

Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan

Übersetzt und erklärt von

Edmund Beck

Einleitung

In der Einleitung zu dem Aufsatz über Ephräms Brief an Hypatios wurde ausführlich von der handschriftlichen Grundlage von *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* gesprochen, deren erster Teil 1912 (London) von C. W. Mitchell und deren zweiter Teil 1921 von A. A. Bevan und F. C. Burkitt herausgegeben wurde. Es ist der nur schlecht getilgte ursprüngliche Text der Palimpsesthandschrift Br. M. add. 14 623. Dabei wurde hervorgehoben, daß die fünf Reden des ersten Teils dadurch als ein geschlossenes eignes Werk gekennzeichnet sind, daß sie nacheinander akrostichisch mit den Buchstaben des Namens Ephräm beginnen. Da nun die erste Rede sich nach Form und Inhalt als genuin ephrämisches erwiesen hat, ist wohl kein Zweifel mehr möglich, daß auch die übrigen akrostichisch sich anreihenden Reden echt sind und schon in dieser Form und Reihenfolge von Ephräm selber publiziert worden sind. Der Schreiber des ursprünglichen Textes von Br. M. 14623 hat offensichtlich dieses Werk, so wie es ihm vorlag, abgeschrieben.

Anders ist hier die Lage im zweiten Teil, dessen erste Rede im Folgenden übersetzt und erklärt werden soll. Sie führt den Titel: Rede, verfaßt von Mar Afrem, dem Seligen, gegen die Rede, genannt »des Domnos«, gesprochen von Bardaisan gegen die Schule Platons. Am Schluß heißt es nur: Ende der Rede gegen Bardaisan. Es folgt eine zweite Rede, ganz kurz eingeführt mit: *tūb d-luqbal yulpānē* (ferner gegen die Irrlehren), wobei, wie der Schlußvermerk zeigt, ein *mēmṛá* (Rede) zu ergänzen ist (*šlem mēmṛá d-luqbal yulpānē*).

Das anschließende dritte Werk ist betitelt: »Rede gegen Markion« mit einem entsprechenden »Ende der Rede gegen Markion« am Schluß. Die vierte Schrift ist damit aufs engste verbunden durch die Überschrift: »Ferner (noch) eine Rede gegen Markion« und durch den Schlußvermerk, der mit dem der dritten Rede gleichlautet.

Der Titel der fünften Rede wäre an sich nicht auffällig, nämlich: Rede gegen Bardaisan. Doch das unerwartet Neue liegt hier in der Form. Alle bisherigen Reden in I und II waren reine Prosareden. Nun ist es bekannt, daß die meisten »Reden« (*mēmre*) Ephräms mit dem Inhalt von Predigten im siebensilbigen Metrum abgefaßt sind. Und die einzige Predigt, die hier in Prosa erscheint, der von mir im CSCO neu herausgegebene *Sermo de Domino Nostro*, ist in einer Sprache abgefaßt, die dem kunstvollen Stil der rhythmischen Reden in nichts nachsteht und den weniger gepflegten Stil des Briefes (der Rede) an Hypatios an Eleganz weit übertrifft. Die Überraschung über den siebensilbigen Rhythmus der fünften Rede von Prose Refutations II wird nun noch gesteigert durch einen weiteren Umstand. Während nämlich in allen übrigen siebensilbigen Sermones die Handschriften keine Zeilengruppen bieten und solche auch nicht durch den Inhalt nahegelegt werden, gliedert hier die Handschrift in Absätze von zumeist acht rhythmischen Einheiten, das sind vier Langzeilen von 7 + 7 Silben, eine Gliederung, der auch der Inhalt zu entsprechen scheint. Geht das wirklich auf Ephräm zurück? Die Zweifel verstärken sich durch den anschließenden rätselhaften sechsten Sermo, der, wie sich zeigen wird, mit dem vorangehenden in enger Verbindung steht.

Hier fällt zunächst schon im Titel auf, daß Ephräm neu genannt wird: Rede des Mar Afrem über die Jungfräulichkeit. Dann das völlig isolierte Thema. Ferner die auch hier von der Handschrift gebotene Gliederung in Abschnitte ungefähr von der Größe der Abschnitte im vorangehenden Sermo, aber ohne klaren metrischen Bau! Das Überraschendste aber ist, daß dieser Sermo de virginitate nichts anderes ist als eine Umformung der drei ersten Hymnen de virginitate in Prosa. Dazu habe ich schon im Vorwort zu meiner Ausgabe der Hymnen de Virginitate (CSCO vol. 223/Syr. 94, II-VI) Stellung genommen und zu zeigen versucht, daß die Hymnen das Ursprüngliche sind und der Sermo eine nachträgliche Abänderung darstellt. Blickt man von hier aus auf den vorangehenden Sermo zurück, so drängt sich der Verdacht auf, daß dort ein ursprünglicher Prosasermo in einen rhythmischen umgegossen wurde.

Nun gehören die beiden rätselhaften Sermones offenbar auch überlieferungsgeschichtlich einer eignen Linie an. Denn die Sammlung asketisch-monastisch-theologischer Schriften, die der Mönch Aaron im achten Jahrhundert nach Tilgung des ursprünglichen Textes von Br. M. add. 14623 darüber schrieb, enthält auch drei Stücke, die Ephräm zugeschrieben werden, und zwar als Nr. 4 (bei Wright) den wohl sicher unechten Brief *ad montanos* und dann, man staunt, als Nr. 6 und 7 zunächst Auszüge aus dem Schlußteil

von *Prose Ref.* II, 5 d.h. aus unserem metrischen Sermo gegen Bardaisan und daran anschließend, genau in der Reihenfolge von *Prose Ref.* II, den ganzen *Sermo de virginitate*, also Texte, die der Mönch, wohl sicher ohne es bemerkt zu haben, zuvor mit dem übrigen ursprünglichen Text seines Kodex getilgt hatte!

Man sieht, *Prose Refutations* II ist im Gegensatz zu *Prose Ref.* I alles andere als eine geschlossene Einheit, die man mit ruhigem Gewissen unmittelbar Ephräm selber zuschreiben könnte. Sermo fünf und sechs sind wohl nur Bearbeitungen ephrämischer Texte. Für die übrigen Stücke gelten diese Bedenken nicht. Zu der Frage der Echtheit der ersten Rede, die ich jetzt übersetzen und erklären will, werde ich abschließend Stellung nehmen.

Abkürzungen in den Anmerkungen: Zu *CH*, *CNis*, *de eccl.*, *HdF*, *Nat.*/*Epiph.*, *Ov.*, *Parad.*, *Virg.*, *SdF*, und *Tit. Bostr.* (gr) u. (syr) vgl. bereits *Oriens Christ.* B. 58, S. 76. Dazu kommen neu: *de cruc.* = *Hymnen de crucifixione* in *Paschahymnen*, CSCO vol. 248/Syr. 108. *SDN* = *Sermo de Domino Nostro*, CSCO, vol. 270/Syr. 116. *Diat.* = L. Leloir, *Saint Ephrem commentaire de l'évangile concordant, texte syriaque* (Dublin 1963). Sextus Empiricus, *Hypotyposes* und *adversus mathematicos* wird an erster Stelle nach Seiten- u. Zeilenzahl der Ausgabe von Bekker, und ebenso Diogenes Laertius, *Vitae* (lib. VII, *vita Zenonis*) nach Seiten- u. Zeilenzahl der Ausgabe von Cobet zitiert. Zeller steht für: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III. Teil, 1. Abt. (vierte Auflage).

REDE, VERFAßT VON MAR AFREM, DEM SELIGEN,
GEGEN EINE REDE, GENANNT »des DOMNOS«,
DIE BARDAISAN GEGEN DIE PLATONIKER
GEHALTEN HAT

Erster Teil

I

Lob des Maßhaltens. (1,1-2,14)¹

Wisse, mein Geliebter, daß es uns ziemt, bei allem das Maß² von allem zu kennen. Denn in dieser Erkenntnis findet sich jeder Nutzen, wie aus Prahlerei jeder Schaden entsteht.³ Wenn wir nämlich es verstehen, mit Maß an alles heranzugehen, dann gibt es nichts, das uns schaden würde. Denn selbst die

¹ Die Abschnitte I-III bereiten die Kritik an Bardaisan vor, die in IV-VI erscheint.

² Syr: *mšuhā*; vgl. sprachlich und sachlich *HdF* 5,1; 47,9; *de eccl.* 15,3; *Ov.* 28,17.

³ Genau so auch *HdF* 23,5: *šubhārā* (wie hier) ... *kulleh ḥusrānā* (hier das synonyme *sugfānā*).

Dinge, die Schaden zufügen, können uns nicht schaden, so oft wir uns mit Maß daran machen. Damit du nun erkennst, wie groß der Sieg des rechten Maßes ist, so sieh nur, daß es uns nirgendwo besiegt werden läßt. Denn auch beim Feuer, obwohl es (von Natur aus) schadet, ersteht für uns aus seinem Schaden Nutzen, wenn unsre Körper sich ihm mit Maß nähern⁴. Und (umgekehrt), wenn Hungrige ohne Maß Speise genießen⁵, ersteht ihnen aus der (be)lebenden (Kraft)⁶ der Speise der Tod. O über das rechte Maß, das für die, die Schaden erleiden können, aus Dingen, die schaden, Nutzen hervorgehen läßt⁷!

II

Maß auf dem Gebiet des Wissens; die Grenzen für einen Nichtfachmann.
(2,15-3,6)

Denn wie schwere Lasten die Schwäche lehren, eine Bürde abzulehnen, die sie nicht tragen kann⁸, ebenso sollte auch ein nicht zuständiger Geist⁹ eine Untersuchung aufgeben, die zu lösen er nicht imstande ist. Es hat (ja immer schon) Menschen gegeben, die, zuständig auf irgendeinem Gebiet, sich darauf einließen, auf Gebieten ertappt zu werden, in denen sie nicht zu Hause waren. Denn ihre Verwegenheit ließ sie glauben, weil sie ein Gebiet beherrschten, wäre das ebenso auf allen übrigen der Fall. Nun wird ein Handwerker⁹, der sich zu einem Handwerk bekennt, das er nicht gelernt hat, dessen überführt, sobald er sich an eine Arbeit dieses Handwerks⁹ heranmacht. Wenn aber schon das Handwerk imstande ist, den zu überführen, der seine Ausübung nicht versteht, dann fehlt auch (sicher) der Forschung nicht die Kraft, daß auch sie schweigend den Unwissenden überführe, der wie ein Wissender an sie herantreten will.

⁴ Vgl. den analogen Fall von Sonne und Auge in *SDN*, S. 24,14: die Sonne ist *ba-mšūhtā m'addrānā d-'aynē* (hier: *'udrānā*) *wa-d-lā mšūhtā makkydnā* (wie hier).

⁵ Vgl. *SdF* 2,127 und *Sermones* I,1,5.

⁶ Zu dieser Bedeutung von *hayyūtā* vgl. *Pr. Ref.* I, 13,7 (die Saaten schöpfen *hayyūtā* aus der Erde); vgl. zum Übermaß belebender Wirkung *HdF* 28,2: der Wein schadet ungemischt *b-hayyūteh*.

⁷ Das Thema vom Maß wird noch einmal kurz aufgegriffen im zweiten Teil, Abschn. XXXI.

⁸ Vgl. in ganz ähnlichem Zusammenhang das gleiche Bild in *Ov.* 42,18ff.

⁹ Zu *tar'itā hedyōttā* und zu *ummānā, ummānūtā* in der weiten Bedeutung des gr. *technē, technitēs* (der Begriff wird im 2. Teil eine große Rolle spielen) und ihren Arbeiten, Werken (*'bādē*) heißt es in *HdF* 47,1, diese Werke seien leicht für »den Wissenden«, aber schwierig (unmöglich) für den Nichtfachmann (*hedyōttā = idiōtēs*).

III

Die Bescheidenheit der Weisen und die christliche Demut. Der Stolz. Die
siegreiche Macht der Ehrlichkeit. (3,7-6,40)

Weise, vollkommene und gerechte¹⁰, machten sich (sogar) auch in dem klein, was sie wußten, um wie Unwissende zu sein. Sie wollten aber damit nicht ihr Wissen verlieren, (sie wollten) vielmehr, daß sich die Fülle¹¹ auf sie herabneige, indem sie sich selbst bedürftig machten, jene Fülle, die jeden Mangel bei uns ausfüllen kann. Wenn also Gerechte, die Wissen besaßen, sich nicht (dessen) rühmten, wie sollen dann wir Sünder uns brüsten mit Dingen, die wir nicht wissen! Denn wer demütig als Lernender hinzutritt¹², dessen Demut beugt sich unter (das Gesetz) der Schwachheit, um zu bekennen, daß er unwissend ist. Wer aber wie ein Wissender mit Stolz kommt, der hat sich über das Maß¹³ erhoben, weil der Stolz es nicht versteht, sich dem Maß unterzuordnen. Denn wenn der Stolz sich darein schicken würde, unter dem Maß zu stehen, dann wäre er auch nicht (mehr) Stolz. Denn Stolz kann nur Stolz sein, wenn er sich überhebt¹³ Niemand wird getadelt, warum er etwas nicht wisse, was er nicht wissen konnte. Behauptet er aber: »ich weiß es«, und man weiß von ihm, daß er es nicht wissen kann, (dann ist das Stolz), weil er sich nicht demütigen wollte
.¹⁴ Das aber, was ich erwähnt habe, findet sich bei großen Wissenden¹⁰, daß einer gesteht: ich weiß (es) nicht. Das ist in der Tat ihr großes Wissen, daß sie, wenn sie eine Sache nicht wissen, ihre Unwissenheit eingestehen. Dieses Wissen fürwahr kann das Nichtwissen

¹⁰ Das Beispiel ist hier an der ersten Stelle zu christlich gefärbt, um ein klarer Hinweis auf Sokrates zu sein. An der zweiten Stelle, wo man bei »den großen Wissenden« an Philosophen denken kann, bleibt der Ausspruch zu unklar. Vgl. die sokratische Paradoxie im Brief an Hypatios, Abschn. XVI u. XXX.

¹¹ Syr: *malyūtá*; von Gott ausgesagt in *HdF* 5,11 u. 26,13; *de crucif.* 6,14; *Virg.* 5,1 u. *Diat.* S. 40,15.

¹² Vgl. *HdF* 52,11: »Wer unterwirft sich nicht seinen Lehrern... Und wenn er glaubt, das Maß (*mšūhtá*) seiner Lehrer überschritten zu haben...«

¹³ Der Text von 4,1-4,6 ist zu lückenhaft.

¹⁴ Auch der Text von 4,20-6,12 muß übergangen werden. Er enthielt anscheinend Beispiele u. zwar christliche wie 5,5-8 (der Schöpfer kann von seinen Geschöpfen nicht voll erkannt werden, und Gleichnisse wie »Feuer ging aus vom Fresser« sind ohne Erklärung nicht zu verstehen). Wichtig wäre, was daran anschließend von Gleichnissen bei den Griechen gesagt wird; vgl. Anm. 28.

anklagen; denn das Nichtwissen kann nicht sich selber anklagen. Wenn nämlich einer das bekennt, was er weiß, und andererseits auch das, was er nicht weiß, dann gehört im Punkt des Wissens der Sieg ihm¹⁵. Denn in beiden Fällen sprach er die Wahrheit; und weil er dabei in keinem Fall gelogen hat, ist seine Wahrheit siegreich: sie hat gewonnen und die Lüge besiegt und den Siegeskranz erhalten.

IV

Bardaisan hat irrig das stoische Thema von den *sōmata* und *asōmata* für ein platonisches gehalten. (6,41-7,20)

Du weißt nun aber, daß es in der Schrift *Dámnōs* heißt: Die Platoniker¹⁶ sagen: »es gibt *sōmata* und *asōmata*«¹⁷, das heißt Körper und Unkörperliches. Diese Fragen¹⁸ aber sind nicht Fragen der Platoniker, auch wenn sie

¹⁵ Vgl. Brief an Hypatios, Abschn. XVI. (*Or. Christ.* B. 58, S. 91).

¹⁶ Ephr. sagt hier, wie auch sonst gewöhnlich: *d-bēt Plafōn*, nur zu Beginn von V tritt neben *Stoygē* ein *Plafōn(i)qē*.

¹⁷ Diesen ganz und gar stoischen Satz übernimmt im folgenden Abschnitt Ephrām und schreibt ihn, wie Bardaisan, den Platonikern zu, mit anderen Worten, er macht zunächst den gleichen Fehler wie Bardaisan. Die Platoniker der mittleren (Albinos) und der neuen Schule (Plotin) kennen zwar die stoischen Termini *sōma* u. *asōmaton* und verwenden sie. So ist bei Albinos, *Eisagōgē* (vgl. Anm. 19) S. 165 Gott *asōmaton* und die Seele *asōmatos ūsia* (S. 177,20); ähnlich von der Seele Plotin, aber schon mit charakteristischen Zusätzen, indem es in *Enn.* I, VI, 6 von ihr heißt: *pantē asōmatos kai noera kai holē tū theū* und noch klarer in *Enn.* IV, II, 1: *hē tēs psychēs ūsia sōma ūden esti ... tēs noētēs physēōs kai tēs theias moiras estin*. Aber in der Einteilung des Seienden, um die es ja im Ausgangszitat geht, gehen beide, Albinos und Plotin, von der platonischen Teilung in *noēta* und *aisthēta* aus. So Albinos in *Eisagōgē* S. 154,22: *dittos (ho logos) ho men peri ta noēta ho de peri ta aisthēta*. Und Plotin bringt in *Enn.* VI, I, 2, in der Frage, ob die zehn Kategorien *homoiōs en te tois noētois en te tois aisthētois* seien erst nach dieser platonischen Gliederung und nach ihrer Wiederholung in dem Satz, daß die *ūsia* nicht *hen epi te tēs noētēs epi te tēs aisthētēs koinon* sein kann, in der weiteren Behauptung nach einer dritten Wiederholung der platonischen die stoische Einteilung, indem er sagt: *allo ti estai pro tēs noētēs kai pro tēs aisthētēs ... ho ūte sōma ūte asōmaton an eiē. estai gar ē to sōma asōmaton ē to asōmaton sōma*, wo, wie man sieht, Plotin die stoische Terminologie übernimmt, um ein ganz unstoisches Problem zum Ausdruck zu bringen. Daß die Formulierung Bardaisans und Ephrāms stoisch ist, kann *Sext. Emp.* S. 521,1 (*aedv. math.* X, 218) zeigen: »die stoischen Philosophen sagen *tōn tinōn ta men einai sōmata ta de asōmata* (ebenso S. 590,1), wobei *ta tiná* für *ta onta* eintrat, weil *ta onta* für die Stoiker streng genommen nur *sōmata* sein konnten. Vgl. auch Plotin, *Enn.* VI, I, 25.

¹⁸ Syr: *šū'álá*. Die Grundbedeutung »Frage« erweitert sich im philosophischen Bereich zu *quaestio disputata* und dieses *šū'álá* tritt in der syr. Übersetzung von *Eusebios hist. eccl.*

in Schriften von Platonikern geschrieben waren. Es waren Fragen der Stoiker, die Albinos in seiner Schrift mit dem Titel : »Über die Nichtkörper«¹⁹ (voran) stellte entsprechend einer Gewohnheit bei Weisen und Philosophen, die in ihren Schriften zuerst die Fragen ihrer Fachgenossen bringen und dann sich mit ihren Auseinandersetzungen gegen die Fragen der Leute erheben, die ihrer Schule²⁰ nicht angehören.

V

Ephräm gibt berichtend die Anschauung der Platoniker und der Stoiker in diesem Punkt. (7,21-45)

In den Schriften der Stoiker und der Platoniker aber war²¹ das (die Lage) : Die Platoniker sagen : »es gibt *sōmata* und *asōmata*,« und die Stoiker hinwieder sagen das gleiche²². Sie stimmten²¹ aber nicht im Sinn²³ überein

für das gr. *problēma* ein. Aus Ephräm selber kann man auf *HdF* 37,23 verweisen, wo neben *uqqābeh* (Erforschung Gottes) ein *šū'āleh* steht; ebenso in *HdF* 61,8. In *de eccl.* 7,1 hat man die Verbindung : *šū'ālē wadrāšā* (disputatio). Ich behalte »Frage« bei, zumal das Thema von den *asōmata* neben den *sōmata* auch innerhalb der Stoa ein »gewaltiger und endloser Kampf« (*pollē kai anēnytos diamachē*, Sext. Emp. S. 635,1) war.

¹⁹ Der syr. Text hat : *'al lā gušmā (gušmē)* ohne das adjektivierende *d-(lā gušmā|gšom)*. Griech. ist wohl *peri tōn asōmatōn* anzusetzen. Für ein solches Werk des Albinos ist das der einzige Beleg. Sachlich ist es nach dem in Anm. 17 Gesagten durchaus möglich und was Ephr. anschließend bemerkt, ist ja auch völlig zutreffend. Es sei dazu noch angeführt, daß Albinos in der Schrift : *eisagōgē eis tūs Platōnos dialogūs*, (Teubner, Platonausgabe von Hermann, VI, 147-189, die jetzt allgemein dem Albinos zugeschrieben wird) wie oben, Anm. 17, schon erwähnt wurde, auf S. 154 platonisch von den *noēta* und *aisthēta* ausgeht und erst später, wie Plotin, bei der Erörterung des aristotelischen Begriffs der *Hylē*, der auch von den Stoikern übernommen wurde, die stoischen Termini verwendet, wenn er sagt, die *Hylē ūte sōma an eiē ūte asōmaton dynamei de sōma* (163,6). Ferner ist nach ihm Gott *asōmatos*, weil *sōma* aus *hylē* und *eidos* sich zusammensetzt, Gott aber *haplūs* ist : *hōste asōmatos an eiē ho theos*, gegen die Lehre der Stoiker !

²⁰ Syr : *qyāmā*, das Wort, das bei Ephr. sehr oft den Bund der ehelos lebenden Asketen bezeichnet.

²¹ Ich behalte das auffällige Perfekt (*hwāt, hwaw*) bei, wage aber nicht, es zu pressen. Die übrigen Aussagen werden präsentisch gegeben.

²² Daß das nur für die Stoiker gilt, wurde schon in Anm. 17 gezeigt. Wie verbreitet diese stoische Seinseinteilung auch noch zur Zeit Ephräms war, zeigt Titus von Bostra in seiner Schrift gegen die Manichäer, wo es gr. 15,31ff. (syr. 20,27ff.) gut stoisch heißt, daß der erste »Schnitt« (*prōtē tomē*) des Seienden (*tēs ūsias*) *to men aoraton hōs asōmaton, to de horaton hōs sōma* sei, syrisch : *ū hū medem d-lā methzē a(y)k d-lā gšom w-ū medem d-methzē a(y)k d-gušmā (h)ū*. Wie man sieht, der Übersetzer stimmt mit seiner Verwendung von *gušmā* für *sōma* und *d-lā gušmā (gšom)* für *asōmaton* mit Ephräm überein.

²³ Syr : *b-rē'yānā*. Zu der hier gegebenen Sonderbedeutung vgl. *de eccl.* 44,4 : »die zwei Testa-

wie sie in Worten übereinstimmten²¹. Denn die Platoniker sagen : Körper und Nichtkörper existieren physisch und substanzial²⁴. Die Stoiker aber sagen : Alles was physisch und substanzial existiert²⁴, ist ein Körper.

mente, deren *re'yáná* (Sinn) nur einer ist«. In *Diat.* S. 104,6 erscheint daneben das sonst von Ephr. oft verwendete Synonym : *haylá* (vis) : »versteh den Sinn (*re'yáná*) der Worte und schau auf die (Bedeutungs)kraft, die in ihnen verborgen ist!«

²⁴ Zunächst ist von vornherein klar, daß es falsch sein muß, wenn hier die Platoniker den *aisthēta* und *noēta* den gleichen Seinsgrad zuschreiben. Dazu kommt, daß die Zusätze, mit denen für Platoniker und Stoiker dieses Sein näher charakterisiert wird, nämlich : physisch und substanzial (syr : *ba-kyáná w-ba-qnōmá*), wie sich zeigen wird, den stoischen Seinsbegriff umschreiben. In den einschlägigen griechischen Definitionen fehlen sie, so weit ich sehe. So heißt es bei Plutarch (zitiert bei Zeller, *Phil. d. Griechen III*, I. T., S. 119, Anm. 2) nur : *onta gar mona ta sōmata kalūsīn* (die Stoiker). Ferner Plotin, *Enn.* II/IV, 1 : *sōmata monon ta onta einai themenoi kai en tūtois mian te tēn hylēn legūsi kai tois stoicheiois hypobeblēsthai kai autēn einai tēn ūsian*. Hier kann man in dem *hypobeblēsthai* eine erste Ergänzung sehen, wenn man aus Albinos (166,4) hinzunimmt : *pān sōma hypokeimenon esti*. Eine zweite, sicher stoische, liegt in dem vor, was Diog. Laert. S. 191,36 (VII, 150) von den Stoikern berichtet : *sōma de esti kat' autūs hē ūsia kai peperasmenē* »begrenzt«. Man wird sehen, daß das in dem *qnōmá* der ephrämischen Wendung des Existierens *ba-kyáná w-ba-qnōmá* mitausgedrückt ist. In ihr gehören offenbar die beiden Ausdrücke dem Sinn nach eng zusammen wie in einem Hendiadyoin. Und wenn an der dritten Stelle nur mehr der erste (*ba-kyáná*) erscheint, so wird damit der Sinn sicher nicht geändert. Ich habe bereits in meiner Schrift : »Ephräms Reden über den Glauben« (*Studia Anselmiana XXXIII*, S. 8-14) für *qnōmá* die widersprüchlichen Bedeutungen herausgestellt, die von konkret existierendem Einzelding mit festem Umriß bis zu Wesenheit und abstrakter Wirklichkeit (Dasein) reichen. In der gleichen Schrift wurde zuvor auf S. 4-8 die ähnliche Weite des *kyáná*-Begriffs dargelegt, wozu nur die Korrektur angebracht werden muß, daß auch dem griech. *physis* die konkrete Bedeutung nicht fremd ist, indem auch hier *physeis* einzelne Lebewesen bezeichnen kann (vgl. den Artikel *physis* von Köster in ThWNT). Um nun die Bedeutung des *qnōmá* in unserem Zusammenhang festzustellen, braucht man nur zu beachten, wie *qnōmá* im Folgenden verwendet wird. Hier heißt es vom Raum, der ein *asōmaton* ist, in 10,48 : *layt leh gušma wa-qnōmá*, wofür in 11,47 nur : *layt leh gušmá* steht. Dem körperlosen (Welt)raum steht der körperliche Teilraum gegenüber. Für den letzteren hat man in 12,20 : *ū leh gušmá*, für den ersteren in 13,48 : *layt leh qnōmá*, also *gušmá* und *qnōmá* sind vertauschbar ! Bis jetzt war von »haben« und nicht von »sein« die Rede. Doch in 14,20 heißt es in der Form unserer Definition : (Der Raum) *laytaw b-gušmá w-ba-qnōmá*, wofür anschließend wieder nur (*medem d-laytaw*) *ba-qnōmá* steht. Und zuletzt erscheinen *gušmá wa-qnōmá* unmittelbar als Prädikat, nämlich in 17,7, wo von Länge und Breite kurzerhand gesagt wird : sie sind nicht *gušmē wa-qnōmē* (sondern *asōmata*). Alle diese Wendungen greifen offensichtlich auf unsre Definition zurück. Mit anderen Worten : *qnōmá* ist hier gleichbedeutend mit *gušmá* und *gušmá* tritt an die Stelle des *kyáná*, was durchaus möglich ist. Die Definition ist stoisch und praktisch eine Tautologie : alles was körperlich ist, ist Körper d.h. das einzige, wahre, volle Sein.

An der festgestellten wesentlichen Gleichheit von *kyáná* und *qnōmá* ändert nichts ein kleiner Unterschied, der aus *Pr. Ref.* I, 50,45ff. gewonnen werden kann. Denn hier wird gesagt, daß die Sonne *qnōmá* und damit *hudrá* hat, d.h. das Rund der Sonnenscheibe, und daß deswegen

Nichtkörper nennen sie das, was physisch nicht existiert, wohl aber geistig wahrgenommen wird²⁵.

VI

Der lächerliche Irrtum des Bardaisan. (7,45-8,14)

Lächerlich machte sich selber bei Aramäern und Griechen der Philosoph der Aramäer, nicht nur allein deswegen, weil er die Lehre Platons nicht vortragen, sondern sie überhaupt nicht verstehen konnte. So tat er in seiner Laienhaftigkeit Platon eilends Unrecht mit Fragen von anderen, während doch Platon einen großen Kampf führte gegen diese Fragen, von denen Bardaisan glaubte, es wären Fragen Platons²⁶.

das Auge sie umfassen (umgrenzen) kann (*sayyek*). Das von ihr ausstrahlende Licht aber, das, wie zu ergänzen ist, auch Geschöpf ist, syr: *brīṭā* oder *kyānā* (zu seiner Körperlichkeit vgl. hier im zweiten Teil S. 37,21ff.), hat nicht *sākā wa-qnōmā*. Das gleiche gilt von Flamme (als *qnōmā*) und Licht des Feuers, von Blüte und Duft, der kein *qnōmā asīrā* hat.

Nun noch ein Wort zu der Übersetzung des *qnōmā* mit Substanz (substanziell), was auf die körperliche Substanz einzuengen ist. Die griech. Entsprechung wäre in *hypostasis* zu suchen, nicht in dem später von Plotin her bei den Theologen ausgebildeten Terminus, sondern in dem *hypostasis* der vorangehenden Periode, für die Sextus Emp. stehen kann, bei dem das Wort nur in Verbindung mit *echein* erscheint und so mit dem Verb *hyphystasthai* identisch ist, womit allerdings auch die reale Existenz von *asōmata* ausgedrückt wird. Die Verbindung dieser *hypostasis* mit *qnōmā* hat man in der syr. Übersetzung des Titus v. Bostra. Hier wird der Satz: *skotos kaleitai men, ū men hyphestēke kat' ūsian* (45,13) syrisch mit: *ḥešokā metqrē 'ellā lā itaw ba-qnōmā d'ūtūtā* (56,30) wiedergegeben, wobei in dem parallelen Satz: (*skotos*) *mē kat' ūsian hyparchon* (47,27), syr: *d-lā hwā ba-qnōmā itaw* (59,21), wie man sieht, das einfache *qnōmā* eintreten kann.

²⁵ Syr: *metrgeš b-re'yānā*. Damit wird also die Existenzweise des stoischen *asōmaton* ausgedrückt. Man vgl. dazu Sextus Empir. S. 291,13 (adv. math. VIII, 11), wo das *lekton*, ein *asōmaton*, von dem noch ausführlich die Rede sein wird, bestimmt wird als *auto to prāgma to hypo tēs phōnēs dēlūmenon kai hū hēmeis men antilambanometha tē(i) hēmeterā(i) ... dianoiā(i)*; damit verbinde man Sext. Emp. S. 302,8: (die Stoiker sagen) *lekton de hyparchein to kata logikēn phantasia n hyphistamenon*.

²⁶ Von hier ab verschwinden Platon und die Platoniker (man beachte ihre Gleichsetzung!) völlig aus der Diskussion. Im Folgenden geht es nur mehr um die stoische Lehre von den *asōmata* und um die (falschen) Abweichungen des Bardaisan von ihr. Der Vorwurf, Bardaisan habe Platon falsch verstanden und bekämpft, erfährt nicht die geringste Begründung und Erläuterung. Man kann nur indirekt schließen, daß Bardaisan die stoischen *asōmata* mit den platonischen *ideai* verwechselt hat, die z.B. bei Sext. Emp. S. 591,8 (adv. math. XI, 230) nebeneinandergestellt und zugleich auseinandergelassen werden, wenn es heißt, die *asōmata* seien entweder *idea tis Platōnikē* oder *to para tois Stoikois lekton*... All das berechtigt zu der Annahme: in dem

VII

Eine erste Erwähnung der Namen, des Raums, der Zeit und der geometrischen Größen. (8,15-10,10)

Diese Fragen nun, wie daß die Stoiker die Dinge zu Namen gemacht haben²⁷ und, weil sie wie in einem Gleichnis²⁸²⁹ (9,28) und Zeit und Raum ... und Linie (10,4) Die Stoiker nannten also diese Dinge unkörperlich .. Ich .. will sagen, wie und warum und weswegen.

VIII

Der Raum ist unkörperlich (10,11-12,18)

.....³⁰ Dieser Raum existiert im Namen³¹ und in der Bedeutung³¹, wie ich gesagt habe. Denn wegen seines Namens³¹ wird er mit der Stimme ausgesprochen und wegen seiner Bedeutung³¹ wird er im Geist wahrgenommen.

einleitenden Satz »Der Philosoph der Aramäer machte sich lächerlich bei Aramäern und Griechen« ist die Reihenfolge zu ändern : griechische Philosophen mit guter Kenntnis beider Systeme haben über die Verwechslung des Bardaisan gespottet, die Aramäer, das sind die orthodoxen Syrer von Edessa, die den Häretiker bekämpften, haben das als willkommene Waffe übernommen und dabei einige Elemente des Stoizismus wie die Lehre von den *asōmata* kennen gelernt und bis auf die Zeit Ephräms weitertradiert.

²⁷ Der Satz bleibt, wegen der folgenden Lücke, dunkel. Ich kann nur meine Übersetzung des syr : *šmāhe 'bad(ū) Stōyqē l-šebwātā* damit begründen, daß in dieser Konstruktion des 'bad mit doppeltem Akkusativ der artikellose vorangestellte Akk. in der Regel das Prädikat ist; man vgl. dazu *HdF* 37,1 und *Parad.* 7,30.

²⁸ Syr : *b-matlē*, das offenbar das *b-pel(')dtā* und *b-matlē* des lückenhaften Textes von 8,34f. wieder aufnimmt (vgl. Anm. 14). Vielleicht sind beide Stellen mit den dunklen Ausführungen der Abschnitte XIX u. XXIV in Verbindung zu bringen.

²⁹ Die Texte von 8,13-36; 8,37 - 9,15; 9,16-32 u. 9,33 - 10,10 müssen wegen der großen Lücken übergangen werden. In 9,20 wird dabei der Körper zum erstenmal durch die drei Dimensionen bestimmt, wobei nur hier (wenn richtig gelesen) dafür das griech. Fremdwort (*tlātā*) *diastata* (*to trichē(i) diastaton*) erscheint. Die Sache selbst u. die andren syr. Bezeichnungen werden im Folgenden zur Sprache kommen.

³⁰ Die Textfragmente von 10,11-23 werden übergangen.

³¹ Hier stellt sich zum erstenmal das Problem des Verhältnisses von Name und Bedeutung, von *onoma* und *lekton*. Die Stoa trennt hier so, daß *onoma* eindeutig als *phōnē* den *sōmata* zugewiesen wird und nur das *lekton* ein *asōmaton* genannt wird, das *lekton*, welches das Ausgesprochene ist, der Inhalt des Denkens, das Gedachte im objektiven Sinn, das gedachte Ding, getrennt von

Und weil er nun im Geist wahrgenommen wird, kannst du, o Hörer, wenn auch du nicht mit dem Geist hörst, ihn nicht hören. Denn überleg nur:

dem objektiven Ding, auf das es sich bezieht (*to tynchanon*), und von dem Wort, durch das es ausgesprochen wird, wie auch von der Seelentätigkeit, durch die es erzeugt wird, welche als *pathēma* der körperlichen Seele gleichfalls körperlich ist (vgl. Zeller III, 1. Teil, S. 88). Bei Ephrām dagegen bleibt das Verhältnis von *šmā* (*onoma*) und *sukkālā* (Bedeutung, *lekton*) verwirrend unklar. Zunächst zu *sukkālā*, das hier zum erstenmal erscheint und mit »Bedeutung« übersetzt wird. Das Wort ist bei Ephr. selten, doch finden sich einige Beispiele für seine doppelte Bedeutung. In der ersten, aktivischen (das Verstehen) steht es in *CNis* 62,21 parallel zu *madd'ā* und in *Virg.* 15,1 zu *buyyānā*. Für die zweite passivische objektive, nämlich »der Sinn, die Bedeutung«, die hier allein in Frage kommt, ist neben *CNis* 71,4 (*sukkālēh d-qeryānā*, Sinn der Schriftlesung) vor allem *HdF* 26,5 anzuführen, wo es zunächst heißt, daß die Natur Gottes unsrer Zunge und unsren Sinnen fremd bleibt, daß aber die Schriften der Propheten *l-sukkālā šgal(u) šārū(h)y ba-šmāhē* d.h. die Propheten unternahmen es, den unaussprechlichen, unfaßbaren Sinn in Wortbildern darzustellen. Die Stelle gibt auch die Verbindung von *sukkālā* und *šmā*, die man zunächst bei einer Wiedergabe des *lekton* durch *sukkālā* vermissen konnte. Die Übersetzung des *lekton* durch *sukkālā* trifft somit den Sinn des stoischen Terminus. Die Verwirrung und Ungenauigkeit beginnt mit dem syr. *šmā* für *onoma*, das wie gesagt, bei den Stoikern eindeutig als *phōnē sēmantikē* dem Bereich der *sōmata* angehört. Für Ephr. aber ist *šmā* aufs engste mit *sukkālā* verbunden. Und zwar nicht nur in der engeren Bedeutung von Eigenname, sondern auch in der weiteren. Man vergleiche nur wie in *HdF* 76,7-9 die Namen »Vater« und »Sohn« als Beweis genügen für die Existenz der beiden Personen und der andre Namen »Gott« als Beweis für ihre Gleichheit! Am klarsten aber spricht hier *HdF* 57,3, wo das menschliche Gedächtnis Abbild Gottes genannt wird: »denn es trägt ohne Mühe die Namen (*šmāhē*) der Geschöpfe ... und durch die Namen hängt gleichsam das All von ihm ab.« Diese Namen sind also die Vorstellungsbilder, die »Gedachten Dinge«, die *lekta*! Ephrām spricht erst von Abschnitt XX ab von der Körperlichkeit der *phōnē*, syr: *qālā*. Das bis dahin verwendete *šmā(hē)* bleibt doppeldeutig und Ephr. verwendet es, offenbar ohne sich des Widerspruchs bewußt zu werden, in ein und demselben Zusammenhang verschieden. Das beweist gleich unsre Stelle. Denn in der Aussage, daß »der Raum im Namen und in der Bedeutung existiert«, ist zweifellos »Name und Bedeutung« ein Hendiadyoin; denn anschließend kann Ephr. gleichwertig damit sagen, daß der Raum »im Namen existiert, nicht aber zugleich auch Körper und Substanz hat«. Und trotzdem wird zwischen den beiden Sätzen Name und Bedeutung wieder getrennt mit der Behauptung, daß der Raum wegen seines Namens ausgesprochen wird (also der Name als *phōnē*) und wegen seiner Bedeutung im Geist wahrgenommen wird.

Zu der Lehre der Stoiker von der Unkörperlichkeit des Raumes vgl. man Sext. Emp. S. 521, 3 (adv. math. X, 218) wo als vier Arten der *asōmata lekton kai kenon kai topos kai chronos* aufgezählt werden. Die Liste ist nicht erschöpfend; denn Sext. Emp. fügt auf S. 591,9 zu der gleichen Aufzählung noch hinzu: *ē allo ti tōn toiūtōn*. Daß dabei Ort und Zeit neben den *lekta* erscheinen, obwohl doch auch hier dem Namen (»Ort«, »Zeit«) sein gedanklicher Inhalt gegenübersteht, ist wohl auf den Unterschied zurückzuführen, den Ephr. im Folgenden herausstellt, daß nämlich bei diesen Namen ein objektiv existierendes *tynchanon* fehlt.

Eine letzte Bemerkung zu der Übersetzung des *sukkālā* mit »Bedeutung«. Das Wort ist in seiner engeren Bedeutung festzuhalten ohne den für uns öfters mitschwingenden Sinn, wie er in »bedeutsam« klar zum Ausdruck kommt.

Notwendigkeit erzwingt es, daß der Raum sowohl existiere wie auch nicht existiere³². Wenn nicht beides gegeben ist, dann kann der Raum weder sein noch genannt werden. Das heißt aber, daß er im Namen³³ existiert, nicht aber zugleich auch Körper und Substanz hat. Denn alles, sei es Substanz oder Körper, kann (nur) in dem, was unkörperlich ist, sein. Wenn aber auch der Raum Körper und Substanz hat, dann hat es sich herausgestellt, daß er nicht Raum ist, sondern etwas im Raum. Damit es sich für ihn als wahr herausstelle, der Raum zu sein, in dem alle Körper sind, (kann) er selber nicht Körper und Substanz haben. Denn wenn er ein Körper ist, ist er irgendwo begrenzt. Wenn er aber begrenzt ist, dann stößt er an irgendeinen Körper und ist so begrenzt. Und was ist denn dann dieses Etwas, wohinein er gestellt ist, sodaß es für ihn zu einem Behindernden und Begrenzenden wird? Wenn das, was ihn behindert, (auch) ein Körper ist, dann gibt es wiederum für diesen Körper etwas, das ihn umgrenzt. Dieser (Raum) ist aber ein Raum, den nichts umgrenzen kann, und deswegen, o Hörer, blicke mit deinem Geist und sieh, daß die Notwendigkeit zu sagen zwingt: dieser Raum hat keinen³⁴ Körper, Denn so oft wir sagen: der Raum ist irgendein Körper, wird das zuerst Gesagte eingerissen und aufgebaut³⁵. Und so laßt uns wieder zur Wahrheit zurückkehren, das heißt zu der Behauptung, daß (der Raum) unkörperlich und daher auch nicht irgendwo ist, in Übereinstimmung mit der Behauptung der Stoiker! Denn es ist nicht ein Raum, der in einem (andern) Raum sich befinden würde. Der Raum kann ja nicht in einem andern Raum sein. Wenn das nicht so wäre, würde alles oben Gesagte aufgehoben.

IX

Körperliche Teilräume können im unkörperlichen Raum sein. (12,19-13,46)

Findet sich nun ein körperlicher Raum mit Substanz und findet sich (daneben) der andere unkörperliche Raum, dann könnte sich der körperliche im unkörperlichen befinden.

³² Echt ephrämisch paradox gesagt; vgl. die vielen Paradoxien in seinem Brief an Hypatios.

³³ Vgl. zu diesem »im Namen existieren« Anm. 31.

³⁴ Die Negation fehlt im syr. Text, ist aber wohl zu recht von den Herausgebern ergänzt worden.

³⁵ Damit kommt offenbar der regressus in infinitum zum Ausdruck, womit Sext. Emp. mit Vorliebe die Richtigkeit seiner Skepsis beweist.

Himmel und Erde und auf dem Erdkreis sind Trennungen³⁶ entstanden, sodaß sie »Räume« (= Länder)³⁶ genannt werden, sei es (völlig) getrennt oder überschreitbar. Das sind die Namen der Länder³⁶ Der Raum aber, in dem auch diese Räume sind, ist jener, den wir unkörperlich nennen.

X

Die ephrämische Paradoxie : der Raum ist und ist nicht. Die drei Dimensionen des Körpers. (13,47-15,13)

Existiert also etwa dieser Raum, weil er keine Substanz hat, (überhaupt) nicht? Wie könnte er dann alles Körperliche begrenzen! . . . Und können wir andererseits, weil es sich fand, daß er existiert, sagen, er sei körperlich? (14,16:) Es hat sich also, gezeigt, daß beides wahr ist : daß er existiert und daß er nicht existiert. Das heißt : er existiert im Namen und in der Bedeutung³⁷, aber nicht mit Körper und Substanz.

Und etwas, das nicht mit Substanz existiert, ist etwas, das auch nicht jene drei Dimensionen³⁸ hat. Denn das, was Substanz oder Körper ist, hat die drei Dimensionen³⁹. (14,43:) Jener Raum aber hat weder Länge noch Breite. Denn diese Namen von Maßen haben die Körper im Raum. Bei diesen müssen sich die drei Dimensionen finden. Doch wie der Raum alle Körper aufnahm, ohne selber einen Körper zu haben, so hat er (auch) alle Maße (in sich) aufgenommen, ohne selber unter das Maß fallen zu können.

³⁶ Der Plural von *atrâ* (*atrawâtâ*) kann diese Bedeutung haben, die klarer im Folgenden durch *ar'âtâ* ausgedrückt wird. Für *puršânē* (Trennungen) in diesem Zusammenhang vgl. *Pr. Ref.* I, 131,24ff. Die Lücke im Vorangehenden umfaßt 12,28 - 13,35.

³⁷ Wieder stehen Name und Bedeutung zusammen; vgl. Anm. 31.

³⁸ Syr : *tlâtâ qyâmîn*. Die Herausgeber klammern allerdings hier u. in der nächsten Stelle das erste *yôd* u. das folgende *mîm* als unsicher ein. Bei der dritten Stelle wollen sie sogar *qânônîn* (*kanones*) lesen. Doch ist wohl sicher auch hier *qyâmîn* zu lesen, vor allem, weil in der letzten Stelle, in 22,15 die Herausgeber ohne jedes Fragezeichen *qyâmîn* geben. Die für *qyâmâ* von den Wörterbüchern gebotene Bedeutung »Dimension« findet sich bei Ephräm nur hier. Zu der Übernahme des griech. *diastaton* an einer früheren Stelle (9,22) vgl. Anm. 29.

³⁹ Zu ihren Namen vgl. die folgende Anm. Hier müssen leider die anschließenden Zeilen 14,32-42 übergangen werden, obwohl ihr Inhalt von Bedeutung wäre. Der Text lautet, soweit erhalten : »Und deswegen wollten sie (offenbar die Stoiker) nicht einmal Gott . . . zu diesen, die sie unkörperlich nannten. . . . Sie konnten es auch nicht deswegen, weil sie sagten, daß der (Herr der Geister?) ein Körper ist. Vgl. zu dieser Behauptung der Stoiker die Belegstellen bei Zeller III, 1,141, Anm. 2.

XI

Länge, Breite, Höhe bei den Körpern und beim unkörperlichen Raum, wo wieder die ephrämische Paradoxie erscheint. Polemik gegen Bardaisan, der den Weltraum für körperlich hielt. (15,14-18,10)

Denn sieh, Höhe und Tiefe⁴⁰ haben wegen des Himmels ihre Namen erhalten. Nimm ihn weg in deinem Geist und sieh, daß kein weiterer Körper mehr dazwischen ist, sondern nur noch jener Raum, der unkörperlich ist. Und hast du (es) so angeschaut, dann bilde in deinem Geist Höhe und Tiefe! Was findest du? Welche Seite willst du Höhe nennen und welche hinwieder Tiefe? Denn die Höhe hatte doch ihren Namen wegen des Himmels über dir. Wenn nun jener Grund, weswegen die Höhe ihren Namen hatte, beseitigt ist, ist es klar, daß der Raum, der blieb, weder Höhe noch Tiefe hat und ebenso wenig Länge und Breite⁴⁰. Aus körperlichen Gründen sind sie entstanden und entstehen sie.⁴¹ Und wenn diese Gründe beseitigt werden, dann ist es klar, daß auch jene Namen nicht (mehr) sind. Denn jener (leere) Raum, von dem wir sprechen, wovon soll seine Höhe hoch und seine Länge lang sein, da doch diese Maße den Substanzen angehören! Wenn nämlich die Erstreckung einer Substanz lang ist, nennt man das »Länge«. Und weil eine Seite ihrem Maß nach kurz ist, spricht man von »Breite«, wie man auch bei »rund« weiß, welches die Gründe dafür sind.

.....⁴² Denn siehe, diese Länge und Breite hat Bardaisan im Maß

⁴⁰ Nur hier wird die dritte Dimension doppelt mit Höhe und Tiefe angegeben. Sonst nennt Ephr. neben Länge (*wrká = mēkos*) und Breite (*ptáyá = platos*) nur die Höhe (*raumá*) im Gegensatz zu dem griechischen Sprachgebrauch, wo, soweit ich sehe, für gewöhnlich nur die Tiefe (*bathos*) genannt wird, wie z.B. bei Sext. Emp. S. 701,7: *sōma men esti to tas treis echon diastaseis, mēkos, platos, bathos*, oder Diog. Laert. S. 188,13: *to trichē(i) diastaton eis mēkos, eis platos, eis bathos*.

⁴¹ Vgl. Titus Bostr. gr. 5,23; syr. 7,23: »Oben und unten sind Namen der Geschöpfe, die vor den Geschöpfen nicht waren«.

⁴² In den vorangehenden Zeilen (16,23-27) war zunächst von der »Schule des Bardaisan« (*d-bēt Bardaisan*) die Rede; doch was von ihr gesagt wird, bleibt unklar. Daß bei Bardaisan selber der Weltraum, den er nach dem hier Gesagten im Gegensatz zu den Stoikern für körperlich gehalten hat, eine ganz große Rolle gespielt hat, geht aus *Pr. Ref. I*, 133,1ff. hervor: »Größer sind die Lobeserhebungen, die Bardaisan auf den Raum (wie hier *atrá*) aussprach als die, welche er auf Gott aussprach«. Und nach *I*, 133,27 hat er den Raum *b-ūtūtá* wie einen Götzen neben Gott gestellt. Meines Erachtens hat daher F. C. Burkitt in seinem *Introductory Essay* (*Pr. Ref. II*, CXXII) als siebte *ūyā* des Bardaisan neben den sechs genannten (Gott, Licht, Wind, Feuer, Wasser, Finsternis) mit Recht den Raum vermutet. Zu der Vergötterung des Raumes in Midrasch, Talmud und Kabbala (ausgehend von *māqōm* als einem der Ersatznamen Jahwes)

des (Welt)raums angenommen⁴², indem er sagt, daß auch dieser Raum gemessen wurde, soundsoviel in sich zu schließen. Wenn er also annahm, daß dieser Raum gemessen werden (kann), dann muß der Raum auch Länge und Breite haben, im Gegensatz zu dem, was ich oben gesagt habe.

.....⁴³ (17,7:) das heißt : (Länge und Breite) sind Namen und Bedeutungen⁴⁴, nicht aber Körper und Substanzen. Denn du mißt den Körper, der eine Länge hat. Die Länge aber, die (erst) mit dem Namen⁴⁵ geboren wurde und »Länge« genannt wurde, kannst du nicht messen (und) ihr die drei Dimensionen geben. Denn diese Länge wurde geboren zwischen Körper und Sprache : der Körper gebar das Maß und die Sprache gebar⁴⁵ den Namen, der »Länge« lautet.

Also : die Erstreckung und Ausdehnung des Körpers kannst du messen, und wenn du sie gemessen hast, nennst du »Länge« das, was du gemessen hast. Nun aber auch wieder jenen Namen⁴⁵ »Länge« zu messen, das kannst du nicht, weil er nicht irgendeine Substanz ist. Es ist ja ein nackter Name⁴⁶, durch den (nur) die Bedeutung dessen, was du gemessen hast, wahrgenommen wird⁴⁷.

Weil also dieser Name keine Substanz hat, laßt uns sagen, daß er auch nicht existiert. Doch wie soll er nicht existieren, da doch ohne diese Namen

und zu der Verbindung von Gott und Raum in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie (vgl. Gott als Raum seiner selbst bei Philon, von Theophilus und Ephräm in *Pr. Ref.* I, 132/3 übernommen) sowie zu einer Nebenströmung in der gr. Philosophie im Anschluß an den obersten Gott als Grenze des Himmels bei Aristoteles vgl. M. Jamm er, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt 1960, S. 27ff.

⁴³ Z. 16,43 - 17,5 werden wegen einer Lücke zu Beginn und wegen der Unklarheit des übrigen Textes übergangen.

⁴⁴ Wieder die ungenaue Vermengung von Name (*onoma*) und Bedeutung (*lekton*); vgl. Anm. 31.

⁴⁵ Hier ist doch der Name, der ausgesprochen wird, den die Sprache gebiert, deutlich die körperliche *phōnē*! Trotzdem setzt Ephr. wieder Name und Bedeutung gleich, am deutlichsten an der zweiten Stelle, wo der Name »Länge« keine Substanz hat, was nur von dem ausgesprochenen Ding gilt.

⁴⁶ Syr : *šmā 'artelāyā* d.h. ein Name ohne Bezug auf ein objektiv existierendes *tynchanon*. Vgl. Abschnitt XVI u. XVII, wo die andren Namen (für konkrete Dinge) *šmāhē gšīmē* (körperliche Namen) und *šmāhē asīrē* (gebundene Namen) genannt werden, während die erste Gruppe ohne eigne Bezeichnung bleibt. Diese »nackten Namen« erinnern an die »leeren Namen« (*šmāhē sfiqē*) von *SdF* 4,53ff. Doch haben die beiden Gruppen nichts miteinander zu tun; denn die »leeren Namen« sind falsche Namen, die das von ihnen ausgesagte objektiv Existierende (*qnōmā*) nicht treffen.

⁴⁷ Mit andren Worten : Namen, die nur das *lekton*, nicht auch ein entsprechendes *tynchanon* enthalten. Es geht wie beim Raum um jene Größen, die offenbar wegen dieses Mangels als eigne Spezies der *asōmata* neben die *lekta* gestellt wurden; vgl. Anm. 31.

die Schöpfung nicht gemessen werden kann! So (gilt) also auch von diesem Namen »Länge«, daß er existiert und nicht existiert.

XII

Die Unkörperlichkeit der Verba, die von Körpern ausgesagt werden.

(18,11-43)

Und so steht es auch mit allen Verba⁴⁸: sie existieren und existieren nicht. Sie sind Zeichen⁴⁹, durch die wir alles, was Körper und Substanz hat, erkennen, ohne selber einen Körper zu haben. Und während wir mit ihnen von allen Substanzen aussagen⁵⁰, haben sie selber keine Substanz. Denn ich sage:

⁴⁸ Syr: *mellîn* (*mellâtâ*). Während dieses Wort im vorangehenden Abschnitt die allgemeine Bedeutung von Sprache hatte, ist hier klar die engere gegeben, die dem gr. *rēma* u. dem lat. *verbum* entspricht, also das Verb im Gegensatz zum Nomen. Als solche werden sie auch von Ephräm im Abschnitt XIX von den *šmāhē* getrennt. Für diese Sonderbedeutung kann aus Ephräm auch eine Stelle aus den Hymnen angeführt werden, nämlich *HdF* 6,9, wo die iussiven Verbalformen des Schöpfungsberichtes *mellē* genannt werden: *amar hwâ b-mellē w-kēn hāwē hwâ 'bādâ*.

⁴⁹ Syr: *âtâwâtâ* (*âtâ*), das bei Ephr. neben den biblischen Wunderzeichen auch allgemein Kennzeichen, Merkmal, Erkennungszeichen bedeuten kann u. daher geeignet war, in unserem Zusammenhang für das gr. *sēmeion* einzutreten, das philosophisch in seiner Verbindung zu dem *sēmeiōton* ein heiß umstrittenes Kapitel wurde (vgl. Sext. Emp. S. 316ff.). Für uns kommt nur der Sonderfall der Sprache als Zeichen für das Ausgesagte in Frage. Daß dabei Ephräm zunächst nur den Zeichencharakter der Verba erwähnt, hängt offenbar damit zusammen, daß er immer noch von Wörtern spricht, bei denen nur ein gedachtes Objekt (*lekton*) und nicht auch ein real körperliches gegeben ist. Daß dazu stoisch auch die Verba gehören, das wird die nächste Anm. zeigen. Hier nur noch kurz als Nachtrag *âtâ* beim syr. Übersetzer des Titus von Bostra. Dieser gibt mit *âtâ* das gr. *tekmerion* wieder in der Bedeutung: Hinweis, Indiz, Beweis; einmal auch *hypographē* (definierende Beschreibung). Den in unseren Zusammenhang gehörigen Satz: *ta onomata tōn pragmatōn esti sēmantika* (gr. 6,25) übersetzt der Syrer mit: *mbaddqānayhēn d-šebwâtâ* (syr. 8,34).

⁵⁰ Syr: *mēmallēlīn-nan*, also das zu *mellâtâ* gehörige Verb, das im gleichen Zusammenhang in Abschn. XVI (22,35) wieder erscheint in *mellē d-metmellēlīn 'al kulmedem*, d.h. also die Verba (*rēmata*) als *katēgorēmata* im Satz. Vgl. dazu Diog. Laert. S. 172,7 (VII, 58), wo nach *onoma rēma* folgendermaßen erklärt wird: *rēma de esti meros logū sēmainon asyntheton katēgorēma*. Zu der Unkörperlichkeit dieser *katēgorēmata* vgl. Seneca, ep. 117, 13: *video Catonem ambulante ... corpus est quod video ... dico deinde: Cato ambulat. Non corpus, inquit, est, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum, das letzte offenbar eine Übersetzung des gr. *lekton*, wodurch die Verwandtschaft zu den *lekta* im engeren Sinn in Erscheinung tritt. Ferner Sext. Emp. S. 434,21-26 (adv. math. IX, 211): »Die Stoiker sagen, daß jede Ursache (*pān aition*) ein Körper (*sōma*) sei (und) für einen Körper die Ursache von etwas Unkörperlichem werde, wie das Messer, ein Körper, für das Fleisch,*

»ich habe gekauft« und : »ich habe verkauft«. Das, was ich gekauft und verkauft habe, ist irgendeine Substanz. Doch diese Verba⁴⁸ und die (entsprechenden) Nomina, die Kauf und Verkauf genannt wurden, die haben keine Substanz. So haben also die Substanzen, die gekauft und verkauft wurden, die drei Dimensionen. Jene Nomina⁵⁰ aber nicht. Denn sie sind unkörperlich.

XIII

Kurze Erwähnung der unkörperlichen Zeit und Zahl. (18,44-19,17)

Um mich aber in meinem Schreiben an dich kurz zu fassen, so höre, (daß) das auch von der Zeit⁵¹ und von der Zahl⁵² (gilt) und von allem, was unkörperlich ist. Denn alles, was wie diese (Dinge) ist oder ihnen gleicht⁵³ hier sind diese Wurzeln, von denen aus alle Äste sich verzweigen. Es hätte genügt, sie alle an einem (Beispiel) kennen zu lernen. Doch (die Philosophen) haben diese vielen (Fälle) aufgezeigt für den, der forscht, um seiner Schwachheit zu helfen.

XIV

Geometrische Linie und die Linien einer Zeichnung. (19,18-20,44)

So höre also von Punkt und Linie⁵⁴, daß auch sie unkörperlich sind. Bei

ein Körper, (Ursache) der Aussage (*katēgorēma*) des Geschnittenwerdens und wiederum das Feuer, ein Körper, für das Holz, ein Körper, (Ursache) der Aussage (*katēgorēma*) des Verbrennens. Man hat hier die substantivierten Infinitive, an deren Stelle bei Ephrām die Verbalnomina treten, die er dann, wieder sehr ungenau und irreführend, *šmāhē* (onomata, nomina) nennt.

⁵¹ Syr : *zabnā*, gr. *chronos*, das in den beiden Aufzählungen der Arten der *asōmata* bei Sext. Emp. (zitiert in Anm. 31) steht, Ebenso Diog. Laert. S. 189,31 (VII, 141) : (*einai*) *eti de kai ton chronon asōmaton*. Vgl. ferner die zweite Gruppe der Liste des Abschnitts XVIII.

⁵² Syr : *menyānā*. Dafür, daß die Stoiker auch die Zahl unter die *asōmata* gerechnet haben, kann ich keinen direkten Beleg anführen, ist aber nach Analogie der geometrischen Größen ohne weiteres anzunehmen. Vgl. auch hier die dritte Gruppe der Liste des Abschnitts XVIII.

⁵³ Die mir unverständliche Zeile 19,6 wird übergangen. Der Sinn des Ganzen scheint dadurch nicht gestört zu werden.

⁵⁴ Syr : *s(i)mīyon w-surtā*. Daß dabei *smīyon* dem gr. *sēmeion* und zwar in der Sonderbedeutung : der (geometrische) Punkt entspricht, ist völlig klar. Vgl. den ersten Satz des ersten Buches von Euklids *Elementa* : *sēmeion esti hū meros ūden*; es folgt die Definition von Linie = *surtā* : *grammē de mēkos aplates*. Dazu auch gleich die Definition der Fläche, von der Ephr. erst in

festen⁵⁵ Substanzen, das heißt (bei) Pferd oder Adler oder irgendeinem der Körper und Substanzen, wenn (hier) einer sie zu zeichnen beginnt⁵⁶, weißt du, wenn du (hin)siehst, (schon) zu Beginn, ob er ein Pferd oder einen Löwen zeichnen will, und für den Zeichner steht (schon), bevor er auf dem Brett zeichnet, das Bild des Pferdes in seinem Geist gezeichnet. Und will der Zeichner ein Glied hinzufügen, dann tadelst du ihn⁵⁷ auf Grund der Substanz des Pferdes, das die Wirklichkeit formt.

Wenn ich aber zu dir sage : »ich suche eine Linie zu ziehen«, weißt du nicht, welche Linie ich dir ziehen werde⁵⁸. Denn die Linie hat nicht irgendeine Substanz, wie sie das Pferd hat, sodaß du (den Zeichner) tadelst, wenn er hinzufügt oder wegläßt. (Hier) aber, wenn du glaubst, er werde eine gerade Linie ziehen, zieht er eine krumme, und wenn du glaubst, er mache ein Viereck, kann er ein Achteck machen.

Wenn Zeichner Bilder von Körpern, die wahrgenommen werden⁵⁹,

Abschn. XXV spricht : *epiphaneia de esti, ho mēkos kai platos monon echei*. Dafür, daß diese drei geometrischen Größen für die Stoiker *asōmata* waren, sei die von Zeller, III, 1,125 Anm. 3 zitierte Stelle aus Proklos, in Eucl. 24,4 angeführt : die Stoiker waren der Ansicht, daß Punkt (*sēmeion*) (als *peras grammēs*), Linie (als *peras sōmatos*) *kat' epinoian psilēn hyphestanai* (d.h. *asōmata* sind). Nach Stobaeus, *Eclog. Lib. I, cap. 14* behauptete Chrysipp, daß die Körper unendlich teilbar seien *kai ta tois sōmasi prosoikota* (was wieder wohl gleich *asōmata* ist) wie die Fläche, die Linie, der Raum, das *kenon* und *chronos*. Sextus Emp. gebraucht für Punkt *stigmē* und sagt von ihm S. 701,22 (adv. math. III, 22) : (*stigmē*) *hēn phasi sēmeion adiataton hyparchein, ētoi sōma noētai ē asōmaton*, ohne zu vermerken, wer für die erste und wer für die zweite Auffassung war.

⁵⁵ Syr : (*qnōmā*) *garmānāyā*, ein ganz seltenes Wort, von *garmā* Knochen abgeleitet, also : knochig, fest, das bei Ephr. nur hier erscheint, wofür auch Br. u. Thes. nur eine Stelle anführen können.

⁵⁶ Z. 19, 29 muß übergangen werden ; sie scheint für den Zusammenhang nicht wesentlich zu sein.

⁵⁷ Vgl. *HdF* 51,9, wo die Arianer, die den Sohn »verstümmeln«, verglichen werden mit einem Maler (Zeichner), der ein Pferd zeichnet und dabei Kopf und Glieder wegläßt.

⁵⁸ Hier liegen wohl sicher schwere Mißverständnisse Ephräms vor. Denn er beachtet einerseits nicht, daß auch die Linie, die den realen Körper und dessen Bild umgrenzt, philosophisch gefaßt zu einem *peras epiphaneias* wird, und andererseits macht er mit seinem Argument der Willkür bei der geometrischen Linie diese zu einer freien Zeichnung ohne zu beachten, daß die Gesetze der Umrisse realer Dinge nur aus der Erfahrung stammen (wie er selber noch ausführen wird), während die von ihm ignorierten Gesetze der geometrischen Linie (Gerade, Kreis, Viereck, Achteck) einen viel zwingenderen (weil apriorischen) Charakter haben als die Formen, die aus der Erfahrung stammen. Hierher gehört wohl auch die Linie des 6. Punktes der Liste von Abschn. XVIII.

⁵⁹ Hier wird also zwischen *gušmē da-rgišin* und *qnōmē d-lā rgišin* unterschieden. Da *gušmā* und *qnōmā* im wesentlichen gleichbedeutend sind (vgl. Anm. 22), geht es dabei, was auch durch

zeichnen, können sie nicht hinzufügen noch weglassen. Und wenn sie das Bild von Substanzen, die nicht wahrgenommen werden⁵⁹, zeichnen, tun sie das mit den (diesen Substanzen) entsprechenden Farben und Bildern; und wenn einer (dabei) an eine dieser Substanzen etwas hinzufügt, was nicht in der Natur dieser Substanz ist, wird er getadelt.

Bei der Linie aber fügt er hinzu und läßt er weg alles, was er will, ohne getadelt zu werden⁵⁸. Denn das Bild dieser Linie ist keine reale Substanz, sodaß du ihn tadeln könntest. Und weil sie keine Substanz hat, existiert sie auch nicht; und weil sie nicht existiert, deswegen nennt man sie auch unkörperlich.

XV

Gegen Bardaisan, der die geometrische Linie für einen Körper hielt.

(20,45-22,22)

Nun hat aber Bardaisan behauptet, daß auch diese Linie gemessen wird durch jenen Körper irgend(welcher Art), der in ihr ist⁶⁰. Dazu höre, so wie ich beim Raum gesagt habe, daß im Zusammenhang mit dem Raum Länge und Breite genannt werden, doch nicht für den Raum, vielmehr für das, was im Raum ist. Denn sieh nur: (schon) bevor ein Pferd gezeichnet wird, ist es in deinem Geist abgezeichnet⁶¹, und du weißt, welches seine Länge und seine Breite ist. Die Länge und Breite einer Linie aber kennst du nicht, bevor sie nicht gezeichnet ist, weil sie (für sich) Länge und Breite nicht hat. Denn hätte sie diese, dann wären sie schon, bevor sie gezeichnet werden, bekannt, wie Länge und Breite eines jeden Lebewesens schon, bevor sie gezeichnet werden, in unserem Geist bekannt sind; abgesehen von den

den Zusammenhang gefordert wird, nur um Unterabteilungen ein und derselben Kategorie real existierender »Körper« und das *rgaš* hat hier seine Grundbedeutung »mit den Sinnen wahrnehmen«, im Gegensatz zu dem *metrgeš b-re'yáná* bei den *asōmata*. Diese unsichtbaren Körper haben dementsprechend eine (feste) Bildform (*dmūtá*) und Farben. Das wird klarer durch das Beispiel der Engel im nächsten Abschnitt.

⁶⁰ Vgl. zu dieser Stellungnahme Bardaisans bereits Anm. 26 u. 42.

⁶¹ Der irreführende Ausdruck meint das Phantasiebild und würde den *phantasiai aisthētikai* der Stoiker entsprechen, die durch die *aisthēteria* gewonnen werden. Daneben kennen die Stoiker aber auch, was Ephr. hier völlig unbeachtet läßt, die *phantasiai hai dia tēs dianoias (lambanomenai)* wie z.B. die (*phantasiai*) *hai epi tōn asōmaton*; vgl. Diog. Laert. S. 170,32ff. (VII, 36).

Lebewesen, die wir nicht gesehen haben oder dem Bild eines Engels⁶²; (doch auch hier gilt) wenn wir sie einmal sehen, dann zeichnet sich ihre Länge und Breite in unserem Geist ab wie bei denen, die wir schon gesehen haben. Die Linie aber, magst du sie auch zu jeder Stunde sehen, hast du immer noch nicht umgrenzt^{62a}. Und das deswegen, weil sie, wie ich gesagt habe, keine gebundene Bild(form)^{62a} und keine feste Substanz hat, sodaß der Zeichner der Linie getadelt werden (könnte), wenn er vom Bild abweicht⁶³. Jene Linie hat also, bevor sie auf der Tafel gezeichnet wird, keine Länge und Breite, was wir beim Menschen auch schon vor seiner Geburt kennen, (nämlich) die Form seiner Länge und Breite. Diese Linie aber, die keine Substanz hat, erhält erst jene drei Dimensionen⁶⁴, wenn sie auf eine Tafel oder auf einen Körper gesetzt wird. Sie gehören aber nicht ihr, sondern jenem etwas, das sich mit ihr verbunden hat. Denn würden sie der Linie gehören, dann würden sie auch ohne diese Tafel ihr gehören.

XVI

Die drei Gruppen des Unkörperlichen (22,23-36)

Ich will dir aber in Kürze sagen: diese körperlosen (Dinge) bilden drei Gruppen.

⁶² Vgl. bereits Anm. 59. Hier wird also klar vorausgesetzt, daß die Engel (und Dämonen) eine festumrißene Gestalt haben (aus Feuer-Geistmaterie), offenbar nach Aussagen der Schrift, eine im Kern menschliche mit Zutaten wie die Flügel, wobei allerdings das Was und Wie im einzelnen für Ephräm ein Geheimnis bleibt. Vgl. dazu *HdF* 55,5 mit der Aufforderung: »Sprich und zeig uns die Natur der Himmlischen, die Gestalt (*šalmā*) des Michael, die Form (*šūrtā*), des Gabriel, die Feuer und Geist sind! ... Sind sie kurz oder lang, und ihre Farbe, was ist sie?« Ferner *HdF* 26,3: »Zu verborgen sind für uns die Naturen der Seraphim, daß wir erforschen könnten, wie die sechs Flügel ihnen angefügt sind und was die Flügel sind und woraus sie sind.« Und in *Pr. Ref.* I, 40 heißt es von dieser *qnōma rūḥānā d-malakē: lā mḡabbel yatīra* d.h. ihre geistige Substanz nimmt kein Mehr (und Weniger) an; sie ist im Kern auch eine »körperliche Substanz«.

^{62a} Syr: *lā sayyekt* u. *layt leh dmūtā asīrtā*. Vgl. als Gegensatz dazu *Pr. Ref.* I, 52,2ff: Die Sonne hat eine feste Kreisform und das Auge umgrenzt sie (*msayykā leh*). Ihr Licht dagegen hat keine Grenze (*sākkā*) und daher kein *qnōmā*. Zu diesem *qnōmā* vgl. bereits Anm. 24. Zu *dmūtā asīrtā* vgl. Anm. 65.

⁶³ Vgl. Anm. 57.

⁶⁴ Hier steht (ohne Fragezeichen) *qyāmīn*; vgl. Anm. 38.

(1) Eine Gruppe ist die der gebundenen Namen⁶⁵, die den Körpern und Substanzen gegeben sind.

(2) Eine andre, die der Namen, die den (reinen) Bedeutungen (Gedankendingen) gegeben sind, wie die Namen von Raum und Zeit und Zahl.

(3) Und eine weitere Gruppe : Verba⁶⁶, die von allem ausgesagt werden⁶⁶.

XVII

Die gebundenen Namen der ersten Gruppe und ihr Unterschied zu den Namen der zweiten Gruppe. (22,37-24,20)

Und obwohl diese drei Gruppen (zusammen) unkörperlich sind, hat man aber nur die sieben Namen⁶⁷ unkörperlich genannt, und warum (sonst), wenn nicht (deswegen) : die (Namen) von Gold und Silber, obgleich auch sie *asōmata* das heißt unkörperlich sind, sind dennoch, weil sie Körpern und Substanzen gegeben sind, auch körperliche⁶⁸ Namen. Wenn du also einen den Namen sagen und ihn »Gold« oder »Silber« oder »Adler« oder »Erde« sprechen hörst, dann ruht dein Geist zugleich mit dem Namen auch auf der körperlichen Substanz, und du weißt, ob sie weich oder hart ist, ob bitter oder süß; und ebenso ist es dabei auch mit den Farben. Hier aber, wenn er er zu dir »Zeit« sagt oder »Zahl«, dann ruht dein Geist nicht auf Körpern oder Substanzen. Denn welche Substanz hat die Zeit, oder welchen Körper hat die Zahl, oder der Raum? Und du weißt nicht, ob sie schwarz sind, ob weiß,

⁶⁵ Syr : *šmāhē asīrē*. Der Ausdruck findet seine Erklärung durch *SdF* 2,585 : »Wurzel des Namens ist *qnōmā*; daran sind die Namen gebunden (*metasrīn*).« Also fest mit der körperlichen Sache verbundene Namen, daher auch im nächsten Abschnitt *šmāhē gšīmē* = körperliche Namen genannt. Dieses *asīr* ist wohl von dem in *dmūtā asīrtā* (vgl. Anm. 62a) zu unterscheiden, wo das »gebunden« gleich »fest« ist, und dem das *asīr* in *qnōmā asīrā* in *Pr. Ref.* I, 51,47 entspricht, wofür in *Pr. Ref.* I, 9,12 auch *qnōme mšalmānē* (vollkommene Substanz) steht.

⁶⁶ Syr : *mellē... d-metmallēlīn*; vgl. bereits Anm. 50; vgl. weiterhin Anm. 93; 103 u. 113, wo man das zu erwartende *metmallēlān* findet.

⁶⁷ Das wird hier nur nebenbei gesagt, ohne weitere Erklärung und Begründung und ohne Einfluß auf das unmittelbar Folgende. Doch kann wohl kein Zweifel bestehen, daß damit die Elemente der Sprache, die sieben Vokale, gemeint sind, die im folgenden Abschnitt als siebte Klasse von *asōmata* angeführt werden, obwohl hier eindeutiger Wörter dafür gebraucht werden (vgl. Anm. 85). Die merkwürdige Benennung mit *šmāhē*, die noch einmal im Absch. XIX und wahrscheinlich auch in XXV erscheint, ist wohl daraus zu erklären, daß die sieben Grundelemente der Sprache nach der *physei*-Theorie auch schon ihre *sukkālē* (Bedeutungen) in sich tragen; und das ephrämische *šmāhē* kann, wie schon mehrfach gezeigt, für *sukkālē* eintreten.

⁶⁸ Syr : *šmāhē gšīmē*; vgl. Anm. 65.

ob weich, ob hart. Und wenn du sagst, auch Höhe und Länge sind (solche) Namen und werden (dennoch) von Körpern und Substanzen ausgesprochen ...⁶⁹. Zuerst tragen sie sich selbst und bestehen, ohne sich auf irgendeinen Körper zu stützen, dann aber ...⁷⁰ (stützen sie sich) auf einen Körper (aber nur) uneigentlich⁷¹. Es sagt nämlich jemand »Länge«, ohne daß zuvor von einem Körper und seiner Erstreckung gesprochen wird. Der Name der Länge und der Breite sind nämlich Namen, die (zunächst) sich selber tragen, ohne sich auf einen Körper zu stützen; dann (erst) sagt jemand: Länge und Breite des Steins⁷². Siehe, diese (Dinge) lassen sich (wie) aus Güte auch auf Körper nieder⁷².

Wenn du aber sagst »Eisen« oder »Erz«, dann sieh⁷³.

XVIII

Eine andere Einteilung der *asōmata* in sieben Gruppen nach dem kategorialen Gesichtspunkt des allem Gemeinsamen. (26,2-26,41)

Und nun noch eine andere Form (Einteilung):

(1) Es gibt nichts, von dem nicht ausgesagt würde, daß es in einem Raum oder an einem Ort ist⁷⁴.

⁶⁹ Der Text einer halben Zeile war nicht zu entziffern.

⁷⁰ Der Text einer ganzen Zeile fehlt.

⁷¹ Syr: *a(y)k da-b-ḥuššāḥā*; der Ausdruck fand sich schon in 12,33, in einem Text, der übergangen werden mußte. Seine Bedeutung: *kata-chrēstikōs, abusive* kann aus der syr. Übersetzung der Recognitiones belegt werden.

⁷² Dieses Vorangehen des Begriffs ist sehr auffällig. Man kann darin einen Widerspruch zu Abschn. XI sehen, wo in der Behauptung: »Länge« wurde geboren zwischen Körper und Sprache; der Körper gebar das Maß und die Sprache gebar den Namen« die Annahme einer Nachzeitigkeit nahe gelegt wird, die im Anschließenden klar zum Ausdruck kommt und die allein der durch die stoische Lehre von selbst gegebenen minderen Seinstufe der *asōmata* entspricht, während das Vorangehen des Begriffs zusammen mit seinem Sichniederlassen aus Güte doch sehr platonisch klingt.

⁷³ Der ganze Abschnitt 24,21 - 26,1 muß übergangen werden. In 24,36 tauchen neben *šmāhē asīrē* auch *qnōmē asīrē* auf (vgl. Anm. 65). Die Zeilen 25,1ff. scheinen zu der im Folgenden gebotenen Neueinteilung der *asōmata* überzuleiten mit: *asōmata kad 'ābrīn* (sic corrigendum?) *'al kul... kad henōn b-kulmedem mettāb'īn* (sic corr.). In Z. 25,6 - 26,1 erscheinen noch einmal Zeit, Ort und geometrische Linie.

⁷⁴ Punkt 1-4 sind ganz stoisch materialistisch formuliert. Daß Ephrām dabei »alles« auf die ganze Schöpfung einengt und den Schöpfer davon ausschließt, sagt er selber in *HdF* 30,4: »Alles Geschaffene hat *mtāḥā w-atrā* (Erstreckung und Raum; auch im Abschn. XI erschien *mtāḥā*).« Die Verbindung von Raum und Ort (*atrā* u. *dukk(t)ā*) findet sich genau so auch in *HdF* 30,3, wo die Sache des Raums erklärt wird durch die Frage, ob etwas *b-atrā wa-b-dukkā* wohnt.

(2) Es gibt nichts, das nicht mit der Zeit und unter der Zeit und in der Zeit geschieht ⁷⁵.

(3) Es gibt nichts, das nicht unter die Zahl und das Maß ⁷⁶ fiel oder fällt.

(4) Es gibt nichts, das nicht Länge und Breite hat ⁷⁷.

(5) Es gibt keinen Körper oder Person ⁷⁸, woran nicht ein Zeichen (Merkmal) ⁷⁹ ist, dessentwegen sie von ihrem Genossen getrennt ist, wie der Punkt, der einen Buchstaben ⁸⁰ von dem andern trennt.

(6) Es gibt nichts Gezeichnetes und Geschriebenes, in dessen Zeichnung oder Schrift nicht eine Linie ⁸¹ ist.

(7) Es gibt kein Tönen ⁸² oder Flüstern ⁸³ oder Singen ⁸⁴ oder Laut, in

⁷⁵ Auch hier berichtet *HdF* 26,2 : »Gottes Schöpfung steht unter der Zeit«.

⁷⁶ Syr : *menyānā w-kaylā*. Vgl. Anm. 52. Zu der Ausnahme, die auch hier Gott bildet vgl. *HdF* 30,1 : »(Gott) *lā ātē l-kaylā w-metqālā (w-lā) la-mšohtā*«.

⁷⁷ Vgl. Abschn. X u. XI (*urkā wa-ptāyā*). Für Gott vgl. auch hier *HdF* 30,3.

⁷⁸ Syr : *paršōpā*, das gr. *prosōpon*, hier in der Bedeutung : Antlitz u. erweitert die ganze körperliche Erscheinungsform eines Menschen, an der man ihn erkennt wie in *SdF* 2,669ff : bei abwesenden Menschen treten für uns die Namen an die Stelle der *paršōpē* ; gleichwertig mit *paršōpē* stehen im Anschließenden *šūrātā* und *šalmē*.

⁷⁹ Syr : *ātā* ; vgl. bereits Anm. 49 (das Wort als Zeichen für das *lekton*). Hier ist es das Erkennungszeichen eines konkreten Einzelwesens (in der objektiven Realität gibt es stoisch nur Einzelwesen). Dieses *ātā* kann folgende Senecastelle beleuchten, nämlich *epist. mor.* 113,16 (B. XIX, 4) : *nullum animal alteri par est... etiam quae similia videntur, cum contuleris, diversa sunt. tot fecit genera foliorum : nullum non sua proprietate signatum (also : ātā = signum).*

⁸⁰ Ich kann dem Vergleich nur einen Sinn abgewinnen, indem ich hier einen Hinweis auf den diakritischen Punkt der syrischen Schrift finde. Sprachliche Voraussetzung dafür ist die Übersetzung von *petgāmā* mit Buchstabe, eine Bedeutung, für die der *Thes* ein syr.-arab. Lexikon anführt (*harf, āya, lafza*). Aus Ephrām sehe ich wenigstens eine Brücke hin zu dieser Bedeutung in *CH* 50,4 : die Juden zitieren ohne Einsicht *qālē d-petgāmē*, wo offenbar zwischen *qālā*, dem gesprochenen Wort, und *petgāmā*, dem geschriebenen, unterschieden wird.

⁸¹ Syr : *surfā*, wie oben bei der geometrischen Linie der Abschn. XIV u. XV. Das dort herausgestellte Mißverständnis (vgl. Anm. 58) scheint auch hier wirksam zu sein.

⁸² Syr : *nqāšā*. Das Nomen bei Ephr. nur hier und später in 42,12. Das Verb (*nqāš*), das zunächst schlagen, klopfen bedeutet, wird auch bei Ephr. in der Verbindung mit *kenārā* (Harfe) zu »spielen, musizieren« (vgl. *contra Jul.* 4,5 : der Irrtum spielte auf seiner Harfe) ; dabei wird es gleichbedeutend mit *zmar* (singen) wie in *Virg.* 29,6 : es hat die Harfe des Moses gespielt und gesungen (vgl. *Virg.* 35,13). Für das *nqāšā* hier erhebt sich die wichtige Frage, ob Ephr. damit die Laute der artikulierten menschlichen Sprache gemeint hat (was allein mit den folgenden »sieben Vokalen« in Einklang stünde) oder ob er es von allen Naturlauten verstand und damit wieder eine wichtige Unterscheidung nicht beachtet hat. Die andre Stelle im zweiten Teil unsrer Schrift, nämlich 42,21, spricht für die irrümliche Auffassung. Denn hier heißt es, daß zwischen zwei harten Substanzen beim Aufeinanderschlagen ein Ton (*nqāšā*) entsteht.

⁸³ Syr : *zmāmā*. Auch hier stellt sich die gleiche Frage wie in der vorangehenden Anm. und auch hier spricht der sprachliche Befund für einen Irrtum Ephrāms. Denn in *SdF* 6,501 steht

dem nicht einer von diesen sieben Lauten⁸⁵ oder von jenen sieben Vokalen⁸⁵ und sieben Silben⁸⁵ ist. Und deswegen haben auch hier die Stoiker die sieben Silben zu *asómata* gemacht⁸⁶, um in ihnen alles einzuschließen wie (auch) die Buchstaben⁸⁷, die keinen Laut haben.

zmámá für das Surren der Bogensehne und in *Virg.* 27,3 ist zwar von Menschen die Rede, aber es bleibt der Vergleich mit einem tierischen Laut: »wie Wespen summen sie in ihren Höhlen... Gesumme halten sie für Gesang«. Vgl. ferner *Virg.* 29,12, wo in dem Ausdruck »Gesumme der Harfe« *zmámá* an die Stelle von *nqášá* tritt. Erst in dem sicher unechten *Sermones* IV, 1,213 tritt *zmámá* gleichbedeutend neben *qálá*.

⁸⁴ Syr: *nšárá*. Bei Ephr. findet sich öfters die Form *nūšárá* oder *nūšrátá* für (Wiegen-)gesang. *nšárá* steht nur noch in *Pr. Ref.* I, 65,40, in einer Anspielung auf Manis Hymnengesang.

⁸⁵ Die drei Ausdrücke: *qálē*, *hegyánē* u. das gr. Fremdwort *sullabiyē* (*syllabai*) müssen hier auf Grund der gleichbleibenden Zahl sieben das Gleiche bedeuten. Dafür kommt aber aus der zugrunde liegenden griechisch-stoischen Sprachanalyse nur die Siebenzahl der Vokale in Frage: *ta phōnēenta stoicheia... para trois grammatikois thrylūmena hepta* (Sext. Emp. S. 625,5), oder *phōnēenta tōn stoicheiōn hepta* bei Diog. Laert. S. 171,46. Bei Diog. verrät aber schon der Genitiv: *tōn stoicheiōn*, daß sie nicht ausschließlich die Elemente der Sprache sind, wie Ephrām sie hinstellt. Diog. fügt die sechs *aphōna* hinzu und Sext. Emp. berichtet anschließend, daß selbst die Siebenzahl der Vokale umstritten war. Zu den Konsonanten vgl. Anm. 87. So hat also Ephrām das gr. *syllabē* falsch für die Vokale genommen. Der erste Ausdruck: *qálē* (*phōnai*) ist viel zu unbestimmt. Nur für den mittleren: *hegyáná* ist die Bedeutung: »Vokal« aus späteren Quellen belegt. Für Ephr. selber kann nur ungenau auf *SdF* 6,221 verwiesen werden, wo es heißt: *hegyáná l-mēlaf šarrīn*, d.h. wir haben (wieder) angefangen, das (buchstabierende, laute) Lesen (der Elementarschüler) zu lernen. Dazu muß noch eine Stelle aus der syr. Übersetzung des Titus Bostr. angeführt werden, wo *hegyáná* unzweifelhaft zur artikulierten menschlichen Sprache gehört im Gegensatz zu Naturlauten (ein Unterschied, den Ephr. völlig vernachlässigt hat) und darüber hinaus wahrscheinlich Vokal oder Silbe bedeutet. Denn hier wird die manichäische Ansicht, daß auch leblose Dinge wie die Steine eine Seele hätten und daß dies durch die von ihnen erzeugten Laute bewiesen würde (vgl. Anm. 154), zurückgewiesen durch die Unterscheidung solcher rein physischer Laute als *anarthra dica tēs logikēs kinēseōs* (gr. 62,38f.), syr: *l-bar men mzi'ánūtá d-mellá... ba(r)t qálá d-lá mparršá b-hegyánē* (77,30) von der *enarthros phōnē* (62,35), syr: *qálē mparršē d-hegyánē* (77,26).

⁸⁶ Einen direkten literarischen Beleg dafür kann ich nicht geben. Doch liegt es bei der grundsätzlichen Annahme der *physei*-Geltung der Wörter durch die Stoiker (zu Einschränkungen vgl. Anm. 90) die Vermutung nahe, daß sie auch die Elemente der Sprache für Träger von Bedeutungen hielten und insofern wie die *lekta* für *asómata*.

⁸⁷ Hier nicht *petgámē* sondern klarer: *ktībátá*, das neben der Grundbedeutung »das Geschriebene, die Schriften« wie in *SdF* 2,65 auch die »Buchstaben« bedeutet wie in *Ov.* 23,12 oder in *Nat.* 27,11. Meint damit Ephrām hier mit den »Buchstaben, die keinen Laut haben« die vierundzwanzig *stoicheia* der *phōnē engrammatos* (das Alphabet) oder trägt er in irreführender Ausdrucksweise die sechs *aphōna* nach?

XIX

Eine Zwischenbemerkung über griechische Pferdenamen. (26,42-27,10)

Wie es aber Namen von Pferden gibt, die von der Sonne genommen sind, so (z.B.) Heliodromos (Hlydrmwš)⁸⁸ und vom Feuer, nämlich Pyro(i)lampos (Pwrlmpwš)⁸⁹ und auch vom Wasser, Pegasos (Pgšwš)⁹⁰, so gibt es unter (unseren)⁹¹ Namen andre Namen, die von je einem der sieben Namen⁹² genommen sind, abgesehen von jenen Wörtern, die Verba und nicht Nomina⁹³ sind, wie ich oben gesagt habe.

⁸⁸ Liddell-Scott gibt für *hēliodromos* nur die Bedeutung *sun's messenger* u. den Hinweis auf einen geogr. Namen und einen Titel im Mithraskult.

⁸⁹ Der Thesaurus zitiert nur die Form *Pyrilampēs* als Eigenname.

⁹⁰ »Wasser« ist offenbar mit *pēgē* Quelle in Verbindung zu bringen. Die engere Bedeutung hat man schon in der Etymologie des Hesiod (Theog. 282): »der an den Quellen des Okeanos Gezeugte.« Was diese drei Beispiele überhaupt besagen sollen, wird erst klarer durch den Abschnitt XXIV, wo eine Kritik an griechischer Namengebung zurückgewiesen wird. Diese Kritik geht wohl sicher auch auf Bardaisan zurück, der offenbar als Vertreter einer kompromißlosen *physei*-Theorie (vgl. den Schlußabschnitt unserer Schrift) eine solche sachlich widersprüchliche, willkürliche Namensgebung getadelt hat. Im Gegensatz zu den Stoikern, die zwar auch grundsätzlich auf dem Boden der *physei*-Theorie stehen mußten, aber doch in der Übernahme und dem Ausbau des Erklärungsprinzips der Anomalie mit subtilen Unterscheidungen große Einschränkungen machten (vgl. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, 357ff. u. auch Pohlenz, *Die Stoa*, I, 39ff.), wobei (wie Steinthal anführt) ein Chairemon z.B. zugab, daß es Patronyma gebe ohne die entsprechende Bedeutung.

Der letzte Name, Pegasos, ist eindeutig ein mythologischer Name. Damit wird ein zweites Problem angeschlagen, das bei Seneca, *epist. mor.* 58,15 erscheint. Hier sagt Seneca, indem er den durch die Einteilung der *onta* in *sōmata* und *asōmata* notwendig gewordenen Ersatz der *onta* durch *ta tiná* übernimmt: *in rerum (in)quiunt) natura quaedam sunt, quaedam non sunt. et haec autem, quae non sunt (die asōmata!), rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam (qnōmā!).*« Also: die mythologischen Namen gehen auf reine Gedankendinge (Bedeutungen) ohne jedes *qnōmā* wie die Verba u. Raum, Zeit und Zahl. Vielleicht ist das für das Folgende zu berücksichtigen, Doch vgl. die nächste Anm.

⁹¹ Hier bleibt schon rein sprachlich alles unsicher. Denn erstens wird das *bē-* (in, unter) von den Herausgebern mit einem Fragezeichen versehen. Zweitens ist bei dem folgenden Nomen eine doppelte Vokalisierung möglich: *šmāhīn* (nomina) oder *šmāhayn* (nomina nostra). Liest man ohne *bē*: *šmāhīn šmāhīn hrānīn*, so wäre das »andere Namensgruppen«.

⁹² Wahrscheinlich gleichbedeutend mit den sieben Vokalen; vgl. bereits Anm. 67.

⁹³ Der hier klar ausgesprochene Unterschied von *mellē* (Verba) und *šmāhē* (Nomina) ist schon in Anm. 48 erwähnt worden. Zu einer möglichen Verbindung der Verba mit den vorangehenden mythologischen Namen vgl. Anm. 90.

XX

Unterschied zwischen Wortlaut und Bedeutung (27,11-28,10)

Laß nun das alles (beiseite) und höre vom Laut der Zunge⁹⁴, der durch sich und in sich Töne⁹⁵ hat, die, indem sie sich im Mund wenden, dem Hörer die Bedeutung geben. Und diese Töne und Änderungen des Lautes⁹⁵ werden Wörter (Verba)⁹⁶ genannt, nämlich: iß, trink, stehe, sitze. Diese Wendungen der Zunge im Mund und die Änderungen des Lautes, eben den Laut hat das Gehör erfaßt, weil er (körperlich) existiert. Die Bedeutung aber dieser Wendungen der Zunge und des Lautes wird (nur) im Geist wahrgenommen. Denn (hier bei der Bedeutung) hat sich nichts von der Zunge oder von dem Laut, der zum Gehör kam, abgetrennt, wie du, wenn du etwas von deinem Fleisch oder von deinen Augenbrauen⁹⁷ weggeben würdest, irgendeine Substanz geben würdest, die ertastet und gesehen werden (könnte). Hier aber hat (nur) das Ohr deinen Laut, der ankam, gehört. Und wenn es Perser sind, (die deinen Laut hören), dann bleibt der Geist ohne die Wahrnehmung der Bedeutung der Wörter⁹⁸, während das Ohr

⁹⁴ Hier erst unterscheidet Ephräm klar *qálá* (*qáleh d-lešáná*) gr. *phōnē*, den materiellen Bestandteil der Sprache, von seinen *šmāhē-sukkālē* gr. *lekta*. Nach Sext. Emp. S. 291,10ff. (adv. math. VIII, 11) war bei den Stoikern die *phōnē* das *sēmainon* und *sōma* und stand in letzterem mit dem *tynchanon* (dem objektivem Gegenstand = *to ektos hypokeimenon*) auf gleicher Stufe; im Gegensatz zu *to sēmainomenon pragma kai lekton*, das als *asōmaton* bezeichnet wurde. Vgl. auch Diog. Laert. S. 171,31 (VII, 55): *sōma esti phōnē... pān gar poiūn sōma*.

⁹⁵ Syr: *ne'm(a)tá*. Das Wort steht zwar bei Ephr. auch für den Laut der Harfe (*de eccl.* 41,2) aber doch vor allem vom Laut der menschlichen Zunge, so in *SDN* S. 21,20: *ne'mtá makiká d-Máran* (nämlich die Worte an den Pharisäer Simon: *habeo tibi aliquid dicere*), und vor allem im Komm. zu Gen. u. Ex. (CSCO vol. 152/Syr. 71, S. 107,4), wo von Joseph in der Erkennungsszene gesagt wird: *šahlef* (sic! vgl. hier *šuhláfē*) *lešáneh w-ne'mteh... b-lešáná 'ebráyá emar hwá*: »Ich bin Joseph, euer Bruder«.

⁹⁶ Syr: *mellē*, hier wieder klar in der engeren Bedeutung von Verba. Daß Ephr. hier nur sie nennt, geht wohl darauf zurück, daß in ihnen der Unterschied zwischen körperlichem Laut und unkörperlicher Bedeutung besonders klar in Erscheinung tritt, weil die Verba überhaupt kein *tynchanon* haben, sondern reine *asōmata* sind.

⁹⁷ Nimmt offenbar das Beispiel des (körperlichen) Winkes und seiner Bedeutung vorweg, das erst im folgenden Abschnitt erwähnt wird.

⁹⁸ Ephr. setzt in das Beispiel den Perser ein, ausgehend von seiner Sprachgemeinschaft und Sprachnachbarschaft; im übrigen stammt es zusammen mit seiner Verwendung (um den Unterschied zwischen dem körperlichen Laut und der unkörperlichen Bedeutung aufzuzeigen) wieder aus der gr. Philosophie; vgl. Sext. Emp. S. 634,20 (adv. math. I, 155), wo der Skeptiker polemisch nachweist, daß weder *phōnē sōmatikē* noch *lekton asōmaton* der *logos* (stoisch gleich *phōnē sēman-*

nicht ohne das Hören des Lautes blieb. Wäre aber die Bedeutung irgendeine Substanz, dann würde das Ohr wie die Stimme so auch sie wahrnehmen.

XXI

Das gleiche Verhältnis von Wink und Buchstabe zur Bedeutung
(28,10-29,5)

Und siehe, auch mit einem Wink gibt einer eine Bedeutung⁹⁹, ohne daß dabei das Gehör in Frage käme und ohne daß irgendetwas vom Wink abgetrennt worden wäre, oder von den Buchstaben¹⁰⁰, Sieht doch auch das Auge, das nicht lesen kann¹⁰¹, die Schrift Die Sinne nehmen die Bedeutung nicht wahr, da diese Bedeutung vom Auge nicht gesehen, vom Mund nicht verkostet noch gerochen und ertastet wird. Die Bedeutung aber, die vom Ohr in der Stimme (mit)gehört wird, kann auch zum Wink (hinzu)kommen, wobei dann nicht das Ohr sie im Wink vernimmt sondern das Auge Die Bedeutung aber wird in allem wahrgenommen¹⁰², weil sie unkörperlich ist.

XXII

Der Irrtum des Bardaisan (29,6-30,1)

So sind alle diese Wörter (Verba) und Namen (Nomina)¹⁰³ von allem,

tikē apo dianoiās ekpempomenē) sein kann. Das beweist er für die *phōnē sōmatikē* folgendermaßen : (*tēs phōnēs*) *rētheisēs pantēs akūūsin, Hellēnes kai Barbaroi, tū de logū... Hellēnes monoi*. Ephrām kennt offenbar nicht die große Schwierigkeit, die daraus für die *physei*-Theorie der Sprache entsteht, die der Skeptiker Sextus kurz vor der eben zitierten Stelle in S. 632,25 so ausdrückt : »Wenn die Namen *physei* wären, dann müßten alle alle hören (= verstehen), die Griechen die Barbaren und die Barbaren die Griechen und die Barbaren (anders sprechende) Barbaren. Das ist nicht der Fall. Also : nicht *physei sēmainei ta onomata*.« Wie die Stoiker diese Schwierigkeit gelöst haben, ist uns nicht überliefert. Steinthal vermutet, daß ihre Lösung mit ihrer Begründung des systemwidrigen Prinzips der Anomalie zu verbinden sei.

⁹⁹ Ephr. denkt offenbar an einen auffordernden Wink mit der Bedeutung eines der oben angeführten Imperative : iß u.s.w.

¹⁰⁰ Syr : *ktibātā*; vgl. Anm. 87.

¹⁰¹ Syr. nur *ʿaynā hedyōttā* (gr. *idiōtēs*).

¹⁰² Im Text ist wohl sicher *met(rgeš)* zu ergänzen.

was existiert, nicht Körper sondern Bedeutungen¹⁰³.
 (29,31) Denn ohne Laut¹⁰³ höre ich ihren (der Bedeutung) Laut, auch wenn
 niemand davon zu mir gesprochen hat ¹⁰⁴. Diese Bedeutungen haben, wenn
 du sie mir nicht aussprichst, keinen Laut. Mit deinem Laut sprichst du diese
 Begriffe aus, die (für sich) keinen Laut haben. Hier nun hat Bardaisan
 geirrt¹⁰⁵, indem er von den Bedeutungen behauptete, sie würden gehört.
 Nicht aber irrten die Stoiker, die sagten, daß sie im Geist wahrgenommen
 werden.

XXIII

Die Bedeutung ist verschieden vom Laut wie von der Schrift; Zeichen-
 charakter der letzteren (30,2-31,7)

. Das Sehen ist an das Auge (gebunden)¹⁰⁶,
 der Laut an die Zunge, das Riechen an die Nase, der Geschmack an den
 Gaumen, für das Tasten (ist es) der (ganze) Körper. Und diese (Sinne) sind

¹⁰³ Hier werden noch einmal die *šmāhē* (Nomina) mit Einschluß der *mellē* (Verba) ohne weiteres mit den *lekta* (Bedeutungen) gleichgesetzt, ohne daß ihr *phōnē*-Charakter, obwohl von *phōnē* gleich anschließend die Rede ist, berücksichtigt und systematisch eingebaut würde. Die folgenden Zeilen, 29,11 - 30, müssen wieder übergangen werden. In ihnen ist zunächst noch einmal von »jenen sieben« (Vokalen) die Rede. In den anschließenden Zeilen werden anscheinend wieder Zeit und Raum erwähnt. Dann heißt es in Z. 22 : »Und so werden auch diese *štā* (sechs, sie!) *sukkālīn*, die Genossen von jenem (Raum? Zeit?) nicht gesehen oder gehört...«. Wer sind diese »sechs«? Sind sie mit dem unbestimmten »jenem« zu den sieben Kategorien des Abschnitts XVIII zu verbinden?

¹⁰⁴ Vgl. dazu auf der Ebene des Sehens Diog. Laert. S. 172,37, (VII, 61), wo *ennoēma*, von der Seite des *lekton* gefaßt, *phantasma dianoias* genannt wird : *ūte ti on ūte poion, hōsanei de ti on kai hōsanei poion, hoion ginetai anatyōma hippū kai mē parontos*.

¹⁰⁵ Der Irrtum des Bardaisan liegt also wieder in einer völligen Materialisierung des Geistigen. Das wird aber nicht in einem Gegensatz zu der platonischen Ideenlehre, sondern ausschließlich im Gegensatz zu der stoischen Lehre von den *asōmata* gesehen, die wahrscheinlich Bardaisan mit der platonischen Lehre verwechselt hat; vgl. Anm. 26. Die Lehre des Bardaisan selber ist gekennzeichnet durch einen radikalen, philosophisch primitiven, mythologischen Materialismus, der ihn nicht nur in Gegensatz zu dem Durchschnittsstoizismus mit seiner *lekta*-Theorie bringt, sondern auch und noch viel mehr zu dem radikalen Materialismus der intransigenten Stoiker, die die Existenz von *asōmata* leugneten; vgl. Sext. Emp. S. 344,2 ff. (adv. math. VIII, 258) : »Es gibt einige, die die Existenz der *lekta* aufgehoben haben und zwar nicht nur Heterodoxe wie die Epikureer, sondern auch Stoiker wie die um Basileides, die die Meinung vertraten : *mēden einai asōmata*«.

¹⁰⁶ Ist im stark lückenhaften Text nicht gegeben, wird aber auf Grund des Folgenden ergänzt.

gebunden und werden nicht abgetrennt. Die Bedeutungen aber sind nicht gebunden. (Denn wenn) du glaubst, (die Bedeutung) sei an den Laut gebunden, so sieh, daß auch an Dinge (die gesehen werden)¹⁰⁷ Die Bedeutung ist an einem Ort und (zugleich) wie an keinem Ort. Denn sieh, ich weiß nicht, ob dein Laut (Stimme) schön ist oder nicht, wenn du nicht (zuvor) gesungen oder gerufen hast, und die gleiche Bedingung gilt von deinem Sehen, von deinem Riechen, von deinem Hören Die Bedeutungen (in) deinem (Geist) aber kann ich auch ohne deine Zunge und ohne deinen Laut durch die Buchstaben kennen lernen, ob sie gut oder klug sind, indem die Buchstaben Zeichen für die Bedeutung sind¹⁰⁸. Die Buchstaben werden beim Lesen getrennt (ausgesprochen), nicht aber wird die Bedeutung getrennt (geteilt), und (die Schrift des) Buches wird gesehen, während die Bedeutung nicht gesehen wird.

XXIV

Zurückweisung des Tadels (des Bardaisan) an griechischen Beinamen ;
vgl. XIX. (31,7-31,26)

Und so ziemt es sich nicht, daß man die Griechen tadel wegen der (dichterischen) Beinamen¹⁰⁹, die sie gaben. Denn nicht, damit man darüber

¹⁰⁷ Auch hier ergänze ich (*ṣebwātā met*) *ḥazyānyātā*.

¹⁰⁸ Syr : *ktībātā ātwāteh enēn d-sukkālā*. Zu *ātā* = *sēmeion* (das körperliche *sēmainon*) vgl. bereits Anm. 49, wo die Verba (*mellē*) »Zeichen« genannt wurden u. wo die Einengung auf die Verba aus dem Zusammenhang heraus erklärt wurde. Denn sachlich hätten auch die Nomina und alle übrigen Wörter, insofern sie *phōnē* sind, dazu genannt werden müssen. Ephrām holt das nirgendwo nach, was wohl auf den Fehler der viel zu engen Verbindung seines *šmā(hē)*-Begriffes mit *sukkālā* (Bedeutung) zurückgeht. Hier, bei dem Zeichencharakter der *phōnē engrammatos*, der Schrift bzw. ihrer Elemente, der Buchstaben, lag es für den Syrer Ephrām ganz nahe, die *ktībātā* als *ātwātā* zu fassen, weil im Syr. *ātwātā* ja selbst schon neben der Bedeutung »Zeichen« auch die von »Buchstaben, Alphabet« besaß; vgl. *HdF* 6,17 u. *CH* 22,1.

¹⁰⁹ Syr : *kunnāyā*, das bei Ephr. oft gleichbedeutend mit *šmā* steht, aber doch auch wieder als »Beiname« vom eigentlichen Namen getrennt wird, wie in *HdF* 62,9 : »Die Menschen wurden in der Schrift »Götter« zubenannt (*etkannīw*), verloren aber durch diesen Beinamen (*kunnāyā*) nicht ihre Natur; sie tragen (nach wie vor) ihre genauen Menschennamen (*šmāhē ḥatīṭē*). Ferner *HdF* 63,1 : »Wenn jemand einen Beinamen erhält (*metkannē*), dann hat irgendein Grund diesen Beinamen (*kunnāyā*) gegeben. Doch in dringenden Fällen (bei Urkunden, Testament und Gericht) sind die wahren Namen (*šmāhē šarīrē*) erforderlich.«

rechte und streite¹¹⁰, wurden diese Beinamen gegeben¹¹¹, sondern damit man verstehe¹¹⁰, warum (gerade) so. Es war also nicht geziemend, zu rechten mit etwas, das nicht zum Streit geschaffen wurde, sondern zum Verstehen¹¹⁰. Denn die Dichter¹¹² hätten auch gar nichts dichten¹¹² (können), wenn sie diese Beinamen nicht verwendet hätten, Man kennt fürwahr die Dinge, die (leeren) Streit und Disput verursachen.

XXV

Noch einmal: die unkörperliche (Bedeutung der) sieben Vokale und die unkörperliche geometrische Linie und Fläche als umfassende *archai* (*stoicheia*). (31,27-31,46)

Denn auch jene Verba¹¹³, die gesprochen werden, sind in jene sieben *asōmata*¹¹⁴ eingeschlossen. Denn von jenen sieben (Namen)¹¹⁴ aus beginnt man alles auszusprechen¹¹⁵.

Der (Linien)zeichner¹¹⁶ aber sagt von der Geometrie¹¹⁷, daß in ihren Linien alle Geschöpfe und Werke geschaffen sind. Und daß die Griechen von der

¹¹⁰ Im Syr. stehen die Verbalnomina *dīnā*, *drāšā* u. *sukkālā*. Bei ihrer Auflösung in die Infinitive (wie es die Übersetzung tut), drängt sich für *sukkālā* hier die aktivische Bedeutung auf; vgl. Anm. 31.

¹¹¹ Syr: (*kunnāyē*) *sīmīn* = positi sunt, ponuntur = *tithentai*, das heißt also: sie sind *thesēi* (des menschlichen Logos).

¹¹² Syr: *sāyōmē* und *sīm*, letzteres in einer Sonderbedeutung, die es in *HdF* 1,7 an die Seite von *emar* stellt und die in der Wendung aus dem Komm. zu Gen. Ex. (CSCO vol. 152/Syr. 71, S. 3,6): *aylēn da-b-mēmre w-madrāšē sīmān lan* mit »das, was wir in den Sermones und Hymnen verfaßt, geschrieben, gedichtet haben« wiedergegeben werden kann. Das dazu gehörige Nomen agentis: *sāyōmā* mit der entsprechenden Bedeutung von Schriftsteller, Verfasser, Dichter kenne ich nur aus dem kaum echten *Nat./Epiph.* 3,28 u. 6,19.

¹¹³ Noch einmal kehrt Ephr. zu den Verba zurück mit der Wendung *mellē d-metmallēlān*, wie schon im Abschn. XVI, nur daß hier das nach der Norm und für Ephrām zu erwartende Fem. steht (vgl. Anm. 66); vgl. ferner Abschn. XII (Anm. 50). Hier, im Schluß des ersten Teils der Rede, sollen wohl die Verba als reine *asōmata* (ohne entsprechendes *tynchanon*) zu der folgenden geometrischen Größe der Fläche überleiten, die ganz überraschend und unsystematisch noch angehängt wird.

¹¹⁴ Von denen oben in Abschn. XVII (Anm. 67) schon die Rede war: die sieben Vokale von Abschn. XVIII, die auch im Abschn. XIX die sieben Namen genannt wurden, wie noch einmal hier im Folgenden, wenigstens nach dem von den Herausgebern vermuteten Text.

¹¹⁵ Sie sind also *archai* oder *stoicheia* der *phōnē*.

¹¹⁶ Der Kontext verlangt die Lesung entweder des substantivierten Partizips (*sārtā*) oder der Berufsnamenform (*sarrātā*), beide Formen nur hier.

¹¹⁷ Das griech. Wort, aber mit der syr. Endung (von Abstrakta) *-ūtā*.

epiphaneia, Sichtbarkeit¹¹⁸, sprachen, so ist das die Erscheinung von allem Beliebigen; es gehört fürwahr nicht zu den Dingen, die gesehen werden, weil es selber keine Erscheinung hat.

Zweiter Teil

XXVI

Voraussetzungen für das Zustandekommen des Sehens (31,47-32,27)

Die Bedingungen aber für das Sehen sind folgende: es (richtet sich) nach der Ferne und Nähe (dem Maß) des Zwischenabstandes; nach Größe und Kleinheit dessen, was gesehen wird; und nach Gesundheit und Schwäche des Gesichtssinns¹¹⁹; und ferner nach der Milde und Stärke des Lichts, das in Erscheinung treten läßt. Denn bei (zu) viel Licht wird das Auge betäubt und es wird auch das, was (sonst) gesehen wird, verschlungen oder zugedeckt¹²⁰, wie die Sterne von der Sonne. In (dieser) einen Hinsicht ist also die Finsternis dem Licht, das in Erscheinung treten läßt, ähnlich geworden¹²¹,

¹¹⁸ Syr: *galyütá*. Ephräm verwendet dieses Wort für das Sichtbarwerden des Logos in der Menschwerdung in *HdF* 51,2: »Wer könnte schauen, o unser Herr, *b-kasyüták, d'étát l-galyütá*!« Dazu gehört *Virg.* 36,9: (Christus bleibt verborgen) *b-galyüteh*. Und mit diesem Wort gibt Ephräm den geometrischen Terminus *epiphaneia* wieder! Die wissenschaftlichen Definitionen wie die der Stoiker: *epiphaneia esti sōmatos peras ē to mēkos kai platos monon echon bathos d'ū* (*Diog. Laert.* S. 188,16) (VII, 135) waren ihm offenbar völlig unbekannt. Das stimmt ganz mit seiner Verknennung der geometrischen Linie überein, wie sie in den Abschn. XIV u. XV zu Tage trat (vgl. Anm. 58). Das ganz unvermittelte Auftauchen der geometrischen Fläche, weit getrennt von der geometrischen Linie, hier im Schluß des ersten Teils wird nur dadurch verständlich, daß die falsche Übersetzung von *epiphaneia* mit Sichtbarkeit zu dem Thema des zweiten Teils überleitet, zu den Ausführungen über das Zustandekommen und die Gesetze des Sehens und (nebenbei auch) des Hörens und der anderen Sinneswahrnehmungen.

¹¹⁹ Die Lesung des Worts steht nicht fest. Die Herausgeber schlagen *d-'aynā* (des Auges) vor; ich würde nach den Buchstabenresten *d-maḥzyā* (Ort des Sehens) lesen. Jedenfalls ist das *aisthētērion* gemeint, das in einer ähnlichen Aufzählung bei Nemesios (MG XL, 649A) erscheint: Vier Dinge braucht das Sehen (*opsis*) zu einer genauen Erkenntnis: *ablables aisthētērion, symmetros kinēsis kai diastēma* und *aēr katharos kai lampros*. Wie man sieht, hat nur *aisthētērion* und *diastēma* eine Entsprechung bei Ephräm.

¹²⁰ Syr: *metblā' leh aw methappē*. Sehr auffällig ist, daß diese natürliche Erklärung später, in Abschn. XXXII abgelehnt wird: *lā hwā l-hōn l-kawkbē mḥappē šemšá* (39,28). Die Erklärung, die Ephr. hier gibt, folgt auch schon im nächsten Abschnitt; vgl. die folgende Anm.

¹²¹ Daß das von Ephr. nur vorübergehend aus Freude an der paradoxen (partiellen) Gleichsetzung von Licht und Finsternis gesagt wird, beweist sein eigener Erklärungsversuch im folgenden Abschnitt.

daß (nämlich) im Finstern die Sterne erstrahlen und sichtbar werden, die, als wären sie Kinder der Finsternis, bei Licht am Tag zugedeckt waren.

XXVII

Die Reichweite des Seh(lichtes) hängt von seiner Konzentrierung und der Sammlung des Lichtes der äußeren Lichtquelle ab; das Sehen eines fernen Feuers und der Sterne bei Nacht (32,28-35,11) .

Der Grund dafür, daß das Auge versagt, ist folgender: weil das (Licht des) Sehen(s) des Auges¹²² sich bei einem weiten Abstand verliert¹²³, deswegen sieht (das Auge) nicht. Gäbe es aber etwas, wodurch das Seh(licht des Auges)¹²² wie in einem Rohr eingeschlossen würde, sodaß es (weit ?) weggehen könnte, um das zu sehen, was es wegen der Entfernung nicht sehen kann der Sterne. Der Abstand, den sie bei Tag haben, den haben sie auch bei Nacht. Doch das Auge, das sie bei Tag nicht sehen, konnte, das kann sie bei Nacht sehen. Und warum? Doch (nur) deswegen, weil die Finsternis für das Auge wie zu einem Rohr¹²⁴ wird und sein Sehen¹²⁵ sich (darin) sammelt und (so) zu den Sternen emporsteigt, während andererseits auch das Licht der Sterne¹²⁵ zum Auge wie in einem Schacht¹²⁶ herabsteigt. Und so sieht man auch Feuer in der Nacht aus weiter Entfernung. Bei Tag dagegen sieht man es nicht einmal (aus) einem Bruchteil¹²⁷ dieses Abstandes¹²⁸.

¹²² Syr. nur: *ḥzāyā* (im vorangehenden *ḥzātā*). Es ist kennzeichnend für die unsystematische Art, in der Ephr. vorgeht, daß die fundamentale Frage, wie das Sehen zustande kommt, erst in Abschn. XXXIII u. XXXV behandelt wird. Aus ihnen ergibt sich, wie zu erwarten, die platonisch-stoische Auffassung, daß es im Zusammentreffen des aus dem Auge kommenden Sehstrahls (Sehlichts) mit dem äußeren Licht liegt. Dabei wird auch klar, daß Ephr. für Sehstrahl des Auges auch einfach *ḥzāyā* (das Sehen) oder auch nur Auge sagen kann. Vgl. Anm. 125.

¹²³ Syr: *ḥzāyā d-ʿaynā pāhē*; die beste Erklärung dazu sind die Worte in 33,4 (die wegen des völlig zerstörten Zusammenhangs übergangen werden müssen): *mā d-net(ʿ) ešed w-netbaddar ḥzāyāh d-ʿaynā* (wenn das Sehlicht des Auges zerrinnt und sich verstreut).

¹²⁴ Syr: *sīlōnā*, das gr. *sōlōn*, auch sonst bei Ephr. wie in *Parad.* 2,9; *HdF* 41,8 u. 42,1.

¹²⁵ Beide Ausdrücke zusammen zeigen, daß auch beim ersten (das Licht des) Sehen(s) (der Augen) zu ergänzen ist.

¹²⁶ Syr: *gubbtā*, eine Nebenform zu *gubbā*, das bei Ephr. für die Zisterne steht, in die man Jeremias u. Joseph warf. *gubbtā* kehrt hier in 35,48 als (Feuer)grube des Goldschmieds wieder u. in 35,23 steht *gubbā* als (Wasser)graben neben (Wasser)röhren (*sīlōnē*).

¹²⁷ Wörtlich: die Hälfte der Hälfte (ein Viertel).

¹²⁸ Hier muß ein größerer Abschnitt, nämlich 33,46 - 34,41, übergangen werden. Gegen Ende (34,38ff.) wäre vom äußeren Licht (*nuhrā da-l-bar*) und vom inneren Licht (*nuhrā da-l-gaw*) die Rede; letzteres ist wohl das Sehlicht.

Schau nun wieder (zu) und blicke auch in die Sonne, und sieh : wenn das (Augen)licht sich nicht langsam sammelt und (so) zu seinem Ort kommt, kann das Auge nicht sehen. Und wenn hinwieder die Lampe bei Nacht auf dem Weg erlischt, so erkenne : weil das Augen(licht) sich mit den Strahlen der Lampe zerstreut hatte¹²⁹, kann es nur dann (wieder) sehen, wenn es zuvor das (eigne) Licht langsam bei sich (wieder) gesammelt hat.

XXVIII

Die Wirkung der Konzentrierung des Lichts veranschaulicht durch das Beispiel des Wassers (in Röhren), des Rauches, des Lufthauchs; durch die Verstärkung des Lautes in der Posaune; das Zusammenziehen des Mundes beim Sprechen und des Auges bei genauem Sehen. (35,12-37,20)

Um aber gut zu erkennen, wie sehr Röhren zerstreute Dinge sammeln und aussenden, so schau nur, bis zu welcher Höhe Wasserröhren¹³⁰ weiches Wasser leiten und aussprengen. Schau ferner auf die Wasserkanäle¹³¹, wie (hier) das Wasser in Gräben und Röhren gesammelt wird und emporsteigt und auf schwer zugänglichen Höhen seinen Dienst tut. Ebenso könnte (auch) das Auge aus weiter Ferne sehen, wenn es ein (entsprechendes) Instrument¹³² für das (Licht des) Sehen(s) der Augen gäbe.

Sieh ferner die Öffnung eines Feuerofens, wie sie den Rauch sammelt und ihn entweichen und in die Höhe steigen läßt. Wenn aber dann der Rauch in die Weite der Luft entwichen ist, verirrt und zerstreut er sich und wird verschlungen wie das (Licht des) Sehen(s) der Augen.

Betrachte weiter auch den Lufthauch, den wir sanft aus dem Mund entlassen, und sieh, wie er stark und heftig ausströmt, wenn er im Blasebalg des Schmiedes oder in der (Feuer)grube des Goldschmieds gesammelt wurde, wegen dieser seiner Konzentrierung. Auch beim Lufthauch, der weht, wird sein Wehen, wenn er in Bergschluchten oder Maueröffnungen zusammengepreßt wird, stärker, wegen dieser Zusammendrängung.

¹²⁹ Syr : *páhyá hwát* : sich verirrt, sich verloren hatte (vgl. Anm. 123).

¹³⁰ Syr : *sifóná*, das gr. *siphôn* (Siphon); bei Ephr. nur hier.

¹³¹ Syr : *qatríná*, mir nur aus dem Komm. zu Gen. Ex. (CSCO vol. 152/syr. 71, S. 29,8) bekannt. Zur Sache vgl. *de eccl.* 45,21, wo als Wunder der menschlichen Technik (*ummánútá*) angeführt wird : »(Der Mensch) zwingt das Wasser aus der Tiefe in große Höhe zu steigen in den *rukkábē* (Werke der Technik u. zwar nicht nur die »Schöpfeimer«, wie ich zur Stelle vermutete, sondern allgemein die hier erwähnten Bewässerungsanlagen).

¹³² Syr : *'rgn'* gleich gr. *organon*, das Fremdwort nur hier.

Betrachte ferner auch das Horn und sieh, wie der Laut (der Stimme) in uns schwach ist und wie er, wenn er aus uns heraustritt, sich verliert. Wird aber sein Sichverlieren in einem Horn gesammelt, dann erkenne, wie weit der gesammelte Laut dringt!

Nimm dir ferner eine Probe: wenn du deinen Mund weit aufsperrst und schreist, verliert sich dein Laut und wird schwach. Wenn du aber ein wenig deine Lippen außen zusammenziehst und innen damit gleichsam einen Schoß schaffst, dann sammelt sich dein Laut und wächst stark an¹³³.

Achte ferner auf den Zimmermann¹³⁴! Wenn er schaut, ob der Holz(balken) gerade ist, zieht jener Handwerker¹³⁴, weil das (Licht des) Sehen(s) seines Auges, wenn es ganz offensteht, sich zerstreut, das Auge (bis zur) Hälfte zusammen, um so es auf die Geradheit des Holz(balkens) zu konzentrieren.

Atme ferner den Lufthauch durch deinen Mund ein und atme auch durch deine Nase und sieh, daß der Atem deiner Nase stärker ist, die Luft zu sammeln und einzuführen, weil die Nasen(gänge) eng sind¹³⁵ und wie Röhren.

Und wenn ein Handwerker die Tiefe gegen die Höhe ausrichten will, macht er sich ein enges Loch¹³⁶, um das (Licht des) Sehen(s) seines Auges gesammelt hindurchzuführen und (so) die Oberfläche der Tiefe gegen die Höhe abzuzählen.

XXIX

Die Luft trägt alles : Duft, Wärme, Laut (und Licht). (37,21-37,45)

Ich behaupte aber, daß auch Duft und Wärme, wenn sie (so) gesammelt würden, ebenso (weit) sich entfernen könnten. Das muß so sein. Denn es kann (hier) nicht Ruhe bestehen, weil die Luft, die (diese) Dinge (mit sich)

¹³³ Es folgen in Z. 36,34f. Worte, die hier keinen Sinn ergeben, die aber mit dem Anfang des übernächsten Beispiels in Zusammenhang zu bringen sind.

¹³⁴ Syr. *naggárá* u. *ummáná*, letzteres *technitēs*; *ummáná* hat also die engere und weitere Bedeutung des gr. Worts.

¹³⁵ Ein unsicheres Wort in Zeile 37,9 macht die ganze Stelle unverständlich.

¹³⁶ Syr: *neqbá (qaṭíná)*; gr. *trypēma, opē*. Es geht offenbar um ein Kontrollinstrument, das mir unklar bleibt.

führt¹³⁷, in Bewegung ist und nicht ruhen kann. Denn in der Luft wird all (dies) (mit)geschleppt.

Betrachte ferner, daß, wer die Flöte bläst oder wer mit dem Mund laut ruft, Luft einatmet, damit die Luft zum Fahrzeug für die Stimme oder für den (Laut des) Blasens werde. Denn die Luft ist das Fahrzeug für all (dies)¹³⁸.

XXX

Drei weitere Beispiele für »gesammeltes Licht«. (37,45-38,5)

Ferner : auch dann, wenn einer gegen die Sonne blickt, sammelt sich dazu das (Licht des) Sehen(s) der Augen nur, wenn er (dabei) seine Hand über die Augen hält und sie (so) verdeckt.

Ebenso zerstreut sich das (Licht des) Sehen(s) der Augen und kann nicht in die Ferne dringen, wenn einer eine Lampe trägt und (dabei) nicht seine Hand über die Lampe breitet und (so) ihre Strahlen von seinen Augen zurückhält.

Und wenn einer in ein Gefäß mit klarem Wasser blickt, sieht er drunten im gesammelten Wasser¹³⁹ die Farbe (das Blau) des Himmels und auch den Vogel, der zufällig (hoch) über dem Gefäß fliegt.

XXXI

Eine weitere Bedingung für das Sehen : das (rechte) Maß. (38,26-39,5)

Da nun aber uns alles mit Maß gegeben ist¹⁴⁰, sehen wir auch, zusammen mit allen übrigen (Voraussetzungen), (nur) mit Maß. Denn sowohl die

¹³⁷ Syr : *á'ar dábōrhēn*, wörtlich : die Luft ist ihr Wagenlenker; vgl. zu *dábōrā* Wagenlenker *CNis* 45,7 u. *HdF* 79,5. Im folgenden tritt an seine Stelle das Fahrzeug.

¹³⁸ Darin ist vor allem auch das Licht miteinbegriffen; denn die aufgezählten Fälle sind ja nur Beispiele für den analogen Fall des Lichts. Dafür daß damit ein wichtiger Punkt des einschlägigen Kapitels aus der griech. Philosophie nur nebenbei u. sehr vereinfacht und ungenau angegeben wird, sei aus dem Referat des Nemesios verwiesen auf die mit dem Augenlicht (*to ek tōn ophthalmōn aporrheon phōs*) gleichartige Luft (*homoioгенēs aēr*) bei Platon oder (aus der gleichen Stelle) die *alloiōsis tū perix aeros* des Aristoteles (MG XL, 640B) und vor allem aus dem Bericht über die Anschauung des Galen : *ginetai ho aēr organon tō(i) ophthalmō(i) pros tēn tōn horōmenōn diagnōsin, ho aēr epsychōmenos (!) hypo tēs hēliakēs augēs* (641B); vgl. dazu auch noch für die Stoiker Zeller III, 1. Teil, S. 101, Anm. 1, wo Alex. Aphr. für die stoische Anschauung zitiert wird : *to phōs tō(i) aeri memichthai*.

¹³⁹ Das »gesammelte« Wasser erklärt vielleicht, wie dieses Beispiel hierher kommt; denn ihm entspricht wohl eine Sammlung des Lichts.

¹⁴⁰ Vgl. bereits Abschn. I-III.

Himmlichen wie die Irdischen halten sich mit allen Geschaffenen an ein Maß. Wenn es (Geschöpfe) gibt mit einem Mehr, wie die Lasttiere mehr fressen als die Vögel und die (vierfüßigen) Tiere mehr trinken als die Kriechtiere und die Sonne heller ist als die Sterne, so stehen doch alle unter einem Maß. Steigere nur die Flamme und sieh, daß die Hitze steigt. So nimmt das Sehen ab auf grund (zu) starken Fastens¹⁴¹. Und wenn das Sehen schwach geworden ist, versagt es. Die Techniken¹⁴² aber, von denen ich sprach, helfen (immer) unserer Schwachheit.

XXXII

Noch einmal : Warum sehen wir die Sterne nur bei Nacht ? (39,6-40,12)

Wisse ferner : Finsternis und Sonnenlicht sind einander entgegengesetzt. Nicht wird also das Entgegengesetzte von seinem Entgegengesetzten unterstützt. Und das Licht wird von seinem Verwandten nicht geschädigt. Doch wird das (Licht des) Sehen(s) beim (Tages)licht (beinträchtigt), weil es nach rechts und links abirrt wie Wasser, das auf ebem Boden umherirrt. Weil nun in der Finsternis (der Nacht) das (Licht des) Sehen(s) nicht nach rechts und links abirrt und wie ... in einer Röhre (39,28). Die Sonne deckt mit ihrem Glanz die Sterne nicht zu¹⁴³. Denn das Licht (der Sonne) wird für den mit ihm verwandten Stern nicht zum Gegner. Aber die Strahlen (der Sonne) zerstreuen das (Licht des) Sehen(s) des Auges und es kann (so) die Sterne nicht sehen.

Denn siehe eine Lampe, (brennend ?) am Mittag, wird gesehen, wegen ihrer Nähe. Würde (das Licht der Lampe vom Sonnenlicht) verschlungen etwas, das verschlungen wird, ist weder in der Ferne noch in der Nähe zu sehen. Das Licht kann nicht verschlingen Es verschlingt auch nicht die Finsternis. Die Finsternis wird vernichtet und hört auf¹⁴⁴ (zu sein). Denn sie war nicht etwas am Himmel; sie ist ja kein Körper¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ein sehr merkwürdiger Grund. Wenn der Text in Ordnung ist, dann wäre an die allgemeine körperliche Schwäche zu denken, die auch die Augen in Mitleidenschaft zieht.

¹⁴² Syr : *ummānwātā*, also die gr. *technai*. Dieses Thema wurde schon mit dem Beispiel des Horns (der Trompete) und des Instruments des Zimmermanns angeschlagen (Abschn. XXXII). Das Beispiel des Horns wird im Abschn. XXXVII noch einmal erscheinen und ein drittesmal im Abschn. XXXIX, wo es zu einem Hymnus auf die Kunst überleitet.

¹⁴³ Vgl. dazu die gegensätzliche Aussage im Abschn. XXVI (Anm. 120) u. zu der hier gebotenen Erklärung die ähnliche von Abschn. XXVII.

¹⁴⁴ Syr : *awpī... d-lā gšom hū*. Genau so auch *Pr. Ref. I, 79,40ff.*, wo gegen die Lehre der Manichäer, daß das Licht von der Finsternis verschlungen werde, gesagt wird : *w-ḥešokā... āf lā (h)ū gušmā it leh... awpī leh kulleh*.

XXXIII

Das Sehen ist das Zusammentreffen des (Lichts des) Sehens mit dem Sonnenlicht. (40,13-14,32)

Nur diese zwei (Naturen)¹⁴⁵ treffen aufeinander, das ist: das (Licht des) Sehens(s) und das Sonnenlicht¹⁴⁶. Die (Sonne) kommt mit ihrem Licht sichtbarerweise gegen das Auge, das Sehen geht dem Sonnenlicht unsichtbarer Weise entgegen, so wie der unsichtbare Duft von einer sichtbaren Blume kommt¹⁴⁷. Denn wenn nicht irgendein (Licht des) Sehens(s) sich erstreckte und aus dem Auge hervorkäme, wie würden dann die Tiere, die bei Nacht sehen, sehen (können)¹⁴⁸, da doch kein Licht vorhanden ist von dem wir sagen könnten¹⁴⁹.

XXXIV

Reflektierte Strahlen. (40,46-42,19)

... (Die Strahlen) des Wassers gehören nicht dem Wasser sondern dem (Sonnen)licht, das kam (und) dessen Strahlen das Wasser berührten¹⁵⁰. Und wenn die Strahlen (des Auges?) einen Spiegel berühren und zum (Auge?) zurückkehren, glaubt man, sie würden dem Spiegel gehören. Wenn sie aber dem Spiegel gehörten, würden sie auch bei Nacht ohne Licht in ihm gesehen. So siehst du auch (nur) die Sonne und ihre Strahlen, wenn sie sich auf einem Wasser ausbreitet, und wir werden nicht sagen, daß das, was man

¹⁴⁵ Die Lesung *kyánin* ist zwar unsicher, aber sachlich zu erwarten und möglich, weil das Augenlicht und Sonnenlicht körperliche Geschöpfe sind; vgl. wie im Folgenden der Duft mit dem Augenlicht auf die gleiche Stufe gesetzt wird und wie in XXXV das Entstehen des Sehens mit dem Entstehen des Tons verglichen wird.

¹⁴⁶ Syr: *nahírâ*, was Sonne und Licht zugleich bedeuten kann.

¹⁴⁷ Für den griech. Ursprung dieser Anschauung sei auf Stobaeus, *Ecl.* I, cap. 44 (ed. Teubn. S. 357) verwiesen, wo die platonische *synaueia* des Lichts aus dem Auge und des von den Körpern her sich entgegenbewegenden Lichts kurz referiert wird. Für die Stoiker sei die kurze Notiz bei Diog. Laert. S. 193,6 (VII, 157) angeführt: (wir sehen) *tū metaxy tēs horaseōs kai tū hypokeimēnū phōtos enteinomenū kōneoeidōs* (kegelförmig; von diesem Kegel der Augenstrahlen ist bei Ephr. nicht die Rede).

¹⁴⁸ Für dieses Argument des Sehens bei Nacht sei auf die bei Zeller III, 1. Teil, S. 209, Anm. 4 angeführten Belege verwiesen; vgl. ferner Albinos, *Eisagōgē* S. 173,20: *kai tū phōtos (tōn phōsphorōn ommatōn) nyktōr apiontos*.

¹⁴⁹ Zeile 40,33 - 42 müssen übergangen werden.

¹⁵⁰ Syr: *ṣṭah*, bei Ephr. nur hier u. im Folgenden.

im Wasser sah, dem Wasser gehöre. Wenn (die Sonne) sich wendet und wieder Schatten auf das Wasser fällt, wie werden wir da die Strahlen im Wasser sehen, die gar nicht im Wasser sind! Denn alles, was glatt ist, wenn das Sonnenlicht darauf fällt¹⁵¹. Wenn aber die Strahlen Steine von schwarzer Farbe und schwarze Substanzen berührten, so wisse, daß auch über sie Licht ausgebreitet ist. Doch nur bei den weißen Körpern, die mit dem Licht verwandt sind, ist das Licht stark. Dagegen gehen keine (reflektierten) Strahlen aus von den gewöhnlichen Körpern oder Substanzen, die nicht¹⁵¹. Wie alles, was in einen Spiegel fällt, gesehen wird, indem es im Spiegel abgeprägt wird¹⁵², und man von dem (Abgeprägten) glaubt, es gehöre dem Spiegel, ohne ihm (wirklich) zu gehören¹⁵³, ebenso glaubt man auch von den Strahlen, sie würden dem Spiegel gehören, ohne daß sie ihm gehört haben, wie ich (schon) gesagt habe.

XXXV

Wie das Sehen entsteht. (42,20-42,36)

Wie aber zwischen zwei harten Substanzen, wenn sie aufeinanderschlagen, ein Laut entsteht, ohne daß dieser Laut in ihnen gewesen wäre und geschwiegen hätte¹⁵⁴ — sie haben nämlich die Natur(beschaffenheit), bei ihrem Aufeinanderschlagen einen Laut hervorzubringen —, ähnlich entsteht auch aus dem gegenseitigen Sichtreffen der beiden, des Auges (des Augenlichts) und der Sonne (des Sonnenlichts)¹⁵⁵ das Sehen im Auge.¹⁵⁶

¹⁵¹ Z. 41,28-34 u. Z. 42,2-6 werden übergangen.

¹⁵² Das gleiche Wort im gleichen Zusammenhang in CH 32,3 (*hezwe' tbi'in b-mahzuta*), daher zugleich auch ein Beweis dafür, daß die im Text mit einem Fragezeichen versehene Form *tbi'* zu lesen ist.

¹⁵³ Syr: *kad law dilah hu*, wofür in CH 32,3 *kad layt bah halen* steht, wo Ephr. diese Eigenschaft des Spiegels zu einer Erklärung alttestamentlicher Anthropomorphismen verwendet.

¹⁵⁴ Das war offenbar nach Titus Bostr. die Auffassung der Manichäer, die dafür, daß auch die Steine beseelt seien und so in ihnen die Natur des Guten gefesselt liege, als Beweis anführten: *ton en aeri ktypon lithu kai rabdu* (gr. 62,34).

¹⁵⁵ Wieder *nahira*; vgl. Anm. 147.

¹⁵⁶ Der Vergleich und die damit gegebene rein äußerliche und wenig philosophische Erklärung scheint Ephräm selber zu gehören. Vor allem fehlt die seelische Komponente dabei völlig. Vgl. dagegen, wie selbst die Stoiker allgemein die *aisthesis* auffassen als: *to aph' hegemoniku pneuma epi tas aistheseis dihekon kai he di' auton katalēpsis kai he peri ta aisthetēria kataskeuē* (Diog. Laert. S. 170,44), ganz zu schweigen von einem Neuplatoniker wie Porphyrios, nach dem die Ursache des Sehens ist: *he psychē autē entynchanusa tois horatois epiginōskei heautēn ūsan ta horata* (Nemesios PG XL, 641B). Auch die *synemptōsis tōn aktinōn* der Vertreter der Geometrie (640A) hat als rein geometrische Größe nichts zu tun mit dem Aufeinanderschlagen bei Ephräm.

XXXVI

Das Sehen nimmt wie Wärme, Licht und Duft bei wachsender Entfernung ab, im Gegensatz zu fließendem Wasser. (42,37-43,20)

Wie also die Wärme abnimmt, die von einem Feuer ausgeht, und der Strahl von einer Lampe und der Duft von einem Gewürz, wenn sie sich von ihren Quellen entfernen, so wird auch das Sehen geringer, je weiter es in die Ferne geht. In kleinem Maß ist nämlich der würzige Duft in die Blume gelegt und das Licht in die Lampe und die Wärme in das Feuer. Deswegen gehen sie auch (nur) mit Maß in die Weite und beginnen abzunehmen, je weiter sie sich entfernen.

Das Fließen des Wassers einer wasserreichen Quelle ist gleichmäßig. Denn es ist ein reiches und körperliches Fließen. Licht dagegen und Duft und Wärme sind nicht (Voll)körper¹⁵⁷. Sie fließen auch nicht wirklich wie eine festumgrenzte¹⁵⁸ Quelle.

XXXVII

Noch einmal : Stimme, Horn und Entfernung. (43,21-29)

Denn sieh : der Laut in uns ist umgrenzt¹⁵⁹, während er in uns ist. Und auch er nimmt in gleicher Weise ab, je weiter er weggeht. Aber durch die Kunst des Horns wird er ein anderer, durch die Kraft und den Glanz, die ihm hinzugefügt werden.

¹⁵⁷ Hier ungenau *gušmá* und nicht das zu erwartende *qnōmá*, das im gleichen Zusammenhang in den Ausführungen von *Pr. Ref. I*, 50ff. steht, wo, wie schon erwähnt (Anm. 24), der Sonne, der Feuerflamme und der Blüte *qnōmá* zugeschrieben, ihrem Licht (*denhá* wie hier im Vorangehenden neben *nuhrá*) und ihrem Duft dagegen *qnōmá asīrá* (vgl. die folgende Anm.) abgesprochen wird. Daß damit Licht (u. Duft) nicht zu einem *asōmaton* wird, ist nach all dem, was voranging und was folgt, klar. Man vgl. nur Abschn. XXXVIII. Licht ist als Geschöpf (*brítá kyáná* u. gehört zur körperlichen Schöpfung.

¹⁵⁸ Syr. *asīrá*; die Quelle ist also *qnōmá asīrá*; vgl. Anm. 65.

¹⁵⁹ Wieder *asīrá*. Soll die Luft im geschlossenen Mundraum etwa von selber zu *qnōmá asīrá* werden ?

XXXVIII

Die Quantität des Sonnenlichts und des Wassers sind der Weite der Erde gewachsen. Die beschränkte Quantität des Augenlichts und ihre Folgen.
(43,30-44,5)

Wie aber, wenn das Strahlen einer Lampe reich und viel ist, diese Quantität¹⁶⁰ von Licht wetteifern kann mit dem weiten Maß eines weiten Abstands, so ist die Quantität des Sonnenlichts dem Maß eines jeden Orts gewachsen; auch die Quantität des Wassers dem Maß der Erde. So werden (aber auch) aus der Ferne große Dinge als kleine gesehn, weil die Ausdehnung des Abstandes in ihrem Maß die (kleine) Quantität des Augenlichts übertrifft¹⁶¹.

XXXIX

Ein Hymnus auf die menschliche Kunst (Technik, Kultur). (46,23-47,27)

Jene Künste, die ich dir oben aufzählte¹⁶², versagen noch nicht. Denn sie greifen hilfreich ein bei jenem Maß (der Entfernung). Einer ruft laut;

¹⁶⁰ Syr. *matqālá* mit den Bedeutungen: Waage, Wägung, Gewicht. Für Menge, Quantität in unserem Zusammenhang vgl. im Brief an Hypatios Abschn. XXXVIII: *matqālē d-tābtā wa-d-bištā*, wo ich in der Übersetzung des manichäisch zu verstehenden Ausdrucks »Gewichte« beibehalten habe, was aber von selber auf die entsprechende materielle Menge hinausgeht. In *Pr. Ref.* I, 9,11 wird von der Natur der Engel und Dämonen gesagt, sie sei ohne Mehr (u. Weniger); denn: *qnōmē enōn mšalmānē da-b-kul zban nšir hū b-hōn matqālá da-kyānhōn* d.h. die Masse ihrer Geist-Feuernatur. Die Verbindung mit *matqālá* = Waage zeigt dabei *Pr. Ref.* I, 164,12ff., wo die Manichäer aufgefordert werden, sie sollen sich Maß und Waage (*kaylá w-matqālá*) anschaffen und darauf zwei Drittel Gutes legen.

¹⁶¹ Leider sind die Schlußzeilen (44,5-14) wegen großer Lücken nicht zu übersetzen. Wahrscheinlich wäre darin das Zustandekommen der (Sinnes)täuschung näher erklärt. Auch der anschließende Abschnitt (44,15 - 45,13), der gleichfalls übergangen werden muß, scheint von Fehlern beim Sehen zu sprechen und dabei auf (Verzerrungen?) des Spiegels zu verweisen. Der ebenso sehr mangelhaft und unsicher entzifferte Text von 45,32 - 46,23 spricht (offenbar ein weiteres Beispiel für Sinnestäuschung) vom Mond, dessen Scheibe beim Aufgang am östlichen Horizont groß erscheint (45,35). Dafür werden Erklärungsversuche geboten, davon der zweite: weil der Mond aus dem Ozean aufsteigt ist sein Anblick groß und herrlich, woran Ephr. seinen eignen anfügt: weil er plötzlich emporsteigt, und sein Licht im Dunkel aufleuchtet (46,12). In 46,23 kehrt dann Ephr. zum drittenmal zur Kunst des Horns zurück als Überleitung zu dem Hymnus auf die menschliche *umdmnūtā*. Vgl. den Text.

¹⁶² Zu der dreimaligen Erwähnung der Kunst des Horns kommt die des Instruments des Zimmermanns in Abschn. XXVIII (Anm. 136), die Schilderung der Bewässerungstechnik in XXVIII u. die erste allgemeine Bemerkung über die Hilfe der Techniken in XXXI (Anm. 142).

es gibt ein Maß, bis wohin sein Laut dringen (kann). Trat aber die Kunst des Horns auf, führt sie den Laut über die erste Grenze hinaus.

O über die Kunst¹⁶³! Sie macht die Natur zu einer anderen. Daher hat der Sünder keine Entschuldigung, da die Natur¹⁶⁴ gezwungen werden(kann), dem (freien, menschlichen) Willen zu folgen, wenn dieser Wille die Natur zwingen will.

Denn Gott schuf die Welt und schmückte sie mit Naturen¹⁶⁴. Hätte aber nicht später (auch) die Kunst die Welt geschmückt, wäre sie öde. Und um dir aus (nächster) Nähe einen Beleg zu bringen: betrachte deine Glieder, das heißt, deine Sinne¹⁶⁵, und siehe, daß Gott sie als gebundene Naturen schuf. Doch durch ein Geschenk von ihm¹⁶⁶ lehrst du dein Auge ein andres Sehen, das von vielen Büchern, von Siegelsteinen und Perlen¹⁶⁷ und so weiter. Du lehrst deine Hand zu schreiben, zu bilden und zu schnitzen und ebenso dein Ohr das Hören vieler Melodien¹⁶⁸.

¹⁶³ Der Hymnus ist nach Form und Inhalt ganz ephrämisch. Zur Form vgl. das »O über die Bedürftigkeit« in dem Hymnus auf die Bedürftigkeit im Abschn. X des Briefes an Hypatios. Und mit dem Hymnus auf die menschliche *yulpáná* (doctrina) in *SdF* 5,169ff. ist unser Hymnus nicht nur formal, sondern auch inhaltlich nächstverwandt. Denn schon in *CH* 18,10 steht dieses *yulpáná* parallel zu unserem *ummánütá*: *yulpáná l'aryá talmed... ummánütá l-ḥevyá esrat* (die Bändigung des Löwen und die Beschwörung der Schlange sind Teile der menschlichen Kunst und Lehre). So gehört nach *HdF* 25,9 zu dieser *ummánütá* auch das Fahren auf dem Meer, während nach *SdF* 5,193 *yulpáná* den Schiffen Zügeln anlegt und sie hineinläßt über das Meer. Und daß der Mensch durch die *ummánütá* zu einem zweiten Schöpfer wird, dafür sei die Fortsetzung der schon in Anm. 131 zitierten Str. *de ecclesia* 45,21 angeführt: Der Mensch hat statt der Schöpferkraft Gottes die *ummánütá*.

¹⁶⁴ Dieses Ableiten ins Moralisch-Religiöse ist bezeichnend für Ephräm. Zu dem Gegensatz zwischen unfreier, gebundener Natur (Geschöpfe) und der menschlichen Freiheit vgl. aus dem Brief an Hypatios *Ov.* 40,21: *kyáná asirá* u. ihr gegenüber *ṣebyáná mšalllá*; nach *Ov.* 46,6 sind *kyánē asirē*: Meer, Land, Sterne, Bäume, Tiere, und *Ov.* 46,16 stellt dabei Tiere und Menschen so gegenüber: *l-hōn kyáná w-lan ḥērūtá*.

¹⁶⁵ Zu der Gleichsetzung der Glieder (*hadámē*) mit den Sinnen (*regšē*) vgl. *Virg.* 2,15, wo durch Züchtigkeit in den Augen, durch Anhören der Wahrheit mit den Ohren, durch die Worte des Lebens auf der Zunge, durch den Besuch der Kranken mit den Füßen und durch das Bild des Herrn im Herzen »*Márá šir b-kul regšē*«.

¹⁶⁶ Syr: *b-mawhabtá d-meneh*; genau so wird auch im Brief an Hypatios (*Ov.* 22,4) das Wort als göttliches Gnadengeschenk bezeichnet. Ähnlich *SdF* 2,243.

¹⁶⁷ Das »andere Sehen« ist offenbar bei den Büchern das Lesen, entsprechend dem Schreiben als der neuen Tätigkeit der Hände im Anschließenden. Bei den Siegelsteinen und dem Perlen(schmuck) ist es aber wohl mit einer Verschiebung des Sinnes als das »Sehen anderer Naturen« zu nehmen, d.h. das Sehen von Dingen, die der menschlichen Kunst des Steinschneidens u. Perlenschleifens ihre Entstehung verdanken. Vgl. zu der Arbeit des *ummáná* an der Perle *HdF* 84,8 u. 82,11.

¹⁶⁸ Zu *ummáná* und Harfe vgl. *HdF* 22,2 u. *CH* 2,7.

XL

Die erste von zwei abschließenden Polemiken gegen Bardaisan. (47,28-48,47)

Und daß ferner Bardaisan gesagt hat: »Wenn der Duft oder der Laut (gleichmäßig) zu uns kommt¹⁶⁹, nehmen wir ihn gleichmäßig wahr«¹⁷⁰, (so ist dagegen zu sagen): das (Sonnen)licht kommt doch gleichmäßig zu allen Augen; warum sieht (trotzdem) einer mehr als ein anderer?¹⁷¹ Wenn er (darauf) sagt: wegen der Schwachheit oder Krankheit (der Augen) oder wegen anderer ähnlicher Dinge, all (das sagt er dann), um zu erweisen, daß jetzt seine (zuerst) vorgebrachte Behauptung nicht zutraf, daß wir alle auch gleichmäßig wahrnehmen, wenn der Duft gleichmäßig zu uns kommt. Es geschieht ja auch, daß einer, nahe an einer Sache, nicht sieht, und ein anderer, obwohl fern, das sieht, was auf¹⁷² dem Auge jenes (ersteren) liegt.

Ebenso steht es ferner auch damit, daß er auch vom Laut gesagt hat, er komme gleichmäßig zum Ohr eines (jeden) (und werde so gleichmäßig gehört), außer sein Ohr ist schwerhörig.

¹⁶⁹ So ist wohl sicher zu ergänzen; vgl. die Wiederholung des Satzes im Folgenden.

¹⁷⁰ Trotz des *ellū* und der Tempora, die gewöhnlich beim Irrealis stehen, ist wohl im Sinne des Bardaisan der Realis zu übersetzen. In 48,1 erscheinen zwar noch einmal die irrealen Formen, aber in 48,15 heißt es eindeutig positiv: »Bardaisan sagte auch vom Laut, daß er gleichmäßig zu uns kommt.«

¹⁷¹ Hier scheint, wenn ich den schwierigen und lückenhaften Text recht verstehe, der eigentliche kontroverse Punkt zu liegen. Denn auf das Sehen bezogen, ergibt sich als die Anschauung des Bardaisan, daß für ihn der Ort des Sehens das Auge ist und nicht, wie Ephräm annahm, der außerhalb des Auges liegende Ort des Zusammentreffens von Augenlicht u. äußerem Licht, wo dann, wie Ephräm im Folgenden zu erwähnen scheint, ein Abstand zwischen dem Auge und dem Gesehenen notwendig wird. Fragt man hier weiter, welche Seh-Theorie bei dieser Lokalisierung des Sehens in das Auge für Bardaisan in Frage kommt, dann mag man an die epikureische Lehre von den *eidōla* denken, die von den Dingen ausgehen und in das Auge eindringen und dort das Sehen bewirken. Warum nun Ephr. im Folgenden in dem Zugeständnis, daß bei gleichem Auftreffen von Licht, Duft und Laut eine Krankheit der Organe die gleiche Wahrnehmung verhindern könnte, schon eine Selbstwiderlegung Bardaisans sieht, hängt vielleicht damit zusammen, daß nach Abschn. XXII Bardaisan behauptet hat, die Bedeutungen der Wörter würden unmittelbar physisch gehört. Überträgt man das auf den Gesichtssinn, dann ergäbe das in Verbindung mit der *eidōla*-Theorie: die *eidōla* kommen zu allen Augen und schenken unmittelbar das objektiv zutreffende Bild. Trübung und Täuschung wären dann nach Ephr. auch nicht bei einer Krankheit des Auges möglich. Seine eignen Erklärungen wie die der Entfernung scheiden für Bardaisan von vornherein aus.

¹⁷² Das syr. *ʿal* ist hier wohl so zu übersetzen und nicht mit einem allgemeinen »bei«. Vgl. Aristot. *de anima*, 419a,12: *ean gar tis thē(i) to echon chrōma* (= das Sichtbare) *ep'autēn tēn opsin, ūk opsetai*.

Daraus erkenne : wenn du Duft mit Maß nach allen Seiten wehen läßt, wirst du sehen, daß nicht alle gleichmäßig riechen können und nicht gleichmäßig hören Es gibt Sinne, die sich erstrecken und aus sich selber herausgehen¹⁷³.

XLI

Die zweite Polemik gegen Bardaisan. (48,48-49,30)

Ebenso irrte Bardaisan auch in (der Frage) der Namen¹⁷⁴, indem er glaubte, daß die Natur (der Dinge) ihren Namen entspreche. Denn da im Aramäischen *nuhrá* (Licht) männlich gebraucht wird und *'ayná* (Auge) weiblich ist¹⁷⁵, hat er eilends in seiner törichten Sprache sie ehelich miteinander verbunden¹⁷⁶, indem er sagt : »Das Licht sät als Mann in das Auge die Wahrnehmung (den Sinn, das Sehen)«. Nun gebraucht aber Bardaisan im Aramäischen *sahrá* (Mond) weiblich¹⁷⁷. (Wenn also das Auge in den Mond sieht)¹⁷⁸,

¹⁷³ Die Übersetzung des letzten Satzes setzt zwei Korrekturen voraus, nämlich die Streichung des mit einem Fragezeichen versehenen *lē in ūt (l-)regšē* (nicht unmöglich wäre auch die Annahme eines emphatischen *lē* wie es sich in *CH* öfters findet) und die Ergänzung eines *dē* in *l-bar menhōn dīlhōn d-regšē*. Gemeint sind offenbar die drei Sinne, von denen im Vorangehenden die Rede war : Riechen, Hören u. Sehen. Damit stimmt die Einteilung der Sinne überein, die Nemesios (PG XL, 648A) anführt : *hai men treis tōn aisthēseōn, hē te opsis kai hē akoē kai hē osphrēsis tōn ezōthen kai mē prospelazontōn antilambanontai dia mesū tū aeros*.

¹⁷⁴ Die in Abschn. XXII erwähnte Anschauung des Bardaisan, daß die Bedeutungen der Wörter unmittelbar gehört würden, setzt ein extremes, kompromißloses Festhalten an der *physei*-Theorie voraus, für die hier Beispiele angeführt werden.

¹⁷⁵ Gerade das nicht selten schwankende und sachlich oft unbegründete grammatische Geschlecht war für den Skeptiker Sext. Emp. ein Argument für die Falschheit der *physei*-Theorie; vgl. S. 633,9ff. (adv. math. I, 148). Vgl. Steinthal, I, 370 ff.

¹⁷⁶ Syr : *zawweg*. Die Kritik, die hier Ephr. übt, kann nur der generellen Sprachtheorie gelten. Denn er selber verwendet in einem Einzelfall genau das gleiche Bild, nämlich in *CH* 45,8, im Kampf gegen die Markioniten, die die Ehe für unrein erklärten. Um sie zu widerlegen fordert er sie dabei auf, aus ihrer Anschauung weitere Folgen zu ziehen : »Sie sollen dem Auge das Licht (*'ayná* u. *nuhrá*, wie bei Bardaisan) entziehen; denn das ist eine eheliche Verbindung (*šawtáfūtá*) beider. Sie sollen dem Ohr (*edná*, fem.) die Stimme (*qálá*, masc.) entziehen. Denn das ist eine Vermischung beider. Sie sollen ferner auch das Wort (*melitá*, fem.) der Zunge (*lešáná*, masc.) entziehen; denn das ist eine Vermengung beider... Diese reinen Vermengungen rufen laut, daß auch die eheliche Verbindung (*zuwáqá*) rein ist«.

¹⁷⁷ Syr. *sahrá* wird männlich und weiblich gebraucht. Ephrám scheint es für gewöhnlich männlich zu konstruieren; weiblich erscheint es, wenn von Häretikern die Rede ist. So steht das Fem. in *Pr. Ref.* I, 15,27 unmittelbar in einem manichäischen Zitat : *sahrá lam (!) mǧabblá nuhrá*, wozu *sahrá nahirtá w-qaliltá* in I, 17,7 gehört. Doch in I, 19,23, wo Ephrám mit einem

sät dann etwa ein Weib in ein Weib die Wahrnehmung? (Und) da im Griechischen Sonne und Auge, beide, männlich sind¹⁷⁹, sät also (hier), wenn das Auge in die Sonne sieht, gemäß der Sprache des Bardaisan, ein Mann in einen Mann die Wahrnehmung!

Zu Ende ist die Rede
gesprochen gegen Bardaisan.

Schlußbemerkung

Die übersetzte und kommentierte Rede gegen Bardaisan nimmt eine Sonderstellung im ganzen Schrifttum Ephräms ein. Denn nirgendwo werden philosophische Fragen so thematisch und breit von ihm erörtert und nirgendwo treten so klar Bestandteile der griechischen Philosophie in die Erscheinung wie hier. Letzteres führt zu der wichtigen Frage: war die Bildung, die Ephräm genoß und die er als Lehrer vertrat, wirklich exklusiv syrisch? Bekanntlich haben die beiden Kirchenhistoriker des V. Jahrhunderts das ausdrücklich bei Ephräm hervorgehoben, sowohl Theodoret in Hist. Eccl. IV,26 (PG LXXX,1189) mit einem: *paideias gar ū gegeumenos Hellēnikēs*, wie vor allem Sozomenos (Hist. Eccl. III,16/PG LXVII,1085ff.), der gleich zu Beginn sagt, Ephräm sei im Bereich der *paideia kata tēn Syrōn phōnēn* bis zu den Spitzen der Philosophie vorgedrungen, wozu es später noch ergänzend heißt, er sei im Gegensatz zu Harmonios, dem Sohn des Bardaisan, *Hellēnikēs paideias amoiros* gewesen. Sind nun diese Aussagen über die Unkenntnis griechischer Sprache, Philosophie und Bildung, die durch alle übrigen Werke Ephräms bestätigt werden, auf Grund unseres Sermo mit seiner überraschenden Kenntnis der stoischen *asōmata*-Lehre zu korrigieren? Sicher nicht. Denn man sieht ganz klar, wie und wann diese Themen der *asōmata*, der *physei* oder *thesei*-Geltung der Wörter und des

Gegeneinwand beginnt, taucht das Mas. auf: *'al mānā kay... hāwē sahrā*. Häretiker (Astrologen) sind es auch, die nach CH 8,12 den Mond eine Dirne (*gayyārtā*) nennen. Demnach wäre für Bardaisan das Femininum zu erwarten, und es ist sehr auffällig, daß im *Liber Regionum* an den zwei Stellen, wo *sahrā* mit einer Ergänzung steht, die das gramm. Geschlecht zeigt, es maskulinisch gebraucht wird; vgl. ed. F. Nau in *Patr. Syr.* I tom. 2 : 544,22 : der Mond sagt nicht : *lā meštahlaf enā w-lā bāṣar enā w-la rābē (e)nā* und 596,10 : *šim sahrā*.

¹⁷⁸ So nach der Textkorrektur der Herausgeber.

¹⁷⁹ Dieses griechische Beispiel haben sich offenbar die Gegner des Bardaisan zurechtgelegt. Daß dies erst Ephräm selber gewesen wäre, ist ganz unwahrscheinlich, sodaß man daraus auf keinen Fall beweisen kann, Ephräm habe Griechisch verstanden.

Zustandekommens der Sinneswahrnehmungen in den Bereich der syrischen Paideia eindringen — es war die Schrift des Bardaisan und die dadurch ausgelöste Polemik — und wie diese Elemente isoliert und aus dem großen Zusammenhang des Kampfes der griechischen Philosophenschulen untereinander herausgerissen — Ephräm hat nicht die geringste Kenntnis von den Grundlagen des Platonismus, von Aristoteles ganz zu schweigen — bis auf Ephräm weitertradiert wurden. Und Ephräm, der Lehrer (auch der Philosophie), versucht diese Bruchstücke, auf eigne Faust, auszubauen und zu ordnen. Denn der zweifache Versuch, die *asōmata* zu gruppieren, geht wohl sicher auf ihn zurück wie auch die eigenartige, das Wesen der geometrischen Größen völlig verkennende Behandlung der »Linie«. Und im zweiten Teil ist wohl die sonderbare »Röhren«-theorie ganz sein Werk. Leider bleibt hier die abschließende Polemik gegen Bardaisan unklar und damit auch der Ausgangspunkt. Daß aber aus dem zuletzt vorgebrachten Argument, *ophthalmos* und *hēlios* seien im Griechischen generis masculini, nicht auf eine Kenntnis der griechischen Sprache geschlossen werden kann, wurde schon in der Anmerkung zur Stelle hervorgehoben.

So ist also schon der Inhalt der Rede mit dem Ephräm der übrigen authentischen Schriften in Einklang zu bringen. Noch viel mehr gilt das von der Form. Ich hebe abschließend dafür noch einmal die drei einleitenden Abschnitte über das rechte Maß hervor und den Hymnus auf die menschliche *ummānūtā* gegen Schluß der Rede, zwei Punkte, die für sich allein schon die Frage der Echtheit entscheiden könnten.

Für Bardaisan und seine Doktrin selber ist das Ergebnis dieser Schrift sehr mager. Immerhin gewinnt man einen ersten Einblick in die philosophische Komponente seines Systems, die viel breiter und tiefer in einer eignen Arbeit über »Bardaisan und seine Schule bei Ephräm« zur Darstellung kommen wird.