Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahats

von

Arthur Vööbus

Es ist ja bekannt, wie weit die Ergebnisse der Untersuchungen auf diesem Gebiete auseinandergegangen sind. In den theologischen, ethischen und kirchengeschichtlichen Fragen haben die Anweisungen die Forscher zu entgegengesetzten Resultaten geführt. Man hat sich auch darüber beklagt, daß Aphrahats Vorstellungen »verworren« und »schwankend« sind¹.

Die folgenden Seiten wollen die Ergebnisse anschnelden, zu denen mich eine lange Beschäftigung mit diesen Texten geführt hat. Diese haben mich belehrt, wie wichtig der methodologische Gesichtspunkt als Schlüssel für das Verständnis dieser Texte ist.

Zuerst nähern wir uns den Texten vom Gesichtspunkt der christologischen Auffassungen. Wir müssen eine Reihe von Stellen, wo alles so unsicher ist, beiseite lassen. Dies sind die Äußerungen, wo Christus von Anfang an beim Vater erscheint, wo aber nicht klar gesagt ist, ob persönlich unterschieden oder nicht. Die Gefahr, auf solche Äußerungen etwas zu bauen, ist hier zu groß, und es ist gewagt, da etwas zu behaupten, wo man höchstens nur Vermutungen äußern darf.

In der im Jahre 345 geschriebenen XXIII. Anweisung ist eine Stelle, mit der man die Untersuchung beginnen kann. Hier handelt es sich um eine erhabene Doxologie: »Wir bekennen durch Dich die Barmherzigkeit, die Dich gesandt hat, und uns gewährte, durch den Tod seines Einzigen zu leben; wir preisen durch Dich das Wesen seiner Selbst, das Dich von seinem Wesen getrennt und Dich zu uns gesandt hat«². Trotz der Einwände von Loofs, daß hier nur das Pneuma, das in Christus wohnt, als wesentlich göttlich, aber ebenso gewiß nicht als Hypostase neben Gott gemeint sei³, muß man doch die Folge daraus ziehen, daß dieser Text mehr aussagen will. Obwohl auch dieser Text zu wünschen übrigläßt, soviel erlaubt er uns doch zu entnehmen, daß hier eine Auffassung vorliegt, nach der der Gottessohn einen göttlichen Ursprung hat. »Das Wesen seiner Selbst« charakterisiert den Vater, und von diesem Wesen Gottes wurde der Sohn getrennt. Ortiz de Urbina scheint hier die Bedeutung richtiger begriffen zu haben. Auch das benutzte Verbum scheint in diese Richtung hinzuweisen.

¹ P. Schwen, *Afrahah, seine Person und sein Verständnis des Christentums* (Berlin 1907) 57; 90.

² *Demonstrationes* = *Patrologia Syriaca* 2, 100₁₅₋₁₉.

³ F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem* = TU 46, 2 (Leipzig 1930) 278.

⁴ *Die Gottheit Christi bei Afrahah* = *Orientalia Christiana* 31, 1 (Roma 1933) 89.

Die mehr entwickelten christologischen Anschauungen brauchen uns hier nicht länger mehr aufzuhalten, weil diese bei Ortiz de Urbina ausführlicher behandelt worden sind⁵. Besonders aber interessieren uns jene Texte, die über ganz altertümliche christologische Auffassungen, die in den Rahmen des strengsten Monotheismus eingeordnet sind, berichten. Gerade hier wird ein Historiker darauf besonders aufmerksam, wo sich ihm Wege, die ihn tiefer führen, eröffnen.

Es gibt Texte, die Anschauungen vertreten, die bestimmt im Sinne der Subordination aufgefaßt werden müssen. Besonders anschaulich kommt dies in der typologischen Erklärung der Vision Jakobs über die Himmels-tür und die Leiter zum Ausdruck⁶. Nach diesem Stück, welches der Schul-tradition entstammt, ist Christus streng subordiniert, wie die Erklärung es uns in einer unmißverständlichen Weise klarmacht⁷. Das heißt seiner Würde nach steht Christus wohl über Menschen, aber unter Gott⁸.

Darauf, wie man diese Subordination näher verstanden hat, hat man gewiß wohl sehr verschieden geantwortet; und wir sind dafür dankbar, daß sich etwas von dieser Fülle in verschiedenen Schichten widerspiegelt.

Wohl die altertümlichste Auffassung scheint diese zu sein, auf die wir in der XVII. Anweisung gestoßen werden. Diese denkt über Jesus im Rahmen der jüdischen Vorstellungen als Messias. Weil diese Anweisung polemisch orientiert ist — geschrieben gegen die Einwände der Juden, daß die Christen einen Menschensohn Gott nennen —, ist die Antwort besonders einleuchtend. Man ist gespannt zu hören, was denn dem Judentum gegenüber das Neue ist. Die Antwort ist aber nicht darin zu finden, daß nach der neuen Offenbarung besondere, die jüdischen Vorstellungen übersteigernde und ontologische Gründe aufgekommen sind, und man darum Jesus als Gott bekennen muß. Kein Wort davon. Die Antwort ist hier, daß der Name Gott auch gerechten Menschen beigelegt worden ist, wie die biblischen Quellen es uns zeigen⁹. So kommt diese Auffassung zu folgendem Ergebnis: »Wir nennen ihn Gott wie Moses, und Erstgeborenen und Sohn wie Israel ... und einen großen Propheten wie alle Propheten«¹⁰. Etwas hier noch hinzuzufügen, bedeutet, den Eindruck, den unsere Quelle hervorruft, abschwächen.

⁵ a. a. O. 89ff.

⁶ a. a. O. 1, 145₇₋₁₄.

⁷ Die Tür ist Christus, die Leiter »das Vorbild unseres Erlösers, auf welchem die gerechten Menschen emporsteigen«; der Herr, der über der Leiter stand, ist Gott. Diese Unterordnung ist noch ausdrücklich betont: »denn über Christus ist der Herr des Alls«, a. a. O. 145₁₃.

⁸ »Als Jesus die Visionen und die Propheten erfüllt hatte, überlieferte ihm sein Vater die Macht im Himmel und auf Erden«, a. a. O. 976₉₋₁₁.

⁹ a. a. O. 787₁₂ff. So wurden Moses, Israel u. a. mit diesem Namen bezeichnet: »und während Gott groß ist, verweigert er nicht den Namen der Gottheit den Fleischgeborenen« a. a. O. 792₂₇—793₁. So wie das mit den anderen geschehen ist, ist es auch natürlich, seinen Gerechten so zu ehren, a. a. O. 800_{18 23}.

¹⁰ a. a. O. 813_{8-10. 13}.

Es gibt andere Texte, die eine Auffassung wie die der altchristlichen Geistchristologie vertreten. Nach diesen Vorstellungen war der Geist der Propheten der Geist Christi. Reichliches Material steht hier einem zur Verfügung, der bereit ist, auf diesen Wegen nachzugehen¹¹. Dies sind Anschauungen, die gleichfalls in judenchristlichen Bewegungen auftauchen¹². Auch hier beobachtet man Überlieferungsstoffe, die auf verschiedene Herkunft hinweisen¹³.

Wie stark diese altertümlichen Auffassungen ihr Recht behaupten, und dieses auch gegenüber der johanneischen Theologie durchgeführt haben, ist durch interessante Einblicke illustriert. Sehr einfache Mittel genüchten dazu, um mit der Aufgabe fertig zu werden. Der Logos war nicht der philosophisch aufgefaßte Begriff, sondern das gesprochene Wort¹⁴. Nicht weniger interessant ist die Beobachtung, daß ein anderer Ausdruck benutzt ist, um hier darüber Klarheit zu verschaffen, was hier eigentlich gemeint ist. Nämlich der Logos ist qāl (Stimme)¹⁵. So wird Christus auch anderswo bezeichnet¹⁶. Das Fazit ist: in diesen Überlieferungen ist der Logos der johanneischen Gedankenwelt nicht als der immanente Gedanke Gottes, sondern als äußerliche Stimme verstanden. Dies ist eine sehr altertümliche Auffassung, von deren Existenz in dem alten syrischen Christentum noch eine andere sehr alte Quelle Zeugnis ablegt¹⁷.

So wie wir gesehen haben, entfalten sich die Texte in einer höchst interessanten Weise, sodaß man nicht von der Christologie bei Aphrahaṭ reden darf, sondern von christologischen Überlieferungen, die von verschiedenen Richtungen her stammen.

Eine neue Perspektive für die Aufspürung der Schichten in den Anweisungen eröffnet sich, wenn man den Versuch macht, unsere Frage noch von einer neuen Seite aus anzugreifen, nämlich von dem Gesichtspunkte der Geschichte der Glaubensbekenntnisse. Im Zusammenhang mit dieser Erforschung entfaltet sich etwas von der Entwicklung der trinitarischen Vorstellungen.

¹¹ Loofs a. a. O. 257 ff.

¹² So in den pseudo-klementinischen Homilien, vgl. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* 2 (Paris 1928) 567.

¹³ Einmal ist Christus von der Jungfrau aus dem Geiste geboren a. a. O. 1,302; 2,63; dann ist gesagt, daß er den Geist bei der Taufe empfing, a. a. O. 955. Diese Auffassungen stehen sogar Seite bei Seite, a. a. O. 302.

¹⁴ »Messias, der selber sein meltā (Wort) und petgāmā (Spruch) ist«, a. a. O. 389₁₈. Das kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß das Wort grammatisch regelrecht als ein Femininum benutzt ist.

¹⁵ So konnte diese Überlieferung das Schriftwort in Joh 1,1 entsprechend verstehen: »Im Anfang war qāl (die Stimme), welcher ist meltā (das Wort)«, a. a. O. 392.

¹⁶ a. a. O. 392₇₋₈.

¹⁷ »Jesus, die erhabene Stimme, welche aus vollkommener Barmherzigkeit aufging«, W. Wright, *The Apocryphal Acts of the Apostles* (London 1871) 1,216, vgl. 282. Der griechische Text weist noch weitere Spuren auf: M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* II,2 (Lipsiae 1903) 115; 164, die in der jetzigen Gestalt der syrischen Thomasakten verschwunden sind.

Für das Studium der fortgeschrittenen Lage kommt eigentlich nur die zeitlich am spätesten verfaßte Anweisung XXIII in Frage. Hier stößt man auf die Spuren von etwas, das für die Existenz eines Glaubensbekenntnisses Zeugnis ablegt. Die erste Stelle lautet: »nur das wissen wir, daß da ein Gott ist und einer sein Messias und ein Geist und ein Glaube und eine Taufe«¹⁸. Einerseits zieht diese Aussage durch ihre Formelhaftigkeit unsere Aufmerksamkeit auf sich. Andererseits aber erinnert dieses Muster uns an das, was wir sonst bei den syro-palästinischen Glaubensbekenntnissen beobachten können¹⁹. Zuletzt aber noch ermutigt hier alles im Lichte dessen, was wir sonst in den Anweisungen finden, das Vorhandensein eines trinitarischen Glaubenssymbols anzunehmen.

Außerdem dürfen wir noch einen etwas tieferen Einblick in diese Zustände tun. Derselbe Text enthält eine kurze Formel, die uns noch auf sicherere Spuren verhilft, in der Annahme, daß ein trinitarisches Glaubenssymbol als Taufsymbold verwendet wurde: »... die drei großen und gepriesenen Namen, die über deinem Haupte genannt sind — Vater, Sohn und Geist der Heiligkeit — da du das Zeichen deines Lebens empfangen hast«²⁰.

So darf man das Fazit ziehen, daß das Vorhandensein eines dreigliedrigen Glaubensbekenntnisses in der Zeit, in der Aphrahāt seine letzte Anweisung verfaßte, eine Tatsache ist, obwohl wir wohl zugeben müssen, daß wir über seinen genauen Inhalt nicht im Bilde sind. Jedenfalls hatten sich in dieser Zeit in dem ostsyrischen Christentum die trinitarischen Vorstellungen ihren Platz schon gesichert, wie diese auch anderswo auftauchen²¹.

Nun versetzen uns die Quellen in die Lage, tiefer in die Entwicklungsgeschichte einzudringen. Die Frage, ob die Schriften Aphrahāts etwas über das älteste Glaubensbekenntnis uns aufbewahrt haben, ist ein Gegenstand der Auseinandersetzung gewesen. Kattenbusch jedenfalls hat diese Möglichkeit, daß irgendein Zeichen davon hier zu beobachten ist, verneint²². Dagegen weisen Erwägungen wie Beobachtungen in eine andere Richtung. Schon a priori kann man damit rechnen, daß die ostsyrische Kirche ein Taufsymbold gehabt haben muß. Denn — wie kann man diese Frage überhaupt anders beantworten? Wichtiger aber natürlich ist das, was man in den Quellen sehen kann. Die erste Anweisung berichtet, daß ein Freund ihn um Belehrung des Glaubens gebeten hatte; dessen Schreiben, welches der Anweisung hinzugefügt war, bestätigt seinerseits diese Tatsache²³. So müssen wir nach allen Voraussetzungen in diesem Zusammen-

¹⁸ a. a. O. 2, 124₁₁₋₁₃.

¹⁹ Die Neigung für eine εἰς Formel kann man in den Symbolen von Eusebius, Kyrrill von Jerusalem, in demjenigen der syrischen Laodicäa und der Nestorianer beobachten, vgl. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole* (Leipzig 1897) § 123/4, 131/2.

²⁰ a. a. O. 2, 133₄₋₇.

²¹ Vgl. die Doxologie, a. a. O. 128₁₄₋₁₅.

²² *Das apostolische Symbol* 1 (Leipzig 1894) 249.

²³ a. a. O. 1, 1.4.

hang etwas über das Glaubensbekenntnis erwarten. Diese berechnete Erwartung ist dadurch noch gesteigert, daß Aphrahaṭ seinen Ton ändert und seine Glaubenssätze feierlich mit einem formelhaften Satz einleitet: »Denn das ist der Glaube . . .« und auch beendet: »Das ist der Glaube der Kirche Gottes«²⁴. Außerdem kommt noch die Beobachtung in Betracht, daß sein Freund schon einiges in seinem Briefe eingeflochten hat, was als Elemente eines Glaubensbekenntnisses anmutet²⁵ und tatsächlich mit Aphrahaṭs Glaubenssätzen zusammenfällt. Das Bekenntnis selber aber lautet: »Daß man an Gott glaubt, den Herrn des Alls, welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und alles, was darinnen ist; welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bild, welcher das Gesetz dem Moses gegeben hat, welcher von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, welcher wiederum seinen Gesalbten in die Welt gesandt hat, und daß man glaubt an die Auferstehung der Toten und wiederum glaubt auch an das Geheimnis der Taufe«²⁶. In der Tat, vor uns steht ein sehr altes Glaubenssymbol²⁷, das, wie der Endsatz beweist, ein Taufsymbolum war. Dem Inhalt nach entfaltet das Taufsymbolum ein Muster, das sehr altertümlich ist, zuerst weil alles streng in das monotheistische Schema eingebaut ist, und dann noch weil man eine jüdische Grundlage überall durchscheinen sehen kann. Die alttestamentlichen heilsgeschichtlichen Geschehnisse nehmen einen auffallend breiten Raum ein, und auch sonst noch offenbart es einen jüdischen Charakter und erinnert uns an ähnliche Formulierungen, die wir anderswo finden und die aus denselben Wurzeln stammen²⁸.

Ein anderer Weg, der sehr versprechend ist, wenn wir der Frage der Überlieferungsschichten nachgehen, führt durch das Gebiet der Ethik, nämlich die Stellungnahme gegenüber den Fragen der Ehe und Ehelosigkeit.

Wie sonst, so beginnen wir auch hier mit der Schicht, die die späteste ist. Hier ist die Stellung der Ehe gegenüber positiv, und so ist die Ehe in dem Gemeindeleben vorausgesetzt²⁹. Der Grund ist, daß die Ehe von Gott eingesetzt ist. Dieser Standpunkt ist eindeutig in der folgenden Aussage ausgedrückt: »Gegen die Gemeinschaft (der Ehe), die Gott in die Welt eingesetzt hat — sei es ferne von uns, irgendeinen Tadel aufzustellen«³⁰. Und sogar noch mehr — einmal ist es gesagt, daß die Ehe etwas sehr Gutes ist³¹.

²⁴ a. a. O. 44₁₃. 20–21.

²⁵ a. a. O. 4₈–18.

²⁶ a. a. O. 44₁₃–20.

²⁷ Gegen R. H. Connolly, *The Early Syriac Creed* = ZntW 7 (1906) 203 ff.

²⁸ P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* 1 (Paris 1890) 107: »Ich bekenne einen Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat, und die Seen und alles, was ist darin; und den Sohn, der von ihm ist, Christus den König.«

²⁹ In dem Lasterkatalog steht nicht die Ehe, sondern Vergehen gegen die Ehe, a. a. O. 1, 44₂₄–26.

³⁰ a. a. O. 836₂₀–22.

³¹ a. a. O. 837₁₀.

Wenn man sich auf diesem Terrain umschaute, bemerkt man gleich, daß diese jüngste Schicht sehr dünn ist und kaum fähig, die untere zu bedecken. Man spürt, daß die eben besprochene Auffassung von der Ehe damals in der Kirche Gültigkeit erreicht hatte, ohne die Opposition beseitigt zu haben. Nur so findet auch die Haltung Aphrahats eine Erklärung. Seine Hände sind gebunden durch die zeitgeschichtliche Lage, die er nicht ändern konnte, aber die Anschauungen, an denen er einen Gefallen hatte, fließen aus ganz anderen Quellen. So eröffnet sich uns wieder ein Pfad, der uns in tiefere Schichten einzublicken gestattet. In der Tat tauchen Überlieferungen auf, die die Vorgeschichte des ostsyrischen Christentums näher beleuchten.

Die älteren Überlieferungen, die hier in Betracht kommen, sind durch eine völlig negative Haltung der Ehe gegenüber gekennzeichnet, welches das exegetische wie auch theologische Denken geprägt hat. Man ist erstaunt, mit welcher Findigkeit Beweise gegen die Ehe aus dem ehedem freudigen Alten Testament zusammengebracht worden sind. Dabei hat man sich auch nicht von künstlichen und sogar gewaltsamen Eingriffen zurückschrecken lassen³². Die Grundüberzeugung ist, daß die Ehe überhaupt keinen sittlichen Wert hat. Der einzige Zweck, den die Ehe einst hatte, war die physische Fortpflanzung³³. Nur einiges, was zur Erläuterung dieser durch die Ehelosigkeit orientierten Gedankenwelt dient, kann hier vorgebracht werden, aber sogar dieses wenige ist so anschaulich, daß es einem genügt. So ist hier Moses uns als ein Vorbild vorgeführt. Für diese Richtung ist es undenkbar, daß er als ein von Gott eingesetzter Führer des Volkes noch eheliche Gemeinschaft pflegen konnte³⁴. Ebenso natürlich ist die Überzeugung, daß Moses von der Zeit an, da Gott mit ihm geredet hatte, in »Heiligkeit« lebte. Was aber diese »Heiligkeit«³⁵ bedeutet, ist zugleich erklärt: »Und er diente dem Heiligen und enthielt sich von der Welt und ihrer Fortpflanzung und blieb für sich allein, um dem Herrn zu gefallen³⁶«. Welch eine Fülle von vielbedeutenden Hinweisen und Andeutungen für die asketisch gefärbte Lebenshaltung enthält diese einzige Aussage! Mit welcher Eindeutigkeit diese altertümlichen Überlieferungen reden, dazu lassen wir diesmal eine exegetische Tradition über Gen. 2,24 zu Worte kommen: solange ein Mann noch keine Frau genommen hat, ehrt er Gott, seinen Vater, und den heiligen Geist, seine Mutter, »und wenn ein Mann eine Frau genommen hat, verläßt er seinen Vater und seine Mutter, die oben genannt sind, und sein Sinn wird durch diese Welt gefesselt³⁷«.

³² A. Vööbus, *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church* (Stockholm 1951) 45ff.

³³ a. a. O. 1, 1017₃₋₅.

³⁴ a. a. O. 825₁₃₋₁₈.

³⁵ Schon Schwen, *Afrahat* 132.

³⁶ a. a. O. 1, 825₄₋₆.

³⁷ a. a. O. 840₁₃₋₁₆.

Den letzten Vorstoß in der Suche nach den Überlieferungsschichten richten wir gegen den Kirchenbegriff. Zuerst gibt es Stellen, wo der *qeiāmā*, der in der Anlehnung an die jüdische Überlieferung und in der Auseinandersetzung mit ihr historisch entstandene Begriff³⁸, unzweideutig die ganze Kirche und nicht nur eine Institution³⁹ innerhalb der Kirche bedeutet. Der allgemeine Eindruck, den die Anweisungen machen, ist derjenige, daß die Kirche in Aphrahaṭs Zeit in dem Sinne konsolidiert war, daß auch das Eheleben einen rechtmäßigen Platz in der Gemeinde sich gesichert hatte⁴⁰. Wenn Aphrahaṭ die ethischen Pflichten des Christen aufzählt, erscheint dort auch die Heilighaltung der Ehe⁴¹. In diesem Sinne ist die Kirche als der *qeiāmā* offen für die Mitglieder, unverheiratete wie auch verheiratete, die gleichmäßig von den Gaben der Kirche leben und an den Sakramenten teilnehmen. In dieser Kirchengemeinschaft sind die höheren Forderungen nur als freiwillig aufgenommene Pflichten anzusehen⁴².

Daneben stoßen wir auf die Stellen, die eine völlig andere Auffassung des *qeiāmā* aufweisen und geschichtlich höchst lehrreich sind. Diese entfalten nämlich einen engeren Begriff des *qeiāmā*. In der siebenten Anweisung tauchen Stücke aus einer Tauf liturgie auf, nämlich Mahnreden für die Taufkandidaten, die besonders geeignet sind, Licht auf einen sehr altertümlichen Kirchenbegriff zu werfen. Wiederholt wird hier eine strenge Selbstprüfung verlangt, und alle diejenigen, deren Herz sich nach dem Eheleben und Eigentum sehnt, werden aufgefordert, zurückzutreten⁴³. Mit Nachdruck wird hier gesagt, daß nur die Einsamen (Unverheirateten) für das christliche Leben geeignet sind⁴⁴. Dieses alles ist so klar ausgeführt, daß es keinen Zweifel übrigläßt darüber, daß wir hier mit einer sehr altertümlichen Auffassung des *qeiāmā* zu tun haben, die nur Ehelose zugelassen hat.

Nochmals werden diese Zustände von einer anderen Richtung aus beleuchtet. Die Taufe wird nämlich in ihrer eigenartigen Bedeutung, geeignet für diese Konzeption des *qeiāmā*, vorgeführt. Diese höchst wichtige Stelle lautet: »Groß ist aber dies Geheimnis, mein Lieber, das Gideon vorausgedeutet hat und gezeigt als Vorbild der Taufe und das Geheimnis des Kampfes und das Gleichnis der Einsamen. Denn er hat das Volk zuerst ermahnt vor der Prüfung des Wassers. Und da er sie durch das Wasser

³⁸ A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient* = CSCO, Subsidia 14 (Louvain 1958) 1, 170 ff.

³⁹ A. Vööbus, *The institution of the benai qeiāmā and benat qeiāmā in the ancient Syrian Church* = Church History 30 (1961) 19 ff.

⁴⁰ Vööbus, *Celibacy* 49 ff.

⁴¹ a. a. O. 1, 44 ff.; vgl. 429; 2, 128 f.

⁴² »... weil wir es in unserer Freiheit üben und nicht aus Unterwerfung und Zwang des Gebotes, und wir dabei nicht unter dem Gesetze eingeschlossen sind«, a. a. O. 1, 841₂₀₋₂₂.

⁴³ a. a. O. 341 ff.

⁴⁴ a. a. O., 341₂₃.

prüfte, wurden von 10000 nur 300 Mann ausgewählt⁴⁵. In jeder Hinsicht ist dieses vom Standpunkte der Theologie und Anschaulichkeit aus eine sehr klare Rede. Außerdem muß man sich noch daran erinnern, daß besonders dort, wo altertümliche Anschauungen in der typologisch gefaßten Überlieferung auftauchen, wir ein Stück des Urgesteins der Überlieferung erreichen.

Hinzu kommt noch die eigentümlich formelhafte Terminologie, die die Fäden in demselben Gewebe noch klarer entfaltet. Die Taufe erscheint als »das Wasser der Prüfung«⁴⁶, welche Formel noch weiterhin als »das Wasser, das ihn prüft«⁴⁷ erklärt ist. Nochmals wird gesagt, daß die Untauglichen durch das Wasser der Prüfung von den anderen getrennt werden⁴⁸.

So offenbart der inkonsequente Gebrauch von qeiāmā verschiedene Überlieferungsstoffe, die hier zu Worte kommen, die aber in verschiedenen Entwicklungsstadien des kirchlichen Lebens im alten syrischen Christentum ihre Wurzel haben.

Es bleibt uns nun übrig, unsere Beobachtungen zusammenzufassen.

Daß Aphrahat Überlieferungen herangezogen hat, davon spricht er auch selber. So weist er auf »unsere weisen Lehrer« hin⁴⁹. Noch öfters hat er aus der kirchlichen Gesamtüberlieferung geschöpft. Quellengeschichtlich ist es wichtig, daß diese Gesamtüberlieferung im kirchlichen Sinne noch nicht konsolidiert war. In der Tat, eine Welt taucht hier auf, wo man sich religiös noch immer stark genug fühlte, eine Fülle von Auffassungen zu dulden, und wo man noch nicht ein Bedürfnis empfand, auf Kosten der anderen das Lebensrecht der einen Richtung durchzusetzen. Darum haftet noch der Hauch, der uns an das Urchristentum erinnert, an diesen Texten. Und wenn man auf das Vorhandensein der Schichten der Überlieferung aufmerksam wird und dieser Erscheinung nachgeht, beobachtet man, wie die Nahtstellen immer deutlicher werden. So entfalten die Anweisungen eine wahre Fundgrube von Überlieferungsstoffen.

Die Angaben in den Anweisungen kann man in ihrer Bedeutung gar nicht würdigen, wenn man nicht über den Charakter dieser Quelle im klaren ist.

⁴⁵ a. a. O. 344₂₂–345₂, vgl. Vööbus, *Celibacy* 52f.

⁴⁶ a. a. O. 344₆.

⁴⁷ a. a. O. 344₇₋₈.

⁴⁸ a. a. O. 344₈₋₉.

⁴⁹ a. a. O. 77₈₋₉.