

## Glaube und Gebet bei Ephräm

Das Hauptthema der folgenden Untersuchung wird durch eine Stelle aus den Hymnen de fide gestellt, in der Ephräm dem Glauben und dem Gebet in einer sehr überraschenden Rollenverteilung die Aufgabe zuweist, die ursprüngliche Einheit des Menschen wieder herzustellen. Damit werden anschließend, für Glaube und Gebet getrennt, ergänzende Gedanken verbunden.

Zum Hauptthema können zwei Stellen aus Clemens Alexandrinus herangezogen werden, die auch von einem Einswerden des Menschen (Christen) sprechen und die so die Eigenart Ephräms dem Griechen gegenüber deutlich in Erscheinung treten lassen.

Ich beginne mit Clemens. Dieser sagt in strom. III 69,3 (St. II 227,17 ff.), daß der Gnostiker, wenn er *thymos* und *epithymia* überstiegen hat..., auf gnostische Art leben wird, im Besitz einer mühelosen Haltung der Selbstbeherrschung<sup>1</sup>: κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα ἐξομοίωσιν, ἐνώσας τὴν γνῶσιν πίστιν ἀγάπην, εἰς ὧν ἐνθένδε τὴν κρίσιν καὶ πνευματικὸς ὄντως, völlig unzugänglich für die zorn- und begierdemäßigen Gedanken, ὁ »κατ' εἰκόνα« ἐκτελούμενος τοῦ Κυρίου ... ἄνθρωπος τέλειος ἄξιος ἤδη τοῦ ἀδελφὸς πρὸς τοῦ Κυρίου ὀνομάζεσθαι φίλος ἅμα οὗτος καὶ υἱός · οὕτως »οἱ δύο καὶ οἱ τρεῖς« ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγονται, τὸν γνωστικὸν ἄνθρωπον. Ich hebe die für den kommenden Vergleich wichtigen Punkte hervor. Der vollkommene, d.h. der gnostische Mensch wird durch seinen sittlichen Aufstieg (»übersteigen«, gr. *hyperanabās*) bis zur stoischen *apatheia* wahrhaft pneumatisch, stoisch verstanden: von gleicher Natur mit der Gottheit; christlich abgeschwächt zu: gleich den Engeln, die Clemens hier in der zweiten Stelle nennen wird, und damit auch eine seelisch geistige Einheit in Bezug auf sein sittliches Urteilen und Wollen. Das alles geschieht in »Angleichung an den Erlöser« in der *homoiōsis*, ein Begriff, der bei Clemens nicht nur eine biblische, sondern auch eine platonische Wurzel hat. Die biblische zitiert er mit »*kat' eikona*« aus Gen. 1,26, wo sich in dem bekannten: »Laßt uns den Menschen erschaffen *kat' eikona hēmeteran kai kat' homoiōsin*« auch das

<sup>1</sup> Diese *hexis enkrateias* ist nach strom. IV 22, 138 (St. II 309,11 ff.) eine Vorstufe der *hexis apatheias*, des bekannten stoischen Ideals.

*homoiōsis* findet. Wichtig ist für uns vor allem, daß das Einswerden des Menschen dabei als Ergebnis eines Zusammenschließens der drei Größen von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* hingestellt wird. Wir werden diese Dreiheit auch bei Ephräm finden, aber ohne Zusammenhang mit dem Einswerden, nur in der Verbindung mit der *homoiōsis*. Beim Einswerden nennt Ephräm nur die mittlere Größe dieser Dreiheit, die *pistis*, und verbindet sie mit dem Gebet, das bei Clemens hier nicht erscheint.

Den Glauben allein dagegen nennt Clemens in der zweiten Stelle, die für die Frage des Einswerdens als wichtige Ergänzung noch heranzuziehen ist, nämlich strom. IV 156,2 (St. II 318,1 ff.). In der ersten Stelle lagen stoische Gedanken zugrunde; hier in der zweiten sind es (neu)platonische. Der Abschnitt beginnt in IV 155,2 mit Stellen aus Platon, in denen der erste Philosoph *theos* und *koryphaios* genannt wird. Letzteres wird er, ὅταν ψυχὴ γενέσεως ὑπεξαναβᾶσα καθ' ἑαυτὴν τε ἢ καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἶδεσιν. Das wird anschließend ins Christliche übertragen mit den Worten: οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν χριστῷ ἔσται. Wenn es dazu weiter heißt: θεωρητικὸς ὢν, ἀεὶ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ σκοπῶν, so ist offenbar wieder das erste Glied platonisch und das zweite rein christlich, eine Vermengung, die für Clemens kennzeichnend ist und die es schier unmöglich macht, seine eigne Position klar zu erfassen. Das gilt ganz besonders für die Fortsetzung unsrer Stelle, wo in 156,1 ff. Christus, der zunächst »Sohn« und dann »Logos« genannt wird, im Gegensatz zu dem unaufzeigbaren und unbegreifbaren Gott (Vater) als *sophia*, *epistēmē* und *alētheia* eingeführt wird, ein Unterschied, der zur folgenden Einschränkung der Einheit des Logos führt: πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἐν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ, τὸν υἱόν. Der Sohn (Logos) ist also nicht absolut *hen hōs hen*, aber auch nicht *hōs merē all' hōs panta hen*. Es folgt das neuplatonische Bild von dem in sich geschlossenen Ring aller zu einer Einheit zusammengedrängten und geeinten *dynameis* und dazu als biblischer Beweis: »ἄλφα καὶ ὦ« ὁ λόγος εἶρηται οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται ... οὐδαμοῦ διάστασιν λαβόν. Und darauf folgt nun der Satz mit dem Einswerden des Menschen durch den Glauben an den Logos: διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἐνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ἀπιστῆσαι διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι. Ich hebe auch hier die für uns wichtigen Punkte hervor, den Vergleich mit Ephräm kurz vorwegnehmend. Das Werden wie die Engel, wobei »Engel«, wie gesagt, an die Stelle des *pneumatikos* des ersten Zitats tritt, wird uns auch bei Ephräm begegnen und zwar in der gleichen Verbindung mit *pneumatikos*, als Wirkung der Menschwerdung des Sohnes, aber ohne Verbindung mit dem Einswerden. Daß dieses Einswerden jede Entzweiung und Teilung ausschließt, wird auch bei Ephräm erscheinen, aber ohne jede Verbindung

mit der philosophischen Idee der Einheit des Logos. Die (neu)platonische Begründung, die Clemens hier gibt, scheidet von vornherein für Ephräm völlig aus, weil er nicht die geringste Kenntnis von den platonischen *eidē* hat<sup>2</sup>. Clemens gebraucht im zweiten Zitat für das Einswerden des Menschen durch den Glauben an den einen Logos das Wort *monadikos*. Das hängt sicher mit dem Ursprung der Idee von dem Einswerden des Menschen in der Nachahmung Gottes bei Philon zusammen, der hier von einer *monas* spricht<sup>3</sup>, bei dem Christen Clemens aber wird dieses *monadikos* wohl auch mit dem Logos als dem *monogenēs* zu verbinden sein. Denn in Strom. VII 3,16 (St. III 12,20) heißt es von dem in der Seele des Gerechten wie in einem Tempel wohnenden Herrn, er sei wahrhaft... λόγος αἰώνιος, ἰδίᾳ τε ἐκάστοις καὶ κοινῇ πᾶσιν εἰς ὧν σωτήρ. οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενής, ὁ τῆς τοῦ παμβασιλέως καὶ πανκράτορος πατρὸς δόξης χαρακτήρ, ἐναποσφραγιζόμενος τῷ γνωστικῷ τὴν τελείαν θεωρίαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ. Die Einheit des das Prägebild tragenden Gnostikers wird hier nicht eigens erwähnt, geht aber wohl von selbst aus dem *heis ὄn sōtēr* und *ho tō(i) onti monogenēs* für den prägenden Logos hervor. Bei Ephräm führt, wie wir sehen werden, die syrische Entsprechung für *monogenēs*, nämlich *ihīdāyā*, nur zur Betonung der Einheit der Glaubenswahrheit und nicht auch zur Einheit des Glaubenden.

Im zweiten Zitat aus Clemens erschien der Glaube<sup>4</sup> allein als die Quelle für das Einswerden. Bei Ephräm tritt hier an die Seite des Glaubens als zweite Größe das Gebet. Das Gebet habe ich in diesem Zusammenhang weder bei Clemens noch bei andren griechischen Theologen gefunden. Ephräm spricht dabei so sehr nur vom inneren Gebet, daß es damit in Gegensatz tritt zum Glauben, der als lautes Bekennen gefaßt wird. Das innere, wortlose Gebet kennen natürlich auch die griechischen Theologen. Clemens gibt dafür in Strom. VII 43,3-5 sogar eine philosophisch-theologische Erklärung. Und wenn er in Strom. VII 38,6 (St. III 30) von diesem Gebet in einer »kühnen« Definition sagt : ἔστιν οὖν ... ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἢ εὐχὴ κἄν ψιθυρίζοντες ἄρα μηδὲ τὰ χεῖλη ἀνοίγοντες μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν ... und in VII 40,1 nach Erwähnung und Deutung der Gebetshaltung hinzufügt : ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν καὶ συναφιστάναι τῷ λόγῳ τὸ σῶμα τῆς γῆς πειρώμενοι μετάρσιον ποιησάμενοι

2 Davon habe ich ausführlich in *Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre* in CSCO subs. 58 gehandelt. Ephräm kennt nur die stoischen *asōmata*.

3 Vgl. W. Völker in *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU Bd. 57, S. 532 ult. u. 533,1 mit Anm. 1, wo die Stellen aus Philo angeführt werden.

4 Wichtig sind die zwei Präpositionen, die Clemens hier verwendet hat: *pisteusai eis auton kai di' autō* = an Christus und durch Christus glauben, wodurch offenbar der Glaube des Menschen an Christus zu einem von Christus bewirkten Glauben wird. Bei Ephräm wird dem eine doppelte Bedeutung des einfachen Genitivs in seinem »Glauben Christi« entsprechen.

«τὴν ψυχὴν ἐπτερωμένην», so zeigt schon die zuletzt erscheinende platonische Wendung (Phaidr. 246 B/C), daß wir im Bereich des obigen Zitats aus strom. IV 156 stehen, d.h. im Bereich des Aufstiegs des Gnostikers zu der im Logos zu gewinnenden Einheit, womit indirekt eine Verbindung des Gebets mit dem Glauben möglich würde. Aber, wie gesagt, ausdrücklich spricht hier Clemens nur vom Glauben<sup>5</sup>, den er im ersten Zitat in die Mitte von *gnōsis* und *agapē*<sup>6</sup> gestellt hat.

Und nun zu Ephräm. Die für uns wichtigsten Stellen finden sich in den ersten zwanzig Hymnen des edessenischen Spätwerkes der Hymnen de fide mit ihrer durchgängigen Polemik gegen die Arianer. Hier ist zunächst ein Satz aus Hy. 4,11 anzuführen, wo Ephräm den Arianern gegenüber sagt, daß nicht philosophisches Untersuchen (*b'âtâ*) den (unendlich) fernen Gott erreicht: *haymânûtâ mâtyâ w-ḥubbâ 'am šlôtâ* = »der Glaube kommt an und die Liebe zusammen mit dem Gebet«. Man sieht: schon hier tritt zu den zwei auch bei Clemens erschienenen Größen des Glaubens und der Liebe das Gebet anstelle der *gnōsis* in der klementinischen Dreiheit. Dazu sei noch angemerkt: der ferne Gott, von dem hier die Rede ist, geht nach dem ganzen Zusammenhang der Polemik gegen die Arianer auf den Logos, auch in seiner Menschwerdung. Mit andren Worten: Ephräm kennt nicht den Unterschied zwischen dem unerkennbaren Vater und dem erkennbaren Sohn. Für ihn ist auch das Wesen des Sohnes völlig dem menschlichen Erkennen entzogen. Bei Ephräm fehlt hier noch der Punkt des Einswerdens. Nach Clemens kommt dieses dadurch zustande, daß der Gnostiker in seinem sittlichen und geistigen Aufstieg die Dreiheit von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* in sich selber zu einer Einheit macht und sich so dem einen Logos angleicht. Von einem Aufstieg ist bei Ephräm überhaupt nicht die Rede, nur von einem Ankommen. Genauso auch in einer zweiten Stelle, die mit de fide 4,11 nächst verwandt ist, in de fide 11,11, wo es heißt: »Während der Schöpfer für das Geschöpf einen Weg gebahnt hat, damit (darauf) die Opfertaten des Gebets zu seiner Tür kommen (können), gibt es keinen Pfad des Forschens (*bšâtâ*), daß (darauf) der Mensch zur Tür der (göttlichen) Wesenheit eilen könnte«. Mit letzterem wird gerade auch ein aufsteigender Weg des menschlichen logos zum göttlichen Logos in Abrede gestellt.

Von dem Einswerden war in den beiden aus Ephräm angeführten Stellen noch nicht die Rede. Dieses Thema kommt zum erstenmal, wenn auch nur indirekt, in Hy. de fide 5,20 zur Geltung. Diese 20. Strophe ist die Schluß-

5 Das kann man bei Clemens sehr verwunderlich finden, zeigt aber wohl nur, wie eng er auch Glaube und Gnosis zusammen nehmen, ja fast gleichsetzen kann.

6 Zu der Verbindung dieses Begriffes bei Clemens mit *gnōsis* und *pistis* sei auf Völker, l.c. S. 485 u. 502 f. verwiesen. Die *agapē* bleibt im Bereich des seelisch-geistigen Menschen, was in der Frage des Einswerdens einen Unterschied zu Ephräm bilden wird.

strophe, welche die durch alphabetische Reihenfolge aller Strophen verbundenen Hymnen 4 und 5 abschließt. Ihr Thema ist ausschließlich die Zurückweisung der arianischen Vermessenheit, das Wesen des Sohnes erforschen zu wollen. Aus diesem Zusammenhang stammt die schon zitierte Str. 4,11, nach der nicht Untersuchen, sondern nur Glaube, Liebe und Gebet hier ans Ziel kommen. Zu Beginn des 5. Hy. ist dann davon die Rede, daß auch den Engeln die Erkenntnis des Sohnes versagt bleibt. Dabei beginnt Str. 5,1 mit folgender Gegenüberstellung von Engel und Mensch: »Das Erkennen der Engel forscht mit Maß, das Erkennen des Menschen irrt maßlos umher (*pâhyâ*)«. Das Verb, das hier im abschließenden Partizip *pâhyâ* vorliegt, wird uns in seiner Nominalform *pehyâ* in der Schlußstrophe wieder begegnen. Es hat die Bedeutung »umherirren« und zugleich »in die Irre gehen«<sup>7</sup>. Schlußstrophe (5,20), in der Ephräm, wie öfters, ein aus dem Vorangehenden sich ergebendes Schlußgebet spricht, lautet: »Es werde in meinem Geist (*tar'itâ*) dein Glaube zum Lab. Es sammle (*teknoš*) meinen ausgegossenen Geist (*re'yânî ašidâ*) (weg) vom Forschen (*'uqqâbâ*) und Umherirren (*pehyâ*)!« »Dein Glaube« hat wohl sicher auch hier die doppelte Bedeutung, die Clemens durch die zwei Präpositionen zum Ausdruck brachte: das Glauben an Christus und durch Christus<sup>8</sup>. Dieser Glaube kann und soll zu einem Lab werden. Das Lab bewahrt die flüssige Milch vor dem Auseinanderfließen und konzentriert sie zu einer festen Einheit. Letzteres ist der indirekte Hinweis auf das Einswerden unseres Themas. Allerdings geht es dabei weniger um das Werden der Einheit als um das Bewahren einer Einheit vor der Gefahr des Zerfließens. Die gefährdete Einheit ist der menschliche Geist, und der Glaube Christi ist das Mittel, die Einheit zu bewahren oder die gestörte wiederherzustellen. Auch bei Clemens ging es um die zwei Größen des menschlichen Geistes und des Glaubens. Nur sprach er ausschließlich von der Herstellung der Einheit des menschlichen Logos in Angleichung an den einen göttlichen Logos. Dazu ist sein Glaube, wie wir sahen, aufs engste mit seiner Gnosis verbunden und damit auch mit dem sittlichen und intellektuellen Streben des Menschen in der Angleichung an den *monogenēs*. Bei Ephräm ist aber gerade das intellektuelle, philosophische Forschen (*'uqqâbâ*) der Arianer die Gefährdung der Einheit des menschlichen Geistes, weil dieser damit etwas Unmögliches anstrebt. Dieses Unmögliche spricht Ephräm in Hy. de fide 69,1 mit den Worten aus: »Wenn du nach dem (göttlichen) Wesen (*ityâ*) forschest (*t'aqqeb*), ist das *pehyâ* (vgl. Hy. 5,20!); (denn) wo wirst du beginnen und wo enden, o Schwacher!« Das *pehyâ*, das hier wiederkehrt und so das *pehyâ* von de fide 5,20 mit

7 Eine dritte, psychologische, nämlich »verwirrt sein«, kommt hier weniger in Frage.

8 Vgl. oben Anm. 4.

erklärt, führt uns zu dem damit verbundenen *re'yân(i) ašidâ*, zu dem «ausgegossenen Geist» zurück. Für dieses *ašidâ* in dem auf das Geistige übertragenen Sinn kenne ich aus Ephräm nur eine zweite Stelle, in der wie in der Ausgangsstelle das Lab im Bild erscheint, und zwar diesmal nicht auf den Glauben Christi, sondern unmittelbar auf Christus selber bezogen. Es ist dies Hy. de virginitate 31,8. Hier heißt es in einem Hymnus auf Christus: »Du bist unser Vertrauen; auf dir kam zur Ruhe die Verzweiflung. (Du bist) der Fels; auf dir wurde errichtet der Bau der Völker. (Du bist) das Lab, durch das sich sammelte (*etkneš*) der ausgegossene Geist (*re'yânâ ašidâ*)«. Der sich ausgießende, sich auf Irrwege zerstreuernde menschliche Geist<sup>9</sup> offenbart sich nach dem Zusammenhang der Ausgangsstelle in der Vielfalt des arianischen Irrtums, verursacht durch die Preisgabe des orthodoxen Glaubens zugunsten eines eignen persönlichen Forschens. Der eine orthodoxe Glaube, der Glaube Christi, bewahrt und rettet davor<sup>10</sup>.

Zum Bild vom Lab kann noch eine dritte Stelle angeführt werden, in der es auch auf Christus bezogen wird, diesmal nicht unmittelbar auf seine Person, sondern ähnlich wie in der Ausgangsstelle auf den Glauben Christi so hier auf sein »Geschenk«, d.h. auf seine Gnade(ngabe). Denn der in Frage kommende 25. Hymnus de fide spricht in vielen Bildern von diesem Geschenk, syr. *mawhabtâ* gleich gr. *dōrea*, das ja ähnlich schon vom Martyrium Polycarpi (20,2) an mit *charis* gleichbedeutend gebraucht wird und das nicht nur mit dem Heiligen Geist verbunden wird, sondern auch, wie wiederum schon im Barnabasbrief mit Christus in *emphytos dōrea tēs didachēs autū* (= Christi) von 9,9. So heißt es in Hy. 25,4: »Ohne das Geschenk des Wortes (des menschlichen logos) kann kein Mund vom Wort (= Logos) erzählen«. In Str. 5 folgt: »Auch das Auge kann (nur) im Licht das Licht sehen«, Symbole des Sohnes, eingezeichnet in die Geschöpfe. Es folgt das Geschenk des Meeres, das das Schwimmen und das Fahren des Schiffes auf ihm möglich macht. Als letztes Beispiel folgt dann in Str. 20: »Auch die Zerstreuerung (*buddârâ*) der Milch kann sich nicht sammeln

9 Zu diesem (*re'yânâ*) *ašidâ* bei Ephräm gehört das Abstraktum *ašidūtâ*, das im Supplementum zum Thesaurus als *wandering thoughts, distraction* erklärt wird und wofür aus dem Book of Paradise (also aus der Mönchsliteratur) die Wendung zitiert wird: »*ašidūtâ*, welche die Verwirrerin der Erkenntnis (*idâ'tâ*) ist«. Darauf folgen zwei Stellen aus Isaak Ant. mit einem *ašidūtâ d-tar'itâ*, was wohl mit Ephrāms *re'yânâ ašidâ* gleichwertig ist.

10 Überträgt man das von dem einzelnen Christen auf die Kirche, dann ergibt sich die Situation, von der Ephräm in Hy. de fide 9,13 spricht, wo er den Grund für die arianischen Spaltungen darin sieht, daß die Kinder der Kirche »sich daran gemacht haben, die unerforschbare Natur (Christi) erforschen zu wollen«. Wenn nun die Gegner der Kirche in diesen Spaltungen einen Beweis dafür sehen, daß »unsre Wahrheit lügnerisch sei«, so gilt demgegenüber: »Die Blinden merken nicht *da-b-rabbūteh phaytōn* = daß ihr wegen der (göttlichen) Größe (Christi) in Verwirrung geraten seid (*phaytōn*)«.

(*kâneš*) ohne die verborgene Kraft jenes Labs. Durch das Geschenk, das von ihm (kommt), sammelt sich die Weichheit der Milch zur Festigkeit«. Die Einheit kommt auch hier nur indirekt in dem Verb »sich sammeln« zum Ausdruck. Dafür erscheint hier in der anschließenden Schlußstrophe, die wieder ein Gebet Ephräms enthält, die Idee eines Aufstiegs zu Christus zusammen mit einer klaren Deutung des Labs auf ihn, mit den Worten: »Reiche meiner Weichheit deine starken Antriebe! Durch dich, mein Herr, werde meine Niedrigkeit emporgehoben zu deiner (göttlichen) Herrlichkeit. Durch dich möge meine schwache Seele sich ausstrecken zu deiner (himmlichen) Höhe und dort möge sie dich anbeten«! Doch von einem Einswerden mit Christus ist nicht nur nicht die Rede, es wird vielmehr durch das Anbeten des Schlusses ausgeschlossen.

Zuletzt sei hier noch Hy. de fide 72,1 zitiert, wo das *buddârâ* und das *knaš* des vorangehenden Zitats wiederkehrt, aber ohne das Bild vom Lab, dagegen deutlich wieder im Zusammenhang mit der arianischen Verwegenheit, das Wesen Gottes erkennen zu wollen: »Mit großem Schrecken begrenze dich selbst, o Hörer, *w-kanneš re'ânâk men buddârâ* = und sammle dein Denken aus der Zerstreuung«! Diese Zerstreuung des Denkens ist nichts anderes als das *re'ân(i) ašîdâ* unsrer Ausgangsstelle, Hy. de fide 5,20.

Doch nun zu der Stelle, in der auch Ephräm von einem Einswerden des Menschen spricht. Dazu muß von vornherein gleich ein fundamentaler Unterschied zu Clemens hervorgehoben werden. Clemens sprach dabei vom vollkommenen Menschen (*anthrōpos teleios*) und vom »gnostischen Menschen«, der wahrhaft *pneumatikos* geworden ist, d.h. seine Körperlichkeit völlig überwunden hat, so daß bei seinem Einswerden der Körper überhaupt nicht mehr erwähnt wird. Das zweite Clemenszitat ging dabei ganz platonisch vom Aufstieg der Seele (allein) aus und das Einswerden geschieht durch die Vereinigung des menschlichen logos mit dem göttlichen Logos. In den bisher aus Ephräm angeführten Stellen war ähnlich auch nur vom menschlichen Geist die Rede. Doch ging es dabei nur um sein Bewahren vor einer Zerstreuung. Und wenn nun Ephräm in Hy. de fide 20,17 von einem Einswerden des Menschen spricht, so fehlt hier zunächst die Idee des Einswerdens in und durch Christus. Ephräm spricht ausdrücklich nur von einem Einswerden »vor Christus«! Ferner erfolgt bei ihm das Einswerden durch eine Läuterung von Seele und Körper, die gleichwertig nebeneinander stehen und durch die Läuterung zu einer Einheit zusammengefaßt werden.

Die Läuterung des Körpers und der Seele als Vorbereitung der Einheit, welch letztere bei Clemens durch die eine Kraft des Glaubens oder durch die zu einer Einheit zusammengefaßte Dreiheit von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* hergestellt wird, geschieht bei Ephräm durch zwei getrennte Kräfte, von denen die eine dem Körper, die andre der Seele zugeordnet wird. Und zwar

ist es der Glaube, der den körperlichen Menschen, und das Gebet, das den seelischen Menschen läutert. Diese ganz überraschende Rollenverteilung ist nur möglich durch die Einengung des Glaubens auf das offen ausgesprochene Bekenntnis und durch die entsprechende Einengung des Gebetes auf das rein seelisch innerliche Gebet. Diese höchst auffällige Trennung von Glaube und Gebet wird von Ephräm in den vorangehenden Hymnen de fide 13 und 16 vorbereitet. Sie müssen daher, soweit nötig, hier mitbesprochen werden.

So geht im 13. Hy., nachdem die ersten Strophen von dem in den drei Taufnamen beschlossenen orthodoxen Trinitätsglauben gesprochen haben, Str. 7 zu der orthodoxen Glaubenslehre mit den Worten über: »Die Lehre ist das Schatz(haus) des Glaubens. Die Stimme ist der Schlüssel und die Zunge gleicht dem Schatzmeister. Niemals hat der Glaube aufgehört, die Wahrheit hervorzuholen und den Hörern zu geben. (Str. 8) Dem Schweigen sind fremd Horn und Glaube. Niemals flüsterte das Horn in einer Kammer und der Glaube hat hinwieder nie heimlich die Wahrheit (*quštâ*) geflüstert, verborgen und versteckt«. Strophe 9 greift das *quštâ* (die Wahrheit), das Objekt des offenen Glaubensbekenntnisses im Glaubensunterricht, auf und betont in einem Bild, daß diese Wahrheit, weil identisch mit dem *monogenēs*, nur eine einzige sein kann. Dazu wurde schon oben angemerkt, daß hier der Unterschied zu Clemens darin liegt, daß Ephräm nur von der Einheit des Glaubens und nicht auch von der Einheit des Glaubenden spricht. Die Strophe lautet: »Wer sah je einen Baum, der nur eine einzige Frucht hervorgebracht hätte, wobei seine Frucht ewig und einzig (*iḥidâ`it*) an ihm gewesen wäre! Das ist der Glaube, an dem der Eingeborne (*iḥidâyâ* = *monogenēs*) in der Wahrheit (*b-quštâ*) hängt. Denn die Wahrheit (*šrârâ*) ist (nur) eine«<sup>11</sup>. Ich entscheide mich hier, gegen meine Übersetzung zur Ausgabe, für das *b-quštâ* der relativ besten Hs B. und damit gegen das einfache *quštâ* der Hs C. Denn nur so gewinnt die Strophe ihre Einheit in der die ganze Strophe beherrschenden Gestalt des Glaubens. In meiner zitierten Übersetzung wird das Bild von Baum und Frucht, an sich möglich und von Ephräm anderweitig so gebraucht, von Vater und Sohn verstanden, wozu dann nachträglich und unorganisch der Glaube mit dem Satz eingeführt würde: »am Glauben des *monogenēs* hängt die Wahrheit; denn die Wahrheit ist (nur) eine«.

11 Syrisch lautet der letzte Satz: *šrârâ gēr ḥad hū*. In Hy. contra haer. 6,14 kehrt dieser Satz wieder. Dabei steht für *šrârâ* das *quštâ*, das in de fide 13,9 voranging, und für *ḥad* ein *iḥidâyâ*, nämlich: »*quštâ iḥidâyâ hū w-lâ mestdeq* = die Wahrheit ist (nur) eine einzige und ihre Wirkkraft spaltet sich nicht«. Es spalten sich nur die streitsüchtigen Hörer. Für die völlig gleiche Bedeutung, die hier *šrârâ* und *quštâ* haben, kann auf Jo. 1,14 verwiesen werden, wo in dem vom *monogenēs* = *iḥidâyâ* ausgesagten: *plenus gratiae et veritatis* die Peš für *veritas quštâ* und VS *šrârâ* setzt.

Diese Gleichsetzung des einen Glaubens mit seinem Inhalt und Ursprung, mit dem einen Christus, könnte die Vermutung nahe legen, daß Ephräm damit zu einem mehr innerlichen Glauben überging. Doch die anschließende Schlußstrophe spricht dagegen. Denn hier sagt Ephräm, wiederum in einem Gebet: »Nicht verschweige und verdecke meine Zunge meinen Glauben! Von meinen Lippen, mein Herr, steige er zu dir empor als Opfergabe! Siehe von den beredten und schweigenden Zweigen<sup>12</sup> hat meine Zunge sie gepflückt«.

Der 16. Hymnus (de fide) beginnt mit dem lauten Lobpreis, den Ephräm dem Herrn schuldet: »Wie sollte meine Zunge dein Lob (*tawdītāk*) zurückhalten«! Daraus wird in Str. 6 wieder der laut ausgesprochene Glaube mit der gleichen Wendung wie in dem eben angeführten Zitat von de fide 13,10: »Dir mein Herr, bringe ich meinen Glauben (als) Opfergabe dar.« Strophe 12 gibt zu dieser Hochschätzung des offenen Glaubensbekenntnisses den zeitgeschichtlichen Grund mit den Worten: »In dieser unsrer Zeit (des arianischen Streits) haben viele ihn (den Glauben) verborgen und ihn aus Furcht unter die Decke des Schweigens gelegt<sup>13</sup>. Der Glaube ist wach im Herzen, doch seine Verkündigung schläft im Mund«. In der Kritik, die Ephräm in der folgenden Strophe daran knüpft, erscheint zum erstenmal der Gegensatz zwischen dem Glauben, der des offenen Bekenntnisses bedarf, und dem Gebet, das einer entsprechenden Ergänzung nicht bedarf. Denn in Str. 13 heißt es: »(Der Glaube) ist nicht ein Gebet, das schweigend verrichtet wird. Wie das Gesicht ist der Glaube ins Offene gelegt. Einer, der seinen Glauben verbirgt, besser wäre es, er hätte sein Gesicht verborgen!«

Diese Gegenüberstellung von Glaube und Gebet wird nun im 20. Hy. unsrer Hymnengruppe aus de fide<sup>14</sup> thematisch durchgeführt, wo dann in der Schlußstrophe Ephräm vom Einswerden des Menschen spricht. Die 1. Strophe führt sofort mitten ins Thema: »Dir, mein Herr, bringe ich mit der Stimme meinen Glauben dar. Denn bei Gebet und Bitte ist es möglich, daß sie sowohl im Geist empfangen als auch im lautlosen Schweigen geboren werden«. Die anschließenden Strophen 2-4 bringen drei Bilder für das Angewiesensein des Glaubens auf das Aussprechen. In Str. 2 ist es der Mutterschoß, der eine Leibesfrucht nicht austrägt und gebiert, was zwei Tote bedeutet, Mutter und Kind. Ein ungemein hartes Bild, das Ephräm

12 Hier nach dem Zusammenhang wohl nur ein Bild für die Lippen, die reden und schweigen können.

13 Offenbar ist hier von eingeschüchterten Orthodoxen die Rede, die aus Furcht vor arianischen Bischöfen, hinter denen die Staatsgewalt stand, äußerlich sich fügten.

14 Diese Vorbereitung des 20. Hy. in den Hymnen 13 und 16 spricht für die Annahme, daß die Hymnengruppe 10-25, zusammengefaßt durch die Schlußnotiz zu Hy. 25, nämlich: »Zu Ende sind die sechzehn Hymnen nach ein (und derselben) Melodie«, als solche schon von Ephräm stammt.

sofort auf Glaube und bekennendes Wort überträgt mit der Bitte: »Nicht möge, o unser Herr, mein Wort meinen Glauben zurückhalten, so daß dieser zugrunde geht und jenes (das Wort) verlischt, beide, eins im andern, zugrunde gehen«. Str. 3 fügt daran das Bild von einem verdorrten Baum ohne Frucht, dem ein grüner mit frischer Frucht entgegengestellt wird. Dazu die Bitte: »(auch) mein Glaube möge (so) üppig grünen!«

Strophe 5-7 geben Bilder für das Gegenstück, für das innere Gebet, das der Ergänzung durch das Wort nicht bedarf. Strophe 5 vergleicht dazu das Gebet mit einem Fisch, dessen Empfängnis und Geburt in der See, im Wasser bleibt und der, wenn er die Tiefe nicht verläßt, vor seinem Jäger sicher ist. Daraus zieht der Schluß der Strophe die Folgerung: »In reiner Stille, im Inneren des Geistes, sammle sich selbst das Gebet, damit es nicht umherirre (*d-lâ tefhē*)«. Das uns schon bekannte Verb *phâ* hat hier zweifellos die Bedeutung der Zerstreuung im Gebet. Von solchen Zerstreuungen, wiederum im Zusammenhang mit dem innerlichen Gebet, spricht Hy. de ecclesia 29,9-10. Hier wird dieses Gebet mit einem Spiegel verglichen. Um das zu verstehen, muß auf Hy. c. haer. 16,1-6 verwiesen werden, wo ich im Zusammenhang mit Hy. de fide 57,3 gezeigt habe<sup>15</sup>, daß hier der menschliche Geist, den Ephräm mit dem Gedächtnis und dessen Erinnerungs- und Phantasiebildern gleichsetzt, als Spiegel erscheint. Das schafft die Voraussetzung zum Verständnis der folgenden zwei Strophen aus Hy. de eccl. 29 und gibt zugleich den Hinweis darauf, daß dabei vom innerlichen Gebet die Rede ist. Str. 9: »Unser Gebet sei ein Spiegel vor deinem Antlitz. Es sei eingezeichnet, mein Herr, deine strahlende Schönheit in seiner (des Spiegels) Reinheit. Nicht blicke hinein, mein Herr, der häßliche Böse, damit sich nicht in ihm abpräge seine Häßlichkeit. (10) Ein Spiegel nimmt in sich auf das Bild von allem, was ihm entgegentritt. Nicht sollen sich abprägen in unserem Gebet alle unsre Gedanken(!). Die Regungen deines Antlitzes mögen sich in ihm bewegen, damit es wie ein Spiegel mit deinen Schönheiten sich anfülle«.

Doch zurück zur 6. Strophe unseres 20. Hymnus de fide. Hier bringt die erste Zeile der Strophe kurz ein weiteres Bild für das innere Gebet mit den Worten: »Eine Jungfrau in ihrer Kammer ist das reine Bittgebet«. Daß hier für *slôtâ* (Gebet) ein *bâ'ûtâ* (Bittgebet) steht, darf wohl kaum gepreßt werden. Nach dem ganzen Zusammenhang bleibt es beim inneren Gebet. Dieses wird anschließend in einer Deutung des Bildes folgendermaßen geschildert: »Und wenn es (das Bittgebet) die Türe des Mundes überschreitet, ist es wie eine Umherschweifende (*phitâ*). Die Wahrheit ist ihr Brautgemach und die Liebe ihre Krone. Stille und Schweigen sind die Eunuchen an

15 In CSCO subs. 58, S. 32f.

ihrer Tür«. Hier ist das (rein innerliche) Gebet zu einer wohlbehüteten Jungfrau geworden, die, wie der Anfang der nächsten Strophe hinzufügt, einem König verlobt ist. Ihr wird der Glaube entgegengestellt als die im Hochzeitsfestzug allen sichtbar getragene Braut mit den Worten: »Eine Braut (in) der Öffentlichkeit der Straßen ist der Glaube. Auf dem Rücken der Stimme möge er im Triumph getragen werden vom Mund ins Brautgemach des Ohres!« In der nächsten Strophe (8) belegt Ephräm mit einem Zitat aus dem Evangelium die wesensnotwendige Verbindung des Glaubens mit dem offenen Bekenntnis, indem er sagt: »Denn es steht geschrieben, daß viele (es waren), die an unsern Herrn glaubten. Aber aus Furcht verleugnete ihre Stimme den Glauben. Und obwohl das Herz bekannte, rechnete (der Herr) die Schweigenden zu den Leugnern«. Die Stelle, auf die hier angespielt wird, ist wohl Jo. 12,42: *et ex principibus multi crediderunt in eum; sed propter pharisaeos non confitebantur ut e synagoga non eicerentur*, auch wenn hier von einer Reaktion des Herrn nicht die Rede ist. Damit hat Ephräm seine Auffassung von der notwendigen Einheit von Glaube und Bekenntnis biblisch belegt. In der anschließenden Strophe 9 bringt er als biblisches Beispiel für das rein innerliche Gebet den Jonas im Bauch des Fisches, ein Beispiel, das schon Tertullian in diesem Zusammenhang angeführt hat. Str. 9: »Es betete Jonas ein Gebet ohne Laut. Der Herold war verstummt im Bauch des Fisches. Aus dem Inneren des stummen (Tieres) regte sich sein Gebet und (Gott) in der Höhe hörte es, (Gott), für den das Schweigen ein lautes Rufen ist«. Tertullian sagt zur gleichen Situation in *de oratione* XVI 3-5: *Deus autem non vocis sed cordis auditor est sicut conspexor .... Dei aures sonum expectant? Quomodo ergo oratio Jonae de imo ventre ceti per tantae bestiae viscera ab ipsis abyssis per tantam aequoris molem ad caelum potuit evadere?* Man sieht, daß es Tertullian, wie der weitere Zusammenhang noch klarer zeigt, mehr nur um das leise Beten ging als um das stumme, wenn auch sein *deus cordis non vocis auditor* dieses miteinschließt. Bei Ephräm ist klar von einem Verstummen des Herolds und von einem Gebet ohne Laut (*d-lâ qâlâ*) die Rede, was auch eindeutig gegen die Variante spricht, die statt des »Sichregens« des Gebetes ein »Flüstern« bietet.

Strophe 10 nimmt nun Gebet und Glauben zusammen als Kräfte, die in dem »einen Körper« wirken. Dieser »eine Körper« steht bei Ephräm öfters<sup>16</sup> für den ganzen Menschen, der so den äußeren, d.h. körperlichen und den inneren, d.h. seelischen Menschen umfaßt. Auf diese Weise kann Ephräm den Glauben dem äußeren Ohr und das Gebet dem inneren, seelischen zuweisen mit den Worten: »In dem einen Körper (= Menschen)

16 Vgl. CSCO subs. 58, S. 86.

sind die zwei: das Gebet und der Glaube, das verborgene und der offen (zu Tage tretende), für den verborgenen (Menschen) und den offen (sichtbaren). Das verborgene Gebet für das unsichtbare Ohr und der Glaube für das sichtbare Ohr«<sup>17</sup>.

Strophe 11 verbindet in einem neuen Bild die in dem einen Menschen wirkenden Kräfte von Gebet und Glauben eng miteinander: »Das Gebet ist wie ein im Innern des Körpers verborgener Geschmack. Es werde reich und hauche (hervor) den Duft unseres Glaubens! Der Duft verkündet (ja) auch vom (verborgnen) Geschmack für den, der die Düfte prüfen kann«.

Strophe 12 spricht daran anschließend in dem weiteren Bild zweier unteilbarer Flügel von der engsten Verbindung, die zwischen Wahrheit und Liebe besteht. Das Auftreten dieser beiden Größen überrascht; sie sind aber wohl sicher mit Glaube und Gebet in Beziehung zu bringen. Die Strophe lautet: »Die Wahrheit (*quštá*) und die Liebe (*hubbá*) sind (ein Paar) unteilbarer Flügel. Denn die Wahrheit kann ohne die Liebe nicht fliegen und die Liebe kann ohne die Wahrheit nicht schweben. Ihr Joch ist die Eintracht«. Für die enge Verbindung von Liebe und Gebet kann auf Hy. de fide 4,11 zurückverwiesen werden, auf den schon zitierten Satz: »Der Glaube kommt an und die Liebe zusammen mit dem Gebet«. Die Verbindung von Wahrheit und Glauben drängt sich von selber auf und wurde auch schon in Hy. de fide 13,9 offen ausgesprochen in dem Satz: »Am Baum des Glaubens hängt in der (einen) Wahrheit der Eingeborne«.

Die Bilder der Strophe 13 und 14 bringen dazu einen ergänzenden Gedanken, indem sie allgemein den Umstand beleuchten wollen, daß zwei von einander getrennte Dinge trotzdem in ihrer Tätigkeit eine Einheit bilden können. In Str. 13 ist so von dem einen Blick der zwei Augen die Rede, die noch dazu durch die Nase von einander getrennt sind. Str. 14 fügt daran in ihrer ersten Strophenzeile kurz ein zweites Bild: »Niemand spalteten sich die (zwei) Füße auf zwei Wege«. Darauf folgt sofort eine Deutung, die ein Sonderthema einführt: »(im Gegensatz zu den Füßen) kann das Herz (= der Geist) gespalten sein, indem es auf zwei Wegen, denen der Finsternis und des Lichts, zugleich läuft, gegensätzlich aufgrund seiner Freiheit«. Das Herz ist bei Ephräm nicht nur Sitz und Organ des Intellekts, der Gedanken, sondern auch, entsprechend der bei ihm herrschenden vollen Vertauschbarkeit von Willensakten und Gedanken<sup>18</sup>, der Sitz des menschlichen Willens und seiner Freiheit. Im Gegensatz nun zu den getrennten Füßen und Augen,

17 Zu der Frage der äußeren und inneren Sinne bei Ephräm vgl. CSCO subs. 58, S. 140ff. Unsre sicher echte Stelle ist hier an die Seite von Hy. de fide 4,6 zu stellen, wo man Bedenken gegen die Echtheit dieser Strophe erheben konnte.

18 Vgl. *Ephräms Brief an Hypatios*, OrChr 58 (1974) S. 95, Anm. 61.

die trotzdem ständig nur in eine Richtung gehen, kann das eine menschliche Herz in seinem Willen, der in gute und böse Willensakte zerfallen kann (ein für Ephräm völlig unlösbares Rätsel)<sup>19</sup>, sowohl auf dem Weg der Finsternis wie des Lichts eilen, oder, wie die nächsten Strophen 15 und 16 in einem neuen Bild hinzufügen: es kann dem gerechten Joch Gottes wie dem sündigen Joch Satans sich unterwerfen.

Von hier aus ist es dann ein sehr harter Übergang zur Schlußstrophe (17), die zur menschlichen Zweiheit von Körper und Seele auf der einen Seite und zu der von Glaube und Gebet auf der anderen zurückkehrt. Die Verbindung mit den unmittelbar vorangehenden Strophen liegt offenbar allgemein in der Frage der menschlichen Einheit. Diese wird aber in den vorangehenden Strophen nur im Bereich des Geistes, des Herzens, durch den möglichen Zwiespalt zweier gegensätzlicher Willensakte bedroht und aufgehoben. In der Schlußstrophe dagegen geht es dabei, was schon als Gegensatz zu Clemens hervorgehoben wurde, um die Gewinnung der Einheit des Menschen aus seinen beiden Komponenten, aus Körper und Seele, durch die Wirksamkeit von Glaube und Gebet, mit der Zuweisung des Glaubens an den Körper und des Gebets an die Seele, die schon in Strophe 10 klar ausgesprochen wurde. Die Strophe (17) lautet: »Das Gebet drinnen reinige die getrüben Gedanken! Es reinige hinwieder der Glaube die Sinne draußen! Und der eine Mensch, der, siehe, sich gespalten hat (*etpallag*), sammle sich (*netkneš*) und werde einer vor dir (*had qudmâyk*)!«

Von einem Sichspalten des Menschen sprach auch Clemens, aber nur im geistigen Bereich des Glaubens und Nichtglaubens, mit den Worten: »Das Glauben bedeutet ein *monadikos* werden, das Nichtglauben aber bedeutet zweifeln und sich entzweien und sich spalten (*meristhēnai*)«. Im übrigen sind die Hauptunterschiede, die das ephrämischen Einswerden von dem klementinischen trennen, schon hervorgehoben worden: das Einswerden gleichmäßig aus Körper und Seele und das Einswerden vor Christus statt des Einswerdens mit und in Christus. Die Unterschiede sind so bedeutend, daß Clemens auch nicht als noch so entfernte und indirekte Quelle in Frage zu kommen scheint.

Doch vor der Suche nach einer andren Quelle müssen zur Erklärung unsrer Strophe (de fide 20,17) vor allem noch zwei zentrale Begriffe untersucht werden, der des Reinigens (*mraq*) und der des Gespaltenseins (*etpallag*). Zuerst zum Sinn des Verbums *mraq* = reinigen, das mit dem Gebet als Subjekt die »getrüben Gedanken« zum Objekt hat, und mit dem Glauben als Subjekt die »äußeren Sinne«. Dabei scheinen die »äußeren

<sup>19</sup> Vgl. l. c. S. 104. In Overb. 34,16 ist dabei von dem *šebyânâ ihidâyâ* die Rede, von dem ein Teil (*pelgâ*) mit dem andern kämpfen kann.

Sinne« wenig zu den »verwirrten Gedanken« zu passen. Doch verschwindet die Härte sofort, wenn man »die Tätigkeit der äußeren Sinne« ergänzt, was dann für Ephräm, der die sieben stoischen Sinne gekannt hat, nicht nur das Sehen, Hören, Riechen, Tasten und Schmecken besagt, sondern auch den Gebrauch des *phōnētikon*, d.h. das Reden und des *spermatikon*, das geschlechtliche Verhalten, bedeutet. Dazu kommen auch noch, bei der Gleichsetzung der Sinne mit den Gliedern, das Gehen der Füße und das Tun der Hände. Diesem Handeln des Körpers stehen dann »die Gedanken drinnen« im Herzen als die Tätigkeit des Geistes organisch gegenüber.

Das Reinigen aller dieser seelischen und körperlichen Tätigkeiten wird, wie man von vornherein annehmen kann, sittlicher Art sein, ein Reinigen von den Sünden, und damit verbunden ein Klären der Tugenden. Letzteres kommt in Hy. de parad. 9,26 zur Geltung, wo Ephräm von einem Reinigen der Augen spricht mit den Worten: »Wie einer das Auge im Diesseits gereinigt hat (*mraq hwâ*), wird er dort (im Paradies) die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen«. Das Objekt des Reinigens ist also hier ein körperlicher Sinn, dem unsre Ausgangsstelle den Glauben als Reiniger zugeordnet hat. An seine Stelle tritt allgemein der Mensch, der glaubende und betende zugleich. Daß das Reinigen des körperlichen Auges durch Beherrschung und Zucht sich auf das geistige Auge auswirkt, ist bei ihrer in der Einheit des Menschen begründeten Zusammengehörigkeit von selbst gegeben.

Das wirkt sich in dem folgenden zweiten Beispiel aus. Denn hier wird in Hy. de ieiunio 1,2 dem Fasten, der Reinigung eines körperlichen Sinnes, unmittelbar die gleiche Wirkung wie dem Reinigen der Augen zugeschrieben mit den Worten: »Das Fasten reinigt (*mâreq*) insgeheim die Seele, damit sie Gott betrachten und durch den Blick auf ihn wachsen kann«. Der Unterschied zu Hy. de parad. 9,26 liegt nur darin, daß es hier um ein Betrachten Gottes im Diesseits geht und nicht um die *visio beatifica* des Jenseits.

Vom körperlichen Sinn des Hörens ist in Hy. de Parad. 6,9 die Rede, wo Ephräm von der Kirche sagt, daß sie im Gegensatz zu Eva: *mârqâ ednêh* = ihre Ohren reinigt von der verführerischen Rede der Schlange.

Körper und Geist erscheinen als Objekt der Reinigung, während als reinigende Größe wieder nur umfassend vom Menschen die Rede ist, in CNis 18,12, wo zugleich als sinnverwandte Ausdrücke zu *mraq* drei weitere Verba hinzutreten. Hier spricht Ephräm in einer Ermahnung an seinen Bischof (Abraham): »Wie sehr der Geist (*re' yânâ*) klar wird (*neštappê*) und auch die Zunge sich läutert (*neštallal*), wie sehr die Hände sich reinigen (*netmarqân*) und der ganze Körper erstrahlt (*nezdahhê*), es ist zu wenig für den Priester, der den lebendigen Leib (Christi) aufopfert«. Das Sichreinigen ist hier klar ein Sichheiligen, wobei nicht nur der menschliche Geist genannt

wird, sondern auch die Zunge mit ihrem Reden und die Hände mit ihrem Tun und zuletzt zusammengefaßt der ganze Körper.

In ganz ähnlicher Weise spricht von Geist und Körper die allerdings kaum echte Stelle Sermones I 7, Zeile 329ff. Hier ist klar von der Tilgung der Sünden die Rede und für den Geist erscheint dabei wie in de fide 20,17 das Läutern seiner Gedanken in den Worten: »Es bekenne unser Körper, daß er entsühnt wurde (*etkappar*) vom Quell des Schmutzes und unser Geist (*re'yānan*), daß er geläutert wurde (*eṣṭallal*) von den Gedanken des Verderbens!« Unser Verb *mraq* erscheint in dem anschließenden Satz, in dem offen ausgesprochen wird, was im Vorangehenden schon im Passiv der Verba zum Ausdruck kam: das Reinigen ist nicht mehr Tätigkeit des Menschen, seines Glaubens oder Betens. Der Mensch ist ganz zum Objekt geworden und der Reinigende ist der Herr, der Erlöser, in den Worten: »Es freue sich unsre Seele, daß sie gereinigt wurde (*etmarqat*) durch deinen Ysop, mein Herr, von den Befleckungen (der Sünde)!« Das ist die christliche Lehre, die zu dem Problem des Wirkens der Gnade und einer menschlichen Eigentätigkeit führt, das natürlich auch bei Ephräm in seinen echten Schriften anzutreffen ist. Für unseren Zusammenhang genügt es, kurz den Satz aus Hy. de virg. 51,9 zu zitieren: »Das Licht der Wahrheit (= Christus) sahen die Seelen und sie wurden gereinigt«<sup>20</sup>.

Wenn hier im letzten Zitat nur die Seele als Objekt der Reinigung genannt wird, so setzt das die engste Verbindung von Körper und Seele voraus. Diese kommt vor allem in Ephräms Polemik gegen Häretiker zum Ausdruck, welche die Auferweckung des Körpers leugneten. Diese Häretiker fordert er in CNis 45,12 auf, zwischen den zwei Möglichkeiten zu wählen: »Wenn der Körper nicht schön und rein (gewaschen; syr: *methallal*) sein kann, dann erstickt in seinem Schmutz die Seele, die in ihm wohnt, und umsonst müht sie sich, sich zu reinigen (*d-tetmarraq*). Wenn aber der Körper eine Natur ist, die klar sein (kann; syr: *meṣṭpē*), dann hat der Böse diejenigen getrübt (*dlah*; vgl. *ḥuṣṣābē dliḥē* von de fide 20,17!), die ihn ohne Auferweckung sein lassen«.

Nun noch zwei Stellen aus den Hymnen de fide und damit aus der gleichen Situation der Polemik gegen die Arianer, in der auch Hy. de fide 20,17 zu sehen ist. Da ist es vor allem Hy. de fide 2,18, wo Ephräm von einem orthodoxen Glaubenslehrer folgendermaßen spricht: »Selig, wer sein

<sup>20</sup> Das erwähnte Problem stellt sich vor allem auch beim Glauben als einer reinigenden Kraft, der ja zugleich auch ein von Christus gewirkter Glaube ist und wo dann die Frage des Verhältnisses von Glaube und Werken auftaucht, die Ephräm selber nach den angeführten und noch anzuführenden Stellen aus den Hymnen de fide 16; 25 und 80 aufgreift. Ich übergehe hier diese Stellen, um sie in einem Anhang, im letzten Abschnitt, gesondert zu behandeln.

Forschen gereinigt hat (*da-mraq b'âteh*; d. h. aus seinem Denken die arianische Anmaßung, Gottes Wesen zu erkennen, verbannt hat) wie einen Spiegel für die Kleingläubigen, damit sie in ihm (Spiegelbild = Vorbild) ihre Makel abwischen (können)«. Die Makel sind die (arianisch) getrübteten Gedanken unsrer Ausgangstelle, de fide 20,17. Was sie in Hy. 2,18 reinigt, ist aber nicht das Gebet wie in 20,17, sondern viel eher der Glaube, der in 20,17 auf die Sinne eingeschränkt erscheint. Man sieht, wie die Trennung von Glaube und Gebet, durchgeführt in den Hy. de fide 13,16 und 20 mit der Idee der Einheit des Menschen aus Körper und Seele zusammenhängt.

Zum Schluß sei aus der engeren Hymnengruppe der Hymnen 10-25 de fide, der, wie schon einmal hervorgehoben wurde, die Hymnen 13, 16 und 20 angehören, Hy. de fide 12,19 angeführt, in dem auch von einem Bild im Spiegel die Rede ist, das aber diesmal nicht der orthodoxe Glaube, sondern Christus selber ist: »Dein Spiegel ist klar (*šapyâ*) und ganz dir zugewandt. Deine Schönheit treibt die Häßlichen an, sich darin zu reinigen (*d-netmarqûn*). Denn nicht kann ein Schmutziger dir anhängen, außer er hat die Makel von sich weg gereinigt (*mraq*)«. Die Reinigung erfolgt hier durch den Menschen in Nachahmung des Vorbildes Christi, ohne daß dabei Körper und Seele des Menschen unterschieden und ihnen gesondert als reinigende Kräfte Glaube und Gebet zugeordnet würden. Von diesen beiden haben wir in allen für *mraq* zitierten Stellen nur einmal den Glauben als läuternde Kraft angetroffen, aber ganz allgemein, nicht als offen bekennenden Glauben auf die körperlichen Sinne eingeengt. Letzteres hängt, wie schon gesagt, mit der Spaltung des Menschen in Körper und Seele zusammen.

Dem einen Menschen (*had bar nâšâ*), der nach de fide 20,17 sich gespalten hat (*etpallag*), muß nun noch an Hand des Verbuns *palleg* eigens nachgegangen werden. Nach unsrer 17. Strophe ist die durch Reinigung der Geistseele und der körperlichen Sinne aufzuhebende Spaltung des Menschen wohl zweifellos die Spaltung in Körper und Seele. In den vorangehenden Strophen dagegen war im Gegensatz dazu, wie schon hervorgehoben wurde, nur von einer Spaltung des menschlichen Herzens = Geistes und seines Willens die Rede, und zwar mit dem gleichen Verbum. Denn ausgehend von dem Gegenbeispiel der zwei Augen und Füße, die immer nur in ein und dieselbe Richtung gehen, hat hier Ephräm in Str. 14 gesagt: »*lâ mtôm etpallag reglê l-tartên urhân* = niemals haben sich die Füße in zwei Wege gespalten«, während das Herz gespalten ist (*plig*) und zugleich auf dem Weg der Finsternis und des Lichts eilen kann aufgrund seiner Willensfreiheit. Also eine rein seelisch-geistige Spaltung!

Nun wurde schon im vorangehenden Abschnitt über das Verb *mraq* hervorgehoben, wie Ephräm hier entweder vom Menschen allein, den der bloße Körper vertreten kann, oder von Körper und Geist oder auch von

der Seele allein sprechen konnte. Der Grund dafür liegt in Ephräms Auffassung von der wesenhaften, totalen gegenseitigen Angewiesenheit, die zwischen Körper und Seele besteht, welche die eine Natur des Menschen bilden, von der Ephräm in CNis 44,3 in einer Polemik gegen Leugner der Auferweckung des Körpers mit den Worten spricht: »Die Leugner haben die Natur des Menschen gespalten (*pallgūy*), von der sie, trotzdem sie gleichmäßig (*šwē*) ist, den einen Teil (*pelgeh* = Seele) unter die Hoffnung (des ewigen Lebens) stellten, den andern Teil (= den Körper) ohne Hoffnung (lieben)«. Wie sehr nun dadurch auch die *huššābē* (Gedanken) der Geistseele, die nach de fide 20,17 das (innerliche) Gebet reinigen soll, mit den »äußeren Sinnen« des Körpers, die nach der gleichen Strophe der bekennende Glaube läutern soll, ineinander zu sehen sind, das zeigt CNis 47,3 mit den Worten: »Der Teil (des Menschen), der das Leben (dem Menschen gibt) (= die Seele), regt sich in den Gliedern des Menschen. Die Regungen ihrer (= der Seele) Gedanken (*huššābē*) regen sich in den Sinnen des Körpers«. Als Beispiel dafür bringt die anschließende 4. Strophe das Gebet und macht es vom rein innerlichen Gebet zu dem äußeren mit dem Mund gesprochenen in der Aussage: »Das Gebet (der Seele) hat sie (= die Seele) im Mund des Körpers dem Allhörenden dargebracht«. Man sieht: aus der Zuweisung des inneren Gebetes an die »Gedanken« der Seele kann auch eine Zuweisung des mündlichen Gebetes an den Körper werden, so wie in Hy. de fide 2,18 (zitiert oben für *mraq*) an die Stelle des offen bekennenden Glaubens, der nach de fide 20,17 die äußeren Sinne reinigt, der innere Glaube getreten ist, der die Makel häretischer Gedanken reinigt. Mit andren Worten: die von Ephräm in Hy. de fide 13; 16 und 20 durchgeführte Unterscheidung von offen bekennendem Glauben und rein innerlichem Gebet ist umkehrbar und wäre auch in der umgekehrten Form mit Körper und Seele zu verbinden gewesen. Ephräm hat sein Gegensatzpaar vorgezogen. Als Grund dafür hat sich beim bekennenden Glauben ein zeitgeschichtlicher Anlaß gezeigt: die Einschüchterung der Orthodoxen durch die über die Staatsgewalt verfügenden Arianer. Beim rein innerlichen Gebet kann man wohl auf die Hochschätzung schließen, die Ephräm dieser Form des Gebetes entgegenbrachte, so daß er es für das eigentliche Gebet hielt.

Doch zurück zur Frage nach der Spaltung des Menschen in Körper und Seele. Diese Spaltung hat natürlich bei Ephräm nicht das geringste zu tun mit der gnostisch-manichäischen Zuweisung des Körpers an das Prinzip des Bösen und der Seele an das Prinzip des Guten. Bei ihm sind ja beide von Sünden zu reinigen. Die Sünde ist nach ihm zunächst Sache des freien Willens der Geistseele, wie das in Hy. de fide 20,14ff. zur Geltung kam, wobei dann die Spaltung in diesem Bereich auftrat. Aber die Seele steht hier nach Ephräms Anthropologie nicht allein, sondern in engster Verbindung

mit dem Körper. Das zeigt CNis 69,5, wo Ephräm sagt: »Es streiten Körper und Seele (darüber), wer seinen Genossen sündigen ließ. Die Sünde ist (beiden) gemeinsam, denn die (Willens)freiheit ist (beiden) gemeinsam«. Darum kann Ephräm in CNis 49,14 nicht nur alle Sinnestätigkeiten, sondern auch das mit freiem Willen Sündigen dem Körper zuschreiben mit den Worten: »Der (vom Schöpfer zum menschlichen Körper geformte) Staub ... sprach, sah und hörte, tastete und verkostete und wagte (es und) sündigte und fiel«. Damit ist die Möglichkeit aufgezeigt, wie Ephräm in Hy. de fide 20,14ff. die Spaltung des Menschen allein in die Geistseele verlegen konnte und anschließend in 20,17 in Seele und Körper. Die Spaltung bedeutet ja nicht ein Auseinanderreißen der beiden, sondern eine Spaltung, die beide in gleicher Weise trifft.

Trotzdem bleibt die Frage, warum und in welchem Sinn Ephräm in de fide 20,17 Körper und Seele getrennt anführt und daran anschließend von der durch die Reinigung beider (wieder) herzustellenden Einheit des einen Menschen, der gespalten wurde, sprechen konnte. Mir scheint, daß hier zur Erklärung die Interpretation heranzuziehen ist, die sich in dem Ephräm zugeschriebenen Kommentar zur Genesis zur Erschaffung Adams und Evas findet<sup>21</sup>. Hier wird zu Gen. 1,27, zu dem: *et creavit deus hominem ... masculum et feminam creavit eos* auf S. 24,1ff. die Ansicht vertreten, daß es dabei nach wie vor um die Erschaffung des einen Menschen (*faciamus hominem*) gehe und daß der Zusatz: *masculum et feminam creavit eos* nur ein Hinweis darauf sei, daß Eva in Adam, in seiner Rippe war ... »mit dem Körper und nicht nur mit dem Körper allein, sondern auch mit Seele und Geist. Denn (Gott) fügte nichts der Rippe, die er nahm, hinzu außer Schmuck und Bau. Und wenn aus der Rippe für sich (allein) alles erfüllt wurde, was Eva brauchte, dann wurde zutreffend gesagt: *masculum et feminam creavit eos*«. Später, auf S. 32,27ff., heißt es dann zu Gen. 2,24: *relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae: meṭul d-net(ʿ)awōn w-nehwōn trayhōn d-lâ palgū ḥad* = »damit sie einmütig seien und beide ohne (jede) Spaltung eins würden«. Ephräm hat diese Interpretation vertreten. Das geht aus Hy. de ecclesia 45,2 hervor, wo darüber hinaus das bisher fehlende und für uns wichtige Moment der Sünde hinzukommt. Denn hier heißt es: »Vor Eva war Adam ein vollkommener Körper (*gušmâ šalmâ*) ohne Spaltung (*d-la pullâg*). Und symbolisch für etwas Kommendes wurde die Rippe aus ihm genommen. Denn Eva ist der Anlaß der Verschuldungen«. Daß mit dem letzten Satz nicht Eva allein die Sünde zugeschrieben wird, geht aus Str. 7 hervor, wo gesagt wird, daß die Stammeltern nicht dem gütigen (Schöpfer) Vorwürfe machen können: »denn ihr Wille machte sie schuldig

21 Zitiert wird nach Seiten- und Zeilenzahl der Ausgabe von Tonneau in CSCO vol. 152/syr. 71.

und ihr Denken (*huššâbhôn*) schadete ihnen, ihr Stolz stürzte sie und ihre Begierde brachte ihnen den Tod«. Der sündigende Wille war also bei Adam und Eva gemeinsam, so wie er dem Körper und der Seele des Menschen gemeinsam ist. Die Spaltung des vollkommenen Körpers Adams durch die Wegnahme der Rippe wird symbolisch mit der Sünde (der Stammeltern) in Verbindung gebracht. Die Sünde ist nach Hy. de fide 20 sowohl eine Spaltung in der Geistseele mit ihrem Willen wie in den beiden Komponenten des einen Menschen, in Körper und Seele. Ihre Entfernung aus beiden tilgt die Spaltung und führt zur Einheit zurück. Liegt es hier nicht nahe, Körper und Seele von de fide 20,17 mit Adam und Eva in Verbindung zu bringen? Das wäre erwiesen, wenn sich bei Ephräm eine andre Stelle fände, in der er klar diese Gleichsetzung aussprechen würde. Ich kenne keine.

Für alle Fälle ist damit gezeigt worden, daß das Einswerden des Menschen bei Ephräm wenig mit der entsprechenden Lehre eines Clemens zu tun hat. Daß gewisse Berührungspunkte nicht fehlen, das wird auch im Folgenden sich zeigen, wo im Anschluß an die schon im Vorangehenden gemachte Feststellung, daß der Glaube auch als rein innerliche Glaube und umgekehrt das innerliche Gebet auch als Gebet des Mundes auftreten kann, diesen beiden Größen und ihrer Wirkung nachgegangen werden soll.

*(Der Glaube als göttliches Lebensprinzip)*

Für den inneren Glauben kommt vor allem Hy. de fide 80,1ff. in Frage. Hier führt Ephräm bildhaft den Gedanken durch, daß der Glaube als ein neues, von Gott geschenktes und mit Gott verwandtes Lebensprinzip neben der Seele als dem natürlichen körperlichen Lebensprinzip zu einer zweiten übergeordneten Seele wird. Die 1. Strophe lautet: »Fragt und hört mit Verständnis: eine zweite Seele ist der Glaube. Und wie der Körper durch die Seele steht (und lebt), so hängt auch das Leben der Seele vom Glauben ab. Und wenn sie (die Seele) leugnet oder zweifelt (*tetpallag*), wird sie ein Leichnam«. Hier ist klar vom inneren Glauben die Rede. Ist er doch sogar innerlicher als die Seele. Die Seele wird hier als Lebensprinzip gesehen<sup>22</sup>, die natürliche Seele als das Prinzip der Lebensregungen aller menschlichen Sinne, zu denen nach Ephräm auch der menschlichen Geist (Herz) gehört<sup>23</sup>, und die zweite Seele des Glaubens als Prinzip eines übernatürlichen, das menschlich-irdische übersteigenden Lebens (Strophe 3 spricht hier von einer

22 Das bleibt natürlich auch bei Ephräm bestehen, obwohl es bei seiner Tendenz, den Körper der Seele nicht nur gleichzustellen, sondern gelegentlich auch überzuordnen, zu Unstimmigkeiten führen mußte.

23 Vgl. CSCO suppl. 58, S. 16.

Einreihung des Menschen unter die Engel), das, wenn es durch Unglaube und Zweifel verloren geht, die irdische Seele für jenen überirdischen Bereich zu einem Leichnam macht.

Der Grundgedanke des Bildes ist biblisch. Ephräm zitiert dafür in Strophe 4 das »Laßt die Toten ihre Toten begraben« von Matth. 8,22 und in Strophe 6 Ez. 18,32: *nolo mortem morientis*, und in Strophe 7 das *iustus ex fide vivit* von Hab. 2,4 = Rom. 1,17; Gal. 3,11; Hebr. 10,38. Der Gedanke ist daher auch ohne weiteres in der griechischen Theologie zu erwarten. Doch fehlt hier, soweit ich das aus den einschlägigen Artikeln in Lampes *Lexicon* sehen kann, das treffende Bild Ephräms vom Glauben als einer zweiten Seele. So unterscheidet Origenes in fragm. 39 in Jo. (GCS 4, S. 515,15) nur allgemein: ἡ κοινὴ (ζωὴ) ἦτις καὶ ἑτέροις ζώοις ὑπάρχει von ἡ ἐκ τῆς πίστεως (sic!) καὶ τῆς λοιπῆς ἀρετῆς ἐγγινομένη. Bei Gregor Nyss. ist in *de infant.* (MG 46.176 A) zwar nicht direkt vom Glauben die Rede, sondern zunächst von der Schau Gottes, zu der der Glaube die Vorstufe bildet, zusammen mit der Idee des nach dem Bild Gottes geschaffen sein, die auch bei Ephräm anschließend erscheinen wird. Die Stelle lautet: »Deswegen sagt die Schrift, nach dem Bild Gottes sei der Mensch geworden: ὡς ἄν, οἶμαι, τῷ ὁμοίῳ βλέπειν τὸ ὅμοιον. Τὸ δὲ βλέπειν τὸν θεόν, ἐστὶν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς. Auch im Folgenden ist nur indirekt vom Glauben die Rede in den Worten: »Es ist (schon) gesagt worden, daß das wahre Leben der Seele ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ ἐνεργεῖσθαι, τῆς δὲ ἀγνοίας πρὸς τὴν θεϊαν κατανόησιν ἐμποδιζούσης ἐκπεσεῖν τῆς ζωῆς τὴν ψυχὴν τὴν τοῦ θεοῦ μετέχουσαν = wenn aber Unwissenheit in Bezug auf die Erkenntnis Gottes (was mit der Abwesenheit des Glaubens zum mindesten in Verbindung steht) hindernd im Wege steht, dann falle die Gottes teilhafte (Seele) aus dem Leben heraus«. Die Idee, die hier erscheint, daß nämlich das wahre Leben in der *metúsia*, in dem Zusammensein, in der Teilnahme an dem Guten (letztlich persönlich von Gott zu verstehen) wirke, werden wir auch bei Ephräm in der dritten Strophe antreffen.

Eindeutig vom Glauben sprechen die folgenden zwei Stellen aus Clemens Alexandrinus und Origenes. Sie geben dabei auch biblische Belege, die von denen, die Ephräm brachte, abweichen. So zitiert Clemens in *paed.* 1,6 (St. I 107,15): *qui credit in Filium habet vitam aeternam* (Jo. 3,36) und fügt hinzu: *τοίνυν οἱ πιστεύσαντες ἔχομεν τὴν ζωὴν (ἀίδιον)*. Und bei Origenes, *martyr.* 41 (Ed. Koetschau I 38,21f.) heißt es: *εἰ μεταβεβήκαμεν «ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν» (Jo. 5,24) διὰ τοῦ μεταβεβηκέναι ἀπὸ ἀπιστίας εἰς πίστιν*.

Doch nun zurück zu Ephräm. Bei ihm hieß es in der bereits zitierten Strophe (*de fide* 80,1), die Seele verliere das zweite Leben des Glaubens *en hū d-tekpor aw tetpallag* = wenn sie leugne oder zweifle. Hier kann das

*tetpallag* an die gleiche Form in de fide 20,17 erinnern. Aber dort war die Bedeutung nach dem Zusammenhang klar »sich spalten«, hier dagegen ist sie neben dem *kfar* = leugnen ebenso deutlich »zweifeln«. Doch ist auch das Zweifeln ein seelisches Gespaltensein und kann daher mit dem *lebbâ pligâ* von de fide 20,14 in Verbindung gebracht werden.

Die anschließende Strophe (80,2) lautet: »Der Körper also, dieser sterbliche, hängt von der Seele ab, und die Seele vom Glauben. Und der Glaube, auch er, hängt von der Gottheit (*alâhūtâ*) ab. Denn aus dem Vater fließt durch den Sohn die Wahrheit (*quštâ*), die allen das Leben schenkt durch den Geist«. Auf die in der Taufformel grundlegte trinitarische Reihenfolge, die keinen Subordinationismus in sich schließen muß, brauche ich hier nicht einzugehen<sup>24</sup>. Zu dem Fließen (*rdâ*) kann auf Sermo de fide 2,243ff. verwiesen werden, wo das gleiche Verb in einem ähnlichen Zusammenhang wiederkehrt. Hier heißt es nämlich in Z. 245, daß der Mensch nur durch das Erkennen, das Gott ihm gab, sich selbst (seine Seele) und Gott erkennen kann. Dazu hieß es schon in Z. 243: »Das Geschenk des Gebers hat dich dem Geber nahe gebracht«, und anschließend in Z. 247f.: »Etwas das von ihm (Gott) (herab)floß (*rdâ*), hat dich ruhig zu ihm gezogen«<sup>25</sup>.

Sachlich tritt im zweiten Teil unsrer Strophe (de fide 80,2) an die Stelle des Glaubens sein Objekt, und zugleich seine Wirkursache, die Wahrheit, die vom Vater durch den Sohn kommt und die allen das Leben spendet durch den Heiligen Geist. Die Unterscheidung, die auf diese Weise zwischen dem Wirken des Sohnes und des Geistes zum Ausdruck kommt, entspricht ganz dem Bild, in dem Ephräm fast ausschließlich von dem Geheimnis der Trinität spricht, und wo im Gegensatz zu den Griechen, bei denen die Tätigkeit des Sohnes und des Geistes zumeist ungeschieden als ein Erleuchten erscheint, Ephräm klar trennt, indem er das erleuchtende Licht dem Sohn und die belebende Wärme dem Geist zuweist<sup>26</sup>.

Von Christus als der Wahrheit war schon in Hy. de fide 13,9 die Rede. Hier erschien er, der *iḥidâyâ*, als einzige Frucht in der einen Wahrheit (*quštâ*) am Baum des Glaubens. Und wie an dieser Stelle für *quštâ* sofort völlig gleichwertig ein *šrârâ* folgte in dem Satz: die Wahrheit ist nur eine, so beginnt auch in Hy. de fide 80 die anschließende Strophe 3 mit diesem *šrârâ*: »In dieser Wahrheit (*šrârâ*) kann der Mensch sich verbinden mit den Himmlischen«. Die »Himmlischen« (*elâyē*) sind nicht die im Vorangehenden genannten drei göttlichen Personen (das *elâyâ* wird nur singula-

24 Davon ausführlich in *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* in CSCO subs. 62.

25 Vgl. die Erklärung dieses Satzes in CSCO subs. 58, S. 162.

26 Davon ausführlich in der in Anm. 24 zitierten Arbeit.

risch von Gott dem »Allerhöchsten« ausgesagt), sondern die Engel. Diese werden in Hy. de fide 51,5 so prädikativ charakterisiert mit den Worten: *ʿirē d-ʿelāyīn* = *angeli qui sunt superi*. Nach Hy. de ecclesia 35,19 hören Tod und Teufel bei der Geburt des Herrn die Engel (*ʿirē*) jubelnd rufen: »Das ist der Töter des Todes und der Vernichter des Bösen, die Freude der Himmlischen (*ʿelāyē*) und die Hoffnung der Irdischen (*tahtāyē*)«. Hier hat man also den Übergang von dem *ʿirē* zu dem synonymen *ʿelāyē*, die zugleich den *tahtāyē*, den Menschen, gegenübergestellt werden. In Hy. de ecclesia 47,4 stehen neben diesen *ʿelāyē* wie neben den *ʿirē* die höheren Engelklassen der Kerubim und Seraphim in den Worten, die Eva der versuchenden Schlange gegenüber hätte sagen sollen: »Denn sieh, Himmlische (*ʿelāyē* = Engel) sind nicht herabgestiegen und haben das nicht geoffenbart, auch nicht Seraphim noch Kerubim«. Und in Hy. c. haer. 19,8 wird die Auffassung von Häretikern, die *filii dei* von Gen. 6,2 seien Engel gewesen, die mit den Menschentöchtern Unzucht trieben, mit den Worten zurückgewiesen: »Fern sei es, daß die *ʿelāyē bnay rawmā* = die Engel, die Kinder der (himmlischen) Höhe, gesündigt hätten«.

Sachlich stimmt nun mit unsrer Ausgangsstelle (de fide 80,3) Hy. de azymis 1,2 überein, wo es heißt, daß Christus die Erniedrigung seiner Menschwerdung auf sich nahm, damit wir *ḥabrē l-ʿelāyē* = den Himmlischen zu Genossen würden. Wie das geschehen soll, sagt Ephräm klar in Hy. de fide 10,9. Die Strophe lautet: »Da der Herr auf die Erde herabstieg zu den sterblichen (Menschen), schuf er sie zu einer neuen Schöpfung wie zu Engeln (*ʿirē*). Denn Feuer und *rūḥā* mischte er in sie, damit sie Feurige und *rūḥānē* würden insgeheim«. Ich habe *rūḥā* und *rūḥānē* unübersetzt gelassen, weil das deutsche »Geist« und »Geistige« irreführend wäre. *Rūḥā* ist hier neben *nūrā* (Feuer) nur die Bezeichnung des unteren der beiden obersten Elemente, Luft und Feuer, aus denen nach Ephräm die Engel erschaffen wurden<sup>27</sup>. Die Neuschöpfung des Menschen nach der Natur der Engel wahrt also den Abstand der Kreatur von dem Schöpfer. Sie ist die Grundlegung der kommenden Vergeistigung auch des auferstandenen Körpers, mitgeteilt in der Geistvermittlung durch die Sakramente der Taufe und Eucharistie, von denen die auf de fide 10,9 folgenden Strophen sprechen. In unsrer Ausgangsstelle steht dafür der Glaube, der ja gerade auch das Fundament der Taufe bildet.

Die Erhebung des Menschen auf die Stufe der Engel schließt nun, trotz der hervorgehobenen Einschränkung, doch auch eine Annäherung an Gott in sich. Das kommt in der Fortsetzung von de fide 80,3 zur Geltung, dessen erster Satz von einem Anschluß des Menschen an die Engel sprach.

27 Vgl. CSCO subs. 58, S. 55.

Hier ist zunächst noch einmal vom Menschen in seiner Zweiheit von Seele und Körper die Rede mit den Worten: »Durch die Seele lebt er (der Mensch) und durch den Körper sieht und hört er«. Die ephrämische Auffassung vom Menschen kommt in diesem Satz dadurch zur Geltung, daß der Seele (nur) das Leben, dem Körper dagegen alle (erkennenden) Sinnes-tätigkeiten zugeschrieben werden. Um letzteres klar in Erscheinung treten zu lassen, braucht man nur aus Hy. de paradiso 8,4 ergänzend anzuführen: »Die Seele kann ohne den Körper nicht sehen« und aus 8,5: »Wenn der Körper taub ist, ist auch die Seele mit ihm taub«.

An dieses zumindest gleichberechtigte Nebeneinander von Seele und Körper trotz der Seele als Lebensprinzip erwartet man nach dem übergreifenden Thema eine Aussage über den Glauben als Leben der Seele, als zweite Seele. Sie folgt, aber nur indirekt in einer überraschenden Abänderung. Denn an die Stelle des Glaubens allein tritt die Dreiheit von Glaube, Liebe und Weisheit, und an der Stelle des zweiten Lebens, für das schon im ersten Satz unsrer Strophe die Einreihung des Menschen in die Existenzweise der Engel getreten ist, erscheint nun eine enge Verbindung mit der Gottheit und eine (besondere) Formung nach ihrem Bild, mit den Worten: »Durch den Glauben und die Liebe und die Weisheit (*ḥekmâ*) wird (der Mensch) ferner mit der Gottheit vereint (*metmzeg*) und geformt (*mettsîr*) nach ihrem Bild (*b-šalmâh*)«. Ich habe schon eingangs darauf hingewiesen, daß die Dreiheit von Glaube, Liebe und Weisheit eine Entsprechung bei Clemens hat, der in str. II,69 sagt, der zur *apatheia* gelangte Gnostiker habe *gnōsis*, *pistis* und *agapē* zu einer Einheit gemacht (*henōsas*) und sei daher selber ein einziger geworden. Vom Einswerden ist hier bei Ephräm nicht die Rede. Auch kann man natürlich Ephräms *ḥekmâ* nicht mit dem spezifisch klementinischen Begriff der *gnōsis* gleichsetzen, wenn es sich auch entfernt damit berührt. Denn Ephräms *ḥekmâ* ist wohl mit der paulinischen *sophia* (Peš: *ḥekmâ*) in Verbindung zu bringen, die in Eph. 1,8 mit der Gnade der Offenbarung des göttlichen Heilsplanes in Christus verbunden erscheint, quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia, griechisch: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, syr: *b-kul ḥekmâ w-kul sukkâl*. Bei Ephräm fehlt auch die Zusammenfassung von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* zu einer Einheit durch den Gnostiker. Bei ihm geht es nur um die Erweiterung des Glaubens durch Liebe und Weisheit. In dem, was diese Dreiheit im Menschen leistet, fehlt zwar das klementinische Einswerden. Doch erscheinen dabei zwei Punkte, die wieder auch bei Clemens erwähnt werden, die enge Verbindung mit dem Herrn und die Formung nach seinem Bild, in den Worten: »(der Gnostiker) sich vollendend nach dem Bild des Herrn ... nun schon würdig Bruder ... Freund und Sohn zu sein«.

Ephräm sagt hier zu dem ersten dieser beiden Punkte, daß durch *haymânūtâ*, *ḥubbâ* und *ḥekmâ* der Mensch »*metmzeg b-alâhūtâ*«. Die Wendung darf nicht gepreßt und im Sinn einer wesenhaften »Vermischung« mit der Gottheit verstanden werden, was für Ephräm, wie schon betont wurde, von vornherein ausscheidet. Zunächst ist hier zu dem Abstraktum *alâhūtâ* (Gottheit), das schon in der vorangehenden Strophe (2) in dem Satz erschien: »der Glaube hängt von der Gottheit ab«, anzumerken, daß im Syrischen häufig das Abstraktum für das entsprechende Konkretum steht, also hier für »Gott«. In Strophe 2 wurden anschließend Vater, Sohn und Geist genannt. *Alâhūtâ* kann auch auf die Person des Sohnes allein bezogen erscheinen, wie in Hy. de fide 17,6, wo es heißt: »Es ist erlaubt zu fragen, wie die Gottheit herabstieg (*alâhūtâ neḥtat*) und neun Monate lang im Mutter-schoß schwieg«. In Hy. de virg. 48,17 ist wieder mit der gleichen Wendung »*neḥtat alâhūtâ*« vom Herabsteigen des Sohnes in der Menschwerdung die Rede, und hier wird als sein Zweck angegeben: »um die Menschheit (= die Menschen) emporsteigen zu lassen«. Dieses Ziel wurde in der bereits zitierten und erklärten Stelle, de fide 10,9, mit den Worten näher bestimmt: »Der Herr stieg herab zu den Sterblichen. Er schuf sie zu einer neuen Schöpfung, wie zu Engeln«. Eine Erhebung nur zur Geistigkeit der Engel und nicht zu der des absoluten Gottes.

Das ist nun vor allem auch für das richtige Verständnis der Verbform *metmzeg* zu beachten. Denn das syr. *mzag* kann wie sein Synonym *ḥlat* (vermengen, mischen), wie ich bereits anderswo<sup>28</sup> gezeigt habe, Verbindungen zum Ausdruck bringen, die von einem rein äußerlichen »(sich) mischen unter« bis zu verschiedenen Graden und Arten eines wirklichen Sichvereinsens reichen. Ephräm gebraucht es sowohl für die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus wie auch für die Einheit der drei göttlichen Personen, aber auch von der Verbindung Gottes mit der Schöpfung auf Grund seiner Allgegenwart. Für uns kommt eine Verbindung in Frage, die zwischen diesen beiden Extremen liegt. Die besondere Verbindung mit der Gottheit, die für den Menschen durch Glaube, Liebe und Weisheit geschaffen wird, hängt sicher mit dem menschengewordenen Sohn zusammen, der das Objekt und zugleich Urheber dieser Tugenden ist. Von ihm heißt es in Hy. de fide 5,17: »Lobpreis sei dem, der den Segen (*burktâ*) brachte und von uns das Gebet annahm! Da der Anbetungswürdige zu uns herabstieg, führte er die Anbetung von uns hinauf. Da er uns die Gottheit (*alâhūtâ*) gab, gaben wir ihm die Menschheit (*nâsūtâ*). Da er uns die Verheißung brachte, gaben wir ihm den Glauben Abrahams«. Hier erscheinen von seiten des Menschen

28 In Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme in CSCO subs. 62; vgl. Wortregister.

Glaube und Gebet, von denen Hy. de fide 20,17 sprach. Die Gottheit aber, die uns nach dem mittleren Satz Christus in seiner Menschwerdung gab, gilt wesenhaft nur von dem Menschen Christus. Doch schließt diese auch die Möglichkeit einer Erhebung aller Menschen zur Höhe der Gottheit in sich. Ihr Wesen spricht Ephräm im Kommentar zur Genesis im Zusammenhang mit dem Fall der Stammeltern folgendermaßen aus: »Denn wenn die Schlange verworfen worden wäre, hätten (die Stammeltern) vom Baum des Lebens gegessen und der Baum der Erkenntnis wäre ihnen nicht verwehrt geblieben. Von dem einen hätten sie nicht irrendes Wissen gewonnen und von dem andern Leben ohne Tod. Gottheit (*alâhûtâ*) hätten sie erworben in (ihrer) Menschheit (*nâšûtâ*)«. Unsterblichkeit und irrtumsloses Erkennen sind also »die Gottheit«, die Eigenschaften ihrer Natur, die der Mensch gewinnt, der mit der Gottheit nach de fide 80,3 durch Glaube, Liebe und Weisheit »vereint« wird. Faßt man dann diese Verbindung und ihre Wirkung als ein zweites Leben als eine zweite Seele, dann ist dieser Satz in das übergreifende Thema eingeordnet.

Schwieriger scheint eine solche Einordnung in der anschließenden zweiten Aussage zu sein, nämlich von dem Geformtwerden des Menschen nach dem Bild der Gottheit. Das im Syrischen stehende *šalmâh* ist in *šalmâ d-alâhûtâ* aufzulösen. Diese Wendung kehrt in den Hymnen auf Julianos Saba (zweifelhafter Echtheit) wieder und führt uns so zu einer Stelle, die zur Lösung unsrer Frage beiträgt. Es ist Hy. 2,8-10, wo zunächst dem *šalmâ d-alâhûtâ* zweimal ein gleichwertiges *šalmeh d-alâhâ* (bzw. *šlem alâhâ*) vorangeht. Die Stelle lautet: »Der Selige (Saba) hat, da er einsah, daß das Bild Gottes nicht das Bild dieses sichtbaren Körpers ist, die guten Werke wie Farben mit dem Finger der Wahrheit (*quštâ!*) gemischt. Er malte auf sein Herz das Bild Gottes, von dem Moses schrieb (Gen. 1,26). (9) Der gütige (Gott) und der Sohn des Gütigen lehrten: »Gleicht euch eurem Vater an, dem milden, durch eure Werke! Moses und unser Herr formten uns das Bild der Gottheit, in das Saba sich hüllte durch seinen Lebenswandel, durch Gebete (!) und nicht durch (äußerliche) Formen«. Es liegt hier die Einengung der Ebenbildlichkeit des Menschen auf sein sittliches Streben vor, das seine Grundlage im freien Willen des Menschen hat, von dem die anschließende 10. Strophe spricht: »Wer rein ist und durch keinen Anlaß sich trüben läßt, dessen Wille ist rein wie der (Wille) Gottes. Unser Wille ist das Abbild Gottes«. Diese Auffassung von der Ebenbildlichkeit des Menschen findet sich auch in echten Werken Ephräms, auf die ich in der Anmerkung zur Übersetzung dieser Stelle<sup>29</sup> verweise. Sie steht bei ihm neben der andren, mehr biblischen, derzufolge der körperliche Mensch als Herrscher über die Erde Abbild

29 CSCO vol. 323/syr. 141, S. 45, Anm. 4.

Gottes ist. Im Brief an Hypatios werden beide Auffassungen so miteinander verbunden, daß die geistige sittliche Fassung des Bildes als eine Steigerung der andren erscheint. Das geschieht im dritten Abschnitt<sup>30</sup> mit den Worten: »Die göttliche Lehre ist ein Siegel für den (menschlichen) Geist, mit dem die Lernenden geprägt werden, um so ein dem Allwissenden (gleichendes) Bild zu werden. Denn wenn Adam (schon) durch die Macht Bild Gottes (*šalmâ d-alâhâ*) wurde, um wieviel mehr (geschieht dann das), wenn ein Mensch durch die Erkenntnis der Wahrheit (*quštâ*) und durch die Lebensführung (nach) der Wahrheit (*šrârâ*) Bild Gottes wird«. Die Synonyma *quštâ* und *šrârâ* gegen Ende des Zitats führen uns von selbst zurück zu unsrer Ausgangsstelle, de fide 80,2/3, und geben uns zugleich die gesuchte Verbindung mit dem Glauben als einer zweiten Seele des Menschen. Denn dieser Glaube wurde in 80,2 mit der Wahrheit (*quštâ*) verbunden, die vom Vater kommend durch den Sohn fließend im Geist allen das Leben schenkt (*maḥḥê kulhôn*). Und dieser Glaube schließt ein Leben in und aus dem Glauben in sich, das die Gottesebenbildlichkeit des Menschen vollendet und krönt.

Ganz klar treten solche Zusammenhänge bei Irenaeus in Erscheinung, allerdings auf Grund seiner unentwickelten Lehre vom Geist (Christi), die bei Aphraat noch nachwirkt, für Ephräm aber mit seiner orthodoxen Trinitätslehre ausscheidet. Bei Irenaeus nämlich erscheint im 5. Buch contra haereses das Wirken dieses Geistes im Menschen als dritter Bestandteil des vollkommenen Menschen neben der substantia des Menschen, die nur aus caro und anima besteht. Diese Auffassung verwendet nun Irenaeus in V 6,1 auch zur Deutung von Gen. 1,26, wo er die Addierung der beiden Größen von *eikôn* (imago) und *homoïōsis* (similitudo), die sich in der griechischen (und lateinischen) Übersetzung findet (nicht aber in der syrischen, von der Ephräm ausgeht), dazu benützt, die imago der bloßen menschlichen substantia zuzuweisen, die similitudo dagegen dem perfectus homo mit der Gabe des Geistes (vgl. c. haer. V 6,1). Dazu heißt es nun in V 9,1, daß für die Menschen, die den spiritus salvans nicht besitzen und deren anima consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias, jener Satz aus Matth. 8,22 gelte: *sinite mortuos sepelire mortuos suos*, also genau der Satz, den Ephräm für den Glauben als zweite Seele angeführt hat. Irenaeus fährt dann in V,9,2 fort, den Geist mit dem Glauben verbindend: *quotquot autem timent Dominum et credunt (!) in adventum Filii eius et per fidem (!) constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales iuste homines dicuntur ... et spirituales et viventes (!) deo, qui emundat hominem et sublevat in vitam dei (!)*. Die

30 Meiner kommentierten Übersetzung des Briefes in OrChr 58 (1974), S. 80f. Vgl. vor allem auch Anm. 6 u. 7.

Berührungen mit Ephräm springen in die Augen. Doch ebenso klar ist der Abstand, der ihn trotzdem von Irenaeus trennt. Es ist seine orthodoxe Lehre vom Hl. Geist, die für ihn unmöglich den Geist Christi an die Stelle des menschlichen Geistes treten lassen konnte. Bezeichnend dafür ist schon der Umstand, daß er in der Benennung des dritten Bestandteiles neben Körper und Seele nur ganz selten auch das verfängliche *rūḥâ* (Geist) benützt. Und in einem der wenigen Fälle, wo dieses *rūḥâ* erscheint, wird die menschliche Dreiheit den drei göttlichen Personen zugeordnet, und zwar der menschliche Geist nicht dem Hl. Geist, sondern dem Vater. Dies geschieht in Hy. de fide 18,5 mit den Worten: »Wenn der Geist (*rūḥâ*) leidet, ist er ganz vom Vater gezeichnet. Und wenn die Seele leidet, ist sie ganz mit dem Sohn verbunden (*mzīg!*). Und wenn der Körper bekennt und brennt, ist er ganz mit dem Heiligen Geist vereint (*mšawtaf*)«. Für Ephräm mußte daher an die Stelle des belebenden und erhebenden Geistes Christi, dem bei Irenaeus die Menschen durch den Glauben an Christus das Amt des führenden menschlichen Geistes in ihren Herzen zuweisen, der Glaube selber treten zusammen mit Liebe und Weisheit, deren Wurzel aber auch für Ephräm der Geist Christi bleibt.

Es soll noch eine Stelle folgen, in der wieder die rein menschliche Dreiheit Ephräms erscheint, ohne den Terminus *rūḥâ*, und wo ganz klar zum Ausdruck kommt, wie wenig nach Ephräm selbst die endzeitliche Erhebung des Menschen zu Gott zu einer wesenhaften Vereinigung führt. Es ist dies Hy. de parad. 9,19-21, wo diese Erhebung auf die drei Wesensbestandteile bezogen wird und zwar so, daß der Körper auf die Stufe der Seele erhoben wird, die Seele auf die Stufe des Geistes (*maḥšabtâ*) und der Geist (*tar'itâ*) »auf die Höhe der (göttlichen) Maiestät«, worauf sofort die einschränkenden Worte folgen: »indem der Geist in Furcht und Liebe sich nähert. Nicht steigt er (zu) sehr empor, noch bleibt er (zu) sehr zurück«.

*(Das innere und äußere Gebet)*

In einem weiteren Abschnitt sollen nun auch für das Gebet, ähnlich wie im Vorangehenden für den Glauben, einige Stellen nachgetragen werden. Es wurde hier bereits CNis 47,4 angeführt, wo im Gegensatz zu den Hymnen de fide 13,16 und 20, in denen das Gebet auf das rein innerliche Gebet eingeschränkt wurde, von einem mündlich-körperlichen Gebet die Rede war. Der Grund dafür liegt in dem Zusammenhang dieser Stelle. Denn hier geht es Ephräm darum, die häretische Leugnung der Auferweckung des Körpers als einen Verstoß gegen die göttliche Gerechtigkeit hinzustellen, indem bei einer solchen Leugnung die Mühen des menschlichen Körpers unbelohnt

bleiben würden, ein Gedanke, der schon bei Athenagoras in *de resurrectione* cap. 21 erscheint. Ephräm faßt hier das Gebet als ein gutes Werk des Körpers in dem schon zitierten Satz: »Das Gebet hat sie (= die Seele) im Mund des Körpers dem Allhörenden dargebracht«. Es folgen als weitere Werke des Körpers die Almosen, die mit den Händen gespendet werden, das Lesen der Schrift mit den Augen, die Aufnahme der Verheißung durch die Ohren und der Besuch der Kranken mit den Füßen.

CNis 72,7 stellt dabei in einer rhetorischen Frage die Forderung der Gerechtigkeit heraus mit den Worten: »Doch du, urteile an dir selber! Wie betet dein Mund zu Gott? Weil er ein Entlohner oder (weil er) ein Lohnverweigerer ist? Wenn er ein Lohnverweigerer ist, dann spar dir die Mühe! Wenn er aber ein Entlohner ist, dann ruhe nicht! Er fordert den Lohn des Tagelöhners (Lev. 19,13) und sollte den Lohn für dein Gebet verweigern!«

Vom öffentlichen kirchlich-liturgischen Gebet spricht Ephräm selten<sup>31</sup>. Von ihm ist offenbar in Hy. *de ieiunio* 1,9-11 die Rede, im Rahmen des kirchlichen Fastens. Zu diesem fordert der Anfang von 1,11 mit den Worten auf: »Versammelt euch (*knošū*), kommt meine Brüder, laßt uns im Fasten sitzen!« Strophe 9 warnt nun dazu vor dem Bösen, der bestrebt ist, »unsre Erstlingsgaben, unser Gebet und Fasten (durch gleichzeitige Sünden) häßlich zu machen ... Entfernt eure Verschlagenheit aus eurem Fasten, von eurem Psalmen(gesang) schließt den Spott aus! Waschet rein eure Stimmen, euern Mund, von Lüge!« Strophe 10 spricht daran anschließend von der Methode, die der hinterlistige Böse dabei anwendet: »Wen er vom Brot sich enthalten sieht, den sättigt er mit Zorn. Und wer im Gebet steht (*qâ'em ba-šlôtâ*), dem reicht er eine andre Sorge<sup>32</sup> und stiehlt (so) heimlich weg aus seinem Mund das Gebet seines Mundes«<sup>33</sup>.

Für ein gemeinsames, öffentliches Gebet spricht hier wohl auch schon die Wendung: *qâ'em ba-šlôtâ*. Sie kehrt ganz klar in dieser Bedeutung wieder in der folgenden Stelle, deren Echtheit allerdings sehr fraglich ist. Sie findet sich in den von mir als Nachträge in CSCO vol. 363/syr. 159 publizierten Auszügen aus ephrämischen Sermones einer sinaitischen Handschrift, in Auszug VII,53 ff. Hier ist von einem Bittgottesdienst um Errettung aus einem Strafgericht folgendermaßen die Rede: »Im Gebet laßt uns

31 In direkter Weise. Indirekt dienen ja die meisten seiner Hymnen dem öffentlichen Gebet im Gottesdienst. Vgl. dazu Hy. *de resurr.* 2,1f.

32 Wörtlich »etwas für etwas im (sorgenden) Denken«.

33 Ich folge jetzt dem Text der relativ besten Hs B: *men pūmeh šlôtâ d-pūmeh*. In meiner Übersetzung zur Textedition zog ich die Variante der späteren liturgischen Handschrift J vor, die statt *men pūmeh* ein *men lebbeh* bietet. Damit käme das innerliche Gebet mit ins Spiel, das nach dem aufgezeigten Zusammenhang ausscheidet. Auch würde man dabei folgerichtig ein *men lebbeh šlôtâ d-lebbeh* erwarten. Die Variante ist offenbar dadurch entstanden, daß einer das doppelte *pūmeh* korrigieren zu müssen glaubte.

stehen (*nqūm!*) vor dem Hohen, der in der Höhe thront! Und weil er auf die Tiefe (herab)sieht, laßt uns Furcht haben vor ihm, der auf uns schaut! Laßt uns nicht schlaff zusammenkommen (*netkannaš*; vgl. das *knoš* von de ieiun. 1.11!) zu seinem Heiligtum und vor ihm erscheinen!« Es folgt die Mahnung, nicht vom verordneten Gebet weg auf die Straßen zu gehen, um dort zu streiten. Damit kann wohl die »andre Sorge« in Verbindung gebracht werden, die nach de ieiun. 1,9 der Böse dem Betenden gibt, um so »das Gebet des Mundes aus seinem Mund zu stehlen«.

Zuletzt noch einige Stellen, in denen wieder vom innerlichen Gebet die Rede ist, auch wieder in Verbindung mit dem Glauben, aber ohne daß dabei der äußerliche, bekennende Glaube dem innerlichen Gebet gegenübergestellt würde. Hierher gehört der programmatische Satz von Sermo de fide 2,491 ff. : »Zwischen Mensch und Gott gibt es (nur) Glaube und Gebet, daß du seiner Wahrheit glaubest und zu seiner Gottheit betest.« Glaube und Gebet sind hier wohl in gleicher Weise vor allem als innere, seelische Größen zu verstehen. Vom inneren Gebet ist unzweideutig im Prosasermo de Domino Nostro<sup>34</sup> die Rede, das hier mit dem Hinweis auf den Glauben an den allhörenden Gott begründet wird. Das geschieht auf S. 42,15 ff., wo von der Sünderin von Luc. 7 gesagt wird : »Sie hat also, weil sie geglaubt hat, daß er (Christus) die verborgenen Dinge kenne, ihre Gebete ihm in ihrem Herzen dargebracht. Denn der Kenner der verborgenen Dinge ist nicht auf die äußerlichen Lippen angewiesen ... Und weil unser Herr als Gott auf ihre Gedanken (*maḥšbâtâ*) schaute, fragte er sie nicht«. Diese Begründung des innerlichen Gebets findet sich ähnlich auch schon bei Clemens Alexandrinus in Strom. VII 43,3 (St. III 32,23) : τὰς πολυφώνους γλώσσας οὐκ ἀναμένει ὁ θεὸς ... ἀλλ' ἀπαξᾶπλῶς ἀπάντων γνωρίζει τὰς νοήσεις (= *maḥšbâtâ*).

In Hy. de fide 20,17 wurde die Aufhebung der Spaltung des Menschen in Seele und Körper als ein Werk des Glaubens und des Gebets hingestellt, dadurch daß das Gebet die Gedanken der (Geist)seele reinigt und der Glaube die »äußeren Sinne« des Körpers. Ganz anders in Hy. de ecclesia 25,14. Hier erscheint der Glaube als der wirksame Überbringer des (Bitt)gebets, indem er zugleich die Bitten des Herzens reinigt. Die Strophe lautet : »Alle Bitt(gebete), die der Glaube der Gottheit darbringt, werden angenommen. Denn auf seinen (des Glaubens) Händen gehen die Gelübde und Opfergaben hinüber. Von seinen Händen nämlich verlangt die (göttliche) Maiestät die Früchte zu empfangen. Denn er (der Glaube) reinigt die Bitte des Herzens vom Schmutz der Spaltung des Geistes (*pullâg ré yânâ*)«. Zur Erklärung des Unterschiedes zu de fide 20,17 kann man darauf hinweisen,

34 Ich zitiere Seite und Zeile meiner Ausgabe in CSCO vol. 334/syr. 148.

daß hier nur von den Bittgebeten die Rede ist, deren Erhörung dadurch gesichert wird, daß der Glaube zuvor den Schmutz »der Spaltung des Geistes« entfernt hat, d. h. die Spaltung geht nicht auf die Spaltung des Menschen in Körper und Seele, noch ist es das *lebbâ pligâ* von Hy. de fide 20,14f., die Spaltung des Herzens und seines Willens in gut und böses. Es liegt vielmehr das *etpallag* = seelisch gespalten sein = zweifeln vor, das wir in Hy. de fide 80,1 angetroffen haben. Übrigens findet sich zu dem *pullâg re'yânâ* der alten und verlässigen Hs. B auch die Variante: *pullag lebbâ* der gleichfalls alten Hs. D. Das führt uns zu der Bibelstelle, die der Strophe de eccl. 25,14 zugrunde liegt. Es ist Matth. 21,21 (Marc. 11,23) mit dem Herrenwort, gesprochen im Anschluß an den verdorrten Feigenbaum: ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε wofür Peš und VS ein *en tehwe bkôn haymânûtâ w-lâ tetpallgûn* bieten. Bei Markus heißt es: (quicumque dixerit huic monti ...) καὶ μὴ διακριθῆ ἔν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ, syr: *w-lâ netpallag b-lebbeh* (VS *b-re'yâneh*) *ellâ nhaymen*. Der Syrer war hier offenbar bestrebt, das griechische *diakrimesthai*, mit der Grundbedeutung »mit sich im Streit liegen«, dann »Bedenken tragen, zweifeln«, wort- und sinngetreu mit seinem *etpallag* wiederzugeben, von dem das *pullâgâ* unsres Zitats stammt. Markus bietet dazu auch noch den damit verbundenen Genitiv. Hier hat nun die Peš in Übereinstimmung mit dem griechischen Text ein *lebbâ* (Herz), während VS ein nur sinnentsprechendes *re'yânâ* (Geist) bietet. Sinnentsprechend ist dies, weil der (menschliche) Geist im Herzen wohnt, nach stoischer Auffassung, die Ephräm gekannt und geteilt hat<sup>35</sup>.

Zuletzt sei für das innere Gebet noch eine eigenartige Stelle aus dem Ephräm zugeschriebenen Brief an die Einsiedler angeführt. Der Brief wurde von mir in Sermones IV (CSCO vol. 320/syr. 138) ediert und wird nach Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe zitiert. Hier geht der Verfasser auf S. 34,10ff. (Übersetzung S. 42,21ff.) von der Beschreibung des Adlers in Job 39,27ff. aus und deutet sie auf die Einsiedler. Dabei sieht er in dem Satz: »Und von ihrer Beute nähren sie sich« in der Beute ihre Gebete, »die ihre Nahrung sind«. Sie sind keine leichte, mit List zu fangende Beute. Von ihnen gilt: »Auch das Gebet ist eine große Beute, aber sie wird durch Mühe erjagt, indem einer seinen Geist sammelt (*neknoš re'yâneh*) und seinen umherirrenden Gedanken (*huššâbaw d-pâhên*) naheilt und sie in ihm (im Geist) birgt. Dann fällt das Gebet ihm in die Hände und wird gefangen in den Netzen seines Willens«.

Der zentrale Gedanke dieses Zitats ist ephrämisch. Man vergleiche nur dazu den schon angeführten und besprochenen Satz aus Hy. de fide 20,5:

35 Vgl. CSCO subs. 58,14ff. Daß auf diese Weise Herz und Geist vertauschbar werden, zeigt das Ausgangszitat (de eccl. 25,14).

»In der Stille, im Inneren des Geistes (*b-gaw re' yânâ*) sammle sich (*teknoš*) das Gebet, damit es nicht umherirre (*d-lâ tefhē*)«. Von Ephräm weicht aber der zum Schluß auftauchende, über die umherirrenden Gedanken herrschende Wille ab. Denn bei Ephräm stehen, wie zu de fide 20,14ff. erwähnt wurde, Wille(n)sentschlüsse) und Gedanken auf gleicher Stufe und sind gegenseitig vertauschbar. Die Frage der Echtheit des Briefes ist natürlich damit noch nicht entschieden. Hier entscheiden umfassendere inhaltliche Gründe<sup>36</sup>.

*(Glaube und gute Werke)*

In einem letzten Abschnitt kehren wir noch einmal zum Glauben zurück. Wie schon angemerkt wurde, erscheinen in den Hymnen de fide 16, 25 und 80, aus denen bereits viele Strophen zitiert wurden, neben den zitierten und mit ihnen verbunden, auch noch Strophen, in denen vom Glauben in seinem Verhältnis zu den guten Werken die Rede ist, ein sehr umstrittenes Thema, zu dem schon im Neuen Testament von Paulus und Jakobus gegensätzliche Akzente gesetzt wurden.

In Hy. de fide 16, aus dem Strophe 6 und 12 für den laut bekennenden Glauben herangezogen wurden, sagt Ephräm in der ersten Strophe von seinem Hymnengesang: »Wie sollte, mein Herr, dein Knecht aufhören, dich zu preisen ... wie sollte ich versiegen lassen die süße Flut, die du hervorquellen ließest für meinen Geist, der nach dir dürstet«. Ephräm spricht hier zunächst von seinem hymnischen Lobpreis. An seine Stelle tritt im Folgenden das laute Glaubensbekenntnis. Die Charakterisierung des Lobpreises gilt daher auch schon für den Glauben. Er ist nach dem Zitat eine süße Flut, die Christus strömen läßt, also Geschenk, Gnade, wie die erste Zeile der nächsten Strophe offen sagt: »Mit dem Deinen lobsinge ich dir aus deinem Geschenk (*mawhabtâ = dōrea = charis*)«. Doch würde offenbar bei Ephräm die Möglichkeit liegen, die Flut versiegen zu lassen, was nicht geschieht, weil er »nach Christus dürstet«. Ein weiterer Umstand kommt in den Strophen 2-4 zur Geltung. Das Gnadengeschenk soll im Empfänger wachsen, Früchte bringen für ihn und durch ihn für andere. Dieses Wachsen geschieht zunächst auch wieder durch Christus, den *mawreb kul*, »den, der alles wachsen läßt«. Ephräm sagt hier in Strophe 3: »*gu' lān(i) nerbē b-simātayk* = das (mir von dir, Christus) anvertraute Gut möge in deinen Schätzen wachsen!«<sup>37</sup>. Das ist der Gebetswunsch Ephräms. Es gibt aber auch nach Strophe 4: »*ṭālōmē da-nsab(ū) wa-ṭlam(ū) āf kām(ū)* = Undankbare, die empfangen ohne

<sup>36</sup> Vgl. dazu die Einleitung zur Übersetzung in syr. 149, VIII f.

<sup>37</sup> Das syr. *gu' lānâ* hat die Peš in 2 Tim. 1,12 u. 1,14 für, das paulinische *parathēkē* (in 1 Tim. 6,20 wird es vom Syr. durch das Verb umschrieben), das Paulus mit dem Verb »bewahren« (*phylassein*) verbindet.

zu danken und (das Empfangene) vergruben«. Nachdem dann hier Strophe 5 noch von Kühnheit und Verwegenheit dem Schatz des gütigen Gottes gegenüber sprach, geht Strophe 6 zum Glauben über. Auch er erscheint nach dem ganzen Zusammenhang als Geschenk des Herrn, das Ephräm als Opfergabe dem Herrn zurückgibt. Letzteres zeigt, daß hier von dem liturgischen lauten Glaubensbekenntnis die Rede ist. Dazu sagt nun Ephräm noch: »Nackt habe ich ihn (dir) aufgeopfert, *d-lâ dubbârê* = ohne die (vom Glauben geforderten guten) Sitten = ohne die guten Werke«. Wenn dann anschließend Ephräm bittet: »Er (der nackte Glaube) möge, mein Herr, aus dir (aus) dem Deinen<sup>38</sup> reich werden«, so ist offenbar mit dem Reichwerden das Gewinnen der *dubbârê*, des dem Glauben entsprechenden Lebenswandels, der guten Werke, gemeint. Hervorzuheben ist hier vor allem auch noch der Umstand, daß der nackte Glaube ohne die Werke ein Gott wohlgefälliges Opfer sein kann, also wohl kaum schon in diesem Zustand als »tot« zu charakterisieren ist, wie das in einer späteren Stelle geschehen wird.

Die anschließenden zwei Strophen (6 und 7) bringen für das Reichwerden des Glaubens in uns durch Christus zwei Bilder. Das erste: ein Kaufmann, der einem König eine Perle anbietet; der König nimmt sie an und erhöht sie durch ihre Einfügung in seine Krone: »wie sehr wird also, mein Herr, der Glaube durch dich erhöht werden!« Das zweite Bild: ein Winzer, der seinem Herrn »die nackte Frucht« übergibt. Der Herr freut sich und schenkt ihm ein neues Kleid.

Bis jetzt war auch beim Glauben nur von ihm als einem Geschenk, als Gnade, die Rede, sowohl beim nackten wie bei dem mit Werken bekleideten. Doch tritt hier in den folgenden Strophen indirekt eine Eigentätigkeit, eine Schuld des Menschen in Erscheinung. So gesteht Ephräm in Strophe 9, daß in ihm der Glaube klein wurde, wozu es dann in Strophe 10 heißt: »Wenn wir schon dem Glauben als Undankbare, syr: *a(y)k řáломē* (sic! vgl. oben Strophe 4), nicht(s) aus dem Seinen (hinzu)gaben (offenbar die guten Werke), dann beraube ihn nicht auch des Seinen! Wenn er schon in uns nicht wuchs, dann möge er nicht in uns klein werden!« Was dieses Kleinwerden des Glaubens bedeutet, geht aus den anschließenden Schlußstrophen hervor, die schon besprochen wurden (Strophen 11-13), wo davon die Rede ist, daß »in dieser (unsrer) Zeit viele aus Furcht (vor den über die Staatsgewalt verfügenden Arianern) ihren Glauben unter die Decke des Schweigens gesteckt haben«.

38 In der syr. Wendung *menák dilák* wird *dilák* für gewöhnlich nur als Verstärkung des Pron. pers. genommen; vgl. Nöldeke, Grammatik § 225 B. Hier scheint es seine eigne Bedeutung beizubehalten. Vgl. das *b-dilák*, mit dem Strophe 2 beginnt.

Der 25. Hymnus de fide handelt, wie schon gesagt wurde, durchgängig von dem Geschenk Christi, von seiner Gnade, welche die Grundlage von allem schafft aber ohne die menschliche Freiheit auszuschließen, weder bei der Annahme noch beim Wachsen der Gabe. Das spricht hier Ephräm selber offen aus, indem er in Strophe 3 sagt: »Lob sei deinem Geschenk, das im Mund der Redenden spricht, ohne ihre (der Redenden) Freiheit mit seiner Beredsamkeit zu rauben. Der Mund verfügt über beides zugleich: mit dem Seinen wendet er sich der Gabe zu, mit dem Seinen mehrt er sie«<sup>39</sup>.

Der Glaube erscheint in Hy. de fide 25 nur einmal und zwar nur indirekt in dem *šrârâ* der 17. Strophe, das wir in Hy. de fide 80,2f. zusammen mit seinem Synonym *quštâ* kennen gelernt haben, wo es für die Wahrheit Christi steht, die den Ursprung und das Objekt des Glaubens bildet und daher diesen Glauben in der zitierten Stelle ablösen und weiterführen konnte. Hy. de fide 25,17 lautet: »Auch das ist (ein Bild), daß er nämlich sein Geld<sup>40</sup> den Kaufleuten gab. Uns zeigte er (damit), daß es ohne sein Kapital keinen Handels(gewinn) gibt, (ebenso) wie es hinwieder auch ohne die gepriesene Gabe der Wahrheit (*da-šrârâ*) (keinen Handelsgewinn für den Himmel gibt, d. h. verdienstvolle Werke)«. Als Beleg für die erklärende Ergänzung kann ich auf Hy. de fide 80,8 vorverweisen, eine Stelle die gleich im Folgenden zitiert und erklärt wird.

Von diesem 80. Hymnus de fide wurden schon die ersten drei Strophen übersetzt und ausführlich erklärt. Hier bleiben die anschließenden Strophen 4-6 zunächst in Übereinstimmung mit den vorangehenden beim Glauben allein, als einer zweiten lebenspendenden Seele und bringen dafür die schon erwähnten Schriftstellen. Strophe 4 warnt dazu, jene wunderbare Zusammenfügung des Glaubens als einer zweiten Seele mit der menschlichen Seele aufzulösen: »und nicht soll der Glaube aus unsrer Seele schwinden, damit wir nicht insgeheim Tote werden, von denen der Lebendige gesagt hat: laß die Toten ihre Toten begraben! (Matth. 8,22)«.

Strophe 5 ändert das Bild, indem für die (zweite) Seele die Luft eintritt, »die Seele des Weltalls, der Lebensatem, der den Körper belebt. Und wer es wagt, (diesen) lebendigen Fluß von sich abzuschneiden, der ist ein sichtbarer Toter. (Und) wer von sich abschnitt das Wort der Wahrheit, dessen Seele ist ein unsichtbarer Leichnam«. Der Schluß des Zitats ist wieder ganz

39 Die Übersetzung hängt ganz von der Punktierung der Pronomina suffixa ab. Ich lese: *b-dileh ... bâh* und *b-dileh ... lâh*. Hs B will auch in *dylh* das Femininum. Dann käme aber kaum mehr die Freiheit und Eigentätigkeit des Menschen zum Ausdruck. Man könnte höchstens das *bê* rein lokal fassen.

40 Syr. *kespâ* (Silber), das Peš und VS in Matth. 25,18 für das gr. *argyrión* (lat. pecunia) haben in dem Satz von dem faulen Knecht, der das Geld seines Herrn vergrub. Offenbar geht Ephräm von dieser Stelle aus.

das Bild der ersten drei Strophen. Denn das Wort der Wahrheit trat schon in der dritten Strophe für den Glauben ein.

Strophe 6 geht von der zweiten Bibelstelle aus, die Ephräm in diesem Zusammenhang bringt, von Ez. 18,32. Von der Wahrheit und damit auch vom Glauben ist hier dann nicht mehr die Rede. An seine Stelle tritt die Liebe. Die Strophe lautet: »Nicht will ich den Tod des Toten, bezeugt der Lebendige, jener Allbelebende. So schwur jener Wahre, der nicht lügt. Der Quell des Lebens offenbarte seinen Willen und goß aus seine Liebe; denn er dürstet sehr danach, unseren Tod zu töten«.

Erst Strophe 7 erweitert nun das Thema des Glaubens durch die Hereinnahme der Werke, was zu ganz neuen Bildern führt. Die Strophe beginnt mit der zu erwartenden dritten Bibelstelle (Hab. 2,4 = Rom. 1,17 u. ö.): »Die Schrift hat (es) besiegelt, daß der Gerechte aus dem Glauben leben kann. Sie hat die Wahrheit (*šrârâ*) wie zu einem schönen Baum<sup>41</sup> gemacht und hat die *dubbârê* (die guten Sitten, die guten Werke) genommen und wie Früchte an den Glauben gehängt, an den Zweig der Wahrheit (*quštâ*)«. Ein neues Bild, das Ephräm der Schrift zuschreibt, offenbar im Hinblick auf Matth. 7,17f., auf das Herrenwort vom Baum und seiner Frucht. Dabei deutet er den Baum auf die in Christus geoffenbarte Wahrheit und den Zweig des Baumes auf den damit in engster Verbindung stehenden Glauben. Und die Früchte an dem Zweig besagen die *dubbârê*, die guten Werke, ähnlich wie in Hy. de fide 25,17 der aus dem den Kaufleuten geschenkten Kapital erzielte Gewinn auf die guten Werke zu deuten war. Im letzteren Fall war das Bemühen der Kaufleute noch mit zu ergänzen. Im Bild des Baumes aber liegt bekanntlich die Gefahr, daß der gute wie der böse Baum naturnotwendig seine guten bzw. bösen Früchte hervorbringt, was vor allem von den Manichäern für ihre Lehre ausgenützt wurde. Nun hat Ephräm gerade im Kampf gegen die Manichäer aufs schärfste betont, daß das sittlich Böse und damit auch das sittlich Gute ausschließlich im freien Willen des Menschen wurzelt. Sein Abweichen von einer manichäischen Deutung des Bildes verrät sich schon darin, daß nach seinen Worten nicht der Baum selber seine Zweige mit den Früchten behängt, sondern die Schrift an dem Zweig des Baumes die guten Werke wie Früchte hängen läßt.

Damit nicht genug. Denn auf das Bild von Baum und Frucht folgt in der anschließenden 8. Strophe ein neues Bild, das in die gegenteilige Richtung weist und zu einer Überbewertung der Rolle des Menschen, seines Geistes, führen könnte. Die Strophe lautet: »In einem sichtbaren Bild (*tupsâ*) sollst du unsichtbare Dinge sehen wie mit Augen: der Körper ist wie ein

41 Syr. steht zunächst nur *ʿeqqârâ* = radix, Wurzelstock. Dieses steht aber bei Ephräm nicht selten mit den Früchten verbunden unzweideutig für Baum schlechthin; vgl. die Belegstellen in *Ephräms Polemik gegen Mani und Manichäer* in CSCO subs. 55, S. 34.

Kaufmann auf Güter angewiesen und auch der Geist (des Menschen: *re'yânâ*) möge seine Schätze sammeln wie ein Seemann, für den Glauben, das Schiff des Lebens!« Nach den einleitenden Worten will also das komplizierte Bild zeigen: wie der sichtbare Mensch (= Körper) auf den Erwerb sichtbarer Güter angewiesen ist und darin dem Kaufmann gleicht, so ist auch der seelisch-geistige Mensch auf seine unsichtbaren Schätze angewiesen, die er wie ein Seehandel treibender Kaufmann auf das Schiff des Glaubens laden soll. Diese unsichtbaren Schätze sind offenbar die *dubbârê* des vorangehenden Bildes, die guten Werke. Wenn dabei auch der Glaube zu einem bloßen Transportmittel degradiert zu werden scheint, so wahrt doch das Bild vom Glauben als dem Schiff des Lebens seine entscheidende Rolle. Denn es besagt, daß der Glaube zum ewigen Leben, zum Paradies, hinüberträgt und nur darüber hinaus auch mit guten Werken beladen werden muß. Man vergleiche dazu *Sermo de fide* 4,71f., wo Ephräm davor warnt, das große Meer der Gottheit erforschen zu wollen: »wo eine einzige Woge dich fortreißen und an eine Klippe schleudern kann. Es genügt für dich, Ohnmächtiger, daß du in einem Schiff Handel treibst«, d.h. der Mensch soll nicht den Glauben erforschen wollen, sondern nach ihm leben in guten Werken. Und in *Hy. de virg.* 39,2 spricht Ephräm negativ von den »Schiffen der Seele«, die »in den Wogen der Bosheiten ihre Schätze verloren, im Meer der Häßlichkeiten«.

Strophe 9 bringt ein drittes und letztes Bild, in dem als neuer Zug gegenüber den beiden vorangehenden die Notwendigkeit der *dubbârê* ganz scharf zum Ausdruck kommt. Ephräm geht dabei wieder wie in der ersten Strophe des Hymnus vom Körper und der den Körper belebenden Seele aus, ohne aber dann ausdrücklich den Glauben eine zweite Seele zu nennen, obwohl sachlich der gleiche Gedanke vorliegt. Die Strophe lautet: »Und obwohl der Körper durch die Lebenskraft der Seele steht (= lebt), steht (lebt) er auch durch das Brot. Und auch die Seele, obwohl sie (aus sich) lebendig ist, ohne *dubbârê* (gute Werke) ist sie auch nicht lebendig (tot). Denn mit Hilfe des Glaubens kann sie das (göttliche) Leben (der Gnade) haben. Die Schriften bezeugen (das)«. Mit andren Worten: wie der Körper in erster Linie sein Leben der Seele verdankt, ist er hierin doch auch von der körperlichen Speise abhängig. Ähnlich hat die Seele ihr Leben zunächst aus sich selber, sie ist aber in Bezug auf das (übernatürliche) Leben, das sie dem Glauben verdankt, auch auf die (körperlichen) Werke angewiesen. Setzt man hier das Bild vom Glauben als einer zweiten Seele ein, dann ergibt sich, daß diese zweite Seele, der Glaube, wenn ihr die guten Werke fehlen<sup>42</sup>, nicht lebendig, d.h. tot ist.

42 In der Variante der Hs C, die für *da-b-'udrânâ* »mit Hilfe« (des Glaubens) ein *da-b-su'rânê d-haymânûtâ* bietet, werden die (guten) »Werke« des Glaubens unmittelbar mit dem Glauben als der zweiten Seele gleichgesetzt.

Damit sind wir ganz in die Nähe der Lehre des Jakobusbriefes gekommen, der in Kap. 2,17 offen sagt: »Der Glaube ist ohne die Werke für sich allein tot (*mitâ*)« und in 2,26 dazu auch das Beispiel von Körper und Seele bringt, aber ohne die ephrämische Unterscheidung der zwei Seelen, mit den Worten: »Wie der Körper ohne die *rûhâ* (gr. *pneuma*, hier gleich Seele) tot ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke tot«.

Was aber nun trotzdem Ephräm von dieser radikalen Aussage des Jakobusbriefes trennt, um das aufzuzeigen, kann man auf Hy. de fide 16,6 zurückverweisen, wo Ephräm, wie schon hervorgehoben wurde, dem Herrn als (wohlgefälliges) Opfer seinen Glauben nackt, d. h. ohne die guten Werke darbringt. Dieser Glaube ohne die Werke ist also sicher nicht schon völlig tot und wertlos, wie das der Jakobusbrief sagt. Ferner hat die erste Strophe des 80. Hymnus de fide den Tod des Glaubens auf das Zweifeln und Leugnen zurückgeführt. Und die anschließenden Strophen 2 und 3 verbinden den Glauben ohne Erwähnung der Werke aufs engste mit der lebenspendenden Wahrheit, die als Offenbarung vom Vater ausgehend im Wirken des Sohnes und des Geistes den Menschen auf die Stufe der Engel erhebt uns seine wahre Gottesebenbildlichkeit begründet.