

BESPRECHUNGEN

Jouko Martikainen, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers*. Abo 1978 (Publications of Research Institute of the Åbo Academy Foundation, N. 32), xxxvi + 204 Seiten.

Die Arbeit bezeichnet sich als eine systematisch-theologische Untersuchung, hebt aber selber am Schluß die Schwierigkeiten hervor, die einem derartigen Versuch bei Ephräm entgegenstehen, offenbar eine Entschuldigung des Umstandes, daß ein theologisches System nicht recht in Erscheinung tritt. Im ersten Abschnitt gibt der Verf. einen nützlichen Überblick über die Entwicklung der Ephrämforschung in unserem Jahrhundert, nützlich vor allem, weil nicht nur die Titel der Arbeiten gegeben werden, sondern auch kurz ihr Inhalt. Ein 2. Abschnitt geht über das Böse und die gebundene Natur der Geschöpfe. Dabei behandelt der Verf. auch auf S. 20-33 zentrale ephrämische Begriffe wie *qnōmā*, *kyānā* und *šmā*, wozu ich noch kritisch Stellung nehmen werde. Der 3. Abschnitt spricht vom Teufel und der Freiheit des Menschen. Hier wird auf S. 60f. mit Recht hervorgehoben, daß die Erschaffung Satans nach den zwei sehr dürftigen Angaben im Kommentar zu Gen. Ex. und im Diatessaron im Schoß zwischen Himmel und Erde stattfand, so daß hier von einem Sturz aus den Himmeln nicht die Rede sein kann. Dafür sei auch auf eine Stelle in der pseudoephrämischen Schatzhöhle verwiesen, wo wenigstens nach einer Hs (vgl. Ed. Bezold S. 16) Satan vor dem Fall Haupt der unter(st)en Ordnung (von Engeln) genannt wird. In diesem Abschnitt klingt auch schon das Thema an, das der Verf. dann im 5. Abschnitt über den Teufel, den Tod und die Wiederherstellung des Paradieses ausführt, wo der Verf. feststellt: Das umfassende Phänomen Tod besteht bei Ephräm aus vier Teilen: geheimer Tod, offener Tod, Scheol und Mörder. Die Distinktion steht im Dienst eines Erklärungsversuches der Bekehrung des Todes in dem dichterisch dramatischen zweiten Teil der *Carmina Nisibena*, wo der Tod zunächst auf der Seite Satans steht, dann aber gegen ihn sich wendet, sich bekehrt, im Gegensatz zu Satan. Dem Satan wird eine dreifache Rolle (Funktion) zugeschrieben: Versucher, Disputierer und die Doppelfunktion: geheimer Tod und Mörder (S. 133). Die Rolle des Anklägers fehlt bei Ephräm, wie der Verf. feststellt und begründet. Durch die Bekehrung des Todes und die Umwandlung der Scheol wäre nun die Rollenverteilung aus dem Gleichgewicht gekommen. »Tod und Scheol übernehmen eschatologische Rollen, und auch die Rollen des Teufels innerhalb dieses Komplexes erfahren große Veränderungen« (S. 109). Ich greife im Folgenden davon nur die Unterscheidung zwischen geheimem Tod und Mord heraus, um zu zeigen, daß hier wohl dichterische Aussagen überinterpretiert werden. Der durch die Verführung und Sünde der Stammeltern eingeführte natürliche Tod ist nach dem Verf. die Rolle Satans als geheimer Tod, als Urheber der eigentlichen Sterblichkeit des Menschen. Als dieser geheime Tod kann der Teufel über Christus keine Macht gewinnen. Er muß hier zur Gewalt greifen; er wird der Mörder und Christus beraubt ihn seiner Funktion als geheimer Tod. Von jetzt ab bekennt er offen, der Urheber der Sünde zu sein in CNis 56,10: »Gott schuf aus dem Nichts das All. Ich schuf aus dem Nichts die gewaltige Sünde«. Nun kennt aber Ephräm sehr wohl Jo. VIII,44, wo Satan von Christus *haw d-men rēšitā qātel nāšā* genannt wird, »Menschenmörder von Anbeginn«, zitiert und verwendet diesen Satz ohne Einschränkung im Diatessaron (XVI,26; syr. Text bei Leloir, S. 184,15). Der Verf. beruft sich für seine Distinktion auch auf Prose Refutations II,152ff., auf Str. 35-40 des strophisch gebauten Sermo gegen Bardaisan. Diese Strophen bilden einen Exkurs, in dem Ephräm eine eigne Schwierigkeit zur Sprache bringt, nämlich: wie kann der

von Gott über die Menschen verhängte natürliche Tod (*qeṣṣâ* = Lebensende) mit dem gewaltsamen Tod (*qeṭlâ* = Mord) eines Abel und der übrigen Ermordeten in Einklang gebracht werden? Str. 38 zeigt die Problematik auf: »Wenn also der Ermordete ohne sein *qeṣṣâ* wegging (= starb), dann wäre das Zufall. Und wenn er (dabei) durch sein *qeṣṣâ* wegging, so wäre das anstößig; denn dann wäre der Mörder unschuldig«. Es geht also um das Problem der menschlichen Freiheit im Zusammenhalt mit dem göttlichen Vorauswissen und -bestimmen. Die Richtung der ephrämischen Lösung tritt schon in Str. 37 zu Tage: »Da Gott schon im voraus wußte, daß die Ermordeten von den Mördern getötet werden, hat er durch *qeṭlâ* ihr Leben begrenzt, ohne dem Tadel zu verfallen«. Mit andren Worten: *qeṭlâ* fällt im Kern mit *qeṣṣâ* zusammen.

Man mag solche Bedenken für nebensächlich halten. Zentral dagegen sind die Einwände, die ich gegen die Ausführungen des Verf. über die ephrämischen Begriffe: *qnômâ*, *šmâ* und *kyânâ* auf S. 27ff. vorzubringen habe. Für mich bleibt es ein unerklärlicher Widerspruch, wenn der Verf. auf S. 27 zweimal sagt: »Weil *qnômâ* kein selbständiges Ding für sich ist« und auf S. 28 definiert: »Der Begriff *qnômâ* bezeichnet bei Ephräm immer konkrete, meßbare Dinge in der dreidimensionalen Welt«. Das Gleiche wiederholt sich beim *šmâ*-Begriff. Auf S. 28 heißt es: »Ohne Name ist *qnômâ* nicht wirklich«. Dazu auf der folgenden Seite: »Obwohl der Name keine eigne Existenz oder Substanz hat, ist er für die Erfassung der Wirklichkeit unentbehrlich«. Wie kann *šmâ* Wirklichkeit geben ohne sie selber zu besitzen? Noch dazu steht der erste Satz (»ohne Name ist *qnômâ* nicht wirklich«) in direktem Widerspruch zu dem Satz Ephräms in Sermo de fide 2,582: »Wurzel des Namens ist *qnômâ*; daran sind die Namen gebunden«. Zu der Behauptung, der Name ohne Existenz und Substanz sei für die Erfassung der Wirklichkeit unentbehrlich, fügt der Verf. erklärend hinzu, es gehe dabei um den Primat in der Deutungskategorie, *qnômâ* habe hier den Substanzprimat. Damit überträgt der Verf. moderne Begriffe auf die Gedankenwelt Ephräms, ähnlich wie ich in meinen Ausführungen zu diesem Thema in Studia Anselmiana 33 (Roma 1953) mich zu sehr von der Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz leiten ließ, eine Unterscheidung, die erst von der mittelalterlichen Philosophie herausgestellt und von der neueren übernommen wurde, der antiken aber fremd ist. Zu dem *qnômâ*-Begriff des Verf. noch Folgendes: Er glaubt auf Grund von Prose Refutations I,59 feststellen zu können, daß der Ausdruck: *b-ḥaylâ d-naṣṣeh* »(bestehend) aus eigener Kraft«, von Gott ausgesagt, »offensichtlich eine Umschreibung des *qnômâ*-Begriffes ist«. Der Verf. berührt hier einen wichtigen Gesichtspunkt, geht aber hierin zu weit, wenn er damit *ḥaylâ* in die Definition des *qnômâ* miteinbezogen wissen will. Dagegen spräche Pr. Ref. I 130, 28, wo ebenfalls von Gott ausgesagt wird, er besitze *qnômâ w-ida'tâ w-ḥaylâ w-ḥekmtâ*, wo also *qnômâ* und *ḥaylâ* durchaus nicht als ein Hendiadyoin erscheinen, sondern im Gegenteil voneinander durch das *ida'tâ* getrennt werden. Trotzdem bleibt die Frage der Verbindung von *qnômâ* und *ḥaylâ* von großer Wichtigkeit. Denn sie führt, wohl sehr gegen die Absicht des Verf., auf stoisches Gedankengut. Hier sei zunächst aus dem Brief an Hypatios die Stelle Overb. 57,15f. angeführt, wo die manichäische Auffassung bekämpft wird, derzufolge der Kampf zwischen Gut und Böse im Menschen auf körperliche Teilchen der beiden Prinzipien in ihm zurückgehe. Dann käme nach Ephräm hier nicht Willensfreiheit und Belehrung in Frage. Denn: »Das Böse, das *qnômâ'it* (hier gleich »körperlich«) existiert, wie sie (die Manichäer) sagen, kann nur durch ein Gutes, das auch körperlich existiert, vertrieben werden. Denn *ḥaylâ (h)û l-ḥaylâ dâheq wa-qnômâ men qnômâ metdheq* d.h. »(nur) eine (physische) Kraft stößt eine andre (physische) Kraft, und ein körperliches Ding (*qnômâ*) wird (nur) von einem andren körperlichen Ding gestoßen«. Zwar werden auch hier noch *ḥaylâ* und *qnômâ* auseinandergehalten, vor allem durch das Aktiv bei *ḥaylâ* und das Passiv bei *qnômâ*, aber ebenso klar setzt das von einem *qnômâ* gestoßene *qnômâ* eine Verbindung mit *ḥaylâ* voraus. In dieser Verbindung erscheint im folgenden Satz des Bardaisan, den Ephräm in Pr. Ref. II 224, 2ff.

zitiert ohne ihn abzulehnen, *haylâ* als eine Eigenschaft des *qnômâ*, in den Worten: *kul medem d-itaw, haylâ d-nafseh it leh w-gawnâ d-nafseh w-eskêmâ d-nafseh w-šarkâ lam d-medem d-it leh* d.h. »alles was existiert, hat eigne *haylâ*, eigne Farbe (sic!), eigne Gestalt und so (bei) allem, was es hat«. Daß wir hier mitten im Stoizismus stehen, dafür sei der Satz aus Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 1, 133 angeführt: »Selbst die Gestalt der Körper und die Raumerfüllung ist nach Ansicht der Stoiker etwas Abgeleitetes (eine Eigenschaft), eine Folge der Spannung (Kraft!), welche die Teile derselben in einer bestimmten Weise auseinanderhält«. Wir wären damit beim Thema: Stoisches bei Ephräm angekommen, wo mir der Verf. in seiner Anm. 4 zu S. 25 vorwirft, ich interessiere mich zu wenig für die ephrämische Erkenntnistheorie. Das werde ich in den Studien zu Ephräms Psychologie, an denen ich gerade arbeite, nachholen. Im übrigen möchte ich zu der in der gleichen Anmerkung vorgebrachten Kritik an meiner Übersetzung der Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan nur bemerken: das *etmaššah* für das *ethaššah* der Hs ist kein Versehen, sondern nach Ausweis meines Handexemplars eine bewußte Korrektur, an der ich nach wie vor festhalte.

Zum Schluß sei anerkannt, daß der Verf. sehr gründlich die zugrunde gelegten Schriften Ephräms durchstudiert und exzerpiert hat. Ich habe nur vermißt, daß er bei der Besprechung des durch den Fall der Stammeltern in der Natur verursachten Bösen nicht auch Hymnus de fide 34 herangezogen hat mit ganz eigentümlichen Anschauungen. Ein letzter genereller Einwand wäre noch folgender. Die Menge der Zitate wirkt oft mehr verwirrend als klärend. Meines Erachtens wäre es besser gewesen, die wichtigsten, zentrale Punkte berührenden Stellen gesondert vorzunehmen, sie selbständig genau zu analysieren und zu interpretieren. So gibt der Verf. zu dem wichtigen Begriff des Sauerteigs des Satans im Menschen nur kurz auf S. 74 meine Übersetzung von CNis 35, 8 mit einem Fehler in einem nicht unwichtigen Punkt. Um zu zeigen, worum es hier geht, kann ich auf meinen Aufsatz verweisen: »Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm«, der in der gleichen Nummer des Oriens Christianus miterscheint.

P. Edmund Beck

Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular Attention to the Oriental Sources, Löwen 1973 (CSCO 346). — Ders.: Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular Attention to the Oriental Sources, Löwen 1977 (CSCO 384).

Beide Arbeiten (erstere ist die überarbeitete Fassung einer Harvard-Dissertation) behandeln einander ergänzend die mit den Namen Leons III. (717-741) und Konstantinos' V. (741-775) verknüpfte erste Periode des byzantinischen Bilderstreits. Dabei geht es ihrem Verfasser nicht um eine neue Gesamtdarstellung der Geschichte dieser Jahrzehnte, sondern um den Versuch, die bislang weithin im Dunkel offener Fragen und bloßer Vermutungen verborgenen Wurzeln (»motivations and ideology«) kaiserlicher Bilderfeindschaft aufzuspüren. Die Berechtigung für dieses Unternehmen gewinnt Gero auf neuer, weil breiterer Quellenbasis: nach der fast restlosen Vernichtung ikonoklastischen Schrifttums durch die letztlich siegreichen Bilderfreunde und angesichts der seitdem vorherrschenden tendenziösen Behandlung des Ikonoklasmus in der offiziellen byzantinischen Geschichtsschreibung wendet sich der Verfasser (wie schon die Untertitel seiner Arbeiten ankünden) besonders an die dem unmittelbaren Zugriff der Reichskirche entzogene Literatur christlich-orientalischer Provenienz. So findet er dann (nach ausführlicher Einzelanalyse, teilweise im Umfang von Exkursen im Anhang beider Arbeiten) ursprüngliches und von späterer ikonophiler Redaktion freies Material in syrischer, arabischer, armenischer und georgischer Überlieferung, das er den antihäretisch-polemischen Darstellungen eines Nikephoros, Theophanes und anderer entgegenstellt. So kann dann Gero die hinter