

Ephräms Hymnus de Paradiso XV, 1-8

von

EDMUND BECK

Den Anlaß zu der folgenden erneuten Analyse der Strophen 1-8 des letzten Hymnus de Paradiso hat Geo Widengren gegeben, der in seinem Vortrag über »Synkretismus in der syrischen Christenheit«¹ meine Übersetzung von Hy. XV, 8 in CSCO, vol. 175/syr. 79 als nicht korrekt bezeichnet und dafür eine eigne Übersetzung der ersten drei Strophenzeilen bietet. Das geschieht zu Beginn des zweiten Abschnitts zum Thema, das Widengren folgendermaßen angibt: »Es ist wohlbekannt, daß in der syrischen Kirche der Täufling sofort nach der Taufe an der heiligen Mahlzeit teilnahm und dann, wie man meinte, in das Paradies zurückversetzt wurde«. Als Belege dafür folgen zwei Stellen aus Ephräm. Die erste ist eine Kombination von Strophe 10 und 17 der *Sōgūtā* VI, von mir als kaum echt in einem Appendix zu den Hymnen De Nativitate (Epiphania)² ediert. Strophe 10 lautet: (1) *yawmā d-dānaḥ beh * malkā šmayānā* (2) *pātaḥ lkōn tar'eh * w-ma'el lkōn la-dēn*. Widengren übergeht die erste Zeile und übersetzt die zweite mit: »Er öffnete für euch seine Tür * und ließ euch in Eden eintreten«. Also präterital, im Sinne seiner zitierten Auffassung. Er hat dabei den Punkt über dem *Pē* von *pṭḥ* als Pa'elpunkt gefaßt. Nun kann aber auf Grund des folgenden Partizips *ma'el* nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß es der das Partizip Pe'al kennzeichnende Punkt ist. Widengren ließ sich offenbar durch die falsche Übersetzung, die Lamy³ zu der vorangehenden Zeile gibt und die er selber übergang, in die Irre führen. Lamy übersetzt nämlich: Apparuit hodie rex coelestis (qui aperit) d. h. er setzt für das bloße *yawmā* ein *yawmānā* und übergeht (in seinem syrischen Text) den Partizipialpunkt, den die Hss auch bei *dnḥ* bieten. Es ist daher zweifellos zu übersetzen: »Am Tag, an dem aufleuchten wird der himmlische König, wird er euch seine Tür öffnen und euch einführen in Eden«. Man sieht, die Aussage ist rein eschatologisch. Von einem Eintreten

¹ Veröffentlicht in »Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet«, Abh. d. Ak. d. Wissensch. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. III, 96.

² CSCO, vol. 186/syr. 82 (Text) u. 187/syr. 83 (Übersetzung).

³ Widengren, l.c. S. 45, verweist auf Lamys Edition, tom. I (1882).

in das Paradies am Tag der Taufe ist nicht die Rede; es wird auch kein Symbol dafür erwähnt.

Von einem hierher gehörigen Symbol spricht erst Strophe 17, die Widengren mit dem vorangehenden Zitat zu einem einzigen zusammengezogen hat. Die Strophe lautet syrisch: (1) *pē(ʿ)rā d-lā ʿaʿmeh * Ādām b-pardaysā* (2) *yawmān b-pūmaykōn * ettsīm b-ḥadūtā*. Der Satz bietet sprachlich keine Schwierigkeit: »Die Frucht, die Adam im Paradies nicht kosten (durfte), heute ist sie in euren Mund gelegt«⁴. Sachlich erklärt dazu Widengren am Schluß des Abschnittes⁵ zutreffend: »die Teilnahme (der Täuflinge) an der Kommunion vertritt symbolisch das Essen vom Baum des Lebens«. Für diese Symbolik sei kurz auf Hy. de Paradiso 6,8 verwiesen, wo es in einem symbolischen Vergleich von Kirche und Paradies heißt, daß die Frucht des Allbelebenden (d.h. des Lebensbaumes) in der Kirche täglich gepflückt wird.

Das zweite Zitat, das Widengren im Anschluß an Sog. VI, 17 aus Ephräm bringt, ist nun jene 8. Strophe aus dem 15. Hymnus de paradiso, die sachlich und sprachlich Probleme stellt. Ich gebe zunächst den syrischen Text. Die rythmische Form der Strophe ist die aller Hymnen de paradiso, die offenbar deswegen neben anderen Bezeichnungen auch *qālā d-Paradaysā* genannt wird. Die Strophe besteht aus sechs Zeilen, von denen alle mit Ausnahme der vierten 5 + 5 Silben haben, während die vierte nur 5 + 2 Silben aufweist.

- 1) *kāhnā b-īdāʿtā * d-kasyā b-ʿafūdā*
- 2) *ʿāʿel l-bēt qudšā * b-ṭupsā d-pardaysā*
- 3) *w-ṭāʿem l-īlānā * b-rāzā d-gelyānā*
- 4) *wa-d-ʿal(lū) d-lā puqdān * mūt(ū) hwaw*
- 5) *b-ṭupsā d-mūt Ādām * b-pērā d-lā b-zabneh*
- 6) *kāhnā lbeš qudšā * w-Ādām šlah šubḥā*.

Widengren bringt nur die ersten drei Zeilen und übersetzt sie so:

- 1) Der Priester, in der Gnosis * des Verborgenen mit dem Ephod (versehen)
- 2) tritt in das Heiligtum ein * wie in einen Typus des Paradieses,
- 3) und kostet vom Baum * durch das Mysterium der Inkarnation.

Der erste Punkt dieser Übersetzung, den ich für falsch halte, ist die Wiedergabe des *b-īdāʿtā d-kasyā b-afūdā*. Jeder Syriologe wird hier auf Anhiob das *d-kasyā* nicht genitivisch nehmen sondern relativisch, rück-

⁴ Das noch anschließende *b-ḥadūtā* hat wohl den Sinn: unter (zu eurer) Freude. Sehr auffällig ist die Variante: *b-lebbaykōn* als Apposition zu *pūmaykōn*.

⁵ L.c. S. 46.

bezüglich auf *īda'tā*. Widengren versteht *kasyā* nominal als stat. emphat. masc., als einen Ausdruck für Gott, den Verborgenen, Unsichtbaren *kat'exochēn*. Damit wird aber das *b-afūdā* beziehungslos, wie die für Widengren notwendig gewordene Ergänzung verrät. Doch muß zunächst zugegeben werden, daß dieses absolute, auf Gott bezogene *kasyā* im Sprachgebrauch Ephräms möglich ist. Ich kenne dafür zwei Stellen⁶. Die erste findet sich in Hy. de fide 1,15. Hier ist im größeren Zusammenhang davon die Rede, daß die Erkenntnis der unsichtbaren menschlichen Seele nicht möglich ist; sie wird nur indirekt sichtbar (*methazyā*, Str. 12) im menschlichen Wort (*melltā* = *logos*). Dazu wird schon in 1,11 gefolgert: »Wie kann sie (die Seele) dann jenen erforschen, durch den sie geschaffen wurde« d.h. Gott bzw. den Sohn Gottes. Der gleiche Gedanke wird in 1,15 so ausgedrückt: »Wenn die Seele schon sich selber fern ist, wie wird sie dann bis zu dem Unsichtbaren (*kasyā*) kommen«? *kasyā* gewinnt hier seine auf Gott eingeeengte Bedeutung, wie man sieht, aus dem ganzen Zusammenhang. Ähnlich ist die Lage in Hy. de fide 4,15, wo es heißt: »Wenn (irgendeine) Möglichkeit besteht, zu erforschen, dann komm und erforsche den Verborgenen (Unsichtbaren, *kasyā*) ... Für den, der glaubt, bist du (o Gott) zu finden; für den, der forscht, bist du verborgen (*gnīz*)«.

Ob nun auch in Hy. de Paradiso 15,8 diese Bedeutung vorliegt, muß also der Zusammenhang entscheiden. Ich gebe daher eine Analyse und Übersetzung der vorangehenden Strophen, die darüber hinaus einen wertvollen Aufschluß über die Rolle und die Bedeutung des zentralen Begriffs der *īda'tā* geben⁷.

Die erste Strophe unseres Hymnus spricht zunächst vom Lufthauch (*rūḥā*), der zugleich *kasyā* (verborgen = unsichtbar) und *galyā* (sichtbar = bemerkbar) ist. *hākan ksē wa-glē ma'mrā d-pardaysā* »ebenso verborgen und offenkundig ist die Wohnung des Paradieses. Denn daß sie existiert, wird erfaßt, nicht dagegen, was sie ist«. Daran schließt Strophe 2: »Jener Baum, genannt »der Erkenntnis« (*d-īda'tā*), ist symbolischer Weise (*b-rāz*)⁸ die Tür zum (inneren) Paradies«.

Zuerst muß hier aus Hym. 3 de paradiso zur Topographie des ephrämisches Paradieses Folgendes angeführt werden. Sein Paradies ist zweigeteilt. Im Innersten und zu höchst (auf dem Gipfel) steht der Baum des Lebens

⁶ Widengren verweist auf eine Stelle aus Balai, ed. Zettersteen; an der angeführten Stelle finde ich kein *kasyā*.

⁷ Will Widengren mit seiner Übersetzung »Gnosis« sagen, es handle sich hier um die gnostische Gnosis? Sachlich ist Ephräms *īda'tā* mit ihrer Verbindung zu *yulpānā* (vgl. Str. 6) davon weit entfernt.

⁸ Möglich ist hier auch die zu einem bloßen »wie« verblaßte Bedeutung dieser Wendung. Von ihr und dem synonymen *b-tupsā* wird noch ausführlich zu sprechen sein.

(*īlān hayyē*, Str. 1 u. 2). In der Mitte ist der Baum der Erkenntnis (*qaysā d-īda'tā*) gepflanzt. Er ist auf Grund des Verbotes (*puqdānā*), von ihm zu essen, zugleich die abwehrende Grenze hin zu dem Rund des innersten Paradieses (Str. 3). Das wird in Str. 5 mit der Teilung des alttestamentlichen Zeltes in ein innerstes und ein äußeres Zelt verglichen, wobei dann dem Baum der Erkenntnis der Türvorhang (zum Innersten) entspricht. In Hy. 15,2 ist also der Baum der Erkenntnis *b-rāz tar'eh d-pardaysā*, die Tür nicht zum Paradies schlechthin, sondern nur zum Innersten des Paradieses mit dem Baum des Lebens als Zentrum.

Das ist im Auge zu behalten für das Verständnis der Fortsetzung von Hy. 15,2. Sie lautet: »Durch die Tür des Erkennens (*īda'tā* = *īlānā d-īda'tā*) kann einer es (= das innerste Paradies) betreten, ein Gleichnis (*dmūtā*) für seinen gepriesenen Schöpfer. Seiner unsichtbaren (*kasyā*) Wohnung kann jeder mit Sinnen Begabte⁹ sich durch die Tür des Erkennens nähern, seiner Unsichtbarkeit (*l-kasyūteh*)«. Man könnte hier das appositionell angefügte *l-kasyūteh* unmittelbar auf Gott beziehen wollen. Indirekt ist das auch durch das »Gleichnis« gegeben. Aber direkt bezieht es sich auf Grund des Zusammenhangs (vgl. Str. 1 u. im folgenden Str. 5) nur auf die Unsichtbarkeit seiner Wohnung, die eben das innerste Paradies ist, was in de Parad. 5,11 ausdrücklich gesagt wird.

Strophe 15,3 verallgemeinert den Gedanken von der Erkenntnis als Tür mit den Worten: »Blick auf das Erkennen (*īda'tā*) * wie es Tür zu allem ist; mit ihm kann der Verstand (*madd'ā*) überall eintreten«. Der Irrtum dagegen ist wie eine (das Eintreten) hindernde Mauer. Strophe 15,4 bringt zwei biblische Beispiele, in denen das Bild sich verschiebt, indem an die Stelle der Tür der Schlüssel zur Tür tritt. Das erste Beispiel spricht von Elisäus und seinem Diener. Letzterer ist nach 2 Reg. 6,15 beim Anblick der die Stadt belagernden Truppen in Furcht geraten. Elisäus tröstet ihn mit dem Hinweis auf die dem Diener unsichtbaren himmlischen Heerscharen, die sie beschützen und die der Diener auf das Gebetswort des Elisäus hin plötzlich auch sehen kann. Strophe 4 drückt das so aus: »Als ferner das (himmlische) Heerlager Elisäus umgab, da wurde das (Gebets)wort zum Schlüssel für die Augen seines Knechtes«. Im anschließenden Beispiel von den Emmausjüngern heißt es: »Als ferner die Augen der Jünger verschlossen waren, da wurde das Brot(brechen) zum Schlüssel und (die Augen) wurden geöffnet. Und sie erkannten den Allwissenden«.

Strophe 5 kehrt zum Baum der Erkenntnis (*qaysā d-īda'tā*) zurück, wo nun das Bild von Tür und Schlüssel miteinander verbunden wird, indem

⁹ Syr: *rāgōšā*; zu den Sinnen (*regšē*) gehört ephrämisch auch der Verstand (und sein Erkennen) mit dem Sinnesorgan des Herzens.

die Frucht die Rolle des Schlüssels übernimmt. Die Strophe knüpft ganz eng an die vorangehende an, an das Öffnen der Augen der Emmausjünger, mit den Worten: *b-rázá d-haw qaysá d-ítaw d-ída'tá*, frei übersetzt: So¹⁰ ist es auch mit jenem Baum der Erkenntnis, »dessen Frucht die Wolke des Nichtwissens wegwälzen kann. Und so können dann die Augen die Schönheit erkennen jenes inneren Zelt, die versteckte (*msattrá*)«. Es wurde schon oben hervorgehoben, daß diese Stelle das *kasyúteh* der Str. 2 als die Unsichtbarkeit des inneren Paradieses erklärt. Der Schluß der Strophe fügt an, daß für Adam und Eva, weil sie sündhafter Weise die Frucht aßen, die beglückende Schau (Erkenntnis) des inneren Paradieses zu der quälenden Erkenntnis der eignen Nacktheit wurde.

Strophe 6 bringt eine letzte Erweiterung und Verallgemeinerung des Bildes. An Stelle von *ída'tá* tritt dabei *buyyáná* (Einsicht), Einsicht in alle Dinge, welche, echt ephrämisch, durch *yulpáná* (Lehre)¹¹ vermittelt wird. Die Einsicht wird dabei zu einem Schatzmeister, der auf seinen Schultern die Schlüssel der Lehre trägt. »Für jede verschlossene Tür ist ihr ein Schlüssel gefertigt«, sodaß sie über Sichtbares Aufschluß geben und Verborgenes lehren kann.

Die darauf folgende Strophe 7 bereitet unmittelbar die anschließende Strophe 8 vor und muß daher ganz übersetzt und erklärt werden. Die ersten zwei Zeilen sprechen vom priesterlichen Gewand, mit dem angetan, der (Hohe)priester nach göttlicher Vorschrift das Allerheiligste betreten durfte. Zugrunde liegen Exodus 28 und Leviticus 8,8. In Ex. 28,4 hat dabei die Peš für das als Schulterkleid gedeutete hebr. *'efōd* (LXX: *epōmis*) das Wort *pedtá*. An diesem Schulterkleid ist die Orakeltasche angebracht mit den beiden Lossteinen Urim und Tummim, wofür die LXX in Ex. 28,30 *hē dēlōsis kai hē alētheia* einsetzt, die Peš dagegen *nahīrá w-šalmá*, »damit sie auf der Brust Aarons liegen, *má d-'á'el qdām Máryá*, wenn er vor Jahwe (im Allerheiligsten) hineingeht«. Von der Orakeltasche mit den beiden Steinen ist noch einmal in Lev. 8,8 bei der Einkleidung Aarons die Rede: »Und (Moses) tat an das *hošēn 'ét há-'ūrīm wē-'ét hat-tūmmīm*. Hier übersetzt die LXX wieder mit *dēlōsis* und *alētheia*, die Peš wiederholt dagegen nicht ihr *nahīrá w-šalmá* von Ex. 28 sondern gibt eine neue Deutung, die im zweiten Glied mit der LXX übereinstimmt, nämlich: *ída'tá w-quštá*.

Dieses *ída'tá (w-quštá)*, auf die beiden Lossteine im Ephod bezogen, macht es Ephräm möglich, hier in seinen Ausführungen über das Erkennen als Tür und Schlüssel zu allem Wissen den (Hohen)priester als weiteres

¹⁰ Das *b-rázá* ist hier deutlich nur gleich sicut; vgl. Anm. 8.

¹¹ Vgl. zu diesem ephrämischen Begriff den Kommentar zu Ephräms Rede gegen ... Bardaisan in OrChr 60 (1976) 64, Anm. 163.

Beispiel anzuführen. Strophe 7 : »Die Edelsteine des Schulterkleides (*pedtā* = Ephod), das der Priester auf (Gottes) Geheiß anzog (*lābeš hwā*), nannte (Gott in Ex. 28,30) *šalmā* und *nahīrā*, und (an einer andren Stelle, in Lev. 8,8) nannte er sie auch noch *īda'tā* und *quštā*. Mit Erkenntnis (war so)¹² der Priester bekleidet (*īda'tā 'īf kāhnā*), um in ihr (durch sie) die Stimme zu vernehmen, die zu ihm aus dem Allerheiligsten kam¹²; denn aus dem (Raum) zwischen den Keruben (*men bēt krūbē*) wurde mit ihm gesprochen«. Die Situation ist klar : der Stein *īda'tā* im Kleid (*pedtā*) des Priesters war die Tür oder der Schlüssel zu den Sonderoffenbarungen, die die Stimme Gottes von der Deckplatte der Bundeslade her ihm erteilte. Als alttestamentliche Quelle kommt hier nur Ex. 25,22 in Frage, wo von Moses (als einem Priester) in fast wörtlicher Übereinstimmung mit den eben zitierten Worten Ephräms gesagt wird : »Und dort werde ich mich dir offenbaren (Peš nur : mit dir zusammenkommen) *w-emallel 'ammāk ... men baynāt trēn krūbē ...* alles, was ich dir offenbaren werde inbetreff der Israeliten«. Daß diese Sonderoffenbarungen es waren, zu denen der Stein *īda'tā* im Kleid des Priesters Tür und Schlüssel bildete, sagt Ephräm später, zu Beginn der 9. Strophe, selber ganz klar mit den Worten : »Nicht kann der (menschliche) Verstand das Innere des Gartens¹³ erforschen ohne jene Frucht (des Baumes der Erkenntnis) und nicht kann der Priester durchforschen den Schatz der Offenbarungen (*gazzā d-gelyānē*) ohne jenes Ephod«. Hierher gehört auch das *gelyānā* unserer achten Strophe, das Widengren zum Mysterium der Inkarnation hochgespielt hat, und das in Verbindung mit dem alttestamentlichen Priester !

Doch nun zur achten Strophe selber. Aus den vorangehenden Strophen ging hervor, daß allgemein von *īda'tā* die Rede ist, zunächst ohne jede nähere Bestimmung durch einen genitivus obiectivus (oder auch subiectivus). Das Objekt wechselte. Zuerst war es die Schönheit des inneren Paradieses, dann das erkennende Erblicken des himmlischen Heeres und das Erkennen des Herrn am Brotbrechen und schließlich in Str. 6 ganz allgemein das Erkennen von allem Sichtbaren und Verborgenen. Dementsprechend heißt es auch in Str. 7, also schon im Beispiel des (Hohen)priesters, nur : *īda'tā 'īf kāhnā* = »mit Erkenntnis bekleidet war der Priester« ohne nähere Bestimmung. Das wird doch offenbar in Str. 8,1 wieder aufgenommen und *d-kasyā* ist nicht genitivus obiectivus (oder subiectivus), wie Widengren es gefaßt hat. Es muß daher wohl bei der nächstliegenden Übersetzung

¹² Zu den Partizipien *'īf* u. *ātē* ist das *hwā* zu ergänzen, das am Schluß bei *metmallal hwā* erscheint. Das gilt auch für die Partizipien der folgenden Strophe : *'ā'el* u. *tā'em*, die so den Sinn lateinischer imperfecta consuetudinis haben.

¹³ Syr. nur *'ubbā d-ilānē*. Nach dem ganzen Zusammenhang muß hier *ilānē* verkürzt für ein *bēt ilānē* stehen, das in Hy. de epiphania 12,1 für Paradies erscheint.

bleiben : »Der Priester betrat das Heiligtum mit der im Ephod verborgenen Erkenntnis«, was sachlich voll mit dem schon besprochenen Satz der vorangehenden Strophe übereinstimmt : *īda'tā 'īf káhnā*.

Daß dabei an die Stelle des *pedtā* von Str. 7,1 in 8,1 *'afūdā* tritt, ändert sachlich nichts. Das Wort *afūdā* ist sehr selten. Es erscheint bei Aphraat zweimal in der Wendung *lābeš afūdā* für den alttestamentlichen Priester und bezeichnet daher wohl allgemein das Priesterkleid. Ephräm unterscheidet zwar in Hy. de ecclesia¹⁴ 42,1 zunächst zwischen den beiden, indem er sagt : »Die Priester des (ausgewählten) Volkes trugen das Priesterkleid (*pedtā lbeš hwaw*) mit dem Ephod (*'am afūdā*)«. Doch in dem anschließenden Vergleich treten beide in einem Parallelismus gleichwertig nebeneinander. Denn hier wird der Hohepriester des Neuen Bundes mit dem des Alten Testaments und seinen Kleidern folgendermaßen verglichen : »Dein(Kleid) ist gewaltiger, o Hoherpriester; denn der Körper wurde dir wie zur *afūdā* und statt der *pedtā* kleidet sich deine unsichtbare (göttliche) Macht in das (eucharistische) Brot«.

Zu dem ersten Satz der 8. Strophe, wo ich also an der Übersetzung festhalte : »Der Priester (pflegte) mit der Erkenntnis, die im Ephod verborgen war, das Heiligtum zu betreten«, gehört noch die anschließende Halbzeile : *b-ṭupsā d-pardaysā*. Völlig analog dazu wird an den folgenden Satz : »und (der Priester) verkostete den Baum« ein *b-rāzā d-gelyānā* angefügt. Dieser Parallelismus spricht von vornherein gegen Widengren, der ihn dadurch zerstört, daß er beide Ausdrücke nicht gleichmäßig als präpositionelle Wendungen nimmt, die sie normalerweise sind, sondern sie verschieden behandelt. Im ersten *b-ṭupsā (d-pardaysā)* verbindet er die Präposition *bē* mit dem vorangehenden Verb *'al(l)*, obwohl dieses Verb unmittelbar zuvor mit Akkusativ konstruiert wird. Und wenn er darüber hinaus noch ein »wie« einsetzt (»wie in einen Typos des Paradieses«) so kommt das einer Verdoppelung des *b-ṭupsā* gleich, zuerst im Sinn von *sicut* genommen und dann mit *'al* verbunden. Syrisch müßte hier zum mindesten ein *a(y)k da-b-ṭupsā* stehen. In dem parallelen *b-rāzā d-gelyānā* gibt Widengren dem *rāzā* nicht die dem *ṭupsā* entsprechende Bedeutung »Symbol«, sondern übersetzt mit »Mysterium«, eine in nur ganz wenigen Fällen gegebene Sonderbedeutung des *rāzā*¹⁵.

Bevor ich nun selber eine Übersetzung der beiden Satzglieder : *b-ṭupsā d-pardaysā* und *b-rāzā d-gelyānā* gebe, soll die Bedeutung der beiden synonymen Ausdrücke : *b-ṭupsā dē* und *b-rāzā dē* an Hand von Beispielen

¹⁴ CSCO vol. 198/syr. 84, S. 105.

¹⁵ Vgl. meinen Aufsatz : »Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm« in OrChr. 42 (1958), S. 38f.

aus ephrämischen Werken untersucht werden. Zuerst sei formal angemerkt, daß im Fall des *ṭupsá*, das keinen status absolutus und constructus hat, immer *b-ṭupsá dē* steht, während für *b-rázá dē* häufig der status constructus (*ráz*) mit folgendem Genitiv eintritt. Sachlich sei vorweggenommen, daß hier *ṭupsá* und *rázá* ihre volle Bedeutung von Typus und Symbol behalten können, daß aber öfters diese Bedeutung verblaßt und schließlich nur mehr die Idee der Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Symbol und Symbolisiertem, zwischen Typus und Antitypus, übrigbleibt, was dann zu der von den Wörterbüchern (Brockelmann und Thesaurus) angeführten Sonderbedeutung von *sicut*, *ad instar*, *quasi* führt.

Nun zu den Beispielen aus Ephräm. Zuerst für *b-ṭupsá dē*. In der 8. Strophe des 6. Hy. de paradiso lautet die erste Zeile: *kenšá d-qadīšē b-ṭupsá (h)u d-pardaysá*. Wörtlich übersetzt: »Die Versammlung der Heiligen (= die Kirche) ist im Typus des Paradieses«. Daß hier die Übersetzung »ist wie das Paradies« zu schwach wäre, kann durch eine dazu gehörige Variante gezeigt werden, in der das *bē* fehlt, sodaß der Satz lautet: die Kirche ist ein Typus des Paradieses. Man kann daraus die Regel gewinnen: dort, wo die Präposition *bē* fehlen kann, besitzen *ṭupsá* und *rázá* noch ihre volle Bedeutung. Sachlich ist hervorzuheben daß in dem Typus die natürliche Reihenfolge umgekehrt wäre; nämlich: das Paradies ist ein Typus für die Kirche. Doch gilt hier die Regel, daß die Objekte, die symbolisch oder typisch miteinander in Verbindung gebracht werden, beliebig vertauschbar sind¹⁶.

In einer zweiten Stelle aus de paradiso, in Hy. 2,9, ist dagegen die Bedeutung des *ṭupsá* so stark verblaßt, daß sie in der Übersetzung nicht mehr beibehalten werden kann. Es geht dabei in Hy. 2,8 um jene merkwürdige Auffassung Ephräms, daß die duftenden Quellen des Paradieses auf die Erde gelangen, aber »arm(selig) werden und den Geschmack unsrer Erde annehmen für unseren Trank«. Dazu führt Str. 9 weiter aus, daß Gott die »freien« Quellen des Paradieses einfängt *b-ṭupsá d-sīlōnē*, was nur mit »wie (in) Röhren« wiederzugeben ist.

Mehr Eigengewicht hat dagegen wieder das *ṭupsá* in Hy. de fide¹⁷ 7,8, wo es heißt: »Über ihm (Christus) stand, als er getauft wurde, der Geist *b-ṭupsá d-yawná*«. Zwar könnte man auch hier für die Übersetzung mit einem bloßen »wie eine Taube« auf die zugrundeliegende Bibelstelle, Luc. 3,22, verweisen, wo der griech. Text lautet: *sōmatikō(i) eidei hōs (!) peristera*. VS u. Peš haben dafür: *ba-dmūt gušmā d-yawná*. Der von all diesen Formen abweichende Text Ephräms darf aber kaum nach dem *hōs*

¹⁶ Vgl. dazu vor allem das Beispiel von Hy. de paradiso 13,7.

¹⁷ CSCO, vol. 154/syr. 73.

des Griechen interpretiert werden. Die Taube war für ihn wohl wirklich ein Typus für den Geist.

Die Stellen mit der verblaßten Bedeutung des *ṭupsá* überwiegen. Ich zitiere dafür noch Carm. Nis.¹⁸ 13,1 : *b-ṭupsá da-trēn nahīrē* = wie die beiden Gestirne (Sonne und Mond). Ferner Hy. contra haer.¹⁹ 2,17 : die Häretiker zerschneiden die Worte des Körpers der Wahrheit (= der Schrift) *b-ṭupsá d-hadāmē* »wie (in) Glieder«. Dazu aus der gleichen Hymnensammlung Hy. 6,24 : Das Schicksal zwingt die Menschen *b-ṭupsá d-haywātā* = wie Tiere. Etwas ausführlicher sei noch Hy. de nativitate²⁰ 23,11 angeführt. Die Strophe spricht von dem Wunder, daß der Busen Mariens Raum genug hatte, das göttliche Kind zu umarmen. Denn »die ganze Schöpfung war zu klein, deine Größe (schützend) zu bedecken; Erde und Himmel (waren) zu kurz um wie umschließende Arme zu werden, deine Gottheit (schützend) zu bedecken« (*ar'á wa-šmayā karyān l-mehwā b-ṭupsá d-kenfātā*).

Zuletzt sei als Übergang zu dem zweiten Ausdruck (*b-rāzā*) eine Stelle angeführt, in der *b-ṭupsá* mit *b-rāzā* zusammen erscheint. Freilich fehlt dabei der Genitiv, sodaß von vornherein zu erwarten ist, daß hier *ṭupsá* und *rāzā* ihre volle Bedeutung haben werden. Es ist die 7. Strophe des schon zitierten 13. Carmen Nisibenum. Dieses Carmen spricht von den drei Bischöfen Nisibis' (Jakob, Babu u. Vologeses) und ihren Generationen, die alle drei von den Persern bedroht waren. Deren Einfälle und Verwüstungen werden Zorn(gericht) Gottes genannt und die Phasen des Krieges vergleicht Strophe 7 mit dem Tageslauf der Sonne folgendermaßen : »Siehe in den drei Generationen glich das Zorn(gericht) der Sonne wie in einem Symbol und Typus : *a(y)k da-b-rāzā wa-b-ṭupsá*«.

Nun zu *b-rāzā dē (b-rāz)*. Hier scheinen die Fälle mit der vollen Bedeutung des *rāzā* zu überwiegen. Doch fehlen auch nicht Beispiele mit einem zu »sicut« verblaßten *b-rāz*. Unzweideutig gilt das von Hy. de ieiunio²¹ 10,10, wo es heißt, daß die Israeliten in der Wüste das Manna nur widerstrebend gegessen haben *b-rāz mar'ē* = »wie Kranke«. Nicht mehr ebenso klar sind die zwei schon behandelten Stellen aus den unserer Strophe (de paradiso 15,8) vorangehenden Strophen, die daher besonders zu berücksichtigen sind. Hier habe ich das die Str. 5 einleitende und auf die vorangehende zurückgreifende : *b-rāzā d-haw gaysā* im Sinn eines einfachen »sicut« genommen. In 15,2 dagegen scheint der Sinn durch ein Übergehen der Präposition nicht geändert zu werden, was einer Übersetzung »Der Baum der Erkenntnis

¹⁸ CSCO, vol. 218/syr. 92.

¹⁹ CSCO, vol. 169/syr. 76.

²⁰ CSCO, vol. 186/syr. 82.

²¹ CSCO, vol. 246/syr. 106.

ist ein Symbol für die Tür zum (innersten) Paradies« gleichkäme, obwohl ein bloßes »wie (die Tür)« auch nahe liegt und einen befriedigenden Sinn ergibt.

Im Vollsinn zu nehmen ist das (*b*-)*rāz* in Stellen wie Hy. de fide 17,11 und 18,2. Denn hier ist im 18. Hymnus durchgehend von Symbolen die Rede, die die Natur für das Kreuz bietet. So heißt es in Str. 2 : (Der fliegende Vogel) breitet seine Flügel aus *b-rāz šlābā* = »symbolisch für das Kreuz«. Und in 17,11 wird die Erschaffung des Alls nach den vier Himmelsrichtungen zu einem Erschaffen *b-rāz šlābā* = »im Symbol des Kreuzes«. Das erreicht seinen Höhepunkt in einer Stelle aus den Hymnen de azymis²², in 1,7, wo von den Symbolen der Eucharistie folgendermaßen die Rede ist : »Das Brot brach er mit seinen Händen *b-rāz debh̄tā d-pagreh* = »symbolisch für die Opferung seines Körpers«. Und »den Becher mischte er mit seinen Händen *b-rāz debh̄tā da-dmeh* = »symbolisch für das Opfer seines Blutes«.

Als Abschluß kann auch hier ein Beispiel angeführt werden, in dem beide Wendungen zusammen erscheinen. Im Hy. de virginitate²³ 17,1-2 gewinnt Ephrām mehrere Symbole aus der wegen Dina zerstörten Stadt Sichem. Dabei wird Sichem in Str. 2 zu einem Bild (*šrā*) für die ganze Schöpfung (*br̄tā*) und für die Erde (*ar'ā*); denn : *šladē malyā b-ṭupsek(ī)* = »(die Erde) ist voll von Leichen wie du (= nach deinem Vorbild)«. Darauf folgt mit Rückgriff auf *br̄tā* : *ṭūb la-br̄tā da-b-rāzek(ī) nah̄hmāh* = »selig die Schöpfung, die (Christus) nach deinem Symbol (oder : wie dich) erweckt hat«. Ich habe beide Übersetzungsmöglichkeiten offen gelassen. Daß aber die Beibehaltung von »Vorbild« und »Symbol« treffender ist, dafür scheint die Fortsetzung zu sprechen. Denn hier heißt es : »Jener (Christus), der euch beide (Sichem und Schöpfung/Erde), die eine im andern, geprägt und geformt hat (*ṭba' w-šār*)«.

Nach dieser Vorstudie zurück zur Interpretation von de Paradiso 15,8, wo, wie schon hervorgehoben wurde, einem *b-ṭupsā d-pardaysā* in gleicher Stellung und in gleicher Funktion ein *b-rāzā d-gelyānā* folgt. Zuerst ist es aber angebracht, noch einmal hervorzuheben, was nach den bereits analysierten vorangehenden Strophen in Str. 8 als Aussage zu erwarten ist. Thema war : die *īda'tā* als Tür und Schlüssel. Sie ermöglicht in der Frucht des Baumes der Erkenntnis das Eintreten in das innerste Paradies und damit auch das Erkennen und Schauen dieses göttlichen Raumes. Letzteres kommt deutlicher in den beiden Beispielen der 4. Str. zum Ausdruck : das Gebet des Elisäus wird für den Diener zum Schlüssel, der

²² CSCO, vol. 248/syr. 108.

²³ CSCO, vol. 223/syr. 94.

seine Augen öffnet, sodaß er das Heer der Engel sehen kann. Und das Brotbrechen öffnet die Augen der Emmausjünger, sodaß sie den Herrn erkennen. Das neue Beispiel des (Hohen)priesters wird in Str. 7 eingeleitet, indem die hier als Schlüssel wirkende Erkenntnis (*īda'tā*) in dem einen der zwei Steine des Ephods gefunden wird auf Grund seines Namens: *īda'tā*. Der Priester legt die im Ephod verborgene *īda'tā* an und kann so das Allerheiligste betreten und dadurch zugleich die Stimme des von der Bundeslade her sich offenbarenden Gottes hören. Strophe 8 führt das aus: »Der Priester betrat²⁴ mit dem im Ephod verborgenen Erkennen das Heiligtum *b-ṭupsā d-pardaysā* = nach dem Vorbild des (Betretens des innersten) Paradieses. Und er aß²⁴ vom Baum im Symbol der Offenbarung (*b-rāzā d-gelyānā*)«. Was soll und kann das Letztere besagen? Der Priester aß nicht wirklich die Frucht des Baumes der Erkenntnis, aber symbolisch in den ihm von der Lade her zuteil werdenden Offenbarungssprüchen. In dem symbolischen Vergleich zwischen der *īda'tā* des Priesters durch das Tragen des Ephods und der *īda'tā*, die durch den Genuß der Frucht des Baumes der Erkenntnis gewonnen wird, werden zwei Punkte herausgestellt: 1) Die Erlaubnis einzutreten in das Innerste des Paradieses und in das Innerste des Zeltens. 2) Der durch das Eintreten zugleich bewirkten erkennenden Schau der Herrlichkeit des innersten Paradieses entspricht beim Priester das auf sein Eintreten folgende Sprechen Gottes zu ihm, eine Teiloffenbarung: *gelyānā*, von der klarer die anschließende Strophe 9 spricht: »Nicht erforscht der (menschliche) Verstand das Innere des Gartens ohne die Frucht und nicht erforscht der Priester den Schatz der Offenbarungen ohne jenes Ephod«, ein für das Verständnis unsrer Strophe entscheidender Satz, der hier noch einmal wiederholt werden mußte²⁵.

Der Schluß der Strophe 8 bestätigt, daß in ihr nur von der typisch-symbolischen Relation zwischen Adam und dem innersten Paradies auf der einen Seite und dem alttestamentlichen Priester und dem Allerheiligsten auf der andern die Rede ist. Denn sie fügt dem eine neue Einzelheit hinzu. Nach Ex. 28,35 mußte Aaron mit dem Ephod bekleidet das Heiligtum des innersten Zeltens betreten: »sonst müßte er sterben«. Davon geht Ephräm aus, wenn er in Str. 8 weiterfährt: »Und (die Priester)²⁶, die eintraten

²⁴ Zu dieser Übersetzung des syr. Partizips vgl. Anm. 12.

²⁵ Man kann gegen diese abschwächende Fassung des *gelyānā* nicht Autoren wie Origenes ins Feld führen. Denn er deutet in *in Ex. homil.* IX, 4 (Ed. Baehrens, Leipzig 1920, S. 243, lff.) die Steine »veritas« u. »manifestatio« von vornherein ganz anders, nämlich als Symbole für sermo evangelicus qui ... veritatem fidei nobis et manifestationem Trinitatis exponit, cuncta referens ad caput, ad unius scilicet Dei naturam. In his ergo est omnis veritas et omnis manifestatio veritatis ...

²⁶ Der Plural geht entweder auf Num. 18,7 zurück, wonach auch die Söhne Aarons hinter dem Vorhang Dienst tun konnten, oder er ist als die »(Hohen)priester« zu verstehen.

gegen den Befehl, starben im Typus dazu, daß Adam starb (*b-ṭupsā d-mīt Ādām*, möglich auch die kurze Übersetzung: »wie Adam starb«) auf Grund der zu Unzeit (genossenen) Frucht. Der Priester legte das heilige (Kleid) an, Adam legte (das Kleid) der Herrlichkeit ab«.

Damit ist wohl die zutreffende Interpretation von Hym. de paradiso XV,8 gewonnen. Sie steht weit ab von der Übersetzung Widengrens, die vor allem den Zusammenhang nicht beachtet, ein Fehler, der wohl zwangsläufig mit seinem, viele Sprach- und Kulturgebiete umfassenden Arbeitsgebiet zusammenhängt. Sie korrigiert aber auch meine eignen, früheren Interpretationsversuche. Denn im ersten, in *Studia Anselmiana* 26 (Roma 1951) S. 160 habe ich ähnlich wie Widengren das *gelyānā* überbewertet, und im zweiten, in der von Widengren abgelehnten Übersetzung zur Edition des syrischen Textes, in *CSCO* vol. 175/syr. 79 (1957), wurde, um die Schwierigkeit, die im Essen des Priesters vom Baum liegt, zu umgehen, das *tā'em* (und dementsprechend auch das vorangehende *'ā'el*) infinitivisch wiedergegeben; ferner wurde im offenen Gegensatz zu der ersten Interpretation das *b-ṭupsā* und *b-rāzā* als bloßes »wie« gefaßt. Beides hat den Sinn des Ganzen verwischt und unklar gemacht.