

# Ephraems Brief an Hypatios

Übersetzt und erklärt

von

Edmund Beck

Abkürzungen in den Anmerkungen: 1) *HdF* = *Hymnen de Fide*, CSCO vol. 154/Syr. 73 (zit. nach Hymn. u. Str.). 2) *CH* = *Hy. contra Haereses*, CSCO vol. 169/Syr. 76 (Hymn. u. Str.). 3) *Parad.* = *Hy. de Paradiso*, CSCO vol. 174/Syr. 78 (Hymn. u. Str.). 4) *Nat.* = *H. de Nativitate*, CSCO vol. 186/Syr. 82 (Hymn. u. Str.). 5) *de eccl.* = *H. de ecclesia*, CSCO vol. 198/Syr. 84 (Hymn. u. Str.). 6) *Virg.* = *H. de Virginitate*, CSCO vol. 223/Syr. 94 (Hymn. u. Str.). 7) *CNis* = *Carmina Nisibena I-XXXIV*, CSCO vol. 218/Syr. 92 und XXXV-LXXVII, CSCO vol. 240/Syr. 102 (Hymn. u. Str.). 8) *SdF* = *Sermones de Fide*, CSCO vol. 212/Syr. 88 (Sermo u. rythm. Zeile). Titus Bostr. *gr. u. syr.* = Titi Bostreni, contra Manichaeos, *gr.* = graece ed. P. de Lagarde (Berlin 1859); *syr.* = syriace ed. P. de Lagarde (Neudruck, Hannover 1924).

## Einleitung

Einen der bedauerlichsten Verluste in der Traditionsgeschichte der Werke Ephräms bildet die Tilgung der ursprünglichen Schrift im Kodex Br. Mus. add. 14 632. Dieser Kodex wäre nämlich eine jener kostbaren, dreikolumnig beschriebenen edessenischen Handschriften des VI. Jahrhunderts, denen wir die Erhaltung der meisten ephrämsischen Hymnensammlungen verdanken. Im Falle von add. 14 632 wären es Reden gewesen, deren Überlieferung fast vollständig das Glück solch alter edessenischer Handschriften entbehrt. Und noch dazu Reden sicherer Authentizität mit einem Inhalt von größtem Interesse. Die Schuld für den Verlust des ursprünglichen Textes dieser Handschrift trägt der Mönch Aaron aus Dara in Mesopotamien, der im Jahr 823 in Ägypten die alte Schrift getilgt und die Blätter mit verschiedenen Auszügen aus monastischen und anderen Werken beschrieben hat, die für uns von geringem Interesse sind. Man versteht den Ärger Wright's, der sich in seinem *Catalogue of Syriac Manuscripts* in der Schlußnotiz zu add. 14 632 auf Seite 766 folgendermaßen entläßt: »The miserable monk deserves the execration of every theologian and Syriac scholar«. Nun hat allerdings Mitchell zu Beginn unseres Jahrhunderts gehofft, daß durch seine Entzifferung und Publizierung des oft nur sehr oberflächlich getilgten alten Textes unseres Kodex »(that) both Theology and Scholarship may consent to modify the severity of this verdict on ill-fated Aaron«. So in seiner Vorrede zu *Prose Refutations I* (Oxford, 1912). Das war aber viel zu optimistisch

geurteilt. Jeder, der schon einmal mit den Texten von *Prose Refutation* I und II zu arbeiten hatte, weiß, wie oft gerade an entscheidenden Stellen Lücken und Unsicherheiten des Textes das Verständnis unmöglich machen. Der arme Mönch Aaron bleibt unter der Verwünschung einer jeden Syriologen, der sich mit Ephräms Werk näher befaßt.

Mitchell war dem Mönch offenbar deswegen weniger gram, weil er die alte Schrift nur schlecht getilgt hat. Er schweigt von einem anderen Entschuldigungsgrund, der für mich von Wichtigkeit ist. Der Übeltäter hat nämlich sein Zerstörungswerk erst auf fol. 20 begonnen. Die ersten 19 Blätter sind mit dem ursprünglichen Text erhalten geblieben und bilden jetzt den ersten Teil von Br. Mus. add. 14 574 (Wright 535). Wright sieht darin keine Entlastung; denn er formuliert: »Fortunately a portion of it (the manuscript) escaped his ruthless hands«. Man kann aber doch auch zu Gunsten des Mönches annehmen, daß diese Blätter ihm nicht »entgangen sind«, sondern daß er sie mit einem gewissen Interesse gelesen und deswegen verschont hat. Die Blätter enthalten nämlich an erster Stelle (fol. 1-14) den Brief an Hypatios, den ich im Folgenden übersetzen und kommentieren will, und der, wie man sehen wird, im ersten Teil allgemein vom Menschen und seiner Willensfreiheit spricht. Vielleicht hat das den Mönch Aaron noch interessiert, nicht aber die Bekämpfung von Einzelheiten der Lehre eines Markion, Bardaisan und Mani, die den Inhalt der folgenden Sermones bilden.

Nun noch von der Sammlung der Reden, deren Anfang der Brief an Hypatios bildet. Sie wird in der Handschrift (add. 14 574) sehr ungenau eingeführt mit den Worten: »Briefe des Mar Afrem an Hypatios (*Hwptyš*), verfaßt nach den Buchstaben (des Alphabets) gegen die Irrlehrer«. Wright mußte in dem Ausdruck »nach den Buchstaben« die Schwierigkeit finden, daß das, wörtlich genommen, eine Riesensammlung von zweiundzwanzig »Briefen« gewesen wäre. Der von Mitchell aus dem Palimpsest gewonnene Text zeigt aber, daß es fünf Reden sind, die der Reihe nach mit den fünf Buchstaben des Namens Afrem (*Ālaf*, *Pē*, *Rēš* *Yōd* und *Mīm*) beginnen. Sie alle wären nach den einleitenden Worten der Handschrift »Briefe an Hypatios«. Nun geht aber schon aus dem ersten hervor, daß die Briefform eine literarische Fiktion ist, die nur bis in die Mitte des ersten »Briefes« festgehalten wird und dann für immer verschwindet, auch schon gegen Ende des ersten Briefes selber, wo nicht mehr der Adressat (und seine Gruppe) angeredet wird sondern ganz im Sinn einer Rede der Zuhörer. Und der Schluß des »Briefes« lautet: »Zu Ende ist die erste Rede (*mēmṛá*) gegen die listigen (Irr)lehren«. Welche Verwirrung hier in der Hs. add. 14 623 geherrscht hat, zeigt weiter die anschließende Einführung der zweiten Rede mit: Zweiter (Brief) an Hypatios und (!) Mani und Markion und Bardaisan.

Erst bei der dritten Rede (beginnend mit dem dritten Buchstaben *Rēš*) heißt es sachlich zutreffend: »Dritte Rede gegen die (Irr)lehren«. Und genau so auch bei der vierten und fünften. Nur die Schlußnotiz am Ende der fünften bringt noch einmal das irreführende Hypatios, aber nicht mehr mit »Briefen« sondern mit »Reden« verbunden: »Ende der Niederschrift der fünf Reden an Hypatios gegen die Irrlehren«.

Ähnliches wäre auch zu den Titeln der zweiten Sammlung (publiziert in *Prose Refutations* II) zu sagen. Doch kann das hier übergangen werden.

Zu dem Brief selber, also zu der ersten Rede aus der eben besprochenen Sammlung, muß nachgetragen werden, daß er isoliert auch noch in einer zweiten alten edessenischen Handschrift erhalten ist, nämlich in Br. Mus. add. 14 570, und hier nur als *mēmṛā* eingeführt wird. Denn ihren Inhalt gibt die Handschrift einleitend mit den Worten an: »Sammlung (*penqūtā*) ausgewählter Reden (*mēmṛē*) des Seligen Mar Afrem«, worauf sofort als (*mēmṛā*) *qadmāyā* der Brief an Hypatios folgt, der dann mit den gleichen Worten abgeschlossen wird wie in Hs. add. 14 574, nämlich: »Zu Ende ist die erste Rede gegen die listigen (Irr)lehren!«. Hier folgt aber der Sermo de Domino Nostro, der von mir in CSCO (vol. 270, Syr. 116) ediert und übersetzt wurde.

Aus diesen beiden Handschriften hat Overbeck den »Brief« in *S. Ephraemi Syri ... aliorumque opera selecta* (Oxonii 1865) auf den Seiten 21-58 publiziert. Von seinem Text gehe ich aus und ihn zitiere ich im Folgenden (unter Ov.). Mitchell hat den syrischen Text in *S. Ephraim's Prose Refutations*, vol. I (London, 1912) nicht mitaufgenommen. Er bietet davon nur auf S. I-XXVIII eine englische Übersetzung.

Zum Abschluß dieser Einleitung sei noch einmal hervorgehoben, daß die Briefform des hier zu behandelnden ersten Sermo nur eine literarische Fiktion ist, die Ephräm gewählt hat, weil sie es ihm möglich machte, eine Reihe von einleitenden Fragen auf stilistisch wirksame Weise vorzubringen, Fragen, die auf das zentrale Thema der Erörterung der Willensfreiheit und ihrer Erhärtung in einer Auseinandersetzung mit Manichäern hinführen. Hierin liegt auch die Erklärung dafür, daß der Adressat ebenso gut singularisch wie pluralisch angesprochen werden kann, und daß seine Person an einigen Stellen (ganz deutlich wegen der literarischen Konstruktion) als hohe Respektsperson erscheint und an andern als intimer Freund und Bruder. In Hypatios eine geschichtliche Persönlichkeit suchen zu wollen wäre völlig falsch. Es ist eine literarische Fiktion, die Ephräm selber schon im letzten Teil des Briefes aufgegeben hat in der hier erscheinenden Anrede: »O Hörer« (Ov. 55,26).

Es folgt nun Übersetzung, Analyse und Kommentierung des Briefes, einer Schrift, die durch und durch echt ephrämisches ist und wie wenige andere geeignet, in den Stil und in die Ideenwelt des Verfassers einzuführen.

## Erster Teil (I-XXXI)

## I

[Briefgruß. Brief oder Unterredung. Die Entscheidung paradox ausgedrückt : ich will, was ich nicht wollte. (Ov. 21,4-12)]

(Ich), Ephräm, grüße Hypatios, meinen Bruder im Herrn! Der Friede mehre sich in uns jedem gegenüber und der Friede unter uns werde überreich! Mögen wir im wahren Frieden fest begründet sein und uns des Friedensgrußes überreich erfreuen!

Ich schreibe und will es, (doch schreibe ich) was ich nicht schriftlich geben wollte. Ich wollte nämlich nicht, daß zwischen uns ein Brief trete, der nicht fragen noch gefragt werden kann, ich wollte vielmehr, daß das Wort, das fragt und gefragt wird, zwischen uns vom Mund zum Ohr seinen Dienst tue.

## II

[Papier-Körper, Wort-Geist. (Ov. 21,12-20)]

Das beschriebene Papier ist ein Gleichnis<sup>1</sup> für den zusammengesetzten Körper wie (umgekehrt) auch die selbtherrliche<sup>2</sup> Zunge ein Gleichnis<sup>1</sup> des selbtherrlichen (menschlichen) Geistes<sup>3</sup> ist. Denn der Körper kann zum Maß seiner Größe weder hinzufügen noch davon wegnehmen, und so kann auch das Papier zu dem Maß des darauf Geschriebenen weder hinzufügen noch wegnehmen. Das Wort des Mundes dagegen kann sich an das Maß halten und es überschreiten. Denn die Gottheit gab uns das Wort, das selbtherrlich ist wie sie selber, damit das selbtherrliche Wort<sup>4</sup> unserer selbtherrlichen Freiheit<sup>5</sup> diene.

<sup>1</sup> Gibt hier und im Folgenden *dmūtā* (*dūmyā*) wieder, natürlich im alten Sinn (nicht »Parabel«).

<sup>2</sup> *mšallaṭ*.

<sup>3</sup> *re'yānā*; dazu und zu dem vom gleichen Stamm abgeleiteten *tar'ūtā* vgl. XIX/XX (Anm. 60).

<sup>4</sup> *melltā mšallattā*.

<sup>5</sup> *hērūtā*, wofür im Folgenden das einfache *šebyānā* eintritt. (*melltā*) *logos* u. (*hērūtā*) *autexūision* sind im Gr. aufs engste verbunden, weil *autexūision* so gut wie völlig im Bereich der von *logos* (Überlegung) getroffenen *prohairesis* bleibt. Im Syr. ist *melltā* vielmehr auf die andere Bedeutung von *logos* (Wort) eingengt. Statt des griechischen Ineinander hat man bei Ephr. ein Nebeneinander, wenn er in *CH* 5,3 sagt: »Wenn die Freiheit (*hērūtā*) über ihre Gedanken (*huššābēh*) verfügt und ihre Worte (*mellēh*) durchaus nicht unter das Schicksal fallen«, sodaß beide auch auseinandertreten können wie in *HdF* 4,12: »Leichter ist für uns das Denken (*hšābtā*) als das Wort, es auszusprechen (*l-mēmar*!) ... und wenn schon der Gedanke (*huššābā*) versagt hat, um wie viel mehr dann das Wort (*melltā*)«. Daß in *CH* 5,3 die Freiheit ganz ungrüchisch über die Gedanken verfügt, davon wird noch ausführlich die Rede sein.

## III

[Der Mensch als Bild Gottes. (Ov. 21,20-22,11)]

Und durch das Wort werden wir auch ein Gleichnis dessen, der es gab, dadurch daß durch das Wort uns Anregung zum Guten und Denken an das Gute ersteht; und nicht allein an das Gute, sondern auch Gott, die Quelle des Guten, lernen wir durch das von ihm (stammenden) Wort kennen<sup>6</sup>. Durch das Wort, das Gott gleicht<sup>7</sup>, kleiden wir uns in das Gleichnis Gottes. Denn die göttliche Lehre<sup>6</sup> ist ein Siegel für den (menschlichen) Geist, mit dem die Lernenden geprägt werden, um so ein Bild für den Allwissenden

<sup>6</sup> Ephr. bringt zu dem Imago-charakter des Menschen in seinen Werken fast alle Einzelheiten, die sich dazu in der griech.-lat. Patristik finden, aber ohne jeden Versuch einer systematischen Ordnung. Ephr. zitiert in *HdF* 6,7 die biblische Ausgangsstelle in der Form der Peš: *b-šalman a(y)k dmūtan*, also ohne das *kai (et)* der LXX u. Vulg. Eine die beiden Ausdrücke trennende Interpretation fehlt dementsprechend bei ihm. Er geht im Brief von dem schon oben gebrauchten *dmūtā* aus u. setzt dafür anschließend gleichbedeutend *šalmā* (Bild). Ebenso erklärt sich, daß er hier *mellā* als Grund der Ebenbildlichkeit nennt, aus dem Vorangehenden. Dabei tritt aber die Beziehung von *mellā* zu *hērūtā* zurück (höchstens indirekt in dem *zaw'ā* = Anregung vorhanden) hinter die von *mellā* zu *huššābā*. Dazu vgl. den Kommentar zu *Gen.* II,7 (CSCO vol. 152/Syr. 71, S. 28,2), wo in einer Aufzählung der Vorzüge des Menschen (was indirekt auf seinen Bildcharakter hinausläuft) zuletzt gesagt wird: »Gott gab ihm sein Wort und den Gedanken (*huššābā*) und er nimmt (so) die Herrlichkeit (Gottes) wahr«. Daß dabei »sein Wort« des Menschen Wort ist, beweist das anschließende *huššābā*. Zwar geht Ephr. im Brief zum Offenbarungswort (göttliche Lehre) über (sehr sprunghaft wie der ganze Abschnitt), das personifiziert der Logos sein könnte. Aber es liegt nur eine Vermengung von natürlicher Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes und der Offenbarung vor, zu der man *SdF*, II, 233-256 vergleichen kann, wo auch *mellā* erscheint.

<sup>7</sup> Nach dem Schluß von II liegt der Grund dafür in der *hērūtā*, in der Willensfreiheit, von der hier nur andeutungsweise (ebenso im Folgenden, im »Leben nach der Wahrheit«) die Rede ist. Auch später, wo die Willensfreiheit das zentrale Thema wird, heißt es nur einmal, zu Beginn von XXV, von der menschlichen Freiheit: »Ist sie doch nicht vom Geschlecht der verklavten Tiere, sondern aus dem Stamm der Königskinder, die allein von allen Geschöpfen nach dem Bild (*šalmā*) Gottes erschaffen wurden«. Viel klarer kommt dieser Punkt für die sittliche Freiheit in *Virg.* 3,8 zum Ausdruck: »Unsre Freiheit ist wie eine Seele für die Begierden ... Wenn aber die Freiheit sie wegwirft, sind sie wie tot ... (Unsre Freiheit) ist Gleichnis (*dmūtā*) des Allerhöchsten«. Auf diese Weise wird der sittlich hochstehende Mensch, der Heilige, in besonderer Weise zum Bild Christi und Gottes; vgl. dazu allgemein *Virg.* 2,15 u. das konkrete Beispiel des Apostels Johannes in *Virg.* 25,4f. An beiden Stellen fallen auch die Ausdrücke des Briefes »sich kleiden in« und »Prägung = Siegelbild«. Hier wäre auch der Übergang zur Rolle des Taufkleides und des Taufsiegels in der Frage der Gottesebenbildlichkeit, wofür ich kurz auf *Virg.* 6,9 u. 7,5 verweise. Und weil es hier um das Abbild Christi (des Logos) geht, würde auch noch die Frage auftauchen: Christus als erstes Abbild des Vaters und der Mensch als Bild des Abbildes. Auch hier verweise ich nur kurz auf *Diatessarion* (ed. Leloir), p. 2,16; *CNis* 48,7f.; 46,2 und *CH* 5,11f. Vgl. auch *HdF* 80,3, wonach der Mensch durch Glaube und Liebe mit der Gottheit vereint wird *w-mettšir b-šalmāh*.

zu werden. Denn wenn Adam (schon) durch die (ihm verliehene) Macht<sup>8</sup> Bild Gottes wurde, um wie viel herrlicher (geschieht dann das), sooft ein Mensch durch das Wissen der Wahrheit und durch ein Leben nach der Wahrheit Bild Gottes<sup>7</sup> wird, da ja auch jene Macht selber nur darin ihren Bestand hat<sup>9</sup>.

## IV

[Tier und Mensch. (Ov. 22,11-27)]

Die Tiere können nicht in sich den reinen Gedanken<sup>10</sup> an Gott formen, weil ihnen das Wort fehlt, das gerade in uns das Abbild<sup>11</sup> der Wahrheit formt. Das sprachbegabte Geschenk haben wir empfangen, nicht um in unserer Lebensführung wie die Tiere zu sein, die nicht sprechen (können), sondern um in unserem Tun Gott, dem Spender des Wortes, ähnlich zu werden<sup>12</sup>. Wie groß ist doch das Wort, das Geschenk, das kam, um die

<sup>8</sup> *šulṭānā*, geht auf Gen., I,28: *et dominamini piscibus maris ...* Im Komm. zu Gen. I,26 (CSCO 152/Syr. 71, S. 23,24) wird zunächst indirekt zu *b-šalman* der freie Wille erwähnt mit den Worten: »gemäß dem, daß er bis zu dem Punkt (willens)mächtig (*šallit*) ist, daß er, wenn es ihm gefällt, auf uns hören kann« im Vorausblick auf das Paradiesesverbot. Dann folgt: »Aus welchem Grund wir ferner Bild Gottes sind, hat Moses mit den Worten erklärt: Herrschet über die Fische ... Durch die Macht (*šulṭānā*) also, die Adam über die Erde und was darauf ist, erhielt, ist er Gleichnis (*dmūtā*) Gottes«. Diese Macht allein erwähnt *Pr. Ref.* I, 114,22 u. 114,35: »faciamus hominem *b-šalman* hānaw dēn ba-šlem šulṭāneh (*d-alāhā*).

<sup>9</sup> Dazu kann man auf Tertullian, *adv. Marcionem* II,3 verweisen: *ut totius mundi possidens homo non inprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus sui famulus?* Zu dem imago-Thema seien aus Ephr. noch folgende Einzelheiten nachgetragen. In *Parad.* 9,20/1 erscheint bei der dort gegebenen Trichotomie: *paḡrā-naḡšā- tar'itā* speziell *tar'itā* als *dmūtā d-rabbūtā*. Dazu gehört *HdF* 57,3, wo *'uḡdānā* (*memoria*), das wie Gott alles umfaßt, Bild (*šalmā*) des Schöpfers genannt wird. Nach *Parad.* 12,15 wird das volle Gleichnis (*dmūtā*) Gottes erst im Paradies (Jenseits) erreicht durch Leben ohne Tod und Wissen ohne Irrtum. Andererseits wird in *de eccl.* 45,21 die menschliche *ūmānūtā* (*technē*), die Wasser in die Höhe zu pumpen versteht, mit der göttlichen Schöpferkraft verglichen, und schon dadurch wird der Mensch zu *šlem alāhā*.

<sup>10</sup> Zu *ḡuššābā* und *mellā* vgl. schon Anm. 6.

<sup>11</sup> Hier *yugnā*, das gr. *eikōn*.

<sup>12</sup> Die Überlegenheit des sprachbegabten Menschen wird hier (wie schon im Vorangehenden) sofort ins Moralische hinübergetragen. Sie gilt aber auch für sich allein. So in *HdF* 1,12: »Durch das Wort überragt die Würde der menschlichen Seele(!) die stummen Tiere«. Von der andren Seite her ausgedrückt und mit *Gen.* II,8 in Verbindung gebracht in *CNis* 44,1: »Weil die stumme Seele der Tiere nicht gehaucht ist, ist ihr Mund stumm«. Das »stumm« charakterisiert so sehr, daß es für sich allein das Tier bezeichnen kann wie z. B. in *de eccl.* 28,5 und 43,2. Der Übergang von Wort/Wissen zum Sittlichen erscheint in *SdF* 2,251: »Er gab dir das Wort und erhob dich (dadurch) ... Dein Wissen stammt von ihm ... Durch dieses Wissen erschien dir das Gebührende (*wālitā*).

Empfangenden dem Spender anzugleichen! Und weil das Wort den Tieren fehlt, können sie auch nicht Gleichnis unseres Geistes<sup>13</sup> werden. Für den (menschlichen) Geist<sup>13</sup> aber ist es, weil er das Wort besitzt, eine große Schmach, wenn er das Gleichnis Gottes nicht an sich trägt. Und noch schwerer trifft der Vorwurf, wenn die Tiere den Menschen gleichen<sup>14</sup> und die Menschen Gott nicht gleichen. Und es verdreifacht sich die Pein, wenn jenes (Wesen) der Mitte den guten (Gott) über ihm preisgibt und von der Stufe seiner Natur herabsteigt, um sich durch seinen Lebenswandel in das Gleichnis der Tiere zu kleiden.

## V

[Trotz des Vorzugs einer persönlichen Aussprache wählt Ephräm den Brief, weil er nicht würdig ist, dem Adressaten unter die Augen zu treten.  
(Ov. 22,27-23,17)]

Nicht kann also der Brief Rede und Antwort stehen in allem, was einer fragen möchte; denn die Zunge des Briefes ist fern von ihm, weil seine Zunge das Schreibrohr seines Schreibers ist. Und wenn der Brief das ausspricht, was in ihm geschrieben steht, nimmt er sich eine andre Zunge, um damit zu sprechen. Schweigend spricht der Brief mit zwei stummen Zungen; die eine ist das Rohr mit seiner Tinte, die andre ist das Sehen des Auges. Wenn wir nun uns schon über einen Brief mit seinem armseligen Schatz so sehr freuen, um wie viel mehr werden wir uns dann über die Nähe der Zunge freuen, die (ihrer selbst) mächtig<sup>15</sup> ist und über die inneren Schätze verfügt. Es war nun mein Wille gewesen, daß du, statt mich (nur) in den (Schrift)zügen des Papiers zu sehen, mich in den Zügen (meines) Gesichts sehen solltest. Und statt daß jetzt dich (nur) die Buchstaben meines Briefes sehen, war es mein Wille, daß meine Augen statt der Buchstaben dich sehen möchten. Aber da das Erscheinen meines Angesichts nicht würdig ist des reinen Blickes eurer Augen<sup>16</sup>, seht ihr jetzt nur die (Schrift)züge meines Briefes.

<sup>13</sup> *tar'itá*; vgl. IX und XIX/XX (Anm. 22 und 60).

<sup>14</sup> Es liegt Ps. 49,13 zugrunde, von Ephr. öfters zitiert. Eine Stelle sei angeführt wegen der abweichenden Blickrichtung. Nach *HdF* 34 ist nämlich auch das Schlechte und Häßliche der Tiere erst durch den Sündenfall Adams (des Menschen) entstanden, damit der Mensch, durch die Sünde den Tieren gleichgeworden, in den Tieren einen Spiegel habe, in dem er seine eigne Häßlichkeit sehe und sich bekehre, z. B. nicht reiße wie der Wolf noch hinterrücks steche wie der Skorpion.

<sup>15</sup> *šallit*; vgl. Anm. 8 und *mšallaṭ*.

<sup>16</sup> Die Art, wie hier Ephr. sich als Unwürdigen und im Folgenden sogar als Unreinen hinstellt, erinnert an die Stellen, in denen er sich als Sünder bekennt. Dazu und zu der Übersteige-

## VI

[Digression : Unwürdige, Unreine und Reine, Heilige. Moses und das Volk am Sinai; Christi Auferstehung als Unterpfand. (Ov. 23,16-24,7)]

Berechtigter Weise sind die reinen Buchstaben unter eure reinen Augen getreten<sup>17</sup>. Ich behaupte nicht, daß ein Reiner von einem Unreinen befleckt würde, (ich sage nur), daß einer, der nicht rein ist, nicht würdig ist, von reinen Augen gesehen zu werden. Denn obwohl das Volk sich körperlich drei Tage lang geheiligt hatte, gewährte es Gott ihm nicht, sich dem heiligen Berg zu nähern, weil sie ihr Herz nicht geheiligt hatten. Nicht deswegen, weil jenes Heiligtum von den Unreinen befleckt worden wäre, sondern die Unreinen waren nicht würdig, an das Heiligtum heranzutreten. In Moses aber, dem Heiligen, der den heiligen Berg bestieg, gab Gott ein Beispiel zum Trost für die Reinen und zur Zurechtweisung für die Unreinen. Denn alle, die wie Moses heilig sind, sind nahe dem Heiligtum, wie Moses. Erfährt nämlich auch nur ein Glied eines Körpers Erquickung, so empfangen damit alle Glieder ein Unterpfand dafür, daß auch sie zusammen mit diesem einen in gleicher Weise Erquickung finden werden. Haben doch auch in dem Körper, in dem unser Herr auferweckt wurde, alle Körper das Unterpfand erhalten, daß auch sie mit ihm in gleicher Weise auferweckt werden.

## VII

[Zurück zum Anfang unter Verschärfung der Paradoxie : wenn ich gewollt hätte, hätte ich nicht gewollt. (Ov. 24,7-15)]

Du hast mich aber, mein Bruder, mich Kleinen, ermuntert, zu euch zu kommen. (Dazu) wisset : wenn ich gewollt hätte, hätte ich kommen können. Wisset aber auch : wenn ich hätte kommen können, hätte ich nicht gewollt, (eurer) beraubt zu sein<sup>18</sup>. Ich hätte nämlich kommen können (aber) ohne

---

rung, die dieser Zug in den späteren unechten Schriften erfährt, vgl. meine Stellungnahme im Vorwort zu *Sermones I* (CSCO vol. 306, Syr. 131, S. XII-XVII). Hier kommt ein neuer Gesichtspunkt hinzu. Denn hier liegen offensichtlich auch briefstilistische Gründe vor : der Schreiber wendet sich als Unwürdiger an »Seine Heiligkeit«, ein Gesichtspunkt, den ich in der erwähnten Auseinandersetzung nicht berücksichtigt habe, der aber nichts an meinem Urteil ändert.

<sup>17</sup> Dieser fast lächerlich gewaltsame Vergleich ist für Ephr. der Übergang zu der folgenden Digression mit ihren Beispielen, die selber wieder nicht ganz folgerichtig durchgeführt werden. Denn das Beispiel Christi spricht von allen Körpern. In Übereinstimmung mit dem vorangehenden (Moses) hätte sie auf die Heiligen eingeschränkt werden müssen, etwa so, daß nur die Auferweckung zum Leben die echte Auferstehung ist. Man kann dies in den Text hineintragen, aber ausgesprochen wird es nicht.

<sup>18</sup> Die Paradoxie wird dadurch zu einem reinen Wortspiel, daß sie durch die bloße Stellung des »nicht« erreicht wird. Im Folgenden taucht die Möglichkeit einer echten Paradoxie auf,

(klare) Unterscheidung<sup>18</sup>. Ich konnte aber nicht kommen, weil ich (klar) unterschied. Einfach und schlicht hätte ich kommen können, aus Liebe. (Klar) unterscheidend konnte ich nicht kommen, aus Furcht.

### VIII

[Furcht als Motiv des Fernbleibens von einer mündlichen Auseinandersetzung nicht berechtigt. (Ov. 24,15-25,10)]

Wer kindlich trunken ist von Liebe, der steht über der Furcht. Wer aber zaudernd unter der Furcht steht, den hat ständig leere Furcht im Schlepptau. Auch den Athleten nützt es, ermutigt von guter Hoffnung über der Furcht zu stehen und nicht in das schwächliche Überlegen eines furchtsamen Gedankens zu fallen. Bei den Athleten aber ist die Furcht vielleicht angebracht. Denn nur der Sieger wird gekrönt, der Besiegte (dagegen) beschämt. Den Sieg verteilt man ja nicht auf beide. Wir aber müssen uns nicht vor einem Wettkampf fürchten, in dem das Unterliegen ein Sieg wäre, da ja, wenn der Belehrende siegt, auch der Lernende eine große Hilfe erfährt. Denn der, welcher hilft, und der, dem geholfen wird, haben beide Anteil am Nutzen. Es wäre ja, wenn wir gekommen wären um zu belehren, der Sieg gemeinsam gewesen, indem der Irrtum durch unsre Wahrheit erstickt worden wäre. Hätten wir aber nicht belehren, dafür aber lernen können, dann wäre der Sieg als gemeinsamer Sieg erfolgt. Denn durch euer Wissen wäre das Nichtwissen aufgehoben worden. Der Schatz dessen, der alle reich macht, steht allen offen, da die Güte ihn bedient, die niemals die einsichtig Fragenden abweist. Wäre also (der Sieg) unser gewesen, hätten wir schenken können als die Gebenden; und wäre er nicht unser gewesen, hätten wir empfangen können als die Fragenden.

---

durch die Einführung des Begriffes *puršānā* (*praš*). Der Begriff kehrt wieder in XIX und dort wird die Übersetzung mit »unterscheiden« (und nicht »entscheiden«) begründet werden. Nach der Feststellung eines echten freien Wollens auf Grund einer klaren Unterscheidung der Vernunft und einer darauf aufbauenden *prohairesis* im Gegensatz zu einem nur emotionalen und daher arationalen Wollen hätte Ephr. paradox sagen können: wenn ich (nur rein emotional) gewollt hätte, hätte ich nicht (im Vollsinn) gewollt. Ephr. aber verwischt den Unterschied wieder, indem er dem unterlegenen Motiv der Liebe als siegreiches auch nur das Motiv der Furcht gegenüberstellt. Vgl. dazu den Anfang von XX, wo Ephr. nachdem er ganz ausdrücklich jenes echte Wollen mit der Wurzel im Geist des Handelnden herausgestellt hat, darüber wieder hinweggeht. Dort (Anm. 61) wird diese Erscheinung näher untersucht werden.

## IX

[Digression<sup>19</sup>: Das mit Augen sehen als höchstes Geschenk;  
Moses' Gottesschau. (Ov. 25,10-24)]

Hätten wir aber weder geben noch empfangen können, wäre es trotzdem nicht möglich gewesen, daß unser Kommen gar nichts Gutes gebracht hätte. Denn wenn wir auch nicht mit dem Geist euch hätten ausforschen können, wir hätten die Möglichkeit gehabt, euch mit Augen zu sehen. Gibt es doch kein größeres Geschenk für uns als euern Anblick<sup>20</sup>. Das bezeugt Moses. Ihm war es gegeben, alles zu tun wie ein Gott<sup>21</sup>. Und doch gab er zuletzt alles preis und seine Bitte war, den Herrn von Allem sehen (zu dürfen). Wenn nämlich (schon) das Schauen der Werke des Schöpfers so begehrenswert ist, um wie viel mehr das Schauen ihres Schöpfers. Doch da wir kein Auge haben, das seinen Glanz schauen könnte, wurde uns der Geist<sup>22</sup> geschenkt, der seine Schönheit betrachten kann<sup>22</sup>. (Damit) überragt also der Mensch seinen Besitz, wie auch Gott vorzüglicher und schöner ist als seine Geschöpfe.

## X

[Eine Ergänzung zu VIII: Es gibt kein »nur geben« und kein »nur empfangen«. Allseitige Bedürftigkeit führt zu Einheit und Liebe. Das Beispiel, das hier Gott gibt. (Ov. 25,24-27,2)]

Wisse aber, mein Geliebter: wenn wir gekommen wären, dann wäre das nicht möglich gewesen, daß wir die voll Bedürftigen gewesen wären, die nur empfangen würden, und ihr die ausschließlich Gebenden, die nur geben würden. Wer Mangel hat, hat nicht in allem Mangel, damit er nicht verzage. Noch ist der Vollkommene in allem vollkommen, damit er nicht

<sup>19</sup> Der Abschnitt schiebt sich störend zwischen VIII und X.

<sup>20</sup> Zu dieser Höflichkeitsfloskel vgl. Anm. 16. Sie gibt hier die Möglichkeit, kurz von der Gottesschau zu sprechen, aber nicht von der jenseitigen, zu der Ephr. in *Parad.* 10,24ff sich äußert. Wie sehr Ephr. auch das diesseitige Schauen geschätzt hat, kann *Virg.* 33,6 zeigen, wo er im Zusammenhang der Brotvermehrung ausruft: »Selig, wer das Brot sah und aß! Selig wer staunte und nicht aß, um staunend dich zu betrachten!«

<sup>21</sup> *Ex.* IV,16. Zu Moses als Gott vgl. *HdF* 61,10; zu seiner Gottesvision *HdF* 29,9-11; 33,13; 52,9 und *Sermo de Dom. N.* (CSCO vol. 270/Syr. 116), cap. 31.

<sup>22</sup> Hier *tar'itá* (Geist); in *Nat.* 18,9 steht dafür »das unsichtbare Auge der unsichtbaren Seele«. Das *tar'itá* (Gedanke) hat man in unserem Zusammenhang in *HdF* 70,2, wo es von der Geistigkeit der Seele heißt, daß sie weder vom Auge noch vom Gedanken gesehen wird. Zu einem betrachtenden Schauen Gottes im Gebet vgl. Hy. auf Jul. Saba 2,14 (CSCO vol. 322/Syr. 140, S. 41). Zu *tar'itá* vgl. ferner Anm. 60.

sich überhebe. Diese Bedürftigkeit (aller) ist aufgetreten, damit daraus die Vollendung erstehe. Denn dadurch, daß wir es nötig haben, einander zu geben und von einander zu nehmen, füllen sich die Mängel von uns allen durch die Überschüsse von uns allen. Denn wie die Bedürftigkeit der Glieder eines Körpers sich gegenseitig füllt, so ist es auch bei den Bewohnern der Welt: aus dem allgemeinen Überfluß beheben sie die allgemeine Bedürftigkeit. Freuen wir uns daher über die Bedürftigkeit von uns allen! Denn siehe daraus erstet die Eintracht für uns alle. Darin nämlich, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind, liegt der Grund, daß sich die Hochgestellten zu den Niedrigen herablassen ohne sich zu schämen, und sich die Kleinen zu den Großen erheben ohne sich zu fürchten. Selbst um die Tiere kümmern wir uns, weil wir sie brauchen. Und offensichtlich ist es unsre allseitige Bedürftigkeit, die uns bindet mit (dem Band) allseitiger Liebe. O über die häßliche Bedürftigkeit! Aus ihr erstet die willkommene Eintracht. Weil die Länder aufeinander angewiesen sind, fügt sie ihre Bedürftigkeit wie zu einem Körper zusammen, daß sie wie Glieder einander geben und von einander nehmen<sup>23</sup>.

Diese bedürftigen Ordnungen stammen von jenem einen völlig Reichen, dessen Bedürftigkeit darin liegt, daß er allen geben will, ohne selber angewiesen zu sein, von irgendwoher zu nehmen. Denn selbst das, von dem man glauben könnte, daß er es von uns empfängt, nimmt er nur aus List in seiner Liebe von uns an, um es uns um ein Vielfaches vermehrt wieder zu geben<sup>24</sup>. Das ist die List, die Gutes übt. Ihr müßte sich unsre Schlaueit angleichen, die Böses übt.

## XI

[Zurück zu Furcht und Liebe (VIII). Das Beispiel vom Wandeln des Petrus auf dem See mit drei symbolischen Deutungen. Wozu diese?

(Ov. 27,2-28,5)]

(Nochmals) von der Furcht, von der ich oben sprach. Nicht nur über uns

<sup>23</sup> Man könnte wohl sicher zu Einzelheiten dieses Abschnittes manche Parallelen aus der antiken profanen und christlichen Literatur finden. Ich zitiere nur die in *Patristic Greek Lexicon* (Lampe) unter *endeēs* angeführte Stelle aus der Ephr. zeitlich nahestehenden *Homilia Clementina* (19,33): »die Frommen könnten hier nicht zur Vollendung gelangen (*apotelesthēnai*), wenn es die Bedürftigen nicht gäbe«. Für die »Länder« sei auf Isokrates, *Panegyricus* 49a, verwiesen: »Da für die einzelnen ihr Land nicht autark ist, sondern in einer Hinsicht zu wenig, in einer anderen zu viel produziert ...«. Und vor allem ist für das von Ephr. viel verwendete Körperglied-Motiv das NT zu nennen. Trotzdem scheint mir die Konzentrierung und Personifizierung unserer Stelle eine genuin ephrämische Idee zu sein von einer überraschenden Aktualität.

<sup>24</sup> Zu dieser »List« Gottes vgl. *HdF* 5,17 und 20; *de ecl.* 30,4ff und vor allem *Nat.* 3,10, wo Christus als der Reiche erscheint: »Dank dem Reichen, der uns allen zurückgab, was er nicht geborgt hatte«. Der Schlußsatz bietet eine echt ephrämisch treffende Antithese.

Kleine allein kommt der Zwang der Furcht sondern auch über jene Heldenhaften und Starken. Das sage ich nicht, um einen Trost für uns Törichte zu finden, sondern um dich, Weisen, daran zu erinnern. Denn als Petrus<sup>25</sup> die Furcht verachtete und über das Wasser gehen wollte, da ging er zwar (ein Stück weit) wegen der Liebe, die ihn eilen ließ, aber wegen der Furcht, die ihn überkam, war er (dann) nahe daran zu versinken<sup>26</sup>. Die Furcht, die auf dem Land ihm unterlegen war, erstarkte gegen ihn und besiegte ihn, da sie in den Bereich der Wogen kam, zu dem Ort, wo sie stark wird. Daraus ist (Folgendes) zu lernen : wenn von allen Begierden, die in uns sind, jeweils eine davon sich mit einer schlechten Gewohnheit<sup>27</sup> verbindet, die sie unterstützt, dann gewinnt sie Kraft und besiegt uns.

Wie auf einer Waage wurden auf dem See Furcht und Liebe gewogen. Und die Furcht überwog und siegte. Und Simon<sup>25</sup>, dessen Glaube<sup>28</sup> auf der Waage zu gering und leicht war, war auf dem See nahe daran, selber zu versinken. Auch dieses Symbol<sup>29</sup> ist für uns ein Lehrmeister, das heißt ein furchteinflößendes Zeichen dafür, daß alle diejenigen, deren gute (Werke)<sup>30</sup> auf der gerechten Waage zu leicht wiegen, selber nahe daran sind im Bösen zu versinken. Wenn (hier) nun einer sagen sollte : wozu muß man solche Gleichnisse<sup>29</sup> konstruieren ?, der soll wissen, daß es nichts schadet, wenn wir aus allem ein Beispiel<sup>31</sup> nehmen, das uns Schwachen hilft.

Wenn also Petrus<sup>25</sup> sich vor den Wogen fürchtete, während doch der Herr der Wogen seine Hand hielt<sup>32</sup>, um wie viel mehr sollen sich dann die

<sup>25</sup> *Matth. XIV,28* ss. Ephr. hat zweimal *Peṭrōs* und einmal *Šem'ōn*. Peš : *Kēfā* und VS : *Šem'ōn Kēfā*.

<sup>26</sup> Ephr. : *l-metba' qarrīb hwā*; Peš und VS : *šarri l-metba'*.

<sup>27</sup> Daß die Gewohnheit die Freiheit beeinträchtigt, ist in der gr. Patristik fast überall ein Punkt in der Erörterung des *autexursion*. Ephr. geht in XIX einen Schritt weiter und scheidet gewohnheitsmäßiges Tun von den echten Willensakten aus. In *CNis* 64,15 fesselt der Wille sich selbst durch die Gewohnheit.

<sup>28</sup> Hier das *haymānūtā* der Perikope.

<sup>29</sup> *dmūtā* hier als Synonym zu *rāzā*, zu denen auch noch *ṭupsā* und *mallā* gehören; alle vier zusammen in *Virg.* 5,16. Zu der Freude, die Ephr. an solchen Symbolen hat und die er überall findet vgl. *HdF* 4,10; 25,18; *Parad.* 1,9 und *CNis* 39,17. Nicht selten läßt er sich durch sie vom Th ma wegführen, wie hier, wo ein Ungenannter sich dagegen wendet; in *CNis* 14,11-13 ruft er sich dabei selber zum Thema zurück. Vgl. ferner *de eccl.* 24,15f; 25,6f und 44,16.

<sup>30</sup> Glaube als gutes Werk gesehen; vgl. *HdF* 16,6 und *Nat.* 1,53 ebenso *SdF* 3,61. In *Sermones* I, 7,84 (CSCO vol. 305/Syr. 130, S. 97, kaum echt) steht dieses *haymānūtā* parallel zu *tyābūtā* (Buße).

<sup>31</sup> *taḥwūtā*. Zu seiner Verbindung mit *ṭupsā* (*dmūtā*). vgl. *de azymis* 3,16 (CSCO vol. 248/Syr. 108, S. 7).

<sup>32</sup> Hier : *b-īdeh aḥīd hwā*, Peš und VS (*Matth., XIV, 31*) : *pšāṭ (awšet) īdeh w-aḥdeh*.

Schwachen vor den Wogen des Wortstreits<sup>33</sup> fürchten, die viel stärker sind als die Wogen des Meeres. Denn in den Wogen des Meeres ertrinken (nur) die Körper, in den Wogen des Forschens<sup>33</sup> versinkt der Geist, wenn er nicht herausgezogen wird.

## XII

[Der Zöllner im Tempel als weiteres Beispiel für Furcht und Liebe, Furcht und Kühnheit. (Ov. 28,5-26)]

Ferner war auch der Zöllner, der im Tempel betete, sehr kühn in betreff der Verzeihung. Weil er vor der Strafe sich sehr fürchtete, stand er da in Furcht und Liebe. Er liebte den Erbarmer, weil er vergibt; und er fürchtete zugleich den Richter, weil er vergilt. Seine Liebe war einerseits der Grund dafür, daß er liebend betete, und andererseits war seine Furcht der Grund dafür, daß er seine Augen nicht zum Himmel zu erheben wagte<sup>34</sup>. Die Güte (Gottes) ließ ihn voraneilen, doch seine Furcht konnte nicht verwegen die Grenze der Gerechtigkeit überschreiten. Wenn die Furcht des Zöllners, der gerechtfertigt wurde<sup>35</sup>, ihr Maß kannte und sich nicht überhob, die Grenze zu überschreiten, wie soll dann die Schwachheit es wagen, das Maß zu verachten und die Grenze des Gebührenden zu überschreiten! Denn auch das (ist eine Lehre des Gleichnisses), daß einer die Stufe seiner Schwachheit erkenne und sich nicht überhebe zu einer Stufe<sup>36</sup>, die seine Kraft übersteigt. Dieser Mensch, glaube ich, kann nicht ausgleiten. Er eilt ja nicht zu einer Stufe, die zu schwierig für ihn ist, sodaß dann von da aus sein Fall erfolgen würde. Aus Unwissenheit eilen nämlich Menschen zu Stufen, die zu schwierig für sie sind. Bevor sie diese ersteigen, treibt der Stolz sie an, und nach dem Sturz peinigt sie die Reue.

<sup>33</sup> *drášá* und *b'átá*, bei Ephr. durchgängig Namen für den Arianismus; für seine Wogen vgl. *HdF* 3,10; *CH* 31,8 und ganz nahe mit unserer Stelle verwandt *SdF* 4,87: »Gewaltiger als das Meer ist der Wortstreit«. Vom arianischen Streit ist im Brief nur hier und in XV nebenbei und vorübergehend die Rede.

<sup>34</sup> Ephr. hat: *lá mamraḥ hwá*, wie VS in *Luc.*, XVIII,13 für: *lá šábē hwá* (Peš).

<sup>35</sup> Ephr.: *mezaddaq*; Peš und VS: *mzaddaq* (*Luc.*, XVIII,14).

<sup>36</sup> *dargá*; ein konkretes Beispiel dafür bietet *Virg.* 1,6: der listige Böse verführt Träge, die Stufe der Ehe (*dargá d-zuwágá*) zugunsten (der höheren Stufe) der Jungfräulichkeit zu verlassen, um sie so zu Fall zu bringen.

## XIII

[Die Kühnheit, die der Herr gelobt hat und ihre Rechtfertigung.  
(Ov. 28,26-29,20)]

Doch sehe ich auf der anderen Seite, daß jene Kühnheit<sup>37</sup>, von der unser Herr sprach, deswegen Lob fand und reich wurde, weil es ihre Verwegenheit gewagt hat<sup>37</sup>, die Grenzen des Gebührenden zu überschreiten. Hätte sie sich geschämt und sich an das Gebührende gehalten, wäre sie leer ausgegangen. Weil sie es aber wagte<sup>37</sup>, die schädliche Scham wie mit Füßen zu treten, erhielt sie mehr als sie erbat. O über die Bedürftigkeit! Ihre kühne Stimme hat ihre Armut bereichert. Der Bedürftigkeit nützt es nämlich nichts, unter dem Joch schädlicher Scham zu stehen; vielmehr soll ihre Kühnheit für sie zu einer guten Waffe werden für Gutes.

Wenn nun die Kühnheit so sehr gelobt wurde — sie hat verschlossene Türen geöffnet und Schlafende auf ihrem Lager aufgerichtet<sup>38</sup> und mehr als das Nötige erhalten —, wie sehr wird dann die Bedürftigkeit getadelt werden, die sich von offenen Türen fernhielt<sup>39</sup> und sich aus den Schätzen des Reichen<sup>40</sup> nicht nahm, was ihr helfen konnte! Den Vorrang hat also, wer kühn ist, wenn es um seinen Vorteil geht, vor dem, welcher aus Scham

<sup>37</sup> Die Wörter: *ḥašifūtá*, *amrah*, *ḥuṣpá* und *aših* finden sich alle auch im Diatessaron zu der Perikope vom gottlosen Richter und der Witwe (Luc., XVIII,1ff), an die zunächst wohl auch hier gedacht ist; vgl. *ḥašifūtáh d-armaltá* (ed. Leloir, S. 178,6). Zu dieser positiven Verwegenheit vgl. auch *CNis.* 4,1: »ich will verwegen (*b-maráhū*) bitten, um durch Kühnheit (*b-ḥašifū*) zu erhalten«. *Virg.* 16,7: »Selig bist auch du, kühner Blinder; denn deine große Verwegenheit (*ḥuṣpák*) gab dir das Licht«. *Nat.* 9,14: (Ruth, die sich auf der Tenne neben Booz niederließ) »lehrte Kühnheit (*ḥuṣpá*) alle Bűber«.

<sup>38</sup> Fast wörtlich wie *de eccl.* 9,6, wo die Liebe Trägerin der Kühnheit wird und Ephr. rät, an die Pforte des Königs zu klopfen mit den Worten: »Siehe die Kühnheit (*ḥašifūtá*) ... hat Schlafende auf dem Lager gestärkt und verschlossene Türen geöffnet«. Zu den verschlossenen Türen vgl. man die gleiche Wendung in *de eccl.* 13,2: »Durch die dreifache Kühnheit (*b-ḥuṣpá ilítáyá*) öffnete sich die Tür. Besiegt, siegte sie, da sie kühn bat und empfing«. Es ist sicher damit (gegen meine eigne Vermutung in der Anm. zur Übersetzung) die Kanaanitin von *Matth.*, XV,21ff gemeint mit ihrer dreimal wiederholten Bitte, die das Diatessaron zur Stelle hervorhebt. Schwierigkeiten bereitet die erste Aussage mit der Variante »stärken« (*ḥassen*) für »aufrichten« (*aqīm*) im Brief. Das »stärken« ließ mich im Kommentar zur Übersetzung »die Schlafenden« als krank daniederliegende deuten. Das *aqīm* unseres Textes fordert bei *damká* an den Todesschlaf zu denken (vgl. *Nat.* 6,24; *Virg.* 26,11 und *Jul. Saba* 4,4). Dann ist wohl auf die Erweckung der Tochter des Jairus angespielt.

<sup>39</sup> Vgl. *Nat.* 5,8f.

<sup>40</sup> So nach der von Mitchell vorgeschlagenen Korrektur von *ʿirá* in *ʿatirá*. Doch auch *ʿirá* könnte als der Wachende auf Christus bezogen werden (vgl. *Nat.* 6,23/4). Auch die inhaltliche Schwierigkeit einer Beziehungslosigkeit dieses Ausdrucks könnte man durch den Hinweis auf das vorangehende *damká* abschwächen.

seinen Vorteil verliert. Denn wer mit Verlust des eignen Vorteils die gebührende Scham wahrt, (bei dem) fällt das Schickliche, das er gewahrt hat, unter Tadel und das Schickliche ist (hier) zum Unschicklichen geworden, und wer ständig genaueste Schicklichkeit fordert, dem entgeht das gesund Schickliche.

## XIV

[Allgemeine Beispiele für das rechte Maß als Überleitung zum Folgenden. (Ov. 29,20-26)]

Denn wenn das vorzügliche Weizenkorn nicht das Zuviel<sup>41</sup> seiner Hülse ablegt, kann daraus kein reines Mehl werden. Eine Frucht, die nicht reif ist, mundet nicht, und eine überreife ist geschmacklos. Was weder zu scharf noch zu schal ist, hat seinen Geschmack in sich. Wenn wir Dinge gegen die Ordnung zu sehr reinigen, wird auch Schönes und Reines verwerflich.

## XV

[Nichtwissen und Forschen. (Ov. 29,26-30,24)]

Es ziemt sich, daß wir es nicht mit der Unwissenheit halten noch auch mit einem tief(schürfenden) Forschen, vielmehr Gebrauch machen von einem mittleren, gesunden und wahren Urteil. Denn in den beiden ersten Fällen verliert einer das, was ihm hilft. Mit Nichtwissen kann nämlich niemand Wissen gewinnen, und mit tief(schürfendem) Forschen kann keiner auf festem Grund bauen. Unwissenheit ist ja eine Hülle, die das Sehen verhindert; und das Forschen, das immer baut und einreißt, ist ein sich ständig drehendes Rad<sup>42</sup>, das kein Stehenbleiben und Ruhen kennt. Und selbst wenn es in seiner Tätigkeit zu Wahrem hinübergelangt, es kann nicht dabei bleiben. Denn Unruhe ist ihm eigentümlich. Findet es das, was es sucht, es kann des Fundes nicht froh werden noch die Früchte seiner Mühe genießen.

Wenn wir übertreibend alles erfragen wollen, verfehlen wir den Herrn des Alls, dadurch daß wir allwissend sein wollen wie er. Unser Wissen kann

<sup>41</sup> Syr nur *rawrabtá*; das »zu« ist ein Erklärungsversuch.

<sup>42</sup> *gīgal šuhláfē*. Das Bild kehrt allgemein in *CNIS* 77,10 wieder, wo das Denken das Rad aller Bewegungen (der Sinne, des Lebens) genannt wird, das durch den Tod zum Stillstand kommt. Wichtiger für das Verständnis des ganzen Abschnittes ist *HdF* 37,21, wo genau wie hier tadelnd das Denken der Arianer *gīgal šuhláfē* genannt wird, das im Gegensatz zum Rad des Töpfers, das dem Lehm Würde gibt, den Sohn Gottes verkleinern möchte. Ephr. hat also bereits hier Arianer im Auge.

nicht alles wissen. Wir verraten dabei nur unseren bösen Willen vor dem Allwissenden. Er selber steht über allem kraft seines Wissens; die Nichtwissenden aber wagen es, gegen die Höhe seines Wissens anzustürmen<sup>43</sup>. Denn wenn wir zu sehr die Dinge erforschen<sup>44</sup>, dann wollen wir damit streitend<sup>45</sup> den Weg zur Wahrheit (uns) versperren und die guten Dinge durch unsern Wortstreit trüben<sup>45</sup>. Nicht ist dieses Gute von Natur aus getrübt<sup>46</sup>. Unse Schwachheit trübt sich wegen der zu großen Dinge, dadurch daß wir ihrer Größe nicht voll gewachsen sind. Denn nur einer ist in allem vollkommen (und) sein Wissen durchdringt auf vollkommene Weise alles.

## XVI

[Schlichte Weisheit und Nichtwissen als (sokratisches) Wissen.  
(Ov. 30,24-31,7)]

Es ziemt uns nicht, alles (nur) scharfsinnig zu betrachten, wir sollen es auch schlicht tun. Nicht daß (damit) unser Wissen zu einem Nichtwissen würde. Denn auch bei dem, was einer nicht philosophisch (weise) tut, wird, wenn er in weiser Entscheidung es tut, seine Unweisheit zur Weisheit. Und wenn er durch sein Wissen ein Nichtwissender wird, um von Dingen abzusehen, die er nicht wissen kann, dann ist auch hier sein Nichtwissen ein großes Wissen. Denn er weiß das Nichtzuwissende und deshalb kann sein Wissen kein Nichtwissen sein. Er weiß ja zutreffend das, was er weiß<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> *sbak lwát rawmá*. Genau so von den Arianern in *HdF* 13,1: »Die Disputierer (Arianer) stürmten gegen alle Höhen an (*sbak l-kul rawmín*); *HdF* 17,2: »Wahnwitzig wurde (der Menschen) Geist ... siehe er stürmt an sogar gegen den Himmel«, und *HdF* 42,12: »Wie konnte der Mensch rasend anstürmen gegen die Höhe der (göttlichen) Majestät!«.

<sup>44</sup> Das »erforschen« ist nur Vermutung. Der Text hat ein unverständliches *la-mháq*. Brockelmann (Lex.) führt es unter *hwg* II an und postuliert die Bedeutung: *considerare*.

<sup>45</sup> *b-ħeryáná ... da-ndallah ba-drášá*. Diese zunächst sonderbar anmutende Folgerung findet ihre Erklärung durch *HdF* 35,3, wo zuerst gesagt wird, daß die Arianer (*dárōšē*) aus Worten der Schrift die Ansicht gewinnen, der Sohn Gottes sei Geschöpf. »Sie haben die Quelle getrübt (*dallhāh*), und durch ihr Gezänk (*b-ħeryánayhōn*) die Untersuchung trübend wandten sie sich und tranken das Wasser das ihre Füße getrübt hatten«.

<sup>46</sup> Auch dazu die Parallele aus *HdF* 35,4: »(Der reine Trank) ist für die Getrüben trüb, weil sie getrübt sind«.

<sup>47</sup> Der kleine Abschnitt enthält zwei Paradoxien. Die erste erscheint noch einmal klarer in XVIII (Schlichtheit wird zu Scharfsinn); die zweite, die sokratische, kehrt in XXX wieder. Hier genügt es hervorzuheben, daß nur die erste Paradoxie die Überleitung bildet zu den folgenden Ausführungen über Wissen, Denken und Tun.

## XVII

[Einzahl und Vielzahl der Gedanken und das Handeln.  
(Ov. 31,7-32,17)]

Ein Geist<sup>48</sup> nun, in dem viele Zweifel sich erheben, die sich gegenseitig zersetzen, kann nichts mit Leichtigkeit tun. Denn er gebiert Gedanken, die siegen und besiegt werden, und Wogen, die ihn von allen Seiten her stoßen (und) ihn in Rat- und Tatenlosigkeit versetzen<sup>48</sup>. Von Nutzen ist es dagegen, daß in uns der Anteil an Schlichtheit den an (geistiger) Wendigkeit überwiege. Denn wie oft verhindern kluge und scharfsinnige Gedanken<sup>49</sup>, die wir über eine Sache haben, ihre Ausführung. Und sieh nur, wie Dinge, die die Welt am Leben erhalten, Schlichtheit ohne viele Gedanken, vollbringt. Denn diese Dinge glücken, wenn hier ein einziger schlichter Gedanke die Führung hat<sup>50</sup>, sie bleiben aber unvollendet, wenn viele Gedanken sich umtun.

Die Feldarbeit kennt nur einen Gedanken, mit anderen Worten: sie hat schlicht den Samen in den Acker gestreut. Dringen aber viele andre Gedanken in sie ein, daß sie (zum Beispiel) sich Sorge oder Gedanken mache, ob wohl ihr Same aufgehen werde oder nicht, ob der Acker den Samen zurückhalten oder zurückgeben werde, dann kann die Feldarbeit auf diese Weise gar nicht aussäen. Denn ungesunde Gedanken sind in den einen gesunden Gedanken eingedrungen und haben ihn krank gemacht. Und weil er krank wurde, kann er nicht (mehr) wie ein Gesunder etwas tun. Denn ein gesunder Gedanke<sup>50</sup> schafft wie ein gesunder Körper alles.

Ein Bauer, der mit nur einem Stier nicht pflügen kann, vermag das auch nicht mit zwei Gedanken. Hier nützen zwei (Stier)nacken<sup>51</sup> so wie es angebracht ist, nur einen gesunden Gedanken einzusetzen.

Auch die Martyrer und Bekenner, die den Siegeskranz errangen, hätten das nicht vermocht, wenn sie mit zwei Gedanken den Kampf geführt hätten. Denn wenn unsre Freiheit<sup>52</sup> zwischen der Beobachtung des Gesetzes und seiner Übertretung in Bedrängnis liegt, pflegt sie sich zwei Gedanken<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Das gleiche Bild mit den gleichen Wörtern aber anders verteilten Rollen in *de eccl.* 9,9: »Indem so die zwei Mächte des Geistes (Verstandes, *re'yáná*) und der Liebe mit ihren Wogen mich stießen, versetzten sie mich sehr in Ratlosigkeit«. Vom Verhältnis des »Ich« zu *re'yáná* und *šebyáná* wird noch bei XXXI die Rede sein.

<sup>49</sup> Hier und überall im Folgenden *huššábá*.

<sup>50</sup> Man sieht, wie *huššábá* hier an die Stelle des Willens tritt. Vgl. Anm. 52.

<sup>51</sup> Wörtlich nur »Schultern«. Daß dabei an ein Joch, das ein Stierpaar verbindet, zu denken ist, zeigt *Sermones* IV (CSCO vol. 334/Syr. 148, p. 33,1): *nfal n'reh ... 'al katpátkōn*.

<sup>52</sup> Wieder die Gleichstellung von *hērūtá* (*šebyáná*) und *huššábá*. Von diesem abrupten Übergang vom Intellekt zum Willen wird in Anm. 61 zu XX ausführlich die Rede sein.

zu suchen, die sich gegenseitig aufheben, um mit der Erklärung, die der eine gibt, vor dem Leid fliehen zu können, das der andre mit sich brächte, mit andren Worten, um mit einer falschen Entschuldigung die Last des Gebotes von sich abzuschütteln.

Doch um nicht lange Dingen nachzugehen, die nicht dringlich sind unter Preisgabe des Dringlichen, laßt uns kurz und bündig sagen: alles gelingt bei nur einem, gesunden Gedanken<sup>52</sup>; bei vielen Gedanken geht die Gesundheit des Gedankens verloren.

### XVIII

[Schlichtheit und Scharfsinn und das Tun. (Ov. 32,17-34,1)]

Wenn wir, was wir schlicht (und einfach) in Angriff nehmen sollten, mit feinen Mitteln angehen, dann ist auch unsre Klugheit zur Unklugheit geworden. Denn bei allem Schicklichen, an das einer sich macht ohne das Gebührende (zu beachten), ist alle Weisheit die er dabei aufwenden mag, töricht. Ebenso ist ja auch bei jeder Forschung, wo der Forscher die Wahrheit verfehlt, jeder Fund, den er macht, falsch, auch wenn die Funde noch so gescheit sind. Denn nicht alles, was gescheit ist, ist wahr; doch (gilt umgekehrt): was wahr ist, ist gescheit. Auch ist nicht das, worüber disputiert wird, (von selbst schon) tief(sinnig). Aber das, was von Gott gesagt wird, ist, wenn es geglaubt wird, (immer) scharfsinnig. Es gibt keinen (größeren) Scharfsinn als diesen: daß alles nach Möglichkeit so, wie es sich gebührt, getan wird. Und wenn es sich trifft, daß das was man tut, schlicht und einfach getan werden kann, dann ist hier Schlichtheit Scharfsinn<sup>53</sup>. Denn diese Schlichtheit müssen wir mit Vorrang Scharfsinn nennen, weil sie ohne viele Pläne und Gedanken nützlich ausführt. Gleicht sie doch darin, daß sie mit Leichtigkeit die Dinge tut, der Gottheit, die mit Leichtigkeit alles erschafft<sup>54</sup>.

Wir müssen daher mehr den Nutzen der Dinge als ihre Erforschung suchen. Und wenn ihre Schlichtheit von den Disputierern verurteilt wird, (dann ist zu sagen): es gibt viele Dinge, von denen man glaubt, daß sie sichtbar versagen werden, während ihre unsichtbare (Kraft) siegreich sich erhebt. Man kann ja sehen, daß es nichts Schlichteres gibt, als daß der Bauer das Häufchen Samenkörner in seine Hand nehme und auf den Acker ausstreue. Nach einiger Zeit jedoch, wenn es sich zeigt, daß das Ausgestreute gesammelt wurde und wie ein Feldherr mit seinem Heer in Menge

<sup>53</sup> Vgl. bereits Anm. 47 zu XVI.

<sup>54</sup> Wieder wie XVII, Anm. 50.

zurückkam und daß das Saatgut, das für verloren galt, sich wieder fand und (der Bauer) zusammen mit ihm auch andres (Korn) fand, dann staunt man über die Schlichtheit des Bauern, die für ihn zu einer Quelle von Weisheit wurde. Höre nun für den gleichen Fall auch noch das Gegenteil davon! Wenn einer aus Mitleid mit dem gesammelten Korn es nicht verstreuen sollte, wird man zwar glauben, daß er damit klug handle<sup>55</sup>. Wenn wir aber dann sehen, wie das ausgestreute Pfand des Bauern mit Kapital und Zinsen gesammelt wird und wie der Acker es ihm zurückerstattet, dann zeigt es sich, daß jene Klugheit, die die Saatkörner schonte, Blindheit war. Denn sie ist nun der Ernte beraubt.

## XIX

[Zum zweiten Mal zurück zum Anfang des Briefes : die Willensentscheidung, nicht zu einer persönlichen Aussprache zu kommen. (Ov. 34,1-13)]

So nützt es also uns nichts, ständig in Namen<sup>56</sup> umhergeirrt und von Personen<sup>56</sup>, die außerhalb (des Themas) stehen, (vom Thema) weggeführt worden zu sein?

Denn wenn ich klug unterschied<sup>57</sup>, es zieme sich nicht, daß ich es wage zu kommen — deswegen bin ich ja auch nicht gekommen —, wäre es da vielleicht nicht besser für mich gewesen, wenn ich nicht diese kluge Unterscheidung getroffen hätte, da ja vielleicht mein Kommen, kindlich schlicht<sup>58</sup>,

<sup>55</sup> Das Gezwungene, Unnatürliche des Vergleichs wird hier besonders klar. Eine Gefahr, der Ephr. in seiner Jagd nach Bildern nicht immer entgeht.

<sup>56</sup> Der Satz ist offenbar ironisch gemeint oder eine Frage mit dem Sinn : so war es also doch nicht nutzlos. Ephr. rechtfertigt hier ein zweitesmal seine von Beispielen getragene lockere Gedankenführung. Denn »Namen« und »Personen« gehen offenbar auf Petrus, den Zöllner und den Bauern zurück.

<sup>57</sup> Hier *puršáná* (*praš*) mit »Entscheidung« zu übersetzen, wie es vor allem der erste Satz des folgenden Abschnittes nahe legen könnte, würde wohl sicher falsch den Begriff zu sehr in die Sphäre des Willens hinüberziehen. Er bleibt im Raum des Intellekts, des Denkens. Dafür spricht das *tar'ūtá* am Ende des Abschnitts und das Erscheinen des parallelen Ausdrucks »Frucht einer klaren Erkenntnis« = *buyyáná*. Daß *buyyáná* und *puršáná* auf gleicher Stufe stehen, zeigen Stellen wie *CH* 14,5 : »Wenn du dich demütigst, verachten sie dich *d-lá puršán*, und wenn du hart wirst, hassen sie dich *d-lá buyyán* (ohne Unterscheidung = ohne Einsicht). Oder *CH* 51,1 : »(Christus ist ein Arzt) *d-buyyáná* (von Einsicht), und er weiß, daß Arzneien *d-puršáná* (kluger Unterscheidung) notwendig sind«. Ebenso *CNis* 19,7, wo neben die unterscheidende Liebe (*hubbá d-puršáná*) des Moses sein einsichtiger Eifer (*tnáneh d-buyyáná*) gestellt wird. Man vgl. auch wie der Übersetzer des Titus Bostr. *puršáná* verwendet. In *syr.* 47,11 übersetzt er *synesis logismū* (*gr.* 37,13) mit *puršáná d-īda'tá* und an andren Stellen steht *īda'tá w-puršáná* für das einfache *logismos* wie z. B. *syr.* 62,28 (*gr.* 50,11), wo in dem Satz : kein Tier ist böse (weil *logismū esterūmenon*, der *Syr.* mit *men madd'a w-men puršáná glīz* übersetzt.

<sup>58</sup> *pšīd'ūt*, wie im vorangehenden Abschnitt der Bauer sät.

bei dir Erfolg gehabt hätte. Doch wisse andererseits : wenn ich so aufs Geratewohl gekommen wäre, dann hätte ich nicht den Willen gehabt zu kommen, weil mein Kommen ohne eine Unterscheidung erfolgt wäre. Es wäre ja für uns nicht die Frucht einer klaren Erkenntnis gewesen. Denn alles was ohne Unterscheidung geschieht, ist entweder Sache unüberlegter Gewohnheit<sup>59</sup> oder Sache blinden Zufalls und ist ohne Wurzel im Denken<sup>60</sup> des Handelnden.

## XX

[Das Rätsel der menschlichen Willensfreiheit : Einheit des Willens und Vielheit und Gegensätzlichkeit der Willensakte. (Ov. 34,14-36,19)]

Wenn aber nun die beiden klugen Unterscheidungen<sup>61</sup> zu kommen und

<sup>59</sup> Zur Gewohnheit vgl. Anm. 27.

<sup>60</sup> *tar'itá* : Denken = *nūs* = Geist. Es steht so gleichbedeutend mit *re'yáná* für die Geistseele im Gegensatz zum Körper; vgl. *CNis* 18,7 : (*pagrá w-re'yáná*, wofür in 18,8 *tar'itá* eintritt und parallel dazu *nafšá* steht. Ebenso in *CH* 25,3 : »Es sei dir unser Geist (*tar'itá*) eine reine Flur für diesen Weg (des Heils); statt auf Fluren laßt uns den Lebensweg über die Seelen (*nafšátá*) bahnen!«. So wenn Ephr. dichotomisch spricht. Trichotomisch tritt *tar'itá* neben *pagrá* und *nafšá*, wie in *Parad.* 9,19-21, wo fünfmal dieses *tar'itá* erscheint und nur einmal *mahšabtá* dafür steht. In *HdF* 75,21-24 hat man : *re'yáná-nafšá-pagrá. tar'itá, re'yáná, mahšabtá* selber ersetzen das normale *rūhá* (*pneuma*), für das auf *HdF* 5,19 verwiesen sei. Im Plural entsteht ein Bedeutungsunterschied. Denn *re'yánē* sind die Geistseelen mehrerer Menschen; vgl. *SdF* 1,11 : (Gott, der Schöpfer) *d-kul re'yánin*, wo syrisch und deutsch auch der kollektive Singular stehen könnte, den ich in XL einsetze in »wenden wir uns dem selbtherrlichen (menschlichen) Geist zu (*lwát re'yánē mšalltē*). Der Pl. *tar'yátá* dagegen hat nur die Bedeutung : Gedanken, wie gleich im folgenden Abschnitt.

<sup>61</sup> Schon zu VII wurde hervorgehoben, daß Ephr. kurz von dem echten Willensentschluß mit der Wurzel im Denken spricht, ihn aber dann nicht folgerichtig in der Paradoxie der Stelle verwendet. Hier wiederholt sich das, weil ja Ephr. in »die beiden Unterscheidungen« zu der Entscheidung aus klarer Erkenntnis, daß die Furcht ein Kommen unmöglich macht, die andre hinzunimmt, nämlich das Kommen, schlicht, aus Liebe, ohne Überlegung. Man kann diese Inkonsequenz durch einen zu ergänzenden Gedanken beheben, daß nämlich auch sein Kommen aus Liebe, durch Unterscheidung-Überlegung zu einem vollen Willensakt erhoben, hätte siegen können. Wie dem auch sei, wichtiger ist die Feststellung : an die Stelle der beiden Unterscheidungen, die, wie gezeigt, ganz dem Bereich des Intellekts angehören, treten im unmittelbar Folgenden völlig gleichwertig zwei Willen (Willensakte). Dieser abrupte Übergang vom Denken zum Wollen ist schon in Anm. 50 und 52 zu XVII hervorgehoben worden. Er erklärt sich daraus, daß bei Ephr. die bei den Griechen den intellektuellen Prozeß abschließende Stufe der (*pro*)-*hairesis* völlig fehlt. Sehr aufschlußreich ist hier schon das Verhalten des syr. Übersetzers des Titus Bostr. Er übersetzt es ein paarmal mit *gbítá* (*gabyūtá*), wie z. B. *gr.* 20,35 (*syr.* 26,13), wo der Grieche klar die beiden Stufen des intellektuellen Prozesses hervorhebt, indem er sagt, daß *skepsis kai bülē* (*huššábá w-buyyáná*!) vorangeht und dann erst *krisis kai hairesis tēs praxeōs* folgt, *syr.* : *w-kēn párošūtá w-gabyūtá d-su'ráná*. Weiter heißt es in *gr.* 29,10ff : Gott schuf den Menschen weder gut noch böse ... *epitrepas tō(i) logismō(i) tū kreitonos tēn hairesin*, wo der Syr zwar das *hairesis* mit *gbítá* wiedergibt aber das vorangehende *logismos* doppelt übersetzt mit :

nicht zu kommen, meinem Willen angehören, dann ist dieser ein einziger Wille, von dem der eine Teil mit dem andern kämpft und der im Fall des Sieges und der Niederlage die Siegeskrone erhält. Das ist ein Wunder: während der Wille nur einer ist, finden sich in seiner Gleichheit zwei ungleiche Geschmäcke. Daß das, was ich gesagt habe, so ist, weiß ich. Warum (das so ist), kann ich nicht überzeugend erklären. Ich staune nämlich darüber, wie ein und dasselbe unterwirft und von sich selber unterworfen wird. Wisse aber, daß es, wenn das nicht so wäre, für den Menschen keine selbstherrliche Freiheit gäbe. Denn wenn ein Zwang uns wollen läßt, haben wir keine Freiheit. Und wenn andererseits unser Wille (selbst) gebunden ist und nicht (zugleich) wollen und nicht wollen kann, dann gibt es bei uns keine Selbstherrlichkeit. Und so fordert es die Notwendigkeit, daß es eine Einheit gibt, die in ihrer Einheit ohne Schwierigkeit zu zwei wird<sup>62</sup>, wenn es dieses Eine will, und (ebenso) leicht, wenn es will, eines oder vieles wird. Denn auch nur an einem einzigen Tag entstehen in uns ungezählte Willens(akte)<sup>63</sup>, die sich gegenseitig aufheben. Dieser Wille ist Wurzel<sup>64</sup> und Vater, zugleich

---

(*ašlem*) *l-šebyāneh w-l-īda'teh*! Das Plus des Willens ist sehr wichtig. Es erklärt, daß der Syr. an vielen andren Stellen das *prohairesis* oder, wie mehr stoisch Titus dafür auch sagen kann, *prothesis* mit einem einfachen *šebyānā* übersetzen kann. So steht für *gr.* (31,5) *eleutherotēs protheseōs* ein *hērūtā d-šebyānā* (*syr.* 39,19) und für *prohairesitikon* in 31,13 ein bloßes *šebyānā* (39,29). Und der griechische Satz: *hē de prothesis eph' ho būletai repei* (32,3) wird beim Syrer zu der Tautologie: *w-hū šebyānā šālē lwāt aylēn d-šābē*. Man sieht wie der Syrer das in *prothesis* (*prohairesis*) sekundär mitgegebene Willenselement nicht nur klar herausstellt sondern direkt dafür einsetzt. Bei Ephr. taucht der Begriff der *prohairesis* überhaupt nicht auf. *gbūtā* und *gabyūtā* kommen im ganzen Brief nicht vor und haben auch sonst bei ihm nur die Bedeutung der Wahl (eines Bischofs) oder der (religiösen) Erwählung (so auch im *Diatessaron*, p. 30,15; 32,2; 34,20). An der einzigen Stelle mit dem Verb *gbā*, die für unseren Zusammenhang in Frage kommt, erscheint auch hier der Wille, nämlich *CNI*s 21,16: »Jeder offenbarte seinen Willen, was er vorzöge« (*mānā gbē leh men mānā*). Aus dieser sprachlichen Lage ergeben sich zwei wertvolle Erkenntnisse. Erstens: Die *prohairesis* macht dem Griechen im Rahmen seines optimistischen Rationalismus eine glatte Erklärung des *autexousion* möglich. Für Ephrām mußte durch das Fehlen dieses Begriffes die Willensfreiheit zu einem unlösbaren Problem werden. Zweitens: Für den Griechen ist der Wille ein unselbständiger Annex der *prohairesis*. Bei Ephrām tritt er selbständig neben das Denken. Beide sind gleichwertig und daher auch vertauschbar. Vgl. ferner XXXVII mit Anm. 109 und 110. In XXXI kommt als neue Größe in dieser Frage das Ich hinzu.

<sup>62</sup> Mit genau der gleichen Formel, mit der hier Ephr. das Rätsel der Willensfreiheit ausdrückt, resigniert er auch vor dem Geheimnis der Einheit im Gottmenschen im *Sermo de Dom.N.* (CSCO vol. 270/Syr. 116, S. 8): *haw ḥad ... lā ḥwā ḥad ellā trēn*, und analog sagt er auch vom Geheimnis der Trinität bzw. von ihren Symbolen Sonne-Licht-Wärme in *HdF* 73,3: *ḥad llātā hū wa-llātā ḥad*.

<sup>63</sup> Die Vielheit verschiedener Willensakte an nur einem Tag wird Ephr. später in XXXVII polemisch gegen die Manichäer verwenden und dort erscheint völlig gleichwertig mit dem *šebyānē* unsrer Stelle: *ḥuššābē*.

<sup>64</sup> So scheint hier Ephr. die Schwierigkeit, die sich aus dem Spruch von den guten und

eines und vieles. Dieser Wille gibt süße und bittere Früchte. O über diese freie Wurzel<sup>64</sup>, die frei über ihre Frucht verfügt! Denn wenn sie will, macht sie ihre Früchte bitter, und wenn sie will, süß.

Jener Gott nämlich, für den nichts schwer ist, schuf in uns etwas, wovon zu sprechen für uns sehr schwer ist, den selbstherrlichen Willen. In ihm finden sich, obwohl er nur einer ist, zwei Geschmäcke<sup>65</sup>, sowohl zu wollen wie auch nicht zu wollen, damit er, wenn ein Teil von ihm den andern besiegt hat, ganz vom ganzen gekrönt werde. Das nämlich ist ein unaussagbares Wunder. Denn wie kann ein Teil des Willens sich gegen das Gesetz stellen und der andre Teil sich dem Gesetz unterwerfen, da doch der Wille nur einer ist? Es sind ja zwei Geschmäcke<sup>65</sup> in ihm, die miteinander streiten. Denn ein Teil des Willens begehrt, daß das Böse geschehe, und ein (anderer) Teil von ihm hemmt und ist auf der Hut, daß es nicht geschehe. Und wie ist nun durch den Teil, der nach dem Bösen verlangt, der Wille nicht geändert worden, (ganz) so zu werden wie dieser sein Teil, der nach dem Bösen verlangt? Und umgekehrt: wie ist der Wille durch den Teil, der das Gute liebt, nicht umgewandelt worden, ganz gut zu werden wie jener Teil, der das Gute liebt? Wenn aber nun diese beiden Teile sich in gut und böse verwandeln können, wie sollen wir sie dann nennen? Nennen wir sie böse, sie können gut werden! Nennen wir sie schön, sie können häßlich werden! Beide können eine Einheit werden. Andererseits: wenn sie nicht auseinanderträten und zu zwei würden, dann könnte kein Kampf stattfinden. Ein Wunder, das wir nicht aussagen, aber auch nicht verschweigen können!

Denn daß es in uns einen einzigen Willen mit einer Vielzahl von Unterscheidungen<sup>66</sup> gibt, wissen wir. Wie aber bei der Einheit der Wurzel ein Teil des Geschmackes süß, ein anderer bitter sein (kann), das verstehen wir nicht, auch wenn es sich uns nicht ganz entzieht. Und wie wird einerseits die Bitterkeit von jenem Süßen verschlungen und schmeckt dann wie jenes, und wie wird es andererseits, wenn es (vom Bittren) verschlungen wurde, mit jenem Bittren vereint und ist dann bitter wie jenes? Und wie trennen sich die beiden Gedanken<sup>66</sup> (der bittre und der süße) wieder voneinander, nachdem sie sich gegenseitig verschlungen haben und in Liebe zu einer

---

schlechten Bäumen (*Luc.*, VI,43) ergibt, gewaltsam lösen zu wollen. In XLV kann er ihn in einem andren Zusammenhang gegen die Manichäer wenden.

<sup>65</sup> Der zunächst befremdende Ausdruck findet seine Erklärung im Folgenden. Es sind wie es statt der vorangehenden Willensakte jetzt heißt »Teile des Willens«. Der Teil, der das Gesetz nicht will, ist böse d. h. bitter und der andere gut d. h. süß.

<sup>66</sup> Man sieht, wie unvermittelt und ohne jede Erklärung an die Stelle der *ṣebyānē* (Willensakte) und der Willensteile wieder die Unterscheidungen (*puršānē*) und die Gedanken (*tar'yātā*) treten können, als völlig gleichwertige Dinge!

Einheit geworden sind, und stehen sich feindlich einander gegenüber? Denn jener Gedanke, der in uns nach der Sünde Reue erweckt, wo war der vor der Sünde? Und jener Gedanke, der vor dem Ehebruch ausschweifend war<sup>67</sup>, wie hat der nach der Tat bereut? Diese Gedanken werden füreinander wie zum Sauerteig, um einander gegenseitig zu verwandeln und um voneinander verwandelt zu werden.

## XXI

[Ephräms Ausführungen richten sich zunächst noch an seine Freunde; die Auseinandersetzung mit den Irrlehren (Manichäern) wird folgen.  
(Ov. 36,20-26)]

Hier hat nun unsre Wahrheit die (Irr)lehren besiegt und hat sie gefesselt, sodaß keine von ihnen im Wortstreit bestehen wird. Wenn aber einer aus (dem Kreis) der Irrlehren streiten will, so wisse er, daß wir jetzt nicht aufgefordert sind, mit Feinden zu kämpfen, sondern mit Freunden zu sprechen. Wenn das Gespräch mit den Freunden zu Ende ist, dann wird unsere Wahrheit auch eine Probe ihrer Kraft im Wettstreit geben.

## XXII

[Widerlegung eines naturhaft Bösen und Guten durch das göttliche Gesetz mit Lohn und Strafe und durch eine allgemeine Erwägung.  
(Ov. 36,26-38,2)]

Das, was ich gesagt habe, kann jeder leicht wahrnehmen; denn in jedem sind die zwei Gedanken<sup>68</sup>, die miteinander im Streit liegen, während das göttliche Gesetz dazwischen steht mit dem Siegeskranz und der Strafe in der Hand, um im Falle des Sieges den Kranz zu reichen und im Falle einer Niederlage die Strafe zu verhängen. Wenn nun das Böse in uns böse ist ohne gut werden zu können, und das Gute in uns gut ist ohne die Möglichkeit böse zu werden, dann sind jene Versprechungen und Drohungen des Gesetzes überflüssig. Denn wen wird der Vergelter krönen? Etwa den, der siegreich von Natur aus ist und nicht schuldig werden kann? Oder wen wird auf der anderen Seite der Vergelter tadeln? Etwa eine Natur, die (aus sich selbst) schuldig ist und nicht siegen kann?<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Wieder: Gedanke und Wille sind identisch. Vgl. dazu auch noch Anm. 109.

<sup>68</sup> *tar'yâtá*; vgl. Anm. 66.

<sup>69</sup> Dieses in der apologetischen Literatur überall wiederkehrende Argument erwähnt Ephr. hier kurz noch einmal in XXXIV. Vgl. auch *de eccl.* 6,4.

Wenn aber jenes Gute<sup>70</sup>, das in uns ist, dem Bösen<sup>70</sup> gehorcht, wie können wir es dann gut nennen? Hat es doch große Verwandtschaft mit dem Bösen! Darin nämlich, daß es dem Bösen gehorcht, tritt die Verwandtschaft mit dem Bösen zutage. Denn das Böse könnte es nicht an sich ziehen, wenn nicht seine Masse dem Sauerteig (des Bösen)<sup>71</sup> verwandt wäre. Sieh also, wie auch das, was man gute Natur nennt, aus sich selber überführt wird, eine böse Natur zu sein<sup>72</sup>, (und zwar) dadurch, daß sie einen bösen Willen hat, der zum Bösen hingezogen wird. Eben dadurch, daß sie einen bösen Willen hat, kommt zu ihr alles Böse. Denn es gibt nichts Böseres als den bösen Willen<sup>73</sup>. Dieser ist ja die Wurzel von allem Bösen<sup>73</sup>. Wenn nämlich kein böser Wille vorhanden ist, dann ist auch das Böse hingefällig. Kann doch auch das tödliche Schwert nicht töten ohne den bösen Willen dessen, der das Schwert in Händen hält<sup>74</sup>. Siehe, so sind die Feinde, lange bevor wir zum Kampf schritten, schon vor dem Kampf besiegt.

## XXIII

[Definitionen des freien Willens bleiben tautologisch. (Ov. 38,2-18)]

Wenn aber einer fragen sollte: was ist denn also dieser Wille?, dann können wir sagen: das ist seine exakte Wahrheit: selbtherrliche Freiheit. Doch da es sich nicht ziemt, einen gut(willigen) Schüler zu verachten, daß wir ihm wie eilig Vorübergehende ein Wort zuwerfen, (laßt uns weiter sagen): das ist nur ein Wort von den (vielen) Worten der Wahrheit. (Das sollte aber genügen;) denn bei einem gesunden und weisen Zuhörer leuchtet auch aus einem einzigen wahren Wort großer Glaube auf, wie auch aus einer kleinen (glühenden) Kohle eine große Flamme entsteht. Wenn also eine einzige kleine Feuerkohle stark genug ist, Brandmale am Körper hervorzubringen, dann ist auch ein einziges Wort von den Worten der Wahrheit nicht zu schwach,

<sup>70</sup> Es ist zu beachten, daß hier noch wie im Vorangehenden vom naturhaft Guten und Bösen die Rede ist, das Ephr. ablehnt.

<sup>71</sup> Hier ist das von Ephr. oft verwendete Bild am Platz, weil es für die (manichäische) Auffassung eines Wirkens naturhafter Größen steht. Im letzten Satz des vorangehenden Abschnittes XX wirkt es als Bild für die ephrämische Anschauung sehr irreführend.

<sup>72</sup> Etwas abgeändert erscheint dieser Gedanke wieder in XXXVII.

<sup>73</sup> Nicht unmöglich wäre auch die Übersetzung: nichts Böses außer dem bösen Willen. Weil hier Ephr. noch zu Freunden spricht, kann er zur Widerlegung der Gegner auf seine eigne Anschauung zurückgreifen, die erst in der späteren Auseinandersetzung mit den Manichäern klar herausgestellt wird.

<sup>74</sup> Dahinter steht eine Polemik gegen Mani, der das Eisen dem Bösen zurechnet, »weil damit der Mensch tötet«, zitiert bei Titus Bostr., gr. 54,22, mit der Widerlegung: »die *prothesis* (*ḡebyáná*, syr. 68,1) hat das Werk getan«.

um Makel des Irrtums aus der Seele zu tilgen. So werden wir also dem, der die Frage stellt : »was ist dieser Wille, von dem, obwohl eine Einheit, ein Teil gut und ein anderer schlecht ist ?« sagen : »(das ist so), weil er Wille ist«. Und wenn (der Fragende) seine Frage wiederholt, werden wir sagen : »(das ist so), weil er selbstherrlich ist«. Und wenn er mit seinen tōrichten (Fragen) fortfährt, werden wir ihm sagen : »Das ist die Freiheit«.

## XXIV

[Die Leugnung der Freiheit ist ein Akt der Freiheit und so ein Beweis für sie.  
(Ov. 38,18-39,8)]

Und wenn (der Fragende) nicht zustimmt, dann beweist eben seine Verweigerung der Zustimmung, daß er, weil er Freiheit besitzt, nicht zustimmen will. Stimmt er aber dann zu, wenn man ihm sagt, es gebe keine Freiheit, dann ist das das Wunderbare, daß er frei der Nichtigkeitserklärung seiner Freiheit zugestimmt hat, das heißt seiner Verzweiflung. Und die Sache ist, wie wenn ein Redegewandter mit vielen Worten beweisen wollte, daß der Mensch ohne Sprache sei, ein Wahnsinn : sprechend behauptet er, es gebe das Sprechen nicht. Sein eignes Wort widerlegt ihn ; denn mit dem Wort beweist er vom Wort, daß es nicht existiere. (Ebenso ist es) auch mit der Freiheit. Wenn sie daran geht, sich selber im Wortstreit zu verbergen und mit Gründen zu beweisen, daß sie nicht existiere, gerade dann geht sie ins Netz und man sieht, daß sie existiert. Denn wenn es keine Freiheit gäbe, gäbe es auch keinen Streit und keine Gründe<sup>75</sup>. Wenn sie aber bei (dem Versuch) sich zu verbergen, nur um so mehr gesehen wird, und (bei dem Versuch) zu leugnen, nur um so mehr überführt wird, dann offenbart sie sich wie die Sonne<sup>76</sup>, wenn sie sich selber aufzeigt.

## XXV

[Die Torheit, seine eigne Willensfreiheit zu leugnen. (Ov. 39,8-40,3)]

Und warum will die Freiheit ihre Macht leugnen und zur Knechtschaft sich bekennen, da doch kein Joch einer Herrschaft auf ihr liegt ? Ist sie doch nicht vom Geschlecht der versklavten Kriech- und Lasttiere, sondern

<sup>75</sup> Dieses Argument kehrt etwas abgeändert in XXXV wieder. Man vgl. auch *de eccl.* 6, wo leider der Text der einzigen Hs. teilweise sehr stark beschädigt ist. Hier heißt es in *Str.* 7 : »Fragen und Disputieren stammen von der Freiheit, Suchen und Forschen sind Töchter der Freiheit«. Und in *Str.* 8 : »Das Forschen kommt aus der Freiheit ; du mußt gar nicht mehr fragen, ob es die Freiheit gibt. (9) Wenn du das Fragen hast, hast du die Freiheit bekannte.

<sup>76</sup> Ebenso *CH* 11,4 : *ḥērūtā* ist sichtbar wie die Sonne am Firmament.

aus dem Stamm von Königen und Königskindern, die allein von allen Geschöpfen nach dem Bild Gottes<sup>77</sup> erschaffen wurden. Und nun schämt sich doch jeder des Sklavennamens und verleugnet ihn sogar. Und wenn ein Sklave in eine Gegend wegzieht, wo man ihn nicht kennt, und er dort reich wird, dann kann es sein, daß er sich gezwungen sieht, trotzdem er Sklave ist und von Sklaven abstammt, zu behaupten, er sei freigebohren und stamme aus königlichem Geschlecht. Und so muß man sich wundern: die Sklaven verleugnen ihren Stand und die Freiheit der Toren verleugnet sich selbst. Und sieh: nennt man nun den, der sagt, es gebe keine Freiheit, einen Sklaven, dann wird er ungehalten und zornig und beginnt seine freie Abstammung zu beweisen. Und wie kann er auf der einen Seite die Freiheit leugnen und auf der anderen sie bekennen, auf der einen Seite die äußere Knechtschaft hassen und (andererseits) die innere Knechtschaft bekennen? Hätte er klug gewählt und gesund abgewogen, dann hätte er diese (Freiheit) bekennen müssen, um nicht der selbtherrlichen Freiheit des Geistes beraubt zu werden. Und hier hat er sich verraten: er hat auf schlimmste Weise den gütigen Geber der Freiheit geschmäht, der die Erde und alles auf ihr in ihre Gewalt gegeben hat<sup>77</sup>.

## XXVI

[Nur wer sittlich unterlag, leugnet die Freiheit, um die Schuld Gott zuzuschieben. (Ov. 40,3-15)]

Kein Mensch, der (in die Arena) hinabstieg und aus hartem Wettkampf mit großer Anstrengung sich den Siegeskranz holte, sagt: es gibt keine Freiheit, um nicht den Lohn für seine Mühe und das Lob für seinen Kranz zu verlieren. (Nur) wer unterlag, sagt: es gibt keine Freiheit, um die schlimme Niederlage seines schlaffen Willens zu verbergen. Wenn du einen Menschen siehst, der sagt, es gibt keine Freiheit, dann wisse, daß sich seine Freiheit nicht gut geführt hat. Ein Sünder aber, der die Freiheit bekennt, wird vielleicht Erbarmen finden, weil er eingestand, daß seine Vergehen ihm gehören. Doch bei dem (Sünder), der die Freiheit leugnet, ist das eine große Lästerung; denn er hängt eilig seine häßlichen Taten Gott an und sucht sich selber von der Tat zu befreien und den Satan von (jedem) Vorwurf, damit bei Gott aller Tadel bleibe. Da sei Gott vor!

---

<sup>77</sup> Vgl. Abschnitt III mit Anm. und das eben zitierte *CH* 11,4: »der Freiheit Macht ist stark wie Gott«. Vgl. ferner *SdF* 3,31: »Gott schuf Adam zu einem erschaffenen Gott dadurch, daß er ihm die Freiheit gab, sich nach eigenem Willen zu führen«.

## XXVII

[Noch einmal : der freie Wille ist nicht weiter definierbar. (Ov. 40,15-25)]

Wer aber einsichtig ist, darf nicht glauben, daß der, welcher Macht über sich selber hat, gleich sei dem, der durch seine Natur gebunden ist. Er darf auch nicht, nachdem er vom (freien) Willen gehört hat, fragen : was ist (dieser) Wille ? Weiß er denn alles und ist ihm nur das entgangen, oder weiß er überhaupt nichts, sodaß er auch das nicht einsehen kann ? Wenn er aber weiß, was eine gebundene Natur ist, dann kann er auch wissen, was ein selbstherrlicher Wille ist. Der Freie kann nicht unfrei sein, weil frei. Wodurch aber ist er frei, wenn nicht dadurch, daß er wollen und nicht wollen kann.

## XXVIII

[Auch für die Erkenntnis der Willensfreiheit gilt die allgemeine Grenze menschlicher Erkenntnis : nur das Daß und nicht auch das Wie der Dinge ist erkennbar. (Ov. 40,25-41,16)]

Wenn er aber (auch) so nicht zustimmen will, weil (zu) groß die Macht der Freiheit sei und unser Mund unfähig ist, sie voll zu erfassen, dann hat unser schwacher Mund (ja schon) gestanden, daß (das Geheimnis) ihres selbstherrlichen Willens nicht ausgesagt werden kann. Denn es ist die Freiheit, die auf Grund ihrer Selbstherrlichkeit sogar Gott der Untersuchung und dem Tadel unterwirft. Zu solcher Höhe hat sie sich vorgewagt, weil sie willens war, über das zu sprechen, was unaussprechbar ist. Sie aber, die über Gott auszusagen gewagt hat, kann nicht (einmal) über sich selbst vollständige Aussagen machen<sup>78</sup>. Doch wir werden auch in diesem Fall dem, der fragt, die Antwort geben : das ist das Erstaunliche, daß es wahrzunehmen (sehr) leicht ist, sehr schwer dagegen, überzeugende Gründe dafür zu bringen. Aber das ist nicht nur hier so, sondern überall. Denn alles, was existiert, kann erörtert, aber nicht erforscht werden. Die Erkenntnis nämlich, daß es existiert, ist möglich ; das Wie seiner Existenz zu erforschen ist unmöglich<sup>79</sup>. Denn sieh nur : wir können alles wahrnehmen, aber nichts voll erforschen. (Gewaltig) Großes nehmen wir wahr ; (wir können) aber auch nicht das verächtlich (Kleinste)<sup>80</sup> voll erforschen.

<sup>78</sup> Vgl. die Polemik gegen Arianer in *HdF* 1,11 : »die Seele, die nicht einmal sich selber wahrnehmen kann, wie kann die den Herrn erforschen, durch den sie erschaffen wurde«.

<sup>79</sup> Genau so auch in *SdF* 4,59-64. In *SdF* 6,277ff drückt das Ephr. folgendermaßen aus : »alle Geschöpfe haben zwei Seiten, die eine ist Sichtbarkeit, die andere Unsichtbarkeit. Ihre *gnōmē* (vgl. zu diesem Begriff Anm. 133 zu XLVII) sind erfaßbar, ihr ganzes (Wesen) dagegen nicht«.

<sup>80</sup> Als Beispiel dafür nennt Ephr. in *Virg.* 52,8 die Mücke.

## XXIX

[Nutzen der Begrenztheit menschlichen Wissens. (Ov. 41,16-42,21)]

Lob sei dem, der es uns gab, das sichtbare (Äußere) der Dinge<sup>81</sup> zu erfassen, damit wir die Größe unseres Vorrangs kennen lernen. Er versagte es uns aber, ihr unsichtbares (Innere)<sup>81</sup> zu erkennen, damit wir einsähen, wie mangelhaft wir sind. Er gab uns also Wissen und Nichtwissen, damit durch das, was erkannt werden kann, unsre Unerfahrenheit sich bilde, und damit durch das, was nicht erkannt werden kann, unsre Verwegenheit in Schranken gehalten werde. Nicht also, damit wir Unwissende würden, hat er uns Wissen verweigert, sondern damit unsre Unwissenheit ein Zaun<sup>82</sup> sei für unser Wissen. Denn sieh nur, wir würden auch die Höhe des Himmels und die Breite der Erde<sup>83</sup> erkennen wollen. Doch das ist uns unmöglich. Und durch dieses Nichtwissen können wir von (unnützer) Mühe abgehalten werden. So hat es sich also herausgestellt, daß unser Nichtwissen eine Grenze<sup>82</sup> für unser Wissen ist und daß andererseits unsere Beschränktheit das Ungestüm unserer Verwegenheit in Schranken hält.

Denn daß einer weiß, es gehe über seine Möglichkeit, die Quelle des Wassers auszumessen<sup>84</sup>, eben dadurch, daß er es nicht kann, wird er davon abgehalten, auszuschöpfen, was nicht auszuschöpfen ist. Aus dieser Probe ist klar ersichtlich, daß unsere Schwachheit zur Schutzmauer<sup>82</sup> gegen unsre Verwegenheit wird. Auf diese Weise geben wir auch, wenn wir erkannt haben, daß wir nicht wissen können, das Forschen auf. Denn wenn uns schon bei kleinem Wissen das Ungestüm unserer Verwegenheit ergreift und es sich an Dinge macht, die unerkennbar sind, wer sollte da nicht jenem danken, der uns von dieser (unnützen) Plage zurückhält! Also, auch wenn wir selber nicht innerhalb der gerechten Grenze, in die (Gott) uns gestellt hat, bleiben wollen, unser Nichtwissen wird zum Zügel<sup>85</sup> für unser Wissen. Aus diesen Belegen (geht hervor, daß) der Allwissende uns nicht zu Unwissenden machen wollte. Er hat nur unser Wissen in eine nützliche Haft genommen. Und besser ist das geringe Wissen, das die Kleinheit des Nichtwissenden sich erworben hat, als ein großes Wissen, das sein Maß nicht erkannt hat.

<sup>81</sup> *galyūthēn ... kasyūthēn*, genau wie in dem eben zitierten *SdF* 6,277ff. Parallel zu »Sichtbarkeit« steht dabei *qnōmā*!

<sup>82</sup> *syāgā*. Vgl. *SdF* 6,443: *layt syāgā l-tar'yātan*. Zu den folgenden Bildern der Grenze (*thūmā*) und der Mauer (*šūrā*) vgl. *HdF* 38,18, wo alle drei (*syāgā*, *thūmā*, *šūrā*) im Zusammenhang der Unerkennbarkeit Gottes erscheinen.

<sup>83</sup> Vgl. *HdF* 64,6.

<sup>84</sup> Zu diesem »Geheimnis« vgl. *SdF* 2,367-376.

<sup>85</sup> Vgl. zum Zügel in diesem Zusammenhang *HdF* 41,8 und bes. *SdF* 1,313ff, wo neben dem Zügel des Zwangs (des Nichtwissens) auch der Zügel erscheint, den die menschliche Freiheit sich selber anlegt.

Und besser steht es um den Schwachen, der das Lebensnotwendige trägt, als um den stolzen Starken, der sich mit großen Lasten abmüht, die sein Verderben werden.

## XXX

[Das (sokratische) Nichtwissen und die Grenze menschlicher Erkenntnis.  
(Ov. 42,21-43,4)]

Der Anfang unseres Wissens liegt darin: zu wissen, daß wir etwas nicht wissen<sup>86</sup>. Denn wenn wir erkannt haben, daß wir nicht wissen, dann besiegen wir den Irrtum mit unserem Wissen. Haben wir nämlich eingesehen, daß alles, was existiert, erkannt und (zugleich) nicht erkannt wird, dann besitzen wir darin das wahre Wissen. Denn wer glaubt, alles wissen zu können, verliert das Wissen von allem. Er hat sich mit seinem Wissen das Nichtwissen erhandelt. Wer aber erkannt hat, nicht wissen zu können, dem erstand aus dem Nichtwissen das Wissen. Denn eben durch die Einsicht, nicht wissen zu können, wurde ihm Wissen ermöglicht, und zwar ein nützliches.

## XXXI

[Zum letztenmal zurück zum Anfang des Briefes; das Rätsel des freien Willensentschlusses, nicht zu kommen. (Ov. 43,3-14)]

Nun aber, wenn, wie ich oben gesagt habe, trotz der Einheit des Willens ein Teil von ihm mit Zwang führt und ein anderer mit Zwang geführt wird, wer hat dann mich dazu gebracht, nicht zu kommen? Doch nur mein Wille<sup>87</sup>. Hätte sich nur gegen mich<sup>87</sup> ein fremder Zwang von außen erhoben! Vielleicht hätte ich ganz mit ihm ganz gekämpft und gesiegt. Aber nein. Denn siehe es erhob sich gegen mich ein Zwang von innen, jenes (Rätsel), das ich nicht erklären kann. Ich weiß nämlich nicht zu erklären, wie ein Teil von mir<sup>87</sup> mit dem andern kämpft und ich von mir und in mir zu jeder Zeit siege und besiegt werde.

<sup>86</sup> Zur sokratischen Paradoxie vgl. bereits Absch. XVI. Sie findet sich auch in *SdF* 2,159: »Dieses weiß der Wissende, daß er nichts von ihm (Gott) weiß«. Anzunehmen, daß Ephr. diesen Satz aus seiner Bildung als sokratisch gekannt hat, scheint mir nicht notwendig zu sein. Man sieht ja hier überall, welche Vorliebe Ephr. für solche Paradoxien und Antithesen gehabt hat.

<sup>87</sup> Nach griechischer Auffassung hätte hier Ephr. sagen müssen: die *prohairesis* meines Intellekts (*nūs* als *hēgemonikon*). Es ist nun sehr aufschlußreich, daß Ephr. sofort im Folgenden den die Entscheidung treffenden Willen mit dem Ich gleichsetzt und nicht mehr von Teilen des Willens sondern von Teilen des Ich spricht. Der Wille wird zum Ich. Da nun aber neben *sebyánā* gleichwertig das Denken steht und beide aufs engste miteinander verbunden sind (vgl. *CH*

## Zweiter Teil

## XXXII

[Nicht physische Mischungen von Gut und Bösen wirken in uns sondern freie Willensakte. (Ov. 43,14-22)]

Wir sagen aber nicht, wie die Häresien<sup>88</sup> es tun, daß Mischungen<sup>89</sup> von Gut und Bösen in uns hineinverwoben seien und daß diese Mischungen siegen und, die eine von der andern, besiegt würden. Wenn nun auch der Irrtum die Lüge ausschmücken kann, so vermag dennoch der (Probe)ofen der Wahrheit sie zu enthüllen<sup>90</sup>. Denn wir sagen: die Willens(akte) der (menschlichen) Freiheit siegen und werden, der eine vom andern, besiegt. Das ist die Freiheit, in der die Stimme des Gesetzes eine Wandlung (vom Bösen zum Guten) hervorbringen kann.

## XXXIII

[Gegen Manichäer der Zeit Ephräms<sup>91</sup>, die von Freiheit sprechen und sie eingeschränkt (bis das Böse überwiegt)<sup>91</sup> gelten lassen. (Ov. 43,22-45,10)]

Sollten sie aber einwenden: »wenn die Freiheit von Gott stammt, dann sind sowohl die Antriebe zum Guten wie die zum Schlechten, die die Freiheit erhält, von Gott«<sup>92</sup>, was wollen sie damit sagen? Etwa, daß es die Freiheit

16,22: »Es gibt keine *hērūtā* ohne *maḥṣabtā*«, wobei anschließend *tar'ūtā* für *maḥṣabtā* eintritt), so daß sie vertauschbar werden, ist es nicht zu verwundern, daß Ephr. in CH 11,2 sagen kann: »Unser Herr heile unsern Geist (*tar'ūtā*)! Denn wegen des Reichtums sind seine Willens(akte) (*ṣebyanēh*) krank und wegen des Besitzes seine Gedanken (*ḥuṣṣābēh*)«. Der Satz wird nur sinnvoll, wenn hier *tar'ūtā* für den Träger, die Geistperson, das Ich steht. Für den Fall unseres Briefes, daß *ṣebyānā* an die Stelle des Ich tritt, ist aus den gleichen Hymnen contra Haereses CH 6,23 zu zitieren, wo laut verkündet wird: »Die Freiheit ist die Quelle der Gedanken«, ein Satz, der völlig un Griechisch ist. Durch dieses Hereinziehen des Ich wahr aber Ephr. einen echten Indeterminismus, das selbstherrliche Ich, das allen Motiven gegenüber frei bleibt, während bei der Griechischen Lösung die Gefahr nicht vermieden wird, daß die vom Intellekt getroffene *prohairesis* mit Zwang den Willen bestimmt.

<sup>88</sup> Nur hier verwendet Ephr. das Griechische Fremdwort *haireisis*.

<sup>89</sup> *muzzāgā*, das auch der Übersetzer des Titus Bostr. für die manichäische *krasis* setzt; vgl. gr. 18,11f (*syr.* 23,26f).

<sup>90</sup> Für das bei Ephr. häufige Bild sei auf *Pr. Ref.* I, 100,28 verwiesen, wo es von Mani heißt, daß er nicht erkannte, wie sein Trug von selber in den (Probe)ofen der Wahrheit hineingerät.

<sup>91</sup> Beides geht erst aus XXXVI klar hervor.

<sup>92</sup> Geht wohl auf die manichäische Ausgangsposition zurück: das Prinzip des Bösen wird eingeführt, um Gott (das Gute) von dem Vorwurf zu befreien, Urheber des Bösen zu sein (vgl. Titus I,1).

nicht gibt? Wenn sie aber die Freiheit leugnen, was können sie dann (überhaupt noch) bekennen? Denn, leugnen sie die Freiheit, so wird Gesetz und Lehre<sup>93</sup> hinfällig, und man möge Lehr- und Gesetzes(bücher) zusammenrollen und die Richter sollen von ihren Stühlen herabsteigen und die (religiösen) Lehren sollen verstummen! Man frage die Propheten und Apostel, warum sie sich zwecklos mit der Verkündigung abgemüht haben, oder den Herrn ihrer aller, weswegen er in die Welt gekommen sei!

Wenn sie aber die Freiheit bekennen, was sie ja auch tun, dann zwingt sie die Freiheit, die sie bekennen, jenes Böse<sup>94</sup> zu leugnen, das sie bekannten. Denn beides zusammen kann nicht bestehen. Denn entweder ist es unser Wille, der sündigt und sich rechtfertigt — und deswegen ist in uns die Freiheit — oder es ist, wenn Mischungen aus Gut und Böses in ihm sich regen, folglich die Mischung, die die Oberhand gewinnt und unterliegt, und nicht der Wille.

Zu sagen aber, daß nicht alles, was sich in unsrer Freiheit regt, von der Freiheit sei, das heißt mit der eignen Freiheit widerspruchsvoll von der Freiheit reden. Denn wie kann der ihr den Namen Freiheit geben, der sie wieder fesselt (mit der Behauptung), sie sei nicht Freiheit. Der Name der Freiheit verteidigt ja sich selber. Denn er ist Freigeborner und nicht Sklave, einer der Vollmacht hat und kein Unterworfener, frei und nicht gebunden, Wille und nicht (willenlose) Natur. Und wie man bei der Nennung des Namens »Feuer« seine Wärme weiß und bei (dem Namen) »Schnee« seine Kälte mitbegriff, so verkostet man im Namen der Freiheit auch schon ihre Macht. Wenn nun aber einer behaupten möchte, daß Regungen in der Freiheit nicht der Freiheit gehören, dann war er willens, einer gebundenen Natur den Namen Freiheit zu geben, obwohl dieser Name einer (gebundenen) Natur nicht zusteht, und es hat sich herausgestellt, daß er nicht ahnt, was Freiheit ist. Er gebraucht blindlings und dumm ihren Namen, ohne den Sinn zu kennen. Er soll entweder die Freiheit leugnen; dann liegt seine Widerlegung im Wirken der Freiheit. Im andern Fall, wenn er sie bekennt (ihr aber nur eine begrenzte Wirksamkeit zuschreibt)<sup>95</sup>, dann streiten seine Sinne miteinander, indem er mit seinem Mund leugnet, was er mit seiner Zunge bekennt<sup>96</sup>. Gott nun, der Geber der Freiheit, ist nicht wie dieser

<sup>93</sup> Vgl. *CH* 5,8 (Szepter und Gesetz bezeugen, daß es die Freiheit gibt). Für die gr. Patristik vgl. Nemesios v. Emesa, *MG* XL, 765 B.

<sup>94</sup> Das physisch Böse des Mani.

<sup>95</sup> Diese Ergänzung ist durch den Zusammenhang so nahe gelegt, daß man wohl auch ohne die Annahme einer Lücke im Text auskommt.

<sup>96</sup> Ephr. nennt auch die Sinneswerkzeuge *regšē*. Dabei erscheinen in *Pr. Ref.* I, 86,13ff wie hier Zunge und Mund gesondert: »In seinem (des Körpers) Mund Lob, auf seiner Zunge Preisung und auf seinen Lippen Segnung«. Diese Trennung von Mund und Zunge benützt der Brief, um das Sichwidersprechen zu einem Kontrast zwischen beiden zu machen.

(Mensch), bei dem ein Teil gegen den andern steht, verwirrt, sodaß er mit sich selber im Streit läge, indem er uns die Freiheit gab, die von ihm Antriebe zum Guten und Bösen empfängt, und andererseits für die Freiheit das Gesetz erließ, daß sie nicht nach außen das Böse tun solle, das insgeheim von ihm (kommend) in ihr sich regt!

## XXXIV

[Das Gesetz Gottes beweist unsre Willensfreiheit. (Ov. 45,10-17)]

Laßt uns (hier) kurz fragen : Hat (Gott) uns die Freiheit nicht geben wollen, obwohl er sie geben konnte und die Möglichkeit dazu bestand, oder war es ihm unmöglich sie zu geben, und hat er sie deswegen nicht geben können? Und jener (Gott), der die Freiheit nicht geben konnte, wie konnte der das Gesetz geben ohne Freiheit? Wenn er aber das Gesetz gab, dann beweist die in seinem Gesetz liegende Gerechtigkeit unsere Freiheit, der er nach ihren Werken vergilt<sup>97</sup>.

## XXXV

[Der Streit um die Freiheit und die Widersprüche im Menschen, die die Tiere nicht kennen, beweisen die Freiheit. (Ov. 45,17-47,8)]

Und ob es die Freiheit nicht gibt, bezeugt nicht schon dieser Streit, den wir um die Freiheit führen, daß wir die Freiheit haben<sup>98</sup>? Denn eine gebundene Natur ist nicht fähig, diese Widersprüche disputierend vorzubringen. Würden nämlich alle Menschen gleichmäßig ein und dasselbe sagen oder tun, dann gäbe es vielleicht die Möglichkeit, irrig anzunehmen, es gebe keine Freiheit. Wenn aber sogar bei ein und demselben Menschen an einem einzigen Tag sich seine Freiheit in vielen Widersprüchen bewegt<sup>99</sup>, sodaß er gut und<sup>100</sup> böse wird, häßlich und schön, barmherzig und unbarmherzig, bitter und süß, segnend und verfluchend, dankbar und undankbar, um so Gott und dem Satan zu gleichen, soll es da bei diesen ungezählten Zeugen nicht sicher sein, daß wir Freiheit besitzen, da doch schon auf Grund von zwei und drei Zeugen jede Aussage feststeht? Denn untersuche nur alle oben erwähnten Widersprüche und sieh, daß sie bei allen gebundenen Naturen fehlen! Beim Meer<sup>101</sup> wie beim Land, bei der Sonne wie bei den Sternen,

<sup>97</sup> Vgl. bereits XXII mit Anm.

<sup>98</sup> Vgl. bereits XXIV mit Anm.

<sup>99</sup> Das in seiner Übertreibung sehr unpsychologische Argument wird in XXXVII eine wichtige Rolle spielen.

<sup>100</sup> Syr. das alternierend addierende *aw*, wofür im letzten Glied »und« eintritt.

<sup>101</sup> Vgl. *Virg.* 30,5, wo es heißt, daß Christus das stürmische Meer (zur Ruhe) zwang, weil Unterwerfung seiner Natur entspricht, nicht dagegen den Menschen, weil sein Wille frei ist.

bei den Bäumen wie bei den Wurzeln und auch bei den Tieren, obwohl die Tiere Sinne haben, und auch bei den Vögeln, die sehen und hören können. Vielmehr (gilt hier, daß), wenn die Falken räuberisch sind, es alle sind, und wenn die Wölfe<sup>102</sup> morden, alle Wölfe reißende Tiere sind, und wenn die Lämmer<sup>102</sup> harmlos sind, alle unschuldig sind, und wenn die Schlangen schlau sind, alle diese Klugheit besitzen. Der Mensch aber kann in seiner Freiheit allen (diesen Tieren) gleichen. Daß sie ihm gleichen würden, ist nicht möglich. Daher haben sie eine (unveränderliche) Natur, wir dagegen Freiheit<sup>103</sup>.

Du sagst »Freiheit«. Lerne aus dem Namen ihre Macht! Du sagst »Knechtschaft«. Lerne aus dem Namen ihre Unfreiheit! Du sagst »Natur«. Erkenne aus ihrem Namen ihre Gebundenheit! Du sagst »Gott«. Erkenne aus seinem Namen seine Wesenheit<sup>104</sup>! Denn das sind Namen, die mit ihrer Wirklichkeit übereinstimmen. Wenn du mit Willen sie aussprichst, hast du dich mit Notwendigkeit zu ihnen bekannt, auch gegen deinen Willen.

Sprich gegen die Freiheit! Eben daraus können wir erkennen, wie mächtig sie ist, (nämlich) daraus, daß sie mit ihrer Macht gegen ihre eigne Macht kämpfen (konnte). Denn auch dies, daß einer sagt: es gibt keine Freiheit, konnte er (nur) tun, weil er Freiheit besitzt. Also: jedesmal, wenn die Freiheit schlau alle möglichen Widersprüche ersinnt, verkünden uns eben diese Widersprüche, daß sie existiert. Denn eine gebundene Natur kann sich nicht widersprechen. Was brauchen wir somit ein Zeugnis von irgendwoher, ob es die Freiheit gebe oder nicht! Denn von und in ihr selber wird das Zeugnis für sie laut verkündet. Stellt sie sich nämlich selber in Abrede, sie sei nicht selbstherrlich, ist sie auch schon überführt, nicht verklavt zu sein.

### XXXVI

[Eine Verbindung der Lehre von den Mischungen mit einer begrenzten Freiheit (bis das Böse überwiegt), wie sie die Manichäer jetzt im Gegensatz zur alten Lehre vortragen, ist nicht möglich. (Ov. 47,8-48,5)]

Bekannt man daher, daß es die Freiheit gibt, dann darf an sie kein Zwang herantreten. Wenn aber, wie jene sagen, die Mischungen von Gut und Böses

<sup>102</sup> Vgl. *Pr. Ref.* I, 110,5ff: Wölfe und Lämmer widerlegen die Lehre der Manichäer, daß in allen Gut und Böses gemischt sei. Gut und Böses ist nur *ṣebyānā mšallāṭā*.

<sup>103</sup> Vgl. bereits IV.

<sup>104</sup> Ganz ähnlich *SdF* 2,665ff von den trinitarischen Namen: »Du hast gehört: Vater; sein Name genügt dir ...«. Vgl. ferner *SdF* 4,29-45 mit den abschließenden Worten: »Mit den Namen lerne auch die Dinge (*qnōmē*) kennen!«. Daß dabei oben statt *qnōmā* (vgl. Anm. 79) *itūtā* (Wesen-

siegen und besiegt werden, sie können sich zur Mischung von Gut und Böses bekennen, (aber dann müssen sie die Freiheit leugnen)<sup>105</sup>, so wie sie, wenn sie die Mischung leugnen, dann die Freiheit bekennen können.

Sagen sie nun so: »Wenn die Mischung des Bösen anwächst, dann wird die Freiheit mit Zwang geführt«, was ist dann dies, was (jetzt) die Häretiker<sup>106</sup> in ihren Versammlungen lehren (andres) als der (alte) Irrtum, in dessen Schule sie gingen<sup>107</sup>!

Wenn sie nun (überhaupt) lehren, so (geschieht das), weil es die Freiheit gibt. Wenn es aber die Freiheit nicht gibt, dann sollen sie ihren Mund verschließen und das Lehren aufgeben. Man stelle an sie die Frage, ob sie Lehrer der Freiheit sind oder Veränderer unserer Natur!

Wenn nun einer versehentlich von einer tödlichen Wurzel isst, dann kann der Wille dessen, der aß, jenes Tödliche nicht ändern. Es ist ja kein ungebundener Wille, sodaß er es ändern könnte, vielmehr eine böse Mischung, deren Natur mit Worten nicht geändert werden kann. Wie kann also der gerechte Richter Menschen verurteilen (mit der Frage), warum sie nicht mit dem Willen eine böse Natur geändert hätten, die doch mit dem Willen nicht geändert werden (kann)! Sie sollen entweder zugeben, daß ungebundene Willens(akte) der Freiheit sich in Gut und Böses ändern, oder sie sollen (wenigstens) zugeben, daß, wenn es gebundene Naturen von Gut und Böses sind, (solche) Naturen mit Worten nicht besiegt werden können.

### XXXVII

[Widerlegung der Lehre von den Mischungen auf Grund des oftmaligen, raschen Wechsels von guten und bösen Gedanken. (Ov. 48,5-49,13)]

Man muß ihnen also ein Gegengift geben als Mittel gegen ein tödliches Gift. Man muß durch Zeugnisse aus der Natur die Lehre widerlegen, die trügerisch aus Naturgleichnissen aufgebaut worden ist. Doch die Wahrheit ist stark (genug), um mit einem einzigen Gegeneinwand die vielen Konstruktionen der Lüge zum Einsturz zu bringen. Denn daß nicht Gewichte<sup>108</sup>

heit) steht, ist kein Gegensatz, weil *ūtūtā* auch das Dasein ausdrücken kann; vgl. dazu *HdF* 55,11, Übersetzung mit Anm.

<sup>105</sup> Hier scheint diese notwendige Ergänzung eine wirkliche Textlücke zu sein.

<sup>106</sup> Auch hier und nur hier bei Ephr. das griechische Fremdwort.

<sup>107</sup> Damit tritt klar genug eine Entwicklung in der manichäischen Lehre zu Tage.

<sup>108</sup> *matqālā*, hier allein; gegen Ende des Abschnittes noch einmal und dort mit *muzzāgā* verbunden, was mit »wägbare Mischung« übersetzt wird. In dem dazwischen vorgebrachten Beispiel tritt allerdings an die Stelle der Wägbarekeit und des Übergewichts die Zählbarkeit und die Überzahl.

von Gut und Böses gegenseitig siegen und besiegt werden, das erkennt man klar aus dem, was ich nun sage.

Siehe es kann (einer) in einer einzigen Stunde selbst hundert gute Gedanken<sup>109</sup> denken. Und wenn nun deswegen, weil das Gute sehr in diesem (Menschen) anwuchs, in ihm die guten Gedanken zahlreich wurden, (dann höre weiter): dieser Mensch kann sofort das Gegenteil davon tun; denn im Anschluß an diese guten Gedanken kann er auch ungezählte schlechte Gedanken denken<sup>110</sup>. Von welcher der beiden (Mischungen) wird man nun annehmen, daß sie die andere an Menge übertraf? Wird man sagen, daß es das Böse war, wie hat dann das Böse, das doch als etwas exklusiv Böses in dem Menschen war, ihm (die Möglichkeit) gelassen, alle diese guten Gedanken zu denken? Wenn das Böse selbst freiwillig (dazu) Raum gab,

---

<sup>109</sup> *huššábá*. Es steht wieder völlig gleichwertig mit dem Willen und damit auch für eine gute und böse Tat (vgl. Anm. 61 und 87). Für letzteres kann man auf *Matth.*, V, 27 verweisen, eine Stelle die Ephr. in *Sermones* I, 2 (CSCO vol. 305/Syr. 130, S. 46,8) verwertet, wenn er sagt: »Ein unreiner Gedanke (*huššábá*) kann an die Stelle eines Ehebruchs treten«. Viel wichtiger aber ist, daß Ephr. hier ein manichäisches Argument, auf dem Boden dieses Arguments bleibend, nur durch daraus gezogene Folgerungen gegen die Manichäer wendet, während Titus Bostr., der uns sagt, daß es ein manichäisches Argument war, im Gegensatz zu Ephr. dieses selber mit Hilfe seines *autexusion*-Begriffs als falsch zurückweisen kann. Der aufschlußreiche Text lautet (*gr.* 31,34ff; *sy.* 40,17ff): »Die Manichäer versuchen die Anwesenheit zweier gegensätzlicher Naturen in uns unter anderem auch damit zu beweisen, daß wir bald Gutes bald Schlechtes denken (*enthymeisthai*, *sy.* *methaššbīn ḥnan*). Dazu ist hervorzuheben, daß das Erkennen (*gnōsis*) beider (des Guten und des Schlechten) etwas physisches ist und daß wir daher notwendigerweise zur Erwägung (*enthymēsis*, *huššábá*!) dessen, was wir erkennen, hinbewegt werden, ohne daß dadurch der geringste Schaden für uns entstände, im Gegenteil nur Vorteil durch das Vorziehen (*protimēsei*, *sy.* *b-háy d-gábēn wa-myaqrīn ḥnan*) des Besseren ... Dieses Erkennen ist notwendig für die *diakrisis* (*pārōšūtá*); das Erwägen (*enthymēsis*, *sy.* *reggá* sic!?) tastet das Erkannte ab, die *prothesis* neigt sich zu dem, was sie will (schon mit der *sy.* Übersetzung in Anm. 61 zitiert)«. Das erläutert Titus dann noch durch das Beispiel des Sehens: »So wie unser Auge physisch das Sehen ... guter und schlechter Taten besitzt ohne für beides verantwortlich zu werden — denn der *nūs* (*īda'tá*) übernimmt das Schauen und unterscheidet (*diakrinei*, *mparršá*) das Geschaute —, ebenso wird auch das Erwägen (*enthymēsis huššábá*!) nach Art des Auges notwendigerweise hinbewegt zu dem, was geschehen kann, ohne die Seele dazu zu zwingen, nur *gnōsei physikē(i)* diese Dinge treffend. Wir können, wenn wir wollen, beides zugleich erwägen (*enthymēmetha*, *methaššbīn ḥnan*), aber beides zugleich zu tun ist uns unmöglich. So ist das Tun der Wahl des Vorranggebens (*tē(i) hairesei tēs protheseōs, gbītá d-šebyáná*) zugewiesen (vgl. Anm. 61), das Erwägen (*huššábá*) aber bezeugt (nur) das physische Erkennen des Guten und Schlechten«. Man hat also hier die beste Erklärung dafür, daß durch die völlige Abwesenheit der (*pro*)*hairesis*, *protimēsis*, *prothesis* des Griechen bei Ephräm sein *huššábá* allein und voll an die Stelle des Willens treten kann. Ebenso sieht man, daß Ephr. darin den Standpunkt der Manichäer teilt.

<sup>110</sup> Zu dieser gewaltsam konstruierten, unpsychologischen Art des Gegenarguments vgl. bereits Anm. 99.

dann ist dieses Böse gut, weil es diesen guten Willen hatte. Wie konnte dieses Böse, das, als es zuletzt wollte, das Gute besiegt hat, den Willen haben, ihm zuvor zu unterliegen? Wenn man aber sagt, das Gute sei in der Überzahl gewesen, (dann muß man fragen): in welchem Glied des Menschen hat sich dieses Gute versteckt und hat dem kleineren Bösen Raum gegeben, emporzusteigen und den großen Sieg vorzuweisen? Wenn also das Böse sich zu einer Niederlage vor dem Guten herabließ, dann ist dieses Böse besser als das Gute, weil es den Siegeskranz seinem Gegner gab. Wenn aber das Gute den Willen haben konnte, dem Bösen zu seinem Sieg Raum zu geben, dann ist dieses Gute böser als das Böse, weil es dem Bösen Raum gab, Verderben anzurichten. Es hat also, wer Verstand hat um einzusehen, eingesehen, daß nicht wägbare Mischungen<sup>108</sup> von Gut und Bösem sondern die Willens(akte) der Freiheit gegenseitig siegen und besiegt werden, indem alle Willens(akte) ein (einheitlicher) Wille sein können.

## XXXVIII

[Ablehnung einer guten und schlechten Wurzel in uns. (Ov. 49,13-17)]

Wenn nämlich die guten Willens(akte) aus der guten Wurzel<sup>111</sup>, die in uns ist, entspringen und die bösen Willens(akte) aus der bösen Wurzel<sup>111</sup> in uns entstehen, dann sind das keine selbstherrlichen Willensakte einer ungebundenen Freiheit in uns, sondern fest(gefrorene) Naturen der Notwendigkeit.

## XXXIX

[Die Mischung aus Schmutz und Reinem; um sie zu trennen wären Instrumente wie Filter und Feuer nötig. (Ov. 49,17-26)]

Wäre also, wie einer der Irrlehrer gesagt hat, Reines und Schmutz miteinander vermengt, dann wäre nicht Freiheit erforderlich, damit sie den bösen von dem guten Willen trenne, sondern ein Filter<sup>112</sup>, damit dieser das Reine vom Schmutz trenne. Denn für Dinge, die körperlich miteinander vermengt sind, braucht man eine trennende Hand, um sie zu trennen, wie die Hand des Werkmeisters<sup>113</sup>, der im Feuer die Schlacke vom Silber und in einem Filtergerät das Reine vom Schmutz trennt.

<sup>111</sup> Diese manichäische Anschauung von den zwei Wurzeln wird auch in *Pr. Ref.* I, 10,13 und I, 129,48 erwähnt.

<sup>112</sup> *mšalltá*; das gleiche Wort im gleichen Zusammenhang in *Pr. Ref.* I, 11,45 und 12,20.

<sup>113</sup> Vgl. *Pr. Ref.* I, 11,37.

## XL

[Widerlegung des Gegeneinwands von Manichäern, die zwischen der physischen Mischung in leblosen Körpern und der (physischen) Mischung in den Seelen (wo nach ihnen bis zu einem gewissen Grad Freiheit möglich ist) einen Unterschied machen. (Ov. 49,26-50,25)]

Wenn sie aber sagen : »Diese Naturen, mit denen Kot vermengt ist, haben keine Freiheit, um mit ihrer Freiheit von sich den Schmutz entfernen zu können«, so laßt uns sie ein wenig gewähren; auch wenn wir ein wenig von unserer Sache abweichen ! Gehen wir mit ihnen, wohin sie uns rufen ! Denn die Wahrheit wird kraft ihrer Stärke als Siegerin weggehen, wohin immer man sie auch führen mag ; und wo sie bedrängt wird, um zu unterliegen, dort wird sie um so mehr gekrönt. Lassen wir daher die gebundenen Naturen und wenden wir uns dem selbstherrlichen (menschlichen) Geist zu ! Sehen wir uns diese Menschen an, die Freiheit haben, ob ihr Wille die böse Mischung von sich trennen und wegwerfen kann, damit wir durch (das Beispiel) der sichtbaren Mischung eines sichtbaren Bösen zum Glauben kommen, daß auch die unsichtbare Mischung eines unsichtbaren Bösen entfernt werden kann.

Wenn also in einem von ihnen ein schädliches Gift oder ein tödlicher Saft überhandnimmt, dann sollen sie uns sagen, ob reine Sitten der Freiheit dieses Böse beseitigen oder Arzneien und Heilkräuter ! Hält ihnen nicht die Wirklichkeit vor, daß dieses Schädliche, von dem ich sprach, nicht durch die Gerechtigkeit der Freiheit, sondern durch die ärztliche Kunst beseitigt wird ! Wenn also schon jenes kleine in uns gemischte Böse nicht reine Sitten aus uns herausreißen, sondern der Zwang der Arzneien, wie können dann jenes große, mächtige in unsre Seelen gemischte Böse Gebote und Gesetze entfernen ? So kann fürwahr<sup>114</sup>, wie die Probe uns gelehrt hat, auch dieses (physisch-seelische) Böse, von dem sie sprechen, ein Zwang aus uns entfernen, mit Mitteln einer Kunst, nicht durch Sitten der Freiheit.

## XLI

[Gegen die manichäische Lehre von der Verwandtschaft des seelisch Bösen mit dem physisch Schädigenden und im Zusammenhang damit gegen ihre Lossprechung von Sünden. (Ov. 50,26-52,5)]

Wenn sie daher so geschwätzig widersprechen, dann soll also niemand

<sup>114</sup> Offenbar ironisch gemeint auf Grund der Erwägung : das seelisch Böse der Manichäer ist nicht wesensmäßig (es bleibt ja Mischung) sondern nur graduell vom körperlich Schädigenden verschieden. Darum kommt für seine Vertreibung nicht sittliche Freiheit, sondern nur gesteigerter Zwang äußerer Mittel in Frage. Vgl. Anm. 121.

auf sie hören. Haben sie doch (immer schon) leere Mythen für schale Köpfe erzählt. Denn leere Gleichnisse glaubt nur der, dessen Geist leer an (Sinn für) Wahrheit ist.

Wenn also auch das tödliche Böse (der Seele) in die Menschen gemischt ist wie das (für den Körper) schädliche Gift, dann sollen sie mit gesundem Ohr ein wahres Wort hören! Wie (der Körper als) Behälter, wenn er voll ist, ein Entleeren durch Arzneien braucht, damit das Gift nicht überfließe und in uns Schmerz und Schäden schaffe, so braucht (also) auch das Böse in der Seele, wenn es überhand nimmt, ein Abführen von Monat zu Monat oder von Jahr zu Jahr. Denn siehe, so wie sich in uns Gift aus der Nahrung ansammelt, ebenso wächst und häuft sich, nach ihrer Behauptung, (seelisch) Böses aus den Speisen<sup>115</sup> in uns an. Wenn also das Maß der beiden Übel in uns anwächst, dann braucht selbstverständlich die Auffüllung (der beiden) ein Abführen und ein Entleeren. Braucht doch auch das Blut, wenn es in uns zu viel wird, oder (andere) Säfte, ein Abführen. Sie müßten also durch ein sichtbares Tun das Böse aus den Menschen abführen. Nun aber lassen sie mit einer unsichtbaren Lossprechung die Sünden der Menschen nach<sup>116</sup>. Deren Sünden aber entfernen sich dabei nicht von ihnen. Es wachsen (dafür) siebenfach die Sünden bei denen, die sie lossprechen. Denn an ihrem Hals hängt die Schuld der Sünden, für deren Nachlaß sie sich lügenhafter Weise verbürgt haben. Dringt doch auch die Tollwut<sup>116</sup>, ohne daß sie sich aus dem tollwütigen Hund entfernen würde, siebenfach in die ein, die vom Hund gebissen wurden. Doch die Jünger erhielten (vom Herrn) den Befehl, daß sie gegen<sup>117</sup> den, der sie nicht aufnimmt, den Staub ihrer Füße<sup>117</sup> abschütteln sollen. Wir aber wollen den Staub unsrer Worte gegen die abschütteln, welche die Wahrheit unsrer Worte nicht annehmen. Wenn daher schon der Staub der Füße gerächt wird, um wie viel mehr die Wahrheit des Wortes, das vom Hörer abgelehnt wird!

<sup>115</sup> *mēklātá*. Die Kehrseite davon, die Anwesenheit von Licht im Brot, erwähnt Ephr. in *Pr. Ref. I*, 4,13: »Die Manichäer brechen nicht das Brot, um nicht dem Licht, das ihm beigemischt ist, Schmerz zu bereiten«. Die Anwesenheit des Bösen in der körperlichen Nahrung ist in den eignen Worten Ephräms greifbar, wenn er in *Parad.* 9,23 die irdische Nahrung mit den Worten herabsetzt: »Denn unsere Speise ist ganz Kot (*apūsyá*, das gr. Fremdwort, das zu Beginn von XL in einem manichäischen Zitat erschien); sein Schmutz (*tetráh*, ein manichäischer Terminus in XXXIX) trübt uns ... seine Menge schadet uns«.

<sup>116</sup> Genau derselbe Vergleich (sündenvergebende Manichäer und Tollwut) in *CH* 2,2-5.

<sup>117</sup> *Matth.*, X,14 (*Marc.*, VI,11; *Luc.*, IX,5). Ephr. hat *hellá d-reglay-hōn* (-hōn), das nur VS an allen drei Stellen hat, gegen Peš *Matth.* und *Luc.* (*hellá men reglaykōn*), und Peš *Marc.* (*hellá da-btahtáyá d-reglaykōn*). Das 'law ('layhon) im Vorangehenden, das nur bei *Luc.* sich findet, entspricht dem 'layhōn (*l-sáhdūtá*) der Peš und nicht der VS (*l-hōn l-sáhdūtá*).

## XLII

[Nicht der freie Wille könnte ein naturhaft Böses überwinden, sondern nur das naturhaft Gute. Die das Gute aufhebende Folgerung daraus wie in XXXVII. (Ov. 52,3-53,3)]

Ich will aber nun wissen : ist die Freiheit die Ursache der Verschuldungen, oder ist das (naturhaft) Böse Quelle der Sünden? Wenn es das Böse ist, wie sie sagen, dann können die Willen(sakte) der Freiheit die Quellen des Bösen nicht verstopfen. Auf welche Weise würde dann dieses Böse unserem Willen unterworfen? Doch (nur so) : dann, wenn wir wollen, würden wir es in uns aufwecken, uns zu schaden, und wir würden es in uns zur Ruhe bringen, daß es uns nicht schade, (wiederum) dann, wenn wir wollen. Nun aber widerlegt ein offenkundiges Beispiel ihre geheime Lehre. Denn es ist doch auch das Fieber in uns unserem Willen nicht unterworfen, sodaß es dann, wenn wir wollen, stark oder schwach würde. Wenn also schon dieses schwache Fieber<sup>118</sup> unsrer Freiheit sich nicht unterwirft, wer wird dann jenes gewaltige Böse, von dem sie reden, unserem Willen unterwerfen!

Wenn dieses Böse sich selbst in unsre Gewalt gegeben hat, gibt es nichts, das es an Güte überträfe. Unterwarf es ja seine gewaltige Kraft unserem schwachen Willen! Wenn aber der Zwang des Guten uns das Böse unterwarf, dann ist es klar, daß jedesmal, wenn (das Böse) uns schadet, eben das Gute es ist, welches das Böse in Bewegung setzt, uns zu schaden. Und so wäre zwar das Böse böse, insofern es uns schadet, aber (das Gute), das ihm erlaubt, uns zu verderben, wäre noch viel böser<sup>119</sup>.

In keiner Weise wagen wir es aber, das Gute zu schmähen. Vielmehr soll durch diese (Behauptung), die als Schmähung aufgefaßt werden kann ohne Schmähung zu sein, die Lästerung der Wahnwitzigen in Schranken gewiesen werden. Denn jenen, der außerhalb des Weges geht, kann man nur dann auf den Weg zurückführen, wenn man ihm ein wenig vom Weg ab ins Weglose folgt.

## XLIII

[Das Böse kann nicht ein Naturding mit eigener Wesenheit sein.  
(Ov. 53,3-54,1)]

Sieh also zu : nicht die Natur der Dinge fügt sich unserem Willen sondern (umgekehrt) unser Wille fügt sich der Natur der Geschöpfe; wie und wozu

<sup>118</sup> Vgl. oben in XL »das schädliche Gift ... jenes kleine in uns gemischte Gift«.

<sup>119</sup> Vgl. XXXVII (Schluß).

sie erschaffen sind, nur so (können) wir Gebrauch von ihnen machen. Wenn schon das Feuer nicht so, wie wir wollen, kalt oder heiß wird, wie könnte da die gewaltige Kraft des Bösen, das (nach ihnen) im Besitz einer eignen Wesenheit ist<sup>120</sup>, dem Willen von Geschaffenen unterworfen sein?

Das Böse aber ist gar nicht im Besitz einer eignen Wesenheit, weil die Freiheit im Besitz der Macht über sich selber ist. Das Feuer behält immer seine heiße Natur bei. Das Böse aber behält auch nicht einmal wie das erschaffene Feuer die Natur seiner Wesenheit bei. Das Feuer folgt seiner Natur, auch wenn wir nicht gebrannt werden wollen, und (jedesmal), wenn wir uns ihm nähern, brennt es uns. Wenn nun auch das Böse, das in uns gemischt ist, eine schädigende Natur hat, wie kann es uns (nur) dann schaden, wenn unser Wille geschädigt werden will? Wenn (erst) unser Wille ihm die Macht gibt, dann ist die Bosheit unseres Willens stärker als die Bosheit des Bösen. Und so ergibt sich gleichsam eine Umkehrung ihrer (Auffassung): das Böse beklagt sich über unsre Freiheit, daß es diese nur zwingen (kann), wie und wie weit sie es (selber) will. Und grundlos tadeln sie Satan, da doch ihr Wille häßlicher ist als Satan. Kann aber das Böse unsrer Freiheit nur dann schaden, wenn diese geschädigt werden will, so erkennt man klar, daß sie die Freiheit das Böse nennen, ohne es zu merken.

## XLIV

[Das Feuer und das Böse. (Ov. 54,1-55,4)]

Denn das Feuer, das (von Natur aus) brennt, wartet nicht darauf daß die Freiheit will oder nicht will, es brennt vielmehr den, der will und den, der nicht will. Beide schädigt es in gleicher Weise, wenn sie sich ihm nähern. Wenn sie aber der Meinung sind, daß unser Wille das (naturhaft) Böse besiegen kann<sup>121</sup>, dann laßt uns den Wortstreit aufgeben und wenden wir uns (dafür) der Probe einer Tatsache zu: einer von ihnen soll auch nur die Spitze seines kleinen Fingers ins Feuer stecken. Wenn sein Wille den Zwang des Feuers besiegt, sodaß das Feuer ihm nicht schadet, dann kann man glauben, daß die schadende Natur des Bösen besiegt werden kann. Wenn

<sup>120</sup> *law bīšā aḥādā ūtūtā d-naḥšāh*. Vgl. CH 28,2: *lā huā bīšā (h)ī d-ūtēh b-ūtūtā*; denn auch gute Dinge werden ins Böse verkehrt durch unsern Willen. Für *ūtūtā d-naḥšāh* steht, so weit ich sehe, bei Ephr. immer nur das einfache *ūtūtāh (-eh)*; im *Liber Regionum* dagegen findet sich mehrmals *hērūtā d-naḥšōn*.

<sup>121</sup> Es ist die im ganzen zweiten Teil bekämpfte und in XXXIII und XXXVI eingeführte Anschauung der Manichäer der Zeit Ephräms von einer eingeschränkten Wirksamkeit der Freiheit im Bereich des seelisch Bösen. In der Bekämpfung geht Ephr. immer wieder aus von der dadurch nicht aufgehobenen Wesenverwandtschaft zwischen dem körperlich und seelisch Bösen, was ausdrücklich erst im vorletzten Abschnitt gesagt wird; vgl. Anm. 134.

aber das Feuer, obwohl es nur den Finger erreicht, dem ganzen Körper Schaden und Schmerz zufügt, wie soll dann das naturhaft schadende Böse, das doch ganz in uns(ere Seelen) gemischt ist, uns nicht einmal wie das schwache Feuer schaden? Wenn sie (nun) sagen werden, daß er<sup>122</sup> es uns nicht gibt, mit der Freiheit das Feuer zu besiegen, wer gab dann ihnen die Macht, das Böse mit ihrer Freiheit zu besiegen? Wenn der andere<sup>122</sup>, der Gute, (die Möglichkeit) gab, daß unsre Freiheit das (physisch seelische) Böse besiege, dann bleibt dem, den sie preisen, ihre ganze Lästerung. An ihn hängt sich ja (so) der ganz Tadel. Denn wenn er das (physisch seelische) Böse ändern konnte, daß es uns nicht schade wie das (naturhaft) schädigende Feuer, dann ist auch bei dem Schaden, den uns heute (noch) das Böse (des Feuers) zufügt, klar: (Gott der Gute) könnte es (auch) so abändern, daß es uns nicht schade. Kann er aber das nicht, so bleibt dennoch nach wie vor unser Sieg bestehen und sie sollen uns darüber aufklären, wie ihre Freiheit das (physisch seelische) Böse besiegen soll, (ihre Freiheit) die nicht einmal das Feuer besiegen kann!

Sie mögen sich irgendeine Erklärung wählen, sie verstricken sich darin. Wenn sie sagen sollten: »Weil das Feuer auf Grund seiner Natur Hitze besitzt, deswegen kann unsre Freiheit es nicht besiegen«, dann ist damit zu Tage getreten, daß das (seelisch) Böse nicht von Natur aus die Kraft<sup>123</sup> besitzt und daß deswegen unser Wille (dieses) Böse besiegen kann.

#### XLV

[Widersprüche in der Lehre von der uranfänglichen Vermischung des Bösen mit dem Guten. Luc. VI, 43 gegen die Manichäer gewendet. (Ov. 55,4-26)]

Wenn aber die schadende heiße Natur des Feuers, obwohl geschaffen und (von Gott) gemacht, nicht abnimmt, wie kann dann die volle Wesenheit des Bösen, das nach ihrer Behauptung eine Wesenheit ist, abnehmen? Nun gilt hier: (erschaffene) Dinge können sich nicht gegenseitig vermischen, außer sie sind (miteinander) verwandt, sodaß sie sich gegenseitig annehmen. Wenn nun ein Gegensätzliches sein Gegensätzliches nicht lieben kann<sup>125</sup>, wie hat dann, wie sie sagen, das Böse nach dem Guten verlangt<sup>124</sup>, ist hin-

<sup>122</sup> Das folgende »der andere, der Gute« spricht dafür, daß hier »er« auf das personifizierte Böse (Satan) zu beziehen ist, dem dann an der zweiten Stelle »der Gute«, das personifizierte Gute, Gott, gegenübersteht: also die beiden Prinzipien (Götter) der Manichäer.

<sup>123</sup> Der syr. Text hat hier: *hērūtā* (Freiheit). Ich korrigiere *hayltānūtā* und verweise auf einen Satz im vorletzten Abschnitt, wo gesagt wird, daß Kraft (*hayltānūtā*) erforderlich wäre und nicht Freiheit (*hērūtā*), wenn das Böse und das Gute gebundene Naturen wären.

<sup>124</sup> *reggat bīšā*; genau so von der Finsternis ausgesagt in *Pr. Ref. I. 1,28ff*: »Von Anfang an, sagt er (Mani), habe die Finsternis nach dem Licht verlangt (*reggat l-nahīrā*)«.

<sup>125</sup> *s'ā*; ebenso *Pr. Ref. II, 210,16*: Mani lehrte, daß die Finsternis *s'ā 'al nahīrā w-raggeh*, wobei in II, 210,34 auch »das Gegensätzliche lieben« erscheint, das im Brief vorangeht.

geilt<sup>125</sup> und hat sich mit ihm vermengt? Und wie hat auch das Gute sich mit dem Bösen vermischt und es geliebt und hat sich, obwohl Lehrer und Gesetzgeber nach ihr riefen, deren Ratschläge verachtet und die Gesetze beiseite geschoben? Selbst die gezückten Schwerter der Richter haben (das Gute) nicht erschreckt, sodaß es auf die häßliche Liebe verzichtet hätte, die seine Verbindung mit dem Körper schuf, mit jenem Mörder<sup>126</sup>, wie sie ihn nennen. (Das Gute) hätte die gute Wurzel seiner Natur gehaßt und verleugnet und (das Böse) geliebt, um böse Früchte der bösen Wurzel<sup>127</sup> zu geben, (der bösen Wurzel), der (das Gute) vorübergehend aufgepflanzt worden wäre! Wen überführt hier das Wort der Wahrheit, die gesagt hat: »Es gibt keinen guten Baum, der schlechte Früchte hervorbringt«<sup>128</sup>? Denn wenn die Seele, von der guten Natur stammend, gut ist, wie (kann) sie dann die bitteren Früchte des Körpers des Mörders, tragen? Und wie (kann) andererseits der Körper, der, wie sie sagen, von der bösen Natur stammt<sup>127</sup>, gute Sitten als gute Früchte tragen?

## XLVI

[Nur der Wille ist gut und böse. (Ov. 55,26-56,12)]

Du kannst, o Zuhörer<sup>129</sup>, noch Größeres als dies hören. Denn siehe: wenn wir wollen, wird das Böse in uns wirkungslos und schadet nicht; Und im Nu wird es wieder, wenn wir wollen, voll wirksam und stark und tödlich in uns. O großes Wunder, das heißt o große Blindheit! Denn sieh nur: indem wir das Böse wirkungslos machten, vermengten wir nichts mit ihm, sodaß es (dadurch) wirkungslos geworden wäre, es war nur der gute Wille. Und beim Wiederaufleben (des Bösen) und seinem Erstarren mischten wir nichts hinein, sodaß es wieder stark geworden wäre, es war (nur) der böse Wille. Wenn aber unser Wille das Böse schal macht oder bitter, ist es dann nicht selbst für Törichte klar, daß (nur) unser Wille gut und böse ist. Ihm also, dem Willen der Freiheit, legen sie alle diese Namen des Bösen bei und diesen Willen schmähen sie, ohne es zu merken<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Bei Ephr. sonst ein Name für Satan; vgl. *CH* 21,11; *de eccl.* 1,2; *Virg.* 8,1; *Sermones* I,2 (CSCO vol. 305/syr. 130, S. 23,2).

<sup>127</sup> Nach *Pr. Ref.* I, 86,10 sagen die Manichäer, daß der Körper (*pagrá*) von der bösen Natur (*kyáná*) stamme und die Seele von der reinen Wurzel (*'eqqárá nakpá*), und nach *CH* 18,3 verkünden die Manichäer: »die Wurzel aller Körper ist die Finsternis«.

<sup>128</sup> *Luc.*, VI,43. Ephr. *layt* gegen *Peš* und *VS*: *lá (gēr) üt*.

<sup>129</sup> *ō šámō'á*. Damit ist die Briefform endgültig aufgegeben. Die anschließende zweite Rede führt dieses *šámō'á* zu Beginn in *Pr. Ref.* I, 1,20 fort.

<sup>130</sup> Vgl. den Schluß von XLIII.

## XLVII

[Entweder Wille oder Mischung; es gibt keine Verbindung beider.  
(Ov. 56,13-58,17)]

Trinkt nämlich jemand einen abgestandenen Wein, kann dann etwa dieser Kraft und Stärke gewinnen, wenn man, ohne frischen Wein beizumischen, ihm (nur) guten Willen beimengt? Ist umgekehrt der Wein frisch und stark, kann man ihn dann geschmacklos machen allein mit dem Willen, ohne Wasser beizumischen? So sollen sie es also mit der Mischung halten oder mit dem Willen! Denn wenn unser Wille dem Bösen seine Kraft nimmt, dann ist das besiegt, was sie behaupten, daß das Böse mit dem Guten vermengt sei und daß das Gute nach und nach (aus dieser Mischung heraus) geläutert wird<sup>131</sup>. Denn siehe unser Wille ist jeden Tag in uns und er wird nicht geläutert und geht nicht aus uns heraus. Ist nämlich das der Fall, dann war unser Wille vielleicht schon am Ende, sodaß wir gar nicht (mehr) einen guten Willen haben konnten! Wenn aber der Wille kein Ende hat, dann auch nicht das Gute und das Böse.

Und wenn also bei der Läuterung und Trennung der beiden Seiten das Gute durch das Gute die Läuterung erfuhr, damit es aus der Tiefe in die Höhe emporsteige, warum erfuhr dann nicht (auch) das Böse durch das Böse eine Entfernung, damit auch dieses in seine Tiefen hinabversenkt würde?

Wenn sie aber bei dieser (Sache) der Mischung bleiben, dann ist es vorbei mit dem Sieg unseres Willens über das Böse, und sie müßten dementsprechend statt der guten Worte ihrer Lehre gute Teilchen<sup>132</sup> an die Menschen zum Essen und Trinken austeilen, damit die guten Teilchen eintreten und die Kraft des Bösen schwächen. Denn die Bitterkeit der Wurzeln schwächen nicht Worte, sondern durch Süßes, das in der Natur sich findet, wird das Scharfe in der Natur geschwächt. Denn nicht mit Worten werden reale Dinge besiegt und nicht mit Aussprüchen werden Naturen verändert. Jenes Böse nämlich, das nach ihren Worten konkret<sup>133</sup> existiert, kann nur

<sup>131</sup> Als Licht, das zum Mond aufsteigt, wie es in *Pr. Ref. I*, 15,27 heißt. Vgl. zum Folgenden auch *Pr. Ref. I*, 6,7ff, wonach das im Körper sich reinigende Licht den Körper verläßt; daran schließt sich die Frage: Warum geschieht das nicht auch mit der Seele?

<sup>132</sup> *mnawâtâ*. Zu diesem manichäischen Begriff vgl. *Pr. Ref. I*, 117,10 und 22; 145,39; 163,39 (*mnawâtâ d-bištâ*); 164,3 (*mnawâtâ řábâtâ d-eřállal*); 166,42; 167,3 und 8; II, 190,2; 191,48; 192,10; 206,42.

<sup>133</sup> *qnômâ'it*, *qnômâ*. Zu der Sonderbedeutung von *qnômâ* gleich *guřmâ* (hier *řbütâ*) vgl. meine Ausführungen zu diesem Begriff in: *Ephräms Reden über den Glauben, Studia Anselmiana XXXIII*, Roma 1953, S. 9-14, wo auch das im Folgenden erscheinende *kyânâ* gleich konkretes Einzelding auf S. 4-8 herausgestellt wird.

durch ein Gutes, das auch konkret existiert, vertrieben werden. Denn eine Kraft stößt die andre und Konkretes<sup>133</sup> wird nur von Konkretem gestoßen und Zwang wird nur von Zwang besiegt. Nicht kann unser Wort ohne die Hand einen Stein bewegen noch unser Wille ohne den Arm ein Ding entfernen. Und wenn unser Wille schon stumme und schwache Dinge nicht entfernen kann, wie kann er dann das mächtige (seelisch physische) Böse überwinden? Es wäre ja dazu Kraft und Wille vonnöten. Denn nicht mit dem Willen vertreibt das Licht die Finsternis und nicht mit Freiheit besiegt das Süße das Bittere. Und wenn daher bei diesen Natur(ding)en<sup>133</sup>, weil sie Natur(ding)e sind, kraftvoller Zwang erforderlich ist und nicht Wille, wie sollte da nicht auch bei dem Bösen und Guten, wenn sie gebundene Naturen haben, Kraft erforderlich sein statt Freiheit!

Wenn das Böse, das in bittere, todbringende Wurzeln gemischt ist, nicht der Wille unschädlich macht, das Böse der Menschen aber die Freiheit besiegt, wie wird dann von dem Bösen, das (nach ihnen) in den Menschen und in den Wurzeln das gleiche ist<sup>134</sup>, ein Teil durch Zwang und der andre durch den Willen besiegt? Entweder ist (dann) das Böse in sich gespalten oder es sind zwei, die in ihrer Wesenheit einander nicht gleichen. Und wenn der Teil dieses Bösen, der in den Früchten und Wurzeln ist, in uns gerinnt und sich ansammelt, wie wird dann bei einer Einheit des Bösen der Teil davon, der in uns(eren Seelen) ist, durch Gesetz und Gebot, und der andre durch Mischungen und Arzneien besiegt, ohne daß für das Gift in unserem Körper Rat und Lehre etwas nützt noch für das Gift in unsrer Seele Arznei und Mischung? Hier ist es klar zu Tage getreten: das Gift in uns ist eine gebundene Natur und das Gesetz kann es nicht ändern. Das Böse aber in unserer Seele gehört der Freiheit an, die (ihrerseits) Wurzeln nicht unwirksam machen können.

#### XLVIII

[Schluß (Ov. 58,17-26)]

Vieles könnte darüber noch gesagt werden, aber ich will nicht weiter fortfahren, damit es nicht den Anschein habe, als hätten wir durch viele (Worte) und nicht durch die Wahrheit gesiegt. Wir haben ja nicht mit der Waffe der Philosophen und Rhetoren<sup>135</sup> gesiegt, deren Waffe ihre geschwät-

<sup>134</sup> Hier wird offen ausgesprochen, was die Grundlage der ganzen Polemik Ephräms im zweiten Teil des Briefes bildet. Vgl. bereits Anm. 114 und 121. Die Ergänzung »nach ihnen« ergibt sich zwangsläufig daraus, daß Ephr. auf dem gegensätzlichen Standpunkt steht.

<sup>135</sup> Die beiden griechischen Fremdwörter auch bei Ephräm. Durch diese Einschränkung Ephräms wird der im Kommentar durchgeführte Vergleich mit der griechisch patristischen

zige Lehre ist. Lob sei jenem, dessen Lehre in uns einfachen und dessen Wahrheit in uns schlichten (Christen) ohne die Lehre der Philosophie siegreich erstrahlt!

Zu Ende ist die erste Rede gegen die listigen  
Irrlehren.

---

Polemik, die mit den Begriffen der griechischen Philosophie operiert, nicht zwecklos gemacht. Denn Ephr. sprach natürlich auch so vom Standpunkt seiner Bildung und seiner Begriffe aus, also seiner Philosophie. Und unser Brief zeigt, wie weit diese noch von jedem griechischen System entfernt war, trotz vieler Berührungen in Einzelpunkten.