâ (528,25) genannt wird, ein Symbol der Taufe seines Erlöserleidens und -sterbens, wie es deutlicher im Folgenden heißt: Christus zeigte damit seinen Aposteln »das Symbol der Taufe des Leidens seines Sterbens«. An der Bedeutung »Symbol« kann dabei kaum ein Zweifel bestehen.

Man könnte zwar einwenden, daß es in 528,27 heißt: »... dann gab unser Erlöser die wahre Taufe«, womit also das Symbol zur Mysterienwirklichkeit werde. Aber hier muß zuvor untersucht werden, welches die genaue Bedeutung der vorangehenden Wendung ist: »nicht vor jener Nacht, (erst) dann«, oder ganz wörtlich übersetzt: »bis zu jener Nacht, (erst) dann«, syrisch: 'damâ l-haw lelyâ hâyden. Ist hier die Nacht mit ausgeschlossen, oder fällt sie schon in den Bereich des »dann«? Im ersten Fall wäre der Sinn: erst nach der Paschanacht und nach der symbolischen Taufe der Fußwaschung hat Christus die wahre Taufe gegeben, die Taufe seines Erlösertodes. Im zweiten Fall wäre zu übersetzen: erst in der Paschanacht hat unser Erlöser die wahre Taufe in der Fußwaschung gegeben. Gegen die zweite Auffassung kann man einen rein sprachlichen Einwand vorbringen. Es findet sich nämlich auf der gleichen Seite in 528,7 f. die nah verwandte Wendung: 'damâ da-gzar...hâyden, was nur heißen kann: erst nach der Beschneidung. Von dem Sakrament der christlichen Taufe ist ferner im Anschluß an die zitierten Ausführungen die Rede. Hier wird die Behauptung, daß die Johannestaufe eine reine Bußtaufe war, wiederholt und durch Apostelgeschichte 19,3 ff. bewiesen, durch die Erzählung von den Johannesjüngern, die auf die Frage, ob sie getauft seien, antworteten: »Wir sind mit der Taufe des Johannes getauft.« »Darauf taufte sie sie mit der wahren Taufe (ma'mōditâ da-šrârâ), dem Symbol des Leidens unseres Erlösers (rāzâ d-ḥaššeh d-pârōqan).«

Hält man nun alle Ausdrücke mit rāzâ zusammen, dann sieht man, daß ma'mōditâ da-šrârâ für sich allein die Leidens- und Todestaufe des Herrn bezeichnet. Auch die christliche Taufe wird ma'mōditâ da-šrârâ genannt, aber zugleich auch rāzâ d-ḥaššeh d-pârōqan, d. h. sie ist zwar dem Schatten des Symbols gegenüber die Wahrheit, hat aber selber neuen Symbolcharakter, entsprechend der symbolischen Deutung des Taufaktes durch Paulus. Das Symbol ging im Alten Bund und geht im Neuen auf Christus. Aber das neutestamentliche folgt und ist getragen von seiner Inkarnation und von seinem Erlösertod, während das vorangehende Symbol (in unserem Fall wohl auch noch die Fußwaschung im Abendmahlssaal) zwar auch schon mit diesem Zentrum der Heilsökonomie verbunden ist, aber doch nur schattenhaft im voraus darauf hinweist.

Die Stellung, die hier Aphraat der Fußwaschung zuweist, bleibt unsicher, vor allem auch, weil im Schluß des Abschnittes, aus dem die obigen Zitate stammen, nach der wörtlichen Anführung von Jo 13,6–10 und 12–15 folgender Gegensatz in der Reihenfolge der Erfüllung zu der Reihe der alttestamentlichen Vorbilder festgestellt wird: in Ägypten ging das Paschamahl voran und die Taufe im Meer folgte, nach Johannes aber ging im

Abendmahlssaal die Fußwaschung voran und das Herrenmahl folgte¹⁶. Doch erscheinen dabei nicht mehr die Termini, die hier untersucht werden.

Für *râzâ* in Verbindung mit der Taufe sind nur mehr zwei Stellen vorhanden, und zwar beide in der 1. Abhandlung (über den Glauben), aus denen aber wenig zur Aufhellung des Begriffes zu gewinnen ist, weil dem Thema entsprechend der Glaube im Vordergrund steht. So wird in I, 41,2 Marcus 16,16 zitiert (*qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur*), inmitten von Beispielen aus den Evangelien für die Notwendigkeit und die Macht des Glaubens. Dabei lautet die Einführung des Zitats: »Und als unser Herr das *râzâ d-ma'mōdîtâ* seinen Aposteln gab, hat er so zu ihnen gesprochen.« Der Ausdruck scheint hier schon eine feste Benennung zu sein, so wie wir vom Sakrament der Taufe sprechen; doch besagt natürlich dies nichts für seine Bedeutung, da ja auch das bisher festgestellte *râzâ* = Symbol eine Art Terminus werden konnte. Ganz ähnlich ist die Lage an der zweiten Stelle, in I, 44,20, wo gegen Ende der Abhandlung ein kurzes Glaubensbekenntnis angeführt wird mit folgenden Artikeln: Credo in deum, den Herrn des Alls, den Schöpfer Himmels und der Erde und der Meere, der den Adam nach seinem Bild schuf, das Gesetz dem Moses gab, von seinem Geist den Propheten und dann Christus in die Welt sandte, Auferstehung der Toten und auch *râzâ d-ma'mōdîtâ*. »Das ist der Glaube der Kirche Gottes«. Offenbar benützt hier Aphraat das Taufsymbol seiner Kirche¹⁷. Wenn dabei das *râzâ d-ma'mōdîtâ* für das einfache (*unum*) *baptisma* steht, so kann man daraus wieder schließen, daß dieses *râzâ* bereits eine feste Benennung geworden ist. Ob aber aus der Betonung des Glaubens (an die Taufe) geschlossen werden darf, daß neben der Bedeutung »Symbol« auch die von »Geheimnis« mitwirkt, bleibt sehr fraglich, da ja der Glaube das umfassende Thema ist.

Als Bezeichnung der Eucharistie erscheint *râzâ* im letzten Abschnitt der Abhandlung über die Beschneidung. Dieser Abschnitt beginnt mit der Erwähnung der zweiten Beschneidung, die Josue nach dem Durchschreiten des Jordans vornahm. »Und Jesus, unser Erlöser, beschnitt die Völker, die an ihn glaubten, ein zweites Mal mit der Beschneidung des Herzens; sie wurden getauft mit der Taufe und sie werden beschnitten mit dem Messer, welches sein Wort ist . . . Josue, Sohn des Nun, errichtete Steine zum Zeichen in Israel, und Jesus, unser Erlöser, nannte Simon den wahren Felsen und stellte ihn auf als Zeugen unter den Völkern. Josue, Sohn des Nun, feierte das Pascha(fest) im Tale von Jericho, im verfluchten Land, und das Volk aß vom Brot des Landes. Und Jesus, unser Erlöser, feierte das Pascha(fest) mit seinen Jüngern in Jerusalem, der Stadt, die er verflucht hatte, daß nicht ein Stein auf dem andern bleiben solle. Und dort gab er das Symbol (*râzâ*) im Brot des Lebens.«¹⁸ Dem Zusammenhang nach hätte es hier im letzten Satz genügt, zu sagen: und dort gab er das Brot des

¹⁶ I, 532,12–18.

¹⁷ Anders P. Schwen, *Afrahat* (Berlin 1907) 62.

¹⁸ I, 501,11 ff.

Lebens, als Gegensatz und Erfüllung des Typus: das Volk aß im verfluchten Land vom Brot des Landes. Die Erweiterung: das Symbol im Brot des Lebens, zeigt erstens wieder, daß *râzâ* bereits eine feste Bezeichnung ist, und zweitens, daß im Gegensatz zu der Taufe, wo wir die vollere Bezeichnung *râzâ d-ma'mödîtâ* fanden, bei der Eucharistie das absolute *râzâ* genügt. Daß auch noch dieses *râzâ* mit Symbol zu übersetzen ist und nicht mit Mysterium(sfeier), beweist wohl zur Genüge die Ausdrucksweise: er gab das Symbol (seines Leibes) im Brot des Lebens. Der zweifellos vorhandene kultische Rahmen (man braucht nur auf den Ausdruck: *facere Pascha* verweisen) ändert nichts an dieser Bestimmung des Wortsinnes.

Auch für das dritte Glied der altkirchlichen Sakramentendreiheit von Taufe, Eucharistie und Myron erscheint wenigstens einmal der Ausdruck *râzâ*, nämlich in der letzten Abhandlung *de acino*. Hier heißt es in II, 9,1 ff. von den Heilsfolgen der Ankunft Christi: »Doch als sich auftrat der Friedensgruß, floh das Dunkel vom Denken der Vielen, und da das Licht für den (menschlichen) Geist erstrahlt und der erleuchtende Ölbaum seine Früchte trägt, in dem das Zeichen des Symbols des Lebens (*rušmâ d-râzâ d-ḥayyê*) ist, durch den die Christen (Gesalbten), Priester, Könige und Propheten vollendet (geweiht) werden, erleuchtet er die Finsternisse, stärkt er die Schwachen und führt die Büsser heran durch sein verborgenes Symbol (*b-râzeh ṭmîrâ*).« Der erleuchtende Ölbaum ist Christus, das Zeichen des Symbols des Lebens ist die Taufsalmung, wie wir bei Ephräm noch klarer sehen werden. Das abschließende »verborgene Symbol Christi« scheint nur eine Wiederaufnahme des vorangehenden »Symbols des Lebens« zu sein. Doch sei nicht verschwiegen, daß hier mehr als bisher Wendungen der Mysteriensprache sich finden, nicht nur das »vollendet (geweiht) werden« im Zitat, sondern vor allem auch noch in den anschließenden Sätzen, wo es von den auf dem Weg der christlichen Vollkommenheit Voranschreitenden heißt, daß sie zu jener verborgenen Schau kommen können, die sie bereits zu Beginn ihrer Bekehrung spürten.¹⁹

2. Ephräm

Noch mehr als bei Aphraat steht bei Ephräm die Bedeutung »Symbol« im Vordergrund. Geheimnisvoll Christus verkündende Symbole findet Ephräm nicht nur in der Schrift, sondern ebenso gut auch in der Natur. Den Grund dafür spricht *de Virginitate*²⁰ 20,12 offen aus: »Wohin immer du schauen magst, sein Symbol (*râzeh*) ist dort. Und wo immer du (in der Schrift) lesen magst, du findest seine Typen (*ṭupsaw*). Denn durch ihn wurden alle Geschöpfe erschaffen und er zeichnete seine Symbole (*ršam râzaw*) auf«²¹

¹⁹ II, 9,15.

²⁰ Ausgabe von J. E. Rahmani, (Scharfe 1906).

²¹ Rahmani hat in Übereinstimmung mit der Hs. 'am, was aber wohl sicher in 'al zu korrigieren ist; denn die Wendung: *ršam râzaw 'al (îlânê)* findet sich in *Hy. de Fide* 76,12,1 (CSCO 154, 233).

seinen Besitz. Da er die Welt schuf, schaute er auf sie, und sie wurde mit seinen Bildern (yūqnaw) geschmückt. Die Quellen seiner Symbole (râzaw) taten sich auf; es flossen und ergossen sich seine Symbole in ihre Glieder.« Diese Symbole, die der Natur schon bei der Schöpfung und später auch den Schriften geschenkt wurden, werden als anvertrauter Schatz beim Erscheinen des Herrn dem Herrn zurückgegeben. So *Virg.* 21,7: »Denn da alle Geschöpfe ihn schauten, gaben alle alle ihre Pfänder (zurück). Und da die Schriften ihn sahen, wie er (sie) las, gaben ihm die Bücher ihren Sinn.«

Als Beispiel dafür, wie Christus bei der Schöpfung seine Symbole in die Geschöpfe hineinschuf, sei auf *Hy. de Fide* 17,11 verwiesen, wo es heißt: »Als er schuf, hat er alles im Symbol (râz) des Kreuzes geschaffen.«²² Gemeint ist die Erstreckung nach den vier Himmelsrichtungen, das Kreuz der Windrose. Dieses Symbol findet Ephräm auch im Flug des Vogels, *Hy. de Fide* 18,2 u. 6: »(Der Vogel in der Luft) breitet seine Flügel aus im Symbol des Kreuzes ... Doch wenn er die Flügel einzieht und so das entfaltete Symbol (râzâ) des Kreuzes verleugnet, dann wird auch die Luft ihn verleugnen.«²³ Symbol (râzâ) steht in solchem Zusammenhang als Synonym zu pelêtâ (Gleichnis, Parabel) und dmûtâ (Bild) in *Virg.* 8,2: »In Eden und im Erdenrund (finden sich) die Gleichnisse (pelâtâ) unseres Herrn. Und wer wäre imstande, die Bilder seiner Symbole (demwâtâ d-râzaw) zu sammeln! Denn er ist ganz in allem abgebildet.« Ähnlich wird in *Contra Haereses* 52,5 gefragt: »Wer zeichnete die Symbole des Gütigen in die Geschöpfe? Sie (die Markioniten) sind überführt; denn der Schöpfer gab Gleichnisse ('amtel) in seinen Bildern (b-demwâtêh).«²⁴

Diese Bilder Gottes in der Natur sind Offenbarungen, d. h. ein Sichtbarmachen von übersinnlich unsichtbaren Dingen, wie es in *Hy. de Fide* 76,12 heißt: »Er zeichnete seine Symbole (râzaw) den Bäumen ein, damit er Unsichtbares durch Sichtbares erkläre.«²⁵ So sind auch nach *Hy. de Parad.* 9,10 den vom Windhauch genährten Saatfeldern Symbole (râzê) eingezeichnet, Bilder der unsichtbaren Saaten des Paradieses, d. h. der vergeistigten Auferstandenen.²⁶

Ein Meer von derartigen Symbolen hat Ephräm in der Perle gefunden und in den *Hymnen de Fide* 81–85 geschildert. Symbol (râzâ) erscheint auch hier in *Hy.* 81,1 gleichbedeutend mit tupsâ (Typus) und yuqnâ (Bild). Diese Symbole und Typen raunen, flüstern ohne Zunge (81,6) und das Symbol (der Perle) verkündet laut in seinem Schweigen von dem Erlöser (82,1).²⁷

Doch das wichtigste Symbol der Natur ist für Ephräm die Dreiheit von Sonne, Strahl (Licht) und Wärme oder auch von Feuer, Licht und Wärme, die ausführlich im 40. und im 73. und 74. *Hymnus de Fide* zur Erklärung der Trinität verwendet wird. Dabei heißt es in 40,10: »Ein Symbol (râzâ) des Geistes ist in der Wärme und ein Typus (tupsâ) des Heiligen Geistes.«²⁸ Man

²² CSCO 154, 69.

²³ CSCO 154, 70.

²⁴ CSCO 169, 200.

²⁵ CSCO 154, 233.

²⁶ CSCO 174, 38.

²⁷ CSCO 154, 251 u. 249.

²⁸ CSCO 154, 132.

sieht wieder, wie nicht nur im Bereich der Schrift, sondern auch bei den Bildern der Natur *râzâ* und *ṭupsâ* wechseln können. Auch das *pelâtâ* erscheint hier in *Hy.* 73,1: »Siehe die Gleichnisse: Sonne und Vater, Licht und Sohn, Wärme und Heiliger Geist!«²⁹ *Râzâ* findet sich in diesem Hymnus in der 12. Strophe, und zwar in dem Ausruf nach der Erwähnung des folgenden Geheimnisses: »Und während die Sonne bei den Himmlischen ist, sind ihre Wärme und ihr Licht bei den Irdischen, ein sichtbares Symbol!« Die Sichtbarkeit gehört zum Wesen des Symbols; aber sie erschöpft nicht ihr Wesen. Denn ebenso wesentlich ist das Wunderbare, daß in dieser Sichtbarkeit ein Unsichtbares sichtbar wird.

Gegen Schluß dieses Hymnus tritt *dmûtâ* (Bild) an die Stelle des *râzâ* (*pelâtâ*), wiederum deutlich in dem Sinn von: erklärende Gleichnisse für das sonst unaussprechliche Geheimnis der Trinität: »Siehe die Bilder in den Geschöpfen und zweifle nicht an den drei (göttlichen Personen), damit du nicht zugrunde gehest!«³⁰

Der anschließende Hymnus 74, der das Bild der Wärme an der Person und dem Wirken des Heiligen Geistes durchführt, beginnt mit einer Anrede an die Sonne, »angefüllt mit den Symbolen deines Herrn (*râzay Mârâk*)«. Dabei erscheint in 74,8 statt des Ausrufes *râzâ galyâ* von 73,12 ein genau entsprechendes *ṭupsâ galyâ*: »Durch die Wärme reift alles, wie durch den Geist alles sich heiligt, ein sichtbarer Typus!« Die 22. Strophe bringt ein neues Wort, das synonym zu *ṭupsâ* und *râzâ* stehen kann, nämlich *nîšâ*-Zeichen³¹. Denn hier wird »Zeichen des Winters« (*nîšâ d-setwâ*), dem ein paralleles »Typus der Kälte« folgt, dem jüdischen Volk appositionell zugeordnet, so daß also die Genitive hier Subjektsgenitive sind und die Ausdrücke die Bedeutung haben: das, was der Winter bezeichnet und was die Kälte typisch darstellt, ist das jüdische Volk. Aus einer der folgenden Strophen kann man ferner sehen, wie hier die präpositionalen Ausdrücke *b-râz* und *ba-dmût* zu einem bloßen in *similitudinem* = »gleich wie« herabsinken können. Denn die 25. Strophe lautet: »Es unterlag Satan wie (*ba-dmût*) der Winter, und das zürnende Volk, ganz verfinstert verdüstert wie (*b-râzâh*) der Februar.«³²

Zu dem *râzâ* (*ṭupsâ*) *galyâ* von *Hy.* 73,12, wo das sichtbare Geheimnis der Sonne am Himmel und ihrer Wärme und ihres Lichtes auf Erden das entsprechende unsichtbare Geheimnis in der Trinität erhellt, kann nachgetragen werden, daß mit dem gleichen Ausdruck in *Hy. de Fide* 9,7 die Visionsbilder des Propheten Zacharias bezeichnet werden. Denn Ephräm sagt hier, der Prophet habe nach dem Sinn der *râzê glayâ* gefragt. Auch für den Genitivus subjectivus der Wendungen: *nîšâ d-setwâ* und *ṭupsâ*

²⁹ CSCO 154, 223.

³⁰ CSCO 154, 225 (Strophe 20).

³¹ Der Bedeutung nach entspricht es dem *âtâ*, das wir bei Aphraat angetroffen haben. Das mit *râzâ* verwandte *nîšâ* fehlt bei Aphraat. Umgekehrt ist das mit *râzâ* verwandte *âtâ* bei Ephräm sehr selten.

³² CSCO 154, 228.

d-quršâ soll noch ein Beispiel angeführt werden, und zwar mit rāzâ, nämlich *Contra Haer.* 52,11: »Siehe seitdem Adam starb, ist das Kraut, das (Gott) ihm zu essen gab, Verkünder seiner Auferstehung Es kann nämlich nicht aufhören, sich fortzupflanzen, bis sein Symbol (râzeh) auf-erweckt sein wird.«³³ Sein Symbol, d. h. das, worauf das Kraut in seinem ständigen Vergehen und Werden hinweist, auf den Menschen, der auf-erstehen wird.

Und nun zu den Symbolen der Schrift! Zunächst ein paar außergewöhnliche Fälle und Beispiele, die terminologisch und sachlich aufschlußreich sind. In *de Virginitate* 14,7 hat man ein Beispiel, in dem Symbol und Prototyp, Schatten und Wirklichkeit örtlich und zeitlich nebeneinanderstehen. Für Ephräm ergab sich nämlich in der Szene der Versuchung des Herrn auf der Zinne des Tempels, daß der Satan, ohne es zu merken, Jesus auf sein Symbol hinaufsteigen ließ, weil die altsyrische Übersetzung für Zinne qarnâ d-hayklâ hat, was mit dem Eckstein, den die Bauleute warfen (rēš qarnâ), identifiziert werden konnte: »Ein Wunder zu schauen: das Symbol (râzâ) und sein Urbild (tafnkâ), die Wahrheit und ihr Schatten!«

Das Bild von Schatten und Wahrheit für Symbol und Gegenstand des Symbols ist bei Ephräm häufig. Dagegen ist der Ausdruck Urbild (tafnkâ) sehr selten. In Lamy I, 607,2 (*de azymis* 15,9) heißt es von den Aposteln, daß sie durch ihre Christuspredigt das (Ur)bild der Vorbilder (Symbole) Christi malten (tafnîk rāzaw). Damit stimmt die dritte und letzte Stelle überein, die ich aus Ephräm für tafnkâ beibringen kann, *Virg.* 28,2, wo den rāzê des Alten Bundes die tafnkê des Evangeliums an die Seite gestellt werden. Aus beiden formte Christus, zusammen mit den Wundern und Zeichen aus der Natur, sein Bild.

Ein weiteres Beispiel für die Gleichzeitigkeit und das Nebeneinander von Symbol und Wirklichkeit findet sich in *De Nativitate* 18,3, wo Ephräm den Namen des Kaisers Augustus (Sebastos) mit šemhâ (splendor) wiedergibt und damit eine Gleichzeitigkeit des Symbols (râzâ) nämlich Augustus und der Wahrheit (quštâ) = Christus gewinnt, da nun šemhâ (Augustus) neben denhâ (oriens, Christus) steht³⁴. Doch ist dieses Nebeneinander eigentlich nur ein Sichtreffen. Und in diesem Sinn gilt es auch für alle alttestamentlichen Symbole, die forttradiert werden, fortleben, bis sie auf Christus treffen und in ihm ihre Erfüllung finden.

Doch gehen die alttestamentlichen Symbole als geschichtliche Tatsachen ihrer Verwirklichung in Christus voran, aber auch das nur äußerlich gesehen. Innerlich ist Christus der erste, als Gott und Mensch. So Ephräm in *Carmen Nisibenum* 38,119–129: »Dir sei Lobpreis; denn du bist der erste in deiner Gottheit und in deiner Menschheit. Denn wenn auch vor (dir) Elias aufstieg, unmöglich kann er dem zuvorkommen, dessentwegen er aufgenommen wurde. Denn Elias' Symbol (râzeh) hängt ab von deiner (Christi) Wirklich-

³³ CSCO 169, 201.

³⁴ Den Text der Hss. hat man bei Lamy I, 13,8 (u. nicht in ER II, 432 E).

keit. Und wenn auch nach außen die Symbole deiner Wirklichkeit vorangingen, so ist diese doch innerlich früher als sie.³⁵

Damit hängt wohl auch zusammen, daß Symbol und Verwirklichung gelegentlich vertauscht werden können. So erwähnt z. B. Ephräm in *Hy. de Nativitate* 13,17 die Trennung von Isaak und Ismael (Gen 13,17) mit eignen Ergänzungen: »Isaak ertrug es schweigend, doch seine Mutter eiferte.« Und daran anschließend stellt er die Frage: »Bist du (Christus) sein Symbol (Symbol des Isaak) oder ist er dein Typus? Gleichst du dem Isaak oder ist er es, der dir gleicht?«³⁶

Für diese Vertauschbarkeit, für dieses Ineinander von Symbol und Symbolisiertem sei zur Erhellung der Symbolidee Ephräms überhaupt das folgende wichtige Beispiel angeführt, in dem die Tätigkeit des Symbols zur Tätigkeit der Symbolisierten wird. In *Lamy I*, 573,18 (*de azymis* 1,18) heißt es nämlich von Judas dem Verräter: »Der eine wurde zum Symbol (râz) aller (Juden). Indem er (Jesus) küßte, bissen sie ihn (alle) mit dem Mund des Diebes.«

Die alttestamentlichen Symbole gehen als geschichtliche Tatsachen dem Herrn zeitlich voran. Aber auch geschichtlich ist kein Vakuum zwischen ihnen und dem Herrn. Die Symbole fielen ja niemals der Vergangenheit anheim. Sie bildeten den Strom der Symbole, der durch die Zeiten floß, bis er in Christus einmündete. So Ephräm in *Hy. de Virg.* 9,7 ff.: »Jener Strom der Symbole (râzē) kann nicht das Meer spalten, in das er mündete, um zu einem andern zu fließen; denn das Meer der Wahrheit nahm ihn auf.« Es ist der unendliche, allumfassende Busen der Gottheit selber, der den Strom aufnimmt, in den »die Propheten ihre preiswürdigen Symbole (râzē) gossen und die Priester und Könige ihre staunenswerten Typen (tupsē). Aufsteigend besiegte Christus durch seine Erläuterungen die Symbole und durch seine Erklärungen die Gleichnisse (matlē). Wie ein Meer nimmt er alle Wogen in sich auf.« In *Virg.*, 10,2—3 heißt es, daß das Blut, durch das Moses das auserwählte Volk rettete, nicht sein Symbol war. »Denn zusammen mit (jener) Generation starb (auch) Moses in der Wüste. Doch das Symbol blieb am Leben und pflanzte sich immer fort, bis es gefesselt wurde durch das Lamm der Wahrheit.« Ähnlich sagt *Virg.* 10,12 allgemein: »Die Hirten und Könige standen auf im (auserwählten) Volk. Sie vergingen, doch die Symbole (râzē) schwanden nicht mit ihnen (sondern blieben), bis sie zu unserem König kamen.« Sie schwanden nicht, sie blieben lebendig, d. h. ihre Stimme verstummte nicht, wie aus *Virg.* 10,18 hervorgeht, wo es heißt: »Es verstummten die Symbole (râzē) aus Liebe, da sie sahen, daß die Wahrheit gekommen sei.«

Vom Einmünden in Christus spricht *Virg.* 21,4 folgendermaßen: »(Das) Christus(kind) zog nach Ägypten hinab, erfüllte ein Symbol, kehrte zurück und bog nach Nazareth ab wegen seines Symbols. Und so ging und tat

³⁵ Zitiert wird der syr. Text der Ausgabe von G. Bickell (Leipzig 1866); lat. Übersetzung, S. 153 (Str. 10).

³⁶ ER II, 426A.

(‘bad = erfüllte) er ein Symbol in Ephraim und Bethanien, mit dem Esel und den Völkern. Ein Symbol gab ihn dem andern weiter, ein Typus empfangt ihn vom andern. Im Nisan füllte er (šallem) das Maß aller Symbole, am fünfzehnten Tag.« Den eben erwähnten Höhepunkt der Erfüllung der Symbole schildert *de azymis* 6,10–12 (Lamy I, 593,15 ff.) ganz konkret: »Es aß das wahre Lamm das Paschalamm, es eilte das Symbol (herbei) und trat ein in den Leib der Wahrheit. Denn alle Typen hatten im Allerheiligsten (des Tempels) gewohnt und auf jenen Allerfüller gewartet. Es sahen die Symbole das wahre Lamm. Sie zerrissen den Vorhang, gingen heraus ihm entgegen.«

Nach diesen allgemeinen Ausführungen über *râzâ* = Symbol, Typus wenden wir uns dem *râzâ* zu, das in Verbindung mit der altkirchlichen Sakramentendreiheit von Taufe, Eucharistie und Myron erscheint. Wir werden sehen, daß Ephräm sie in der Reihenfolge: Myron — Taufe — Eucharistie aufzählt. Doch die Untersuchung des *râzâ* in dieser Dreiheit beginnt am besten mit der Eucharistie, weil hierzu die meisten Stellen sich finden.

Ganz vom Typus- und Symbolbegriff beherrscht sind dabei Ephräms Ausführungen in den kleinen Hymnensammlungen *de azymis* und *de crucifixione*³⁷. Aus ihnen sei zunächst die fundamentale Stelle zitiert, die auch in dem Aufsatz über die Eucharistie bei Ephräm³⁸ den Ausgangspunkt gebildet hat, *de azym.* 2,7: »Er brach das Brot mit seinen Händen, symbolisch (b-râz) für das Opfer seines Körpers. Er mischte den Kelch mit seinen Händen, symbolisch (b-râz) für das Opfer seines Blutes.«³⁹ Schon in dem erwähnten Aufsatz wurde betont, daß hier der abgeschwächte Sinn des b-râz (= gleichwie) nicht in Frage kommt. Im Aufsatz wurde ferner angenommen, daß in diesem b-râz die Bedeutungen von Symbol und Mysterium sich gegenseitig durchdringen. Demgegenüber muß hier hervorgehoben werden, daß noch kein zwingender Grund vorhanden ist, von der bloßen Bedeutung Symbol abzugehen. Auch nicht in Hinblick auf den anschließenden Satz: »Er opferte, brachte sich selber dar, der Priester unserer Versöhnung«. Denn wenn nach diesen Worten schon in dem heiligen Tun des Abendmahlsaaes das Kreuzesopfer gegenwärtig war, so genügt zur Erklärung dieser Tatsache auch der Symbolbegriff. Denn im Symbol ist der Symbolisierte gegenwärtig und wirksam. Das gilt schon von den Symbolen des Alten Testaments. So wird in *Carmen Nisib.* 1,15–21 das Blut(opfer) Noes und seine friedentiftende Wirkung mit Christi Blut verglichen, das viel wirksamer sein muß: »Denn siehe (nur) durch sein Symbol haben die schwachen Opfer, die Noe darbrachte, Kraft gewonnen.« »Durch sein Symbol« (b-râzeh) d. h. dadurch daß Noes Opfer symbolisch auf das Opfer Christi hinwies, war letzteres in ihm bereits wirksam. Ähnlich heißt es in *de azymis* 1,7, daß das Lamm in Ägypten Rettung spendete »durch das

³⁷ Lamy I, 569–713.

³⁸ OrChr 38 (1954) 42.

³⁹ Lamy I, 577,3f.

Symbol seines Herrn⁴⁰, d. h. dadurch, daß in seiner Schlachtung der Opfertod Christi schon wirksam und gegenwärtig war. Auch der Purpurfaden der Rahab hatte seine Heilswirksamkeit nur durch das Symbol, wie *de Nativitate* 1,33 sagt: »Rahab schaut nach ihm (Christus) aus. Denn wenn der purpurne Faden durch das Symbol sie vom Zorn(gericht) rettete, dann hat sie im Symbol die Wirklichkeit verkostet.«⁴¹ Im Syrischen steht hier zweimal b-râzâ. An der zweiten Stelle findet sich auch die Variante: b-râzeh: »durch sein Symbol«, d. h. durch das, was der rote Faden symbolisch darstellte und schon in sich schloß, so daß es verkostet werden konnte, das Erlöserblut Christi.

Nach diesen drei Beispielen für die Wirksamkeit und Anwesenheit des Symbolisierten im Symbol zurück zur Eucharistie. Die Eucharistie ist wohl einerseits Erfüllung, Wahrheit des Symbols des Paschalammes, bleibt aber selber auch in den Elementen von Brot und Wein Symbol. So heißt es in *Carmen Nisib.* 46,120 ff. nach einer Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung: »Und (Christus) nahm und brach ein andres Brot, ein einzig-(artiges), das Symbol (râzâ) jenes Körpers, jenes einzigen aus Maria.«⁴² Und vom eucharistischen Wein sagt Ephräm in *de Nativitate* 4,94: »Der Kelch, der alle Weine (in sich) aufnimmt, während das Symbol (râzâ) in ihm sich (immer) gleich bleibt.«⁴³ Das Symbol ist gleich sein Symbol, d. h. das, was der Wein symbolisch darstellt und damit in sich trägt, das Blut Christi.

Ephräm sieht nun vor allem in diesen eucharistischen Symbolen die heilsgeschichtliche Entsprechung und Übereinstimmung der endzeitlichen Periode, d. h. der Periode der Kirche, mit den beiden vorangegangenen. Denn in allen dreien ist die Rettung, das Leben der Menschen, an Symbole gebunden. Das ist die Lehre Ephräms nach *contra Haereses* 26,5. Hier schildert er schon in 25,3 die heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit vom Paradies zum Paradies als den Pfad der Wahrheit oder den Weg des Lebens, »auf dem alle Symbole (kul râzîn) eilten«.⁴⁴ In 26,5 heißt es dann genauer: »Zu Beginn zogen (darauf) die Unbeschnittenen, die Symbole unseres Herrn (râzay Mâran) tragend. Denn ohne seine Symbole (râzaw) gelangt kein Mensch zum Leben. Es eilten die Beschnittenen auf seiner mittleren (Strecke), die angetan waren mit den Typen des Sohnes (tupsaw da-brâ). Und der den Ersten und Mittleren das Leben gab (durch Symbole und Typen), gab Leben durch sein Brot den Letzten.«⁴⁵ Die Typen des mittleren Weges d. h. der Israeliten und Juden beweisen, daß auch das râzê der allgemeinen Sentenz (ohne die Symbole des Herrn gelangt kein Mensch zum Leben) Symbol bedeutet und daß damit auch das eucharistische Brot der Kirche als Symbol gesehen wird.

Daß das eucharistische Brot, trotzdem es Erfüllung des alttestamentlichen Vorbildes ist, seinerseits Symbol bleibt, geht auch aus *de crucifixione*

⁴⁰ Lamy I, 571,4f.

⁴¹ ER II, 398 B.

⁴² In der lat. Übersetzung S. 146f. (Str. 11).

⁴³ ER II, 409 C.

⁴⁴ CSCO 169, 99.

⁴⁵ CSCO 169, 105.

2,6 hervor: »Es befahl das wahre Lamm in betreff des Symbols des vergänglichen Lammes, niemand solle es sitzend essen⁴⁶. Wer sollte da sitzend essen das Symbol des heiligen Leibes, vor dem die Seraphim zittern und ihr Antlitz verhüllen! Habet Furcht und heiligt euch, ihr Empfangenden! Gepriesen sei, der das heilige Symbol (uns) lehrte!«⁴⁷

In *de crucifixione* 5,16 tritt dabei an die Seite des Leibes wiederum das Blut, wodurch der Symbolisierte wie in der Ausgangsstelle klar der Gekreuzigte wird: »Auch das Grab, in den man ihn hineinlegte, war neu, symbolisch (b-râzâ) für die Völker, die getauft, gebadet und gereinigt und neu wurden; und den Körper und das Blut, das Symbol des Ermordeten, des Königs, nahmen sie in Liebe in ihr Inneres auf.«⁴⁸

Brot und Wein der Eucharistie sind nun die Symbole des Herrn schlechthin. So z. B. in *Contra Haereses* 43,3, wo es zur Verteidigung des Körpers gegen Häretiker, die ihn vom Bösen stammen ließen, heißt: »Sein Brot und sein Blut hat (Christus) dem Körper gegeben. Mit dem Körper hätte er seine Symbole (râzaw) nicht vermengt, wenn er vom Bösen wäre.«⁴⁹ Daß in diesem Zitat Ephräm Brot und Blut nebeneinanderstellen kann, wurde schon in dem erwähnten Aufsatz über die Eucharistie bei Ephräm als Beweis dafür angeführt, wie unmittelbar diese Symbole die Wirklichkeit in sich schließen.

Trotzdem nun auch noch in der Kirche Symbole die Vermittler des Heils sind wie im Alten Bund die Typen, sind dennoch die Symbole den Typen weit überlegen. Die alttestamentlichen Typen waren nur Vorläufer der kirchlichen Symbole und daher zeitlich begrenzt. Durch die Erfüllung in Christus wurden sie aufgehoben. Die kirchlichen Symbole werden bis zu dem Ende der Zeiten bestehen. Dann allerdings tritt auch für sie eine Erhöhung ein: die Besiegelung der himmlischen Glückseligkeit. Derartige Gedankengänge sind die Voraussetzungen von *de azymis* 5,19–22:

- (19) Jenes Lamm der Symbole (d-râzē) ist ersetzt worden; denn es kam die Erfüllung und die Symbole verstummten.
- (20) Die Wirklichkeit des wahren Lammes bricht nicht ab. Was wäre größer als sie, wodurch sie ersetzt würde?
- (21) Welches Lamm könnte abschaffen das Lamm Gottes, das die Symbole (râzē) abgeschafft hat.
- (22) Auftrat die Erfüllung und kleidete sich in die Symbole (râzē), die ihr der Heilige Geist gewoben.
- (23) Das Symbol (râzâ) in Ägypten, die Wirklichkeit in der Kirche, die besiegelnde Vergeltung im (Himmel)reich⁵⁰.

Die letzte Strophe unterscheidet klar drei Stufen. Die erste bilden die Symbole des Alten Bundes, die durch Christus ersetzt wurden, in der Kirche zur Wirklichkeit wurden. Insofern Christus diese Verwirklichung ist, besitzt die Stufe der Kirche seine Unvergänglichkeit. Doch trägt diese Verwirklichung noch das Kleid von Symbolen, wie es in der 22. Strophe

⁴⁶ Vgl. Ex. 12,11.

⁴⁷ Lamy I, 651,7ff.

⁴⁸ Lamy I, 683,4ff.

⁴⁹ CSCO 169, 171.

⁵⁰ Lamy I, 591,7ff.

heißt. In der Aufhebung dieses Kleides wird daher wohl die Erhebung auf die dritte Stufe bestehen, die Ephräm »besiegelnde Vergeltung« nennt, womit nur die ewige Glückseligkeit, die *visio beatifica* gemeint sein kann, die zugleich auch höchster Grad der Anteilnahme am göttlichen Leben, höchste Form des eucharistischen Mahles ist. Denn auch bei Ephräm ist die Eucharistiefeier der Kirche Bild des himmlischen Gastmahles, wie aus *contra Haereses* 47,3 hervorgeht, wo Ephräm den über Kana spottenden Markioniten vorhält, daß auch sie die Kirche Braut und Christus den wahren Bräutigam nennen; »und das Symbol des Weines des Hochzeitsfestes ist in ihren Kelchen, der Typus des Gastmahles in ihren Festen.«⁵¹

So blieb also bis zuletzt in dem *râzâ*, das in Verbindung mit der Eucharistie erscheint, der Symbolbegriff dominierend. Das gilt noch viel mehr beim Myron, vor allem auch deshalb, weil hier im Syrischen schon die Sprache das Myron (*mešhâ*) mit Christus (*mšihâ*) aufs engste verbindet und so eine Unmenge von Symbolen erschließt. Typen aus der Schrift und Bilder aus der Natur gehen hier bunt durcheinander, wie vor allem die Hymnengruppe *de oleo et oliva et de symbolis Domini Nostri* (d. h. die Hymnen 4–7 der Sammlung *de Virginitate*) zeigen kann. Hier wird in *Hy.* 4,2 der Ölbaum ein Schatz von Symbolen (*râzê*) genannt. Er trägt sichtbar seine Früchte und Blätter, unsichtbar Symbole und Typen (*râzê w-tupsê*). Nach einer kurzen Erwähnung der Krankensalbung durch die Apostel in 4,4 führen die Strophen 5ff. den Vergleich zwischen Öl und Christus durch. Strophe 8 nennt dabei den Namen *mešhâ* (Myron) Symbol (*râzâ*) und Schatten des Namens Christi (*mšihâ*). Strophe 11 verwertet das Beispiel der salbenden Sünderin. Strophe 14 deutet symbolisch (*b-râzâ*) den Paradiesesstrom auf das Myron in der Kirche. Die Schlußstrophe spricht zusammenfassend noch einmal von den *râzê* des Ölbaums und den *tupsê* des Öles. Der 5. Hymnus vergleicht zunächst Christus am Kreuz mit dem Licht der brennenden Öllampe. Strophe 3 spricht vom siebenarmigen Leuchter. Nach Strophe 4 wandelt Christus über das Meer wie das Öl auf dem Wasser schwimmt. Strophe 5–7 verwerten das Öllicht der kurzen Wintertage. Nach Strophe 8 verschlingt es die Finsternis, ein *râzâ* Christi, der den Tod verschlingt. In den noch anschließenden Strophen wechseln und verbinden sich Bilder aus der Natur (Öl und Schwert) mit Typen der Schrift (z. B. die klugen Jungfrauen). Ähnlich im sechsten Hymnus, wo die Typen der Schrift überwiegen: Salbung der Könige im Alten Testament; die zwei Ölzweige, die Zacharias sah; der erste Baum nach der Sintflut ein Ölbaum wie Christus der Erstgeborene der Auferstandenen; die Ölzweige beim Einzug des Herrn. Die Symbole des Öles (*râzay mešhâ*) nahmen ihre Zuflucht zu Christus (*mšihâ*) und der Schatzmeister der Symbole des Öles gab die Symbole dem Herrn der Symbole (*mârê râzê*) (Str. 7).

Der letzte und wichtigste Hymnus, der siebte, spricht ausführlich vom Myron der Taufsalbung. Die gegenseitige Durchdringung von Taufe und

⁵¹ CSCO 169, 184.

Myron, die dabei zu Tage tritt, wurde schon in einem eigenen Aufsatz behandelt⁵². Hier müssen die folgenden Symbole angeführt werden. In Strophe 6 heißt es: »Das Öl ist der Freund des Heiligen Geistes und sein Diener und wie ein Jünger folgte es ihm. Mit dem Öl bezeichnete er die Priester und die Gesalbten.« Strophe 9: »Das Öl, die Quelle der Heilungen, heftet sich an den Körper, den Quell der Krankheiten ... Das Öl tilgt, in Gleichheit mit dem Gütigen, die Sünden in der Taufe.« Strophe 10: »Das Öl begleitet den Taucher, der wegen seiner Armut das Leben hassend in das Wasser hinabsteigt, sich selbst begräbt. Das Öl, eine Natur, die nicht untertauchen kann, verbindet sich mit dem Körper, der untertaucht, und tauchend bringt es aus der Tiefe den Schatz empor. Christus, die Natur, die nicht sterben (kann), kleidete sich in den sterblichen Körper, tauchte unter und brachte aus dem Wasser (der Taufe) den Schatz des Lebens der Stammeltern empor.« Der Terminus *râzâ* erscheint in diesen für das Sakrament der Taufe und des Myrons grundlegenden Sätzen nicht. Er findet sich nur in einem biblischen Typus, der nebenher verwertet wird. Zuerst in Strophe 4. Hier wird von Elias gesagt, daß er, der durch seine Himmelfahrt den Tod überwand, durch die beiden Symbole des vermehrten Mehles und Öles die Hungersnot besiegte. Das hier nur angedeutete Symbol findet seine weitere Erklärung in Strophe 12: »Das Öl hat in seiner Liebe symbolisch wie Christus fremde Schulden bezahlt. Der Schatz, der sich unentgeltlich in irdenen Krügen für die Schuldner fand, gleicht dem Schatz, der sich hinwieder für die Völker im irdischen Körper (Christi) fand. Das Öl wurde ein feiler Sklave, um Freie zu befreien. Christus wurde ein feiler Sklave, um die Sklaven der Sünde zu befreien. Im Namen und in der Tat hat das Öl Christus dargestellt.«

Die Taufsalbung fand sich auch bei Aphraat, in dem letzten der für ihn angeführten Beispiele. Dort erschien in diesem Zusammenhang ein neuer Terminus, nämlich *âtâ* = Zeichen. Auch bei Ephräm taucht hier das sinnentsprechende Wort *nîšâ* auf. So spricht er in den Hymnen 26 und 27 *Contra Haereses* von der wahren Religion unter dem Bild des Weges Christi. Die Meilensteine, die die Häretiker von diesem Weg gestohlen haben, sind nach *Hy.* 27,3: die Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, das Zeichen (*nîšâ*) des Öles und der Taufe, das Brechen des Brotes und der Kelch des Heiles⁵³. Der Ausdruck *râzâ* fehlt hier. Doch nennt umgekehrt Ephräm in den *Hymnen de Fide* mehrmals auch die trinitarischen Namen (im Zusammenhang mit der Taufe) *râzê*. So in *Hy. de Fide* 13,5: »An den drei Namen hängt unsere Taufe. In den drei *râzê* erstrahlt unser Glaube. Die drei Namen übergab unser Herr seinen Zwölfen.«⁵⁴ Man sieht, wie hier *râzê* unmittelbar für die (trinitarischen) Namen eintreten kann. Wird nun hier die Bedeutung Symbol durch die Bedeutung Geheimnis verdrängt? Zur Beantwortung dieser Frage können noch folgende weitere Stellen aus

⁵² *Le baptême chez Saint Ephrem* = OrSyr 1 (1956) 127 f.

⁵³ CSCO 169, 109.

⁵⁴ CSCO 154, 60.

den *Hymnen de Fide* herangezogen werden. In *Hy.* 51,7 heißt es von der Taufe Jesu: »Dreifache rāzē haben deine Menschheit getauft: der Vater in seiner Stimme, und der Sohn durch seine (göttliche) Kraft und der Heilige Geist in seinem Überschatten.«⁵⁵ Die Übersetzung vernachlässigt das dē-, welches vor abâ (Vater) steht. Geht es als »die (das) des« auf rāzē zurück, dann würden die drei rāzē folgendermaßen verteilt: das rāzâ des Vaters lag in seiner Stimme und das rāzâ des Geistes im Herabschweben der Taube. Nur beim Sohn heißt es nicht bē- sondern bēyad »durch«. Sein rāzâ läge ja auch in dem Menschen, der getauft wurde. Die Stimme und vor allem die herabschwebende Taube sprechen für eine konkrete Bedeutung des rāzâ, also weniger Geheimnis als wiederum Symbol. Eine dritte Stelle, die in diesem Zusammenhang herangezogen werden muß, ist *Hy. de Fide* 40,10. In der vorangehenden Strophe wird gesagt, daß das Feuer sich in der Wärme ausbreitet, daß die Wärme Wasser und Brot durchdringt, sich mit ihnen verbindet. Strophe 10 nimmt daran anschließend die Wärme als rāzâ und tupsâ des Heiligen Geistes, der sich mit dem Wasser der Taufe verbindet zur Entsühnung, und mit dem eucharistischen Brot zum Opfer: »Und obwohl ganz ähnlich in all diesen Dingen, ist (doch auch wieder) das Feuer weit entfernt; denn es vermag nicht darzustellen die dreifachen rāzē, die niemals dargestellt wurden.« Nähme man hier den Schlußsatz absolut, dann wäre rāzâ bildloses Geheimnis. Doch das unmittelbar Vorangehende, in dem Feuer—Wärme—Licht als Symbole der Trinität anerkannt werden, beweist, daß zu dem »die niemals dargestellt wurden« zu ergänzen ist: »so wie sie wirklich sind«. Nun sind aber nicht nur Feuer—Wärme—Licht rāzē der drei göttlichen Personen; auch die Namen Vater—Sohn—Geist sind noch menschliche Bilder. Man vergleiche nur, wie in *Hy. de Fide* 59,4—7 betont wird, daß die Offenbarung der drei göttlichen Namen nicht eine Offenbarung ihrer Naturen⁵⁶ bedeutet. Die göttlichen Namen bleiben daher rāzē, d. h. dunkle Symbole. Nicht abstrakt »Geheimnisse«. Wie rāzâ von der abstrakten Bedeutung »Geheimnis« wegstrebt hin zu der konkreten Bedeutung »verhüllte Erscheinungsform«, »Bild«, »Symbol«, kann noch durch eine Stelle aus einem anderen Zusammenhang beleuchtet werden, durch *Hy. de Fide* 4,9—10: »An allen Orten, o Herr, sind deine rāzē, und doch bleibst du an allen Orten verborgen. Während dein rāzâ in der Höhe ist, nimmt (die Höhe) nicht wahr, daß du es bist. Während dein rāzâ in der Tiefe ist, erfaßt (die Tiefe) nicht, wer es sei. Während dein rāzâ im Meere ist, bleibst du dem Meer verborgen. Während dein rāzâ auf dem Lande ist, weiß (das Land) nicht, daß du es bist. Gesegnet (seist du), o Unsichtbarer, Sichtbarer!« Der Schlußausruf bringt klar zum Ausdruck, daß hier das rāzâ »verhüllte Erscheinungsform« ist. Die Verwandtschaft zu Bild wird durch den Beginn der anschließenden Strophe bestätigt: »Denn auch dein kleines rāzâ ist eine Quelle von rāzē, und wer vermöchte zu

⁵⁵ CSCO 154, 159.

⁵⁶ Ephräm kann hier auch pluralisch reden; vgl. *Studia Anselmiana* 21, 40f.

erklären die rāzē, die kein Ende finden! Denn wenn jemand dein Bild (dmūtā) nimmt, wird es zur Quelle, die alle Bilder hervorfliessen läßt.«

Doch nun zurück zu *Hy. contra Haereses* 27,3. Als zweiten Meilenstein am Wege Christi nennt dort Ephräm nach den drei trinitarischen Namen »das Zeichen des Öles und der Taufe« (nīšā d-mešhā āf da'mādā). Dieses nīšā kann synonym zu rāzā und ṭupsā (typos) stehen. So wird in *Hy. de Fide* 74,22 vom jüdischen Volk gesagt, es sei nīšā des Winters und Typus der Kälte, und in *Hy. contra Haereses* 25,10 erscheinen nīšā, ṭupsā und rāzā zusammen, indem Ephräm hier von Christus, der über die stürmischen Fluten des Sees wandelt, sagt: »Er bildete (ṣār), zeigte rāzē in den Wellen und es entstanden ṭupsē in den Fluten. Auf den Wogen bahnte er einen Weg, und er zeichnete (ršam) Zeichen nīšē für das Land ins Meer.«⁵⁷ Die Synonymität schließt das Verbleiben einer Sonderbedeutung nicht aus. In diesem Zusammenhang ist wohl das Verb ršam zu beachten, das auch in *Hy. de Fide* 18,12 mit nīšā verbunden auftritt. Hier sagt Ephräm, daß, wer die Tunika anlegt, es nicht ohne rāzā des Kreuzes tut. Denn er breitet die Arme aus wie ein Kreuz. »Sein Kleid ist ein Spiegel (des Kreuzes) und auf ihm ist gezeichnet (ršīm) das Zeichen (nīšā) (des Kreuzes).«⁵⁸ Nun ist aber die Taufsalbung die Besiegelung und die Kennzeichnung, die neutestamentliche Beschneidung, was Ephräm in *Hy. de Virg.* 7,6 so ausdrückt »Das unsichtbare Siegel des Geistes wird durch das Öl den Körpern aufgedrückt, indem sie bei der Taufe gesalbt und zu Gezeichneten (ršīmē) werden.« Dabei ist wohl sicher mehr an die Bezeichnung der Stirne mit Öl (in Kreuzesform) gedacht als an die Salbung des ganzen Körpers unmittelbar vor dem Untertauchen. In diesem Zusammenhang ist vor allem auch noch *Hy. de Fide* 49,4 heranzuziehen. Hier sagt Ephräm von der Arche, daß sie bei ihrer Fahrt auf dem Wasser der Flut »das Zeichen (nīšā) ihres Bewahrers gezeichnet hat (rešmat), das Kreuz ihres Schiffers und das Holz ihres Steuermannes, der kommen und uns fügen sollte die Kirche inmitten der Wasser; und im Namen der Drei sollte er ihre Bewohner retten, und der Geist sollte statt der Taube ihre Salbung spenden (mšammšā mšihūtāh) und das Symbol ihrer Erlösung (rāzā d-purqānāh)«. ⁵⁹ Hier steht nīšā klar im Sinn von Kreuzzeichen, aber nicht unmittelbar. Unmittelbar geht es auf das Kreuz der Windrose, das die Arche in ihrer Fahrt nach Norden, Süden, Osten und Westen auf der Flut gezeichnet hat, als Symbol des Kreuzes des kommenden Erlösers. Von der Salbung und Taufe ist erst anschließend die Rede. Der Name der Drei geht auf die Taufformel. Salbung und Symbol der Erlösung bezeichnen sachlich wohl das gleiche wie nīšā d-mešhā w-da'mādā in *Hy. contra Haer.* 27,3. Mit anderen Worten: nīšā und rāzā können hier wechseln; nur scheint nīšā mit seiner engeren Bedeutung »Zeichen« mehr mit dem Myron verknüpft zu sein.

⁵⁷ CSCO 169, 102.

⁵⁸ CSCO 154, 71.

⁵⁹ CSCO 154, 155.

Râzâ ist der umfassendere Ausdruck auch in *Hy. de Fide* 13,2. Der Zusammenhang ist folgender. Ephräm spricht in 13,1 davon, daß er seinen Glauben rein von dem Irrtum der Arianer bewahrt hat, die den Vater bekennen, den Sohn aber verleugnen. Daran anschließend sagt er in Strophe 2 bildhaft, er habe seinen Glauben dem Vater dargebracht, und dieser habe seine Vaterschaft eingezeichnet (ršam). Er habe den Glauben dem Sohn dargebracht und dieser habe damit aufs engste sein Gezeugtsein verknüpft. »Und auch der Heilige Geist hat ihn geheiligt und in ihm das allheiligende Symbol gebildet (šarat bâh râzâ mqaddeš kul).«⁶⁰ Die ganze Strophe spricht offenbar von der Taufe, von dem Bekenntnis der drei göttlichen Personen und dem anschließenden allheiligenden Symbol, das hier allgemein dem Heiligen Geist zugewiesen wird, also die Taufsalbung, die in *Hy. de Fide* 49,4 in besonderer Weise dem Geist zugeschrieben wurde, miteinschließt.

Diese Verwandtschaft von nišâ und râzâ beweist nun auch für die Sakramente des Myron und der Taufe, daß im Terminus râzâ die Symbolidee vorherrscht und nicht die Bedeutung von Kultgeheimnis. Die Beispiele, in denen râzâ bei Ephräm klar die Bedeutung Geheimnis hat, haben mit den Sakramenten nichts zu tun. Râzâ bedeutet hier im Anschluß an den biblischen Gebrauch des Wortes einen geheimen Plan, eine geheime Absicht Gottes oder des Menschen oder auch des Satans. So sagt z. B. der Böse in *Carm. Nis.* 35, Str. 11, daß er schon das Jesuskind gefürchtet habe. Er habe deswegen Herodes zur Ermordung der Kinder angestachelt, damit es mit ihnen getötet würde. Daß es entging, habe seine Furcht gesteigert. Denn »wie (konnte) er nur unsere geheime Absicht (râzan) merken?«⁶¹ In *Hy. de Azymis* 14,11 ist das râzâ ksē men talmidē das den Jüngern verborgene Geheimnis nur der Umstand, wer der Verräter sei.⁶² Dem jungfräulichen Johannes vertraute Jesus dieses Geheimnis an, um dadurch zu zeigen, daß die Jungfräulichkeit ba(r)t râzâh d-qaddištâ (h)i in die Geheimnisse der göttlichen Heiligkeit eingeweiht sei⁶³, ein Ausdruck, der uns in der gleichen Form und mit der gleichen Bedeutung schon bei Aphraat begegnet ist⁶⁴. In *Hy. de crucifixione* 3,15 kommt Ephräm noch einmal auf dieses Geheimnis des bevorstehenden Verrates zu sprechen: »In dir, (o Abendmahlsaal), ist das verborgene Geheimnis (râzâ kasyâ) geoffenbart worden durch das sichtbare Brot, das er ihm gab.«⁶⁵ Tiefer liegt das râzâ von *Hy. de Fide* 60,3. Hier heißt es in einer Polemik gegen die Arianer: wäre es Gottvaters Absicht gewesen, sich in der Schrift als Vater Christi nur auszugeben, ohne es wirklich zu sein, kein Arianer hätte dann »das Geheimnis dieses vor jeder Kreatur verborgenen Gedankens Gott entreißen können.«⁶⁶

Mit dieser letzten Stelle sind wir in die Nähe des neutestamentlichen râzâ gekommen. Auf das râzâ der Synoptiker spielt offenbar Ephräm in

⁶⁰ CSCO 154, 60.

⁶¹ Syr. Text: *Hy.* 35, 142.

⁶² Lamy I, 603,1.

⁶³ Lamy I, 603,4.

⁶⁴ Vgl. oben S. 22 f.

⁶⁵ Lamy I, 661,9 a. i.

⁶⁶ CSCO 154, 186.

Hy. de Paradiso 6,22 an: »Das Geheimnis (râzâ), das der Apostel offenbarte im Gleichnis«; denn hier ist mit Apostel wohl sicher Christus gemeint. Von den Aposteln heißt es anschließend pluralisch, daß sie dieses Geheimnis des Reiches Gottes überallhin verbreitet haben⁶⁷. Und das Christusmysterium des heiligen Paulus liegt wohl in *Hy. de crucifixione* 8,5 vor, wo Ephräm von dem »Geheimnis« des Herrenleidens sagt: b-râz pagreh durch das Geheimnis seiner aus Maria angenommenen körperlichen, menschlichen Natur litt er, w-azleg b-râz hayleh, d. h. er erstrahlte siegreich in der Auferstehung durch das Geheimnis seiner göttlichen Allmacht⁶⁸.

Bis jetzt ist uns bei Ephräm kein einziges râzâ begegnet, das klar und eindeutig die Bedeutung »Kultmysterium« gehabt hätte. Eine Vorstufe dazu kann man in den Lehr- und Lesemysterien, in den Mythologemen der Gnostiker finden, die Ephräm ein paarmal in den Hymnen *contra Haereses* erwähnt. Hier heißt es z. B. in Hymnus 25,8,11, daß die Irrlehrer jeden Einfältigen unterrichten in den häßlichen Geheimnissen (qeflê) ihrer Mysterien (râzayhôn)⁶⁹. Und von Bardaisan sagt Ephräm in *c. Haer.* 1,11, daß seine Rede äußerlich vernünftig gewesen sei, insgeheim aber wahnwitzig in blasphemischen Geheimnissen (b-râzê d-guddâfâ)⁷⁰. Diese waren offenbar der Inhalt seines Buches, das Ephräm in *Hym.* 56,9 das Buch seiner häßlichen Geheimnisse (sfar râzaw snayâ d-Bardaysan) nennt⁷¹. Ein Beispiel daraus hat man wohl in *Hym.* 55,1, in »der Kinderfabel« von der Erzeugung des Sohnes des Lebens aus dem Vater und der Mutter b-râz nûnâ, wo das râz wohl sicher nur mehr die abgeschwächte Bedeutung von »gleich wie« hat, also: in der Weise eines Fisches⁷².

Für das râzâ mit der Bedeutung Kultmysterium scheint in den echten Werken Ephräms nur eine Stelle vorhanden zu sein. Es sind die beiden Strophen 100 und 101 aus dem 4. Hymnus *de Nativitate*⁷³. Der syrische Text lautet:

(100)

ܐܠܗܐ ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ

(101)

ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ
ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ
ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ ܕܡܝܫܬܐ

Die vorangehenden Strophen handeln von der Eucharistie, vom eucharistischen Brot. Von ihm heißt es, daß es geistig ist und daher nur Geistigen auf geistige Weise das Leben schenkt. Wer es körperlich, ohne Unterscheidung, nimmt, hat keinen Nutzen. »Das Brot des Erbarmers nimmt unterscheidend der menschliche Geist als Lebensarznei.« Das Unterscheiden, von dem hier die Rede ist, ist offenbar das würdige Feiern und Nehmen der Eucharistie nach 1 Cor., 11,27 ff. Das Brot steht also stellvertretend nicht

⁶⁷ CSCO 174, 24.⁶⁸ Lamy I, 709,22f.⁶⁹ CSCO 169, 102.⁷⁰ CSCO 169,3.⁷¹ CSCO 169, 211.⁷² CSCO 169, 207.⁷³ ER II, 409, D/E.

nur auch für das Trinken des Kelches, sondern für die ganze christliche Opferfeier. Das erklärt den Übergang zu der hier anschließenden Strophe

100: »Wenn (schon) die Opfer der Toten / im Namen der Dämonen (dargebracht) in (mit) rāzâ geopfert / und gegessen werden,

101: wie sehr ziemt es dann uns, / daß das Heilige der Unterscheidung, sein rāzâ, in Reinheit / in uns(rer Mitte) vollzogen werde!

Die »Opfer der Toten« stammen aus Psalm 106,28: et comederunt sacrificia mortuorum, also heidnische Opfer, die den Dämonen unter Anrufung ihrer Namen dargebracht werden. Diese werden, wie betont wird (emphatisches hū), b-rāzâ dargebracht. Der Ausdruck wird durch den anschließenden Vergleich erläutert: in einer heiligen, wenigstens kultische Reinheit erfordernden Opferfeier, also »in einem Mysterium«.

Dieses rāzâ kehrt offenbar in der nächsten Strophe wieder, obwohl es hier nicht mehr absolut steht, sondern mit einem Pronomen suffixum versehen ist, das auf qudšâ d-puršânâ zurückgeht. Dieses qudšâ d-puršânâ ist das eucharistische Brot, von dem Ephrām ausging; sein rāzâ ist die ganze Eucharistiefeier.

Diese eine Stelle liegt wie ein erratischer Block im echten Schrifttum Ephrāms. Es ist aber nicht schwer, den Grund zu sehen, wie er hieher geraten ist. Die Ursache liegt in dem Vergleich mit den heidnischen Opfern. Für diese gebraucht Ephrām das Wort rāzâ, das er dann im Rahmen des Vergleiches auch für die Eucharistiefeier im gleichen Sinn beibehält. Wo er aber auf rein christlichem Boden sich bewegt, hat für ihn rāzâ ausschließlich die Bedeutung »Symbol«⁷⁴.

Man kann ja nun allgemein dazu sagen, daß wir mit der Bedeutung »Symbol« ideell in der Sphäre des Mysteriumsbegriffes bleiben. Doch in der Frage der Herkunft und des Ursprungs spricht doch diese Feststellung sehr zu Gunsten einer im wesentlichen genuin christlichen Entwicklung.

⁷⁴ Vgl. dazu aus dem griechisch sprechenden Teil des syrischen Raumes die Rolle des typos bei Theodor von Mopsuestia, die von J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (Freiburg 1955) 227–231 dargestellt wurde.