Mt 18, 10b in fröhsyrischer Deutung

von

Winfrid Cramer OSB

Das allein im Matthäusevangelium überlieferte Jesuswort: »Sehet zu, daß ihr keinen dieser Geringen verachtet; denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen immerfort das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist!« (Mt 18,10), gilt gemeinhin als ein wichtiges Schriftzeugnis für die Engel- und besonders für die Schutzengellehre¹. Die Theologen der frühen syrischen Kirche teilen diese Auffassung jedoch nicht. Im folgenden möchte ich ihr Verständnis des genannten Schrifttextes, das bisher unbeachtet blieb, aufzeigen und an diesem Beispiel zugleich den Einblick in ihre Gottes- und Engelvorstellungen, sowie in ihre theologische Arbeitsmethode und in die Auslegungsgeschichte des Textes vertiefen.

1. Die Aussage der Texte

a) Aphrahat

Bei den Syrern gehört Mt 18,10 nicht zu den sehr häufig zitierten Schriftstellen. Aphrahat, der älteste Kirchenvater des syrischen Sprachgebiets, dessen Werke uns erhalten sind, nennt den Text nur zweimal². Davon ist die freie Wiedergabe in der 2. Unterweisung, geschrieben im Jahre 337, für die vorliegende Fragestellung nur mittelbar wegen ihres Kontextes ergiebig. Es heißt dort:

»Und (Jesus) gab uns ein Bild und Gleichnis, daß wir wie Kinder werden und in das Reich des Himmels eintreten sollen. Denn er sprach und lehrte über die Geringen, daß niemand sie verachten soll, da ihre Engel allzeit den Vater sehen, der im Himmel ist³.«

Aphrahat verbindet hier in freier Zitationsweise Mt 18,3 und 10 mit-

¹ Siehe beispielsweise K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 3, Zollikon-Zürich 1950, S. 566 und S. 607; J. Michl, *Schutzengel*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* IX, Freiburg 1964, Sp. 523; M. Seemann, *Die Engel*, in: J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, S. 991; K. Rahner, *Engel*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* I, Freiburg 1968, Sp. 1044. — Für die Väterzeit vgl. J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne²1953, S. 92.

² Es ist möglich, daß die Stelle als Crux interpretum vermieden wurde. Andere Stellen gleichen Wichtigkeitsgrades kommen — wenigstens bei Aphrahat — ungleich häufiger vor.

³ I. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes = Patrologia Syriaca* I, 1, Parisiis 1894, Sp. 93, 19-23.

einander. Durch diese Verbindung der beiden Verse zeigt er, in welchen Problemkreis er Mt 18,10 einordnet: Es geht um den Kontakt des geringen Menschen zu Gott im Himmel. Für die Möglichkeit eines solchen Kontakts führt er Mt 18,10 gleichsam als Schriftbeleg an, wie die starke Formulierung »denn (= und) er sprach und lehrte«⁴ andeutet. Den Nachdruck legt er dabei auf die erste Vershälfte, auf die »Geringen«, die »Kleinen«, so daß er auf eine Stellungnahme zur Gottesschau »ihrer Engel« durchaus verzichten kann⁵. Diese steht hier nicht zur Diskussion; sie wird weder bejaht noch verneint.

Wichtiger für unser Thema ist das Zitat in der ebenfalls im Jahre 337 verfaßten 6. Unterweisung. Zwar gibt Aphrahat auch dort keine unmittelbare Exegese des Schrifttextes, aber er hat diesen so mit dem Kontext verwoben, daß sich daraus sein Verständnis von Mt 18,10b erschließen läßt. Er sagt:

»Dieser Geist, mein Lieber, den die Propheten — und so auch wir — empfangen haben, findet sich jedoch nicht allzeit bei denen, die ihn empfangen, sondern bald geht er zu dem, der ihn gesandt hat, und bald kommt er zu dem, der ihn empfangen hat. Höre das (Wort), das unser Herr sprach: 'Verachtet keinen von diesen Geringen, die an mich glauben; denn ihre Engel im Himmel sehen allzeit das Antlitz meines Vaters.' Dieser Geist geht allzeit und steht vor Gott und sieht sein Antlitz«⁶.

Das exakte Verständnis dieser Sätze wird dadurch erschwert, daß eine genaue Untersuchung des *rūhā*-Begriffs bei Aphrahat noch fehlt. Hier mag jedoch der Hinweis genügen, daß Aphrahat an dieser Stelle den »Geist Christi« im Sinne einer »Geistgabe« an die Propheten und Getauften meint⁷.

⁴ Der syrische Ausdruck ist plastischer: *hawī* = er zeigte, er hat aufgewiesen, er hat dargelegt, er hat festgesetzt.

⁵ Außerdem erübrigt sich für Aphrahat eine Stellungnahme dazu, da er die Aussage durch die freie Zitationsweise bereits abgeschwächt hat. »Der Vater, der im Himmel ist,« klingt für syrische Leser bedeutend milder als die Formulierung der syrischen Bibel: »der *paršōpā* meines Vaters, der im Himmel ist.« *Paršōpā* = *πρόσωπον* = *persona* bedeutet für den Syrer nämlich das Sichtbare, das »Angesicht«, das etwas vom Wesen(tlichen) der Person erkennen läßt (Vgl. das *πρόσωπον* = Maske im griechischen Theater, welches das Wesen der dargestellten Person aufzeigen soll.), also gerade das, was der Syrer bei Gott nicht gelten läßt. Bezeichnenderweise hat die armenische Übersetzung des Werkes Aphrahats, für die das Problem nicht (mehr) bestand, wohl aus Gründen der genauen Zitation den biblischen Wortlaut: »Das Antlitz meines Vaters« wieder aufgegriffen; vgl. L. Leloir, *Citations du Nouveau Testament dans l'ancienne tradition arménienne*. I B. *L'évangile de Matthieu*, XIII-XXVIII = CSCO 284/Subs. 32, Louvain 1967, Nr. 712.

⁶ Parisot, Sp. 297, 8-17.

⁷ Vgl. den weiteren Kontext zur Stelle. Im übrigen gebraucht Aphrahat das Wort *rūhā* in sehr weitem und oft schwankendem Sinn und bezeichnet damit sowohl den »geistigen« Teil des Menschen, die verschiedenen »Geistgaben« an den Menschen, den Geist Christi als auch den Heiligen Geist; vgl. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen*

Der Gedankengang Aphrahats ist klar: In seinen Ausführungen über diese(n) *rūhā* = *Geist* zitiert er Mt 18,10 mit der Aussage über die *malakē* = *Engel* als »Schriftbeweis« dafür, daß diese(r) *rūhā* = *Geist* nicht beständig beim Menschen weilt, sondern fortwährend die Verbindung zwischen dem Menschen und Gottvater aufrecht erhält; abschließend sagt er mit Nachdruck, daß es eben diese(r) *rūhā* = *Geist* ist, welche(r) vor Gott steht und sein Antlitz schaut. Dieser Gedankengang ist aber nur unter der Voraussetzung logisch und gültig, daß die *malakē* des Zitats nicht im eigentlichen Sinn als Engel verstanden werden, sondern der *rūhā* entsprechen.

Er ergibt sich somit aus dem praktischen Gebrauch des Schriftwortes, daß Aphrahat den Literalsinn von Mt 18,10b nicht annimmt, sondern die *malakē* = *Engel* nur als metaphorischen Ausdruck für *rūhā* = *Geist* wertet⁸.

b) Ephräm

In dem so umfangreichen Werk des bedeutendsten syrischen Kirchenvaters Ephräm konnte ich Mt 18,10 nur ein einziges Mal verifizieren. In seinem Kommentar zum Diatessaron, einem um 370 zu Edessa verfaßten Spätwerk, sagt Ephräm:

»Und wie Christus in allem Notwendigen für seine Herde sorgte, so tröstete er sie auch in dieser Not der Einsamkeit, indem er sprach: 'Wo einer (ist, da bin) ich!', auf daß alle Einsamen nicht traurig seien. Er ist nämlich unsere Freude und er ist bei uns. 'Und wo zwei (sind, da bin) ich!' Denn sein Wohlwollen ruht auf uns. Und wenn (wir zu) dritt (sind), sind wir gleichsam zu einer Kirche versammelt; denn sie ist der vollkommene Leib, die Gestalt Christi. Und jenes (Wort): 'Ihre Engel im Himmel sehen das Antlitz meines Vaters!' Das heißt aber: ihre Gebete⁹.«

Aus Mt 18,10-11 — im Diatessaron¹⁰ eine Einheit — zitiert Ephräm nur die zweite Hälfte von Vers 10, und auch diese nur in gekürzter Form¹¹,

theologischen Quellen bei Irenäus = TU 46, Leipzig 1930, S. 257-299; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, S. 74-77; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Gütersloh 1965, S. 217f.

⁸ Der Wechsel Singular - Plural (*rūhā* - *malakē*) spielt dabei keine Rolle, da der Geist, an viele Menschen verschenkt, doch einer bleibt; vgl. Parisot, Sp. 284,1-285,14. — Kretschmar, S. 75, sieht die Beziehung zwischen *rūhā* und *malakē*, formuliert aber unglücklich: »Der Geist (wird) also den Engeln gleichgesetzt.« Daß Kretschmar die Engel, die — nach seiner Meinung — dem Geist gleichgesetzt werden, außerdem noch unbegründet als »Schutzengel« versteht (a.a.O., S. 119), führt ihn dann zu abwegigen Kombinationen.

⁹ Kommentar zum Diatessaron XIV, 24: L. Leloir, *Saint Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant*. Texte syriaque = Chester Beatty Monographs No. 8, Dublin 1963. Ebenso lautet die armenische Übersetzung des Textes; vgl. L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*. Version arménienne = CSCO 137/Arm. 1 (Text) und 145/Arm. 2 (lat. Übers.), Louvain 1953 und 1954.

¹⁰ A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae*, Romae 1888, S. 48 und S. arab. 105.

¹¹ Soweit sich aus den wenigen Wörtern erkennen läßt, stimmt Ephräms Bibeltext hier mit

d.h. er führt genau den Teil des Schriftwortes an, der nach seiner Auffassung eines Kommentars bedarf¹²: Auch für ihn ist es ein Problem, daß Engel das Antlitz Gottvaters schauen. Dabei findet er eine andere Lösung als Aphrahat: Er versteht die *malakē* = *Engel* zwar ebenfalls als Metapher, aber für die Gebete der Menschen. Es sei betont, daß es sich hier in Ephräms Kommentar zum Diatessaron nicht wie bei Aphrahat nur um den praktischen Gebrauch eines Schriftwortes handelt, aus dem sich das Textverständnis des Autors erschließen läßt, sondern um eine direkte »exegetische« Aussage dazu. Dadurch gewinnt sein Zeugnis natürlich an Wert.

Die Beziehung der einzelnen Abschnitte im Diatessaronkommentar zueinander ist im allgemeinen nur sehr locker und ergibt sich allein aus der Reihenfolge, welche die Ephrämer erklärungsbedürftig erscheinenden und daher von ihm ausgewählten Schriftstellen im Diatessaron einnehmen. Gerade darum verdienen Abweichungen von dieser Ordnung eine besondere Beachtung. Im vorliegenden Fall bietet das Diatessaron¹³: Lk 16,1ff, ..., Mt 18,20, Mt 18,21-22, ..., Mt 18,10, ..., Lk 13,1. Ephrämer dagegen ordnet: Lk 16,1ff, Mt 18,21-22, Mt 18,20, Mt 18,10b, Lk 13,1. Er scheint also gegen die Reihenfolge des Diatessaron bewußt Mt 18,20 und Mt 18,10b miteinander zu verbinden.

Unbesehen könnte man diese Umstellung vielleicht für bedeutungslos halten. Sie erscheint aber in einem ganz anderen Licht, wenn man Ephräms Deutung der *malakē* als Gebete bedenkt und ferner einen Text aus Aphrahats Unterweisung über das Gebet zum Vergleich heranzieht. Dieser bietet dieselbe Gedankenverknüpfung¹⁴: Auch er zitiert Mt 18,20, weist auf die Gegenwart Christi beim einsamen, verlassenem Menschen hin und zeigt dann an zahlreichen alttestamentlichen Beispielen die Verbindung auf, die die Väter in und trotz ihrer Einsamkeit durch das Gebet zu Gottvater hatten. Wir finden also bei Aphrahat und Ephrämer die gleiche Problemstellung und ihre Lösung: Der einsame Mensch hat durch sein Gebet direkten Zugang zu Gott im Himmel.

Syr^{cur} und Peš überein, während er vom arabisch überlieferten Diatessaron durch den Zusatz »im Himmel« abweicht (Ciasca, S. arab. 105) und ein von Syr^{sin} verschiedenes Vokabular aufweist. — Vgl. noch L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* = CSCO 227/ Subs. 19, Louvain 1962, S. 185.

¹² Man wird gerade dieses Kürzungsmotiv häufig als Grund dafür anführen dürfen, daß der Text, den Ephrämer vom Diatessaron bietet, ist »un texte incomplet, qui ne reproduit souvent que des fragments de versets des évangiles« (Leloir, *Le témoignage*, S. 12).

¹³ Ich gebe nur die jeweils entsprechenden Stellen an.

¹⁴ Parisot, Sp. 160,20-165,6. Die Frage, ob Ephrämer literarisch von Aphrahat abhängig ist oder ob es sich um eine allgemein verbreitete Gedankenfolge handelt, mag hier offen bleiben.

c) Das Zeugnis des Eznik von Kolb

Die Deutung der Engel in Mt 18,10b als Gebete ist keineswegs ein Einzelfall, sondern sogar über die Grenzen des syrischen Gebietes hinaus bekannt. Dafür gibt uns Eznik von Kolb, einer der hervorragendsten Klassiker der altarmenischen Literatur, ein klares Zeugnis. In seinem um 440 verfaßten Werk *De Deo* (= *Wider die Irrlehren*), einer der ersten original-armenischen Schriften, sagt er :

»Und ferner sagt (Jesus) ja im Evangelium : 'Verachtet keinen von den Geringen ; denn ihre Engel sehen jederzeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel (ist).' So scheint es irgendwie, daß einem jeden Menschen ein besonderer Engel als Schützer zur Seite steht, obwohl andere (Ausleger) dieses Wort des Herrn von Gebeten verstanden haben, in dem Sinne, daß ihre Gebete, die jederzeit Zugang zu Gott haben, Engel genannt werden¹⁵.«

Diese Sätze geben uns Einblick in den Stand der exegetischen Streitfrage um Mt 18,10 zur Zeit und im Raum des Eznik von Kolb. Die Deutung der Stelle auf Schutzengel, von der wir bisher im syrischen Raum noch nichts gehört haben, gewinnt hier das Übergewicht. Eznik selbst entscheidet sich, allerdings mit vorsichtiger Formulierung, auch für dieses Textverständnis. Er ist jedoch sachlich genug, auch die — also doch wohl noch als gewichtig bekannte — Meinung der Gegenseite anzuführen, die die Engel als Metapher für die Gebete der vor Gott Geringen wertet.

Wen meint Eznik nun mit diesen »anderen (Auslegern)«, die den Literal-sinn des Schriftwortes nicht gelten lassen ? Um diese Frage zu beantworten, wird man sich der engen Kontakte erinnern müssen, die in früher Zeit zwischen der syrischen und der armenischen Kirche bestanden haben¹⁶. Ferner gehört Eznik von Kolb zum Kreis der »heiligen Übersetzer«, die ihrem Volk die syrische theologische Literatur neben der griechischen in großem Umfang zugänglich machten. So ist auch gerade Ephräms Kommentar zum Diatessaron, aus dem uns dessen Deutung von Mt 18,10b bekannt ist, in armenischer Übersetzung erhalten¹⁷. Außerdem steht fest, daß Eznik bei der Abfassung seines eigenen Werkes Ephräms Schriften und andere syrische Quellen benutzt hat¹⁸. Die Spuren weisen also deutlich in die frühe syrische Kirche hinein ; sie laufen wahrscheinlich sogar direkt auf Ephräm zu.

¹⁵ L. Mariès-Ch. Mercier, *Eznik de Kolb. De Deo* = PO 28, Paris 1959, § 141, S. 458 (Text) und S. 595 (franz. Übers.); S. Weber, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter I*, München 1927, S. 80. — Zu Ezniks Behandlung des Bibeltextes an dieser Stelle vgl. G. Cuendet, *Eznik et la Bible*, in: *Revue des études arméniennes* 9 (1929) S. 26.

¹⁶ Vgl. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihrer Beziehung zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* = TU 26, Leipzig 1904.

¹⁷ Siehe Anm. 9.

¹⁸ Vgl. L. Mariès, *Le »De Deo« d'Eznik de Kolb connu sous le nom »Contre les Sectes«*. *Études de critique littéraire et textuelle*, Paris 1924, S. 68-85.

2. Die Deutung von Mt 18,10b im theologischen Kontext der frühen Syrer

a) Die eigentliche *Crux interpretum*

Weder Aphrahat noch Ephräm begründen ihre auffallende Umdeutung des Schriftwortes, und auch bei Eznik von Kolb findet sich nur die Tatsache ohne jede Erklärung ausgesprochen. Solches Fehlen jeder Begründung mag ein Zeichen dafür sein, daß sowohl diese Deutung als auch ihre Begründung zu ihrer Zeit allgemein bekannt waren. Uns bleibt heute nur die Möglichkeit offen, aus dem theologischen Zusammenhang eine Erklärung dafür zu suchen. Dazu ist es notwendig, zuerst die *Crux interpretum* genau anzugeben.

In der frühsyrischen Deutung von Mt 18,10b gelten die Engel als Metapher und werden somit aus dem eigentlichen Aussageinhalt ausgeschaltet. Dennoch ist zunächst negativ festzustellen und als bedeutsamer Punkt festzuhalten, daß nicht etwa die Engel als solche den frühsyrischen Kirchenvätern Schwierigkeiten bereiten. Ihre Existenz stellt für das gesamte frühe Christentum wie auch für den größten Teil seiner Umwelt kein Problem dar, und sie steht auch in den hier besprochenen Texten nicht zur Diskussion. Zwar wenden die Syrer¹⁹ im Gegensatz zu manchen ihrer Zeitgenossen den Engeln kein auffallendes²⁰ Interesse zu, aber sie nehmen ihnen gegenüber doch eine durchaus positive Haltung ein. Es handelt sich demnach bei dem genannten Verständnis des Schriftwortes keineswegs um ein »entmythologisierendes« Ausschalten der Engel.

Es sei weiterhin daran erinnert, daß das syrische Wort *malakā*, wie eine genaue Untersuchung des angelologischen Vokabulars eindeutig ergeben hat²¹, bei den frühen Syrern als *Terminus technicus* ausschließlich den Engel bezeichnet. Es ist daher nicht möglich, auf die nicht mehr empfundene Wurzelbedeutung des Wortes »Bote«, »Gesandter«, zu verweisen und damit die Aussage des Schriftwortes oder die Tatsache seiner Umdeutung abzuschwächen.

Der Nachdruck, den Aphrahat auf die Gottesschau des »Geistes« legt, und die Art, wie Ephräm nur den entscheidenden Teil des Schrifttextes anführt²², zeigen ganz klar, wo für beide das Problem liegt: Die Aussage:

¹⁹ Über die Engelvorstellungen der Syrer bis Ephräm einschließlich orientiert W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer = Orientalia Christiana Analecta* 173, Roma 1965.

²⁰ Es zeugt von völligem Verkennen der literarischen Eigenart der Werke Ephräms, wenn G. Tavard, *Die Engel*, in: M. Schmaus-A. Grillmeier-L. Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte* II/2b, Freiburg 1968, S. 39, meint: »Ephräm der Diakon erweist sich in seinen Bemerkungen zur Angelologie teilweise als überschwenglich«.

²¹ Vgl. Cramer, S. 9f,15,21,39-41,65-67.

²² Beachte nochmals, wie auch Aphrahat (Parisot, Sp. 93, 19-23) in charakteristischer Weise den Text kürzt und so der Schwierigkeit ausweicht; vgl. Anm. 5.

»Ihre Engel im Himmel sehen das Antlitz meines Vaters im Himmel,« also die Gottesschau der Engel erregt bei den frühen Syrern Anstoß. Ein solcher Satz ist mit ihrem Gottesbild und ihren daran ausgerichteten Engelvorstellungen unvereinbar. Das sei im folgenden kurz dargelegt.

b) Motive, die eine Umdeutung fordern

Eine erste, wenn auch vielleicht nicht ausschlaggebende Schwierigkeit ergibt sich für die frühen Syrer aus der Vorstellung, daß die Engel total Gott zugeordnet sind. In der Formulierung *malakayhōn* = *ihre Engel* von Mt 18,10b bestimmt das Possessivpronomen sie aber als Engel der Geringen, also der Menschen. Diese auch für den biblischen Sprachgebrauch und die dadurch ausgedrückte biblische Engelvorstellung sehr ungewöhnliche Zuordnung²³ ist den frühen Syrern ganz und gar fremd. Bei Aphrahat kommt sie jedenfalls außerhalb unserer beiden, den Schrifttext zitierenden Stellen nicht vor, und auch für Ephräm kann ich keine andere Stelle nachweisen. Dagegen werden die Engel von beiden Autoren — sei es durch Possessivpronomina und Genitivattribute, sei es durch direkte Aussagen — immer wieder Gott und der himmlischen, d.h. göttlichen Sphäre zugeordnet und in Totalabhängigkeit von Gott betrachtet. Die Stellen sind so zahlreich, daß sich eine Angabe dazu erübrigt. Wenn der Engel zum Menschen in Beziehung tritt, ist es immer Gott, der ihn dazu sendet²⁴. Es muß die Syrer daher von vornherein überraschen, wenn nach dem Wortlaut von Mt 18,10b die Engel gleichsam in umgekehrter Richtung erscheinen. Aphrahat korrigiert diese »Gefahr einer Verzerrung« seines Engelbildes dadurch, daß er die Zuordnung zum Menschen aufhebt und — ohne auf die Menschen bezogenes Possessivpronomen! — vom »Geist« spricht, der von sich aus ganz in den göttlichen Bereich hineingehört und — wie Aphrahat betont — keineswegs immer beim Menschen verweilt, sondern zu Gott zurückkehrt, der ihn sandte. Ephräm überwindet sie, indem er die Engel zu Gebeten umdeutet und so vollständig den Menschen zuordnet.

Das stärkste Motiv, das den frühen Syrern eine Vorstellung von der Gottesschau der Engel als anstößig erscheinen läßt und das ihnen notwendig eine Umdeutung abfordert, ist die Auffassung von der absoluten Verborgenheit und Unerforschlichkeit der göttlichen Wesenheit, insbesondere Gott-

²³ Zuordnung dieser Art eines Engels zum Menschen findet sich in der Bibel nur noch Apg 12,15, wo vom »Engel« des Petrus die Rede ist.

²⁴ So nehmen auch die frühen Syrer an, daß in je konkreten Einzelfällen der Engel immer als Engel Gottes auf ganz bestimmten, genau abgegrenzten göttlichen Befehl hin und meist in einmaliger Tat zum Schutz eines Volkes oder eines Menschen auftritt. Eine Schutzengelvorstellung, nach der jedem Menschen ein besonderer Engel zu ständigem Schutzgeleit beigegeben ist, läßt sich jedoch bei ihnen nicht nachweisen.

vaters, die vor allem Ephräm in apologetischer Zielsetzung aufs nachdrücklichste betont. In unermüdlichem Eifer und mit immer neuen Worten hält Ephräm jenen, die sich anmaßen, Gott erforschen, adäquat erkennen und definieren zu können, entgegen: »Der Schöpfer aller Vernunft(wesen) überträgt jede (geschaffene) Vernunft. Den Menschen ist er unerforschlich und den Engeln unbegreiflich²⁵!« »Jene ungeschaffene Wesenheit können geschaffene Augen nicht sehen²⁶!« »Es gibt hier (bei Gottvater) kein Antlitz, daß du aus ihm erkennen könntest²⁷!«

Auf dem Hintergrund solcher Texte wird es sofort einsichtig, daß Ephräm Mt 18,10b, dessen Wortlaut das glatte Gegenteil auszusagen scheint, umdeuten muß. In ähnlicher Weise verfährt er mit verwandten Schriftstellen. Er erläutert beispielsweise Mt 5,8 mit dem einfachen Hinweis auf Mose: »Sie werden Gott sehen' wie Mose²⁸!«, von dessen Gottesschau er sagt, daß »er sah und doch nicht sah²⁹«.

Wiederum wissen also unsere Autoren der Schwierigkeit auszuweichen: Für den göttlichen »Geist«, von dem Aphrahat spricht, ist die Gottesschau kein Problem, und die metaphorische Deutung Ephräms erstreckt sich selbstverständlich auch auf das »Sehen des Angesichts des Vaters«, wie Ezniks Formulierung aufzeigt: »... ihre Gebete, die immerfort Zugang zu Gott haben.«

Ein weiteres, zur Umdeutung führendes Motiv — eigentlich nur ein Pendant zur Lehre von der absolut unerforschlichen Erhabenheit Gottes — ist die syrische Vorstellung von der großen Scheu und Ehrfurcht, die die Engel davon abhalten, ihren Blick auf Gott zu richten. So spricht Aphrahat etwa in einer jüdisch-rabbinisch anmutenden Redewendung von der »großen Kraft des Thrones Gottes, vor deren herrlichem Glanz, wenn ihm Myriaden

²⁵ E. Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrsers Sermones de Fide* = CSCO 212f/Syr. 88f, Louvain 1961, Sermo 1,11-14. — Vgl. zum Problem der Gotteserkenntnis E. Beck, *Die Theologie des heiligen Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 21, Romae 1949, S. 23ff; E. Beck, *Ephräms Reden über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 33, Romae 1953, S. 42ff.

²⁶ E. Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrsers Sermo de Domino nostro* = CSCO 270f/Syr. 116f, Louvain 1966, § XXIX.

²⁷ Beck, *Sermones de Fide*, Sermo 2,667f. Vgl. Beck, *Reden*, S. 15f. — Für Ephräm gehört *paršōpā* = Antlitz nach dem weitaus häufigeren Wortgebrauch zum Menschen, bzw. allgemein zur materiebehafteten Kreatur; allerdings ist der Wortgebrauch noch leicht schwankend, so z.B. in E. Beck, *Des heiligen Ephräm des Syrsers Hymnen Contra Haereses* = CSCO 169f/Syr. 76f, Louvain 1957, Hymnus 32,5.

²⁸ Leloir, *Commentaire*. Version arménienne, § VI,1. Das syrische Original dieser Stelle ist nicht erhalten.

²⁹ Beck, *Sermo de Domino nostro*, § XXIX. Vgl. dazu Aphrahat (Parisot, Sp. 828, 6-10): »Mose sah ... (auf dem Sinai) die große Kraft des Thrones Gottes,« also nicht das Antlitz Gottes!

und Tausende (von Engeln) dienen, diese ihr Antlitz verhüllen«³⁰. Ephräm stellt — wiederum in apologetischer Absicht — den Häretikern die Engel als nachahmenswertes Vorbild hin: »Der Seraph, dessen Stimme 'Heilig'! ruft, ehrt schweigend deine Erforschung. Wehe dem, der verwegen ist! Denn siehe, der Seraph vor dir bedeckt mit den Flügeln sein Gesicht. Die Cherubim tragen die Macht, die alles trägt. Zu Boden gesenkt ist der Blick des Cherubs in Furcht... Glückselig, wer von ihnen deine Ehrung gelernt hat«³¹!

c) Motive, die die beiden Deutungen nahelegen

Während es sich so leicht durch Texte belegen läßt, daß und weshalb das Gottes- und Engelbild der frühen Syrer und ihre apologetische Auswertung der Engelvorstellungen ein wörtliches Verständnis von Mt 18,10b unmöglich machen, sind wir heute in der Frage nach der Motivierung der jeweiligen konkreten Lösung zunächst nur auf mehr oder weniger beweiskräftige Indizien angewiesen.

Die Syrer gebrauchen *rūhānē* = *Geistige* als umschreibende Vokabel für Engel³² und wollen mit der Wortverbindung *ʿirā d'erūhā* = *wacher (Engel) aus Geist(stoff)* über die Natur der Engel Auskunft geben³³. So könnte es naheliegen, bei einer notwendigen Umdeutung von Mt 18,10b auf *rūhā* = *Geist* zu verfallen³⁴. Dem steht jedoch die Tatsache entgegen, daß gerade Aphrahat nicht zu den Autoren gehört, die diesen Sprachgebrauch und diese Bestimmung der Engelnatur aufweisen. Ob man trotzdem annehmen darf, daß sie ihm bekannt waren und ihn sogar zu seiner Deutung anregten, muß eine offene, eher negativ zu beantwortende Frage bleiben. Ähnliches gilt für die Tatsache, daß die apokryphe Literatur und die Qumranschriften zuweilen die Engel als Geister bezeichnen³⁵, bzw. den Heiligen Geist selbst Engel

³⁰ Parisot, Sp. 828, 9-12. Vgl. ebenda 664,5f und Cramer, S. 46f und 120ff.

³¹ E. Beck, *Des heiligen Ephräms des Syrers Hymnen de Fide* = CSCO 154f/Syr. 73f, Louvain 1955, Hymnus 4,17f.

³² Cramer, S. 79f.

³³ Ebd. S. 116.

³⁴ Beachte die Nähe von *rūhā* und *rūhānē* etwa in De Epiphania 5,1: »Steigt hinab, meine Brüder, bekleidet euch aus dem Wasser der Taufe mit dem Heiligen Geist (= *rūhā*) und verbindet euch mit den Geistigen (= *rūhānē*), die der Gottheit dienen« (E. Beck, *Des heiligen Ephräms des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* = CSCO 186f/Syr. 82f, Louvain 1959). Vgl. Cramer, S. 90-93.

³⁵ Z.B. Jub 15,71; 1Hen 15,6.8.10. — 1QM 12,9; 13,11; 1QH 1,11; 11,13; 13,8. — Später sagt auch Philoxenus von Mabbug: »Alle (Engel) sind Geister« (A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de Trinitate et Incarnatione* = CSCO 9/Syr. 9, Louvain 1907, S. 109,9f).

nennen³⁶. Bedeutsamer ist vielleicht der Hinweis auf Bibelstellen, die Engel und Geist unmittelbar nebeneinander stellen³⁷.

Für Ephräm läßt sich darauf hinweisen, daß seine Umwelt die Engel oft im Zusammenhang mit den Gebeten der Menschen sieht. Es gilt beispielsweise als vornehmliche Aufgabe der Engel, die Gebete vor Gott zu tragen³⁸. Ephräm selbst aber spricht davon nicht; nach seiner Lehre gelangen die Gebete ohne Vermittler zu Gott. Es sei auch an einen Text erinnert, in dem Ephräm die Gebete als Boten der Menschen an Gott betrachtet³⁹.

All diese Einzelheiten können den Hintergrund der Umdeutung von Mt 18,10b mitgestaltet haben; ganz einsichtig machen sie die beiden überraschend unterschiedlichen Lösungen jedoch noch nicht.

Nun bietet sich aber noch eine Möglichkeit an, die Art der Umdeutung verständlicher zu machen. Ich gehe dabei vom Kontext aus, in dem wir Mt 18,10b aktuell vorfinden. Sowohl Mt⁴⁰ wie Aphrahat und Ephräm ordnen den Schriftvers in denselben Problemkreis ein: Es handelt sich immer um den Menschen in seiner Schwäche und Einsamkeit, dem aufgezeigt wird, daß er die Möglichkeit hat, zu Gott in Beziehung zu treten. Mt betont durch die hyperbolische Aussage⁴¹ über die Gottesschau »ihrer Engel« die eminente

³⁶ Besonders die Ascensio Isaiae, z.B. 3,16; 4,21; 7,23; 9,35f.39f; 10,4; 11,4.33.

³⁷ Ps 104,4; Apg 23,8f; Hebr 1,7.13f.

³⁸ Vgl. Kretschmar, S. 159 Anm. 7, und Cramer, S. 52f.

³⁹ L. Mariès-Ch. Mercier, *Hymnes de saint Éphrem conservées en version arménienne* = PO 30, Paris 1961, Hymnus 1,1: »Öffne, Herr, die Tür des Schatz(haus)es für unsere Bittgebete. Unsere Gebete mögen unsere Boten sein und uns mit deiner Gottheit versöhnen.«

⁴⁰ Die Verbindung von Mt 18,10 mit seinem jetzigen Kontext soll hier nicht näher untersucht werden. Es mag genügen, auf die Methode der Stichwortdisposition hinzuweisen; vgl. H. B. Kossen, *Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc XV et sur la structure de Matthieu XVIII 8-14*, in: *Novum Testamentum* 1 (1956) S. 80.

⁴¹ Bezeichnend für das Textverständnis heutiger Mt-Kommentatoren ist etwa W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, S. 417, wo es heißt, »daß ihre Engel zu jeder Zeit Gottes Angesicht sehen und damit ihm von ihrem Ergehen berichten... Jüdische Frömmigkeit weiß von Schutz- und Geleitsengeln; aber die jüdischen Gelehrten lehren, daß die Engel mit Ausnahme der höchsten Engel Gottes Angesicht nicht sehen können; es sind also die höchsten Engel, die über den Kleinen wachen und ihre Sache vor Gott bringen. Damit ist ihr Wert und ihre Bedeutung ausdrücklich betont.« Ähnlich äußert sich J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1959, S. 271f. Dagegen spricht aber, daß im gesamten semitisch geprägten Raum das Axiom gilt: Engel können Gottes Antlitz nicht sehen. Als »Beleg« für eine entgegengesetzte Ansicht könnte aus diesem Raum nur Mt 18,10b angeführt werden (so tatsächlich J. Michl, *Engel*, in: RAC 5, Stuttgart 1962, Sp. 71); denn der häufige Verweis auf Strack-Billerbeck, I S. 781-783; II S. 707f; III S. 437-440 wird durch (unbesehene) Wiederholung nicht beweiskräftig. — Hier sei ein anderer Deutungsversuch zur Diskussion gestellt: In der Perikope Mt 18,1-14 geht es ausschließlich um die bedeutende Stellung der Geringen im Reiche Gottes. Dieser Aussageabsicht ist Mt 18,10b ganz unterstellt und sein für Semiten nicht akzeptierbarer Literalsinn dient nur dazu, diese Bedeutung zu unterstreichen,

Möglichkeit eines solchen Kontakts; die frühen Syrer, die die Aussage nicht als hyperbolisch verstehen, sie aber aus den dargelegten Gründen auch nicht wörtlich akzeptieren können, erläutern — Mt »korrigierend« — die konkrete Form dieses Kontakts: Nicht Engel schauen Gott und können die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott herstellen, sondern der »Geist« (so Aphrahat) und das Gebet (so Ephräm).

Berücksichtigt man die Problemstellung hinreichend, so erscheinen diese Lösungen gar nicht mehr fernliegend. Engel - Geist - Gebet liegen nach syrisch-theologischer Vorstellung in gewissem Sinne auf einer Ebene: Sie haben die gleiche Funktion und Aufgabe, nämlich für den Menschen bei Gott »einzutreten«, Gott und den Menschen miteinander zu verbinden⁴². Wer von den dreien an je bestimmter Stelle tatsächlich angeführt wird, dürfte entscheidend vom Textzusammenhang und von der Vorliebe des Autors abhängen. Bezüglich unserer Stellen läßt sich wohl sagen, daß zunächst für Aphrahat und Ephräm die Engel aus den schon dargelegten Gründen ausfallen. Aphrahat, dessen Geistbegriff noch sehr unbestimmt und äußerst weit gefaßt ist, kann diesen darum leicht an die Stelle der Engel setzen. Ephräm dagegen, der den Geist schon bedeutend klarer und ein-deutiger im dogmatisch festen Sinn versteht und der andererseits gern eine fast »rationalistische« Schriftdeutung bietet, zieht somit die (geistgewirkten) Gebete vor.

Die beiden Deutungen liegen übrigens für ein genuin biblisch fundiertes Denken, wie es für die frühen Syrer charakteristisch ist, gar nicht so weit auseinander. Das zeigt beispielsweise Röm 8,26f sehr deutlich, vor allem die syrische Übersetzung⁴³ dieser Stelle. Sie lautet:

wobei die dort genannten Engel als bloßes »Stilelement« zu bewerten sind, etwa wie die Engel in der apokryphen Literatur oft zur Hervorhebung der Größe Gottes gebraucht werden, selbst aber zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Text und Kontext enthalten keinerlei Anzeichen dafür, daß hier etwas über die Engel gelehrt werden soll; der Text ist neutral: er sagt nichts gegen die Engel, will aber auch nichts über sie lehren. Es ist demnach nicht richtig zu sagen, Jesu Lehre weiche hinsichtlich der Gottesschau der Engel von der zeitgenössischen jüdischen Vorstellung ab (so Schmid, S. 271), sondern Jesus wählt hier eine herausfordernde hyperbolische Formulierung mit dem Ziel, die Größe der Geringen zu veranschaulichen. »Hyperbolisch« meint hier mit G. Bert, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien*, Leipzig 1888, S. 336 Anm. 2, jene Redeweise der semitischen Sprache, »die über die augenblickliche Wirklichkeit hinausgeht, so daß die volle Bewahrheitung (in der Endvollendung) in Christus erfolgt«. Unter Beachtung all dessen kann man Mt 18,10 etwa folgendermaßen paraphrasierend wiedergeben: »Verachtet keinen dieser Geringen; denn ich sage euch: (Sie haben solch engen Kontakt zu Gott, daß — wenn es einst möglich wird — sogar) ihre Engel immerfort das Antlitz meines Vaters im Himmel sehen!«

⁴² Dabei wird auch das Gebet personifiziert dargestellt, z.B. von Aphrahat: »... das Gebet, welches für dich mit Gott spricht« (Parisot, Sp. 177,9f).

⁴³ Die syrische Übersetzung verengt das griech. *ὑπερευγγάθει* und *ἐντυγγάθει* zu *m^eṣall^eyā*. Von daher wird Ephräms Deutung erst möglich. Vielleicht wurde dadurch auch der

»So kommt auch dieser Geist unserer Schwachheit zu Hilfe; denn was wir beten sollen, wie es sich geziemt, wissen wir nicht, sondern dieser Geist betet für uns in unaussprechlichen Seufzern; ... dem Willen Gottes gemäß betet er für die Heiligen.«

Dieser Text könnte — wenigstens das darf wohl mit aller Vorsicht gesagt werden — sehr gut Ausgangspunkt für beide Lösungen gewesen sein. Wir finden hier wieder die bekannte Thematik: Wie kann der geringe Mensch trotz seiner Schwäche zu Gott in Beziehung treten? Die Antwort der syrischen Übersetzung des Römerbriefs heißt: Durch den »betenden Geist«, nach semitischem Verständnis also durch Geist und Gebet⁴⁴. Diese dem Kontext von Mt 18,10b und Röm 8,26f gemeinsame Thematik scheint für die frühen Syrer so sehr im Blickfeld zu liegen, daß sie von daher beide Texte trotz aller Verschiedenheit zusammenschauen⁴⁵ und so die ihnen theologisch nicht geheure Aussage des Mt von Röm her interpretieren, wobei jeder Autor entsprechend seiner Eigenart nach dem Gesetz der (für ihn) einfachsten Substitution aus dem break up des paulinischen Begriffs einen Aspekt in den Vordergrund rückt⁴⁶, ohne dadurch den anderen ausschalten zu wollen.

Kommentar des Johannes Chrysostomus (vgl. Anm. 46) angeregt. — Aphrahat zitiert Röm 8,26 nicht; Ephräm deutet die Stelle in Hymnus de Nativitate 1,50f (Beck, a.a.O.) auf die Gnade (Güte) und den Heiligen Geist.

⁴⁴ Ein solches »Break up« (hier in sehr weitem Sinn verstanden) zusammengesetzter Begriffe und Namen ist im ganzen semitischen Raum nicht ungewöhnlich. Am deutlichsten wurde es bisher (im engen Sinn) als beliebtes Stilmittel in der hebräischen und ugaritischen Poesie nachgewiesen, wo dann die Einzelelemente allerdings räumlich nicht so weit auseinanderliegen, sondern auf verschiedene Verszeilen verteilt werden; vgl. E. Z. Melamed, *Break-up of Stereotype Phrases*, in: Chaim Rabin, *Studies in the Bible = Scripta Hierosolymitana* 8, Jerusalem 1961, S. 115-153; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Syntax and Style*, in: *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 1 (1969) S. 36; ders., *Psalms* und II, New York 1966 und 1968, passim.

⁴⁵ Obwohl es für das hier behandelte Thema nichts beweist, mag der Hinweis doch interessant sein, daß der (nach M. Grabmann), »hervorragendste Exeget der Franziskaner- und Skotistenschule«, Nikolaus von Lyra (um 1270-1349), den »Geist« von Röm 8,26 als fürbittenden Engel interpretierte (vgl. C. Lapide, *Commentarius in omnes divi Pauli epistolas*, Venetiis 21717, S. 88A). Ob er dabei die Stelle mit Mt 18,10b in Beziehung setzte oder ob er Vätertexte für seine Deutung anführen konnte, ist mir unbekannt.

⁴⁶ Falls man nicht sogar mit Verweis auf Johannes Chrysostomus: »Neben allen diesen (Gaben) gab es (in der Apostelzeit) auch eine Gabe des Gebetes, und auch diese wurde 'Geist' genannt« (In epist. ad Rom. Homilia 14, 7: PG 60.533), sagen darf, daß beide überhaupt nicht in der Sache divergieren, sondern nur im »Vokabular«. Vgl. dazu Ephräms nur armenisch erhaltenen Kommentar zu Röm 8: »Illi, inquit, qui loquebantur linguis, spiritu orabant, et ipse Spiritus reiebat, quaeque in linguis illi sciebant, et ipse loquebatur« (*Sancti Ephraem Syri Commentarii in epistolas divi Pauli, ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati*, Venetiis 1897, S. 28).

3. Charakteristik der frühsyrischen Deutung von Mt 18,10

a) Vergleich mit anderen Aussagen zur Gottesschau der Engel

Soweit zum Textbefund und seinem doktrinären Hintergrund innerhalb der syrischen Theologie. Die Eigenständigkeit der frühsyrischen Deutung wird besonders deutlich, wenn man sie mit Aussagen ihrer Umwelt zum Problem der Gottesschau von Engeln vergleicht und wenn man sie innerhalb der Auslegungsgeschichte der Stelle betrachtet.

Die spätjüdische und rabbinische Tradition, die in weitem Maße die unmittelbare Umwelt der frühen Syrer bildet, stimmt allgemein mit ihnen darin überein, daß sie die Möglichkeit negiert, daß die Engel das Antlitz Gottes schauen können⁴⁷. Gewiß teilt diese Tradition den 4 bzw. 7 »Engeln des Angesichts«, die das Privileg haben, Gottes Thron zu umstehen und ihm zu dienen⁴⁸, und vor allem Metatron, dem »Fürsten des Angesichts«⁴⁹, eine Sonderstellung zu; aber daraus folgt nicht, daß diese das Antlitz Gottes schauen⁵⁰. Kein Text, der von ihnen handelt, bestätigt eine solche Meinung. Falls man also eine Gottesschau dieser hervorragenden Engelwesen nicht verneinen will, muß man die Frage wenigstens offenlassen.

Ähnlicher Meinung, aber von den frühen Syrern verschiedener Lösung des Problems begegnen wir in der valentinianischen Gnosis, wie sie durch Irenäus bekannt wurde. Sie lehnt jede unmittelbare Schau Gottvaters ab, löst aber die Schwierigkeit, die Mt 18,10 nun bieten muß, indem sie das »Antlitz des Vaters« umdeutet und als den eingeborenen Sohn Gottes versteht, durch den die Gottheit schaubar wurde⁵¹. Diese Deutung findet sich ebenfalls in den Excerpta ex Theodoto⁵².

Dagegen hält Origenes die »Gottesschau« für ein Vorrecht, das den Schutzengeln zum Ansporn und als Lohn gewährt wird⁵³; allerdings läßt er dabei

⁴⁷ Strack-Billerbeck, I S. 781-783; II S. 707f.; III S. 437-440. Ein Beispiel: »R. Aqiba († um 135) sagte: Auch die heiligen Lebewesen, die den Thron der Herrlichkeit tragen, sehen die Herrlichkeit (Gottes) nicht« (Str.-Bill. I S. 783).

⁴⁸ Strack-Billerbeck, III S. 805-807; IQH 6,13; IQSb 4,25f. All diese Texte sprechen nur vom Stehen der Engel, d.h. vom Dienen. Stehen wird im Gegensatz zu Gott gebraucht, der auf dem Thron sitzt.

⁴⁹ Vgl. F. Michelini Tocci, *Il principe del volto*, in: *Oriens Antiquus* 2 (1963) S. 269-273.

⁵⁰ So irrig Michelini Tocci, S. 270 und 273.

⁵¹ M. Simonetti, *Due note sull'angelologia origeniana*, in: *Rivista di cultura classica e medioevale* 4 (1962) S. 165f.

⁵² Excerpta 10,6 (Sagnard, S. 80).

⁵³ Zur ausgeprägten Schutzengellehre des Origenes vgl. Simonetti, S. 167-176, hier bes. S. 172f.

offen, »was man auch immer unter 'Antlitz' und 'schauen' verstehen muß«⁵⁴. Er scheint einer genauen Deutung auszuweichen, vielleicht weil einerseits nach seiner Meinung Gottvater nur durch den Sohn erkannt werden kann und weil er andererseits doch nicht die gnostische Deutung: »Antlitz des Vaters« = Sohn Gottes übernehmen will⁵⁵. Eine Stelle der Homilien über Jesaja läßt jedoch einen eigenen Interpretationsversuch erkennen: »Et forte angeli, qui vident iugiter faciem Patris qui est in caelis, vident et principia negotiorum.«⁵⁶ Diese »principia negotiorum« versteht M. Simonetti als »l'azione di Dio in ordine alla creazione del mondo«⁵⁷.

Cyrrill von Jerusalem läßt eine Gottesschau nur »nach dem Maß des je eigenen Ranges«⁵⁸ eines jeden Engels gelten, so daß »die Engel Gott nicht so sehen, wie er ist, sondern nur soweit sie (ihn) fassen... Die Engel sehen ihn also, sofern sie (ihn) fassen, und die Erzengel, sofern sie die Kraft haben; die Throne und Herrschaften aber schauen ihn besser als jene, doch auch sie fassen noch nicht seine Herrlichkeit«⁵⁹.

Basilius der Große, ein Zeitgenosse Ephräms, dem er nach einer späteren Legende sogar begegnet sein soll, bejaht eine Gottesschau der Engel: »Weil sie keine Hülle von der Art unseres Fleisches haben, hindert sie nichts, fortwährend das Antlitz Gottes zu schauen.«⁶⁰

Für das im lateinischen Raum herrschende Textverständnis seien Hieronymus und Augustinus als Zeugen angeführt. Beide beantworten die Frage, ob der Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht schauen könne, mit dem Hinweis auf die Engel. Augustinus sagt: »Sic iam vident sancti angeli... Sicut ergo illi vident, ita et nos visuri sumus.«⁶¹ Hieronymus geht zudem weit über die Aussage von Mt 18,10 hinaus, wenn er erklärt: »'Quia angeli eorum in coelis vident semper faciem Patris.' Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum.«⁶²

b) Die Entwicklung der syrischen Exegese

Schon Eznik von Kolb läßt erkennen, daß die früh-syrische Deutung auch im syrischen und syrisch beeinflussten Raum nicht ohne Widerspruch

⁵⁴ C. Cels. 6,41 (Koetschau, S. 110).

⁵⁵ Simonetti, S. 177f.

⁵⁶ Hom. in Is. 4,1 (Baehrens, S. 257).

⁵⁷ Simonetti, S. 179.

⁵⁸ Catech. 7, 11 (PG 33.617A).

⁵⁹ Catech. 6,6 (PG 33.545B-547A).

⁶⁰ Hom. in Ps. 33,11 (PG 29.377B/C); vgl. *Adv. Eunom.* 5 (PG 29.729B).

⁶¹ Civ. Dei 22,29 (CC 48,857); vgl. Civ. Dei 11,31 (CC 48, 352). — Vgl. Hieronymus, *Comm. in Is.* 1,1 (PL 24.33A).

⁶² *Comm. in Ev. Mt* 3,18 (PL 26.130B).

blieb. Die weitere Auslegungsgeschichte von Mt 18,10b zeigt, daß die späteren Syrer den Text übereinstimmend von Engeln verstehen — eine Entwicklung, die sicher überwiegend durch griechischen Einfluß zu erklären ist.

Da der Text auch in dieser späteren Epoche verhältnismäßig selten vorkommt, lassen sich nur wenige Beispiele bringen, die allerdings ganz eindeutig sind. Sahdona (7. Jh.) zitiert Mt 18,10, dessen Wortlaut ihm keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten scheint, wiederholt, um zu liebevollem Verhalten gegenüber den Geringen aufzurufen. Er sagt beispielsweise :

»Die Verachteten und Geringen müssen wir ehren und lieben; sie haben nämlich Zutritt und Ansehen und Beziehung zu Gott durch ihre heiligen Engel. 'Seht,' sagt Jesus, '(daß) ihr nicht einen von diesen Geringen verachtet; denn ihre Engel sehen allzeit das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist.'⁶³

In seiner Abhandlung über die Erschaffung intellektbegabter, körperloser Wesen führt Jakob von Edessa († 708) den Vers in einer Reihe von Bibelstellen an, die von Engeln handeln. Er löst ihn vollständig vom Kontext und benutzt ihn als Beweis für die Existenz der Engel; aber er enthält sich eines jeden Kommentars dazu⁶⁴.

Während Sahdona und Jakob die Engel nicht näher bestimmen, verstehen die beiden folgenden Autoren sie als Schutzengel. Išo'dad von Merw (9. Jh.) sagt in seiner Erklärung zu Sach 3,3 :

»Jenes (Wort) : 'Er stand vor dem Engel,' (heißt : er stand vor ihm) als dem, der zu seinem Schutz von Gott bestellt war, wie auch jedem einzelnen Menschen (ein Schutzengel) bestellt ist, wie gesagt ist : '... Ihre Engel sehen allzeit das Antlitz (meines Vaters).'⁶⁵

Völlig ohne Berücksichtigung des ursprünglichen Sinnzusammenhangs benutzt Išo'dad den Vers als »Beleg« für eine Schutzengellehre des Inhalts, daß Gott jedem einzelnen Menschen einen Schutzengel bestellt habe — eine klare Überforderung des Textes.

In gleicher exegetisch unzulässiger Weise überfordert Dionysius Bar Šalibi († 1171) den Text, wenn er sagt :

»Ihre Engel sehen allzeit' : Er legt hier dar, daß die Engel alle Menschen begleiten, um sie zu beschützen... 'Das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist' : Durch Antlitz bezeich-

⁶³ A. de Halleux, *Martyrius* (Sahdona). *Œuvres spirituelles*, CSCO 254/Syr. 112, Louvain 1965, S. 20 (Text) = CSCO 255/Syr. 113, Louvain 1965, S. 18 (Übers.); vgl. idem, CSCO 214f/Syr. 90f, Louvain 1961, S. 47, und idem, CSCO 252f/Syr. 110f, Louvain 1965, S. 89 bzw. S. 85.

⁶⁴ J.-B. Chabot, *Jacobi Edesseni Hexaameron*, CSCO 92 /Syr. 44, Louvain 1953, S. 42 (Text) = A. Vaschalde, *Jacobi Edesseni Hexaameron*, CSCO 97./Syr. 48, Louvain 1953, S. 33 (Übers.).

⁶⁵ C. van den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merw sur l'ancien Testament*. IV. Isaie et les Douze, CSCO 303f/Syr. 128f, Louvain 1969, S. 121 (Text) bzw. S. 154 (Übers.).

net er die große *παρρησία*, die sie bei Gott haben, und die Offenbarungen, die sie fortwährend von Gott empfangen, als ob er sagte: Die Engel sehen nämlich die Heilstaten meines Vaters an seinen Geschöpfen.⁶⁶

Bei aller Eindeutigkeit, mit der Dionysius Bar Šalibi Mt 18,10b einer Schutzengellehre dienstbar machen will, ist sein Kommentar doch wiederum ein Beweis, daß die Gottesschau der Engel das eigentliche Problem der frühen Syrer war. Diese verursacht selbst in so später Zeit noch Schwierigkeiten und fordert eine Umdeutung des Literalsinns, doch werden nun nicht mehr die Engel anders verstanden, sondern — hier in einer Weise, die an Origenes' Deutung erinnert — das Antlitz des Vaters. Damit vermeidet Dionysius zwar die Behauptung, daß Engel Gott schauen, entfernt sich aber weit vom Sinn des Textes.

c) Wert der frühsyrischen Deutung

Obgleich hier nur ein winziger Punkt untersucht wurde, eröffnet er uns doch — insofern die Ergebnisse von anderer Seite bestätigt werden — wichtige Einblicke in die theologische Lehre und Methode der frühen Syrer. Diese zeigen eine eigenständige, semitisch geprägte, vom griechisch-lateinischen Westen und den späteren westlich beeinflussten Syrern durchaus verschiedene Art.

Die Deutung der frühen Syrer von Mt 18,10b stimmt im Rahmen ihrer theologischen Gesamtkonzeption, ja, sie erwächst aus dem Bemühen, diese Konzeption zu wahren. Gottvater gilt ihnen als der absolut erhabene, von seinen Geschöpfen nicht zu erforschende und nicht zu schauende Gott. Dieses überragende Gottesbild ist für sie Prüfstein aller anderen Lehren, hier der Engelvorstellungen.

Der Weg, der die frühen Syrer zu ihrem Textverständnis führt, ist in den Ansatzpunkten durchaus positiv zu bewerten. Sie gehen methodisch richtig vor, wenn sie nicht beim äußeren Wortlaut des Textes stehenbleiben, sondern das Thema des gesamten Zusammenhangs berücksichtigen, in den hinein der Einzelvers verwoben ist und von dem her er letztlich erst in seiner Bedeutung festgelegt wird. Die Beantwortung der Frage nach der Stellung der Geringen im Reiche Gottes verstehen sie richtig als einzige Aussageabsicht des Hagiographen — mag ihnen diese heutige Terminologie auch nicht geläufig gewesen sein. Sie erkennen, daß Mt 18,10b der Hauptaussage des Kontextes völlig untergeordnet ist, und wissen um die untergeordnete Rolle, die Engeln und Angelologie in der Bibel gegenüber Gott und Theologie zukommt. Von daher dürfen sie sich das Recht nehmen, ihren Möglichkeiten

⁶⁶ J. Sedlacek - J.-B. Chabot, *Dionysii Bar Šalibī Commentarii in Evangelia* I, 2, CSCO 77/Syr. 33, Louvain 1953, S. 403 (Text) = CSCO 85/Syr. 40, Louvain 1953, S. 299 (Übers.).

entsprechend die Aussage von Mt 18,10b anders als im Wortlaut zu verstehen.

Das geschieht nun allerdings in unvollkommener Weise; denn sachlich ist zu sagen, daß ihre Lösung: Geist bzw. Gebet statt Engel, nicht so im Text enthalten ist. Hier dürften die Grenzen ihres »exegetischen« Bemühens um den Text liegen. Sie vermeiden zwar eine angelologische Überinterpretation des Textes, können aber auch selbst keine Deutung bieten, die dem Jesuswort ganz gerecht wird.

Es ist jedoch anzuerkennen, daß die frühen Syrer bei ihrer Deutung keineswegs rein willkürlich vorgehen. Die Negierung der Möglichkeit der Gottesschau nicht nur der Engel ist durchaus einer Vielzahl von Bibelstellen gemäß. Altes und Neues Testament verkünden immer wieder kategorisch: »Mein Antlitz kannst du nicht schauen; denn niemand wird leben, der mich sieht!«⁶⁷ und: »Niemand hat Gott je gesehen!«⁶⁸ Hingegen vollzieht sich nach biblischer Vorstellung die Beziehung zwischen Gott und Mensch »im Geist«, »durch den Geist«⁶⁹, und die Gebete der Menschen dringen zu Gott⁷⁰. So überrascht es angenehm, daß es den frühen Syrern gelingt, die Distanz zwischen dem erhabenen Gott und dem kleinen, geringen Menschen auf so einfache und der Bibel entsprechende Weise zu überbrücken. Sie verzichten auf jede Mittelsperson, obwohl eine solche im gesamten semitischen Raum bis auf den heutigen Tag bei allem profanen und religiösen Geschehen eine bedeutende Rolle spielt. Sie erkennen ganz im Gegensatz zu ihrer Umwelt die Engel als unwesentlich für die Gott-Mensch-Beziehung und wissen, daß der Mensch durch die ihm geschenkte Geistgabe und durch die eigene Aktivität des Betens unmittelbar, ohne Vermittler, zu Gott in Beziehung treten kann.

⁶⁷ Ex 33,20.

⁶⁸ Jh 1,18.

⁶⁹ Ps 51,13; Sach 12,10; Mt 10,20; Jh 4,23; Apg 2,4; Röm 5,5 und viel öfter.

⁷⁰ Siehe etwa Ps 6,10; 65,3; 102,18; Sir 35,17; Phil 4,6.