

BESPRECHUNGEN

Jouko Martikainen, *Gerechtigkeit und Güte Gottes, Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug*. Göttinger Orientforschungen I/20 (Wiesbaden 1981). xi, 242 Seiten, broschiert DM 36.

Die vorliegende zweite Arbeit des Verf. bedeutet formal wie inhaltlich einen Fortschritt gegenüber der von mir in OrChr 63 (1979) besprochenen ersten Arbeit: Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems. Formal ist der Schreibmaschinendruck klar und übersichtlich gegliedert, sehr gut lesbar und diesmal fast völlig frei von Schreibfehlern. Für das Thema, das leichter zu isolieren war als das der ersten Arbeit, bringt der Verf. auch hier wohl alle wichtigen einschlägigen Stellen vor, führt sie breit an (zu wichtigeren gibt er in Anmerkungen sogar den syrischen bzw. armenischen Text) und erklärt sie kurz. Das Schrifttum Ephräms bildet die Mitte der Arbeit. Darüber hinaus gibt der Verf. in einem ersten Abschnitt die sein Thema berührenden Stellen aus Aphrahat, aus dem Stufenbuch, aus den Oden Salomos und aus dem rabbinischen Schrifttum. In einem letzten Abschnitt wird dann auf S. 169-203 ein Vergleich mit Philoxenos gezogen, der mehrfach die Grenze des Themas überschreitet. Zweifellos ein interessantes Thema, reich belegt und klar gegliedert. In der Feststellung und Beurteilung der Fakten kann man gelegentlich anderer Meinung als der Verf. sein. Bei der nun folgenden Besprechung einzelner Punkte wird das zur Geltung kommen.

In einem ersten Kapitel spricht der Verf. von den Termini *zadiqūtā* und *kēnūtā* in der syr. Bibel. Hier habe ich einen Hinweis auf das *šēmēs šēdāqā* von Malach. 3,20 vermißt, das nicht nur, auf Christus bezogen, bei den griechischen Vätern als *hēlios dikaiosynēs* und in unsrer lateinischen Liturgie als *sol iustitiae* eine Rolle spielt, sondern auch zweimal bei Ephraem vorkommt in der Form der Peš als *šēmšā d-zadiqūtā*. Nun ist es merkwürdig, daß der Verf. die eine der beiden Stellen, Hy. de eccl. 27,7 auf S. 198f. im Zusammenhang mit der Einheit des Gottmenschen zitiert, aber nur die erste Hälfte der Strophe, den Schluß dagegen: »es mische sich Licht mit Licht; es entstehe die Sonne der Gerechtigkeit!« nirgendwo verwendet hat. Die zweite Stelle mit der gleichen Wendung ist Hy. de crucif. 4,14.

Im ersten Abschnitt, der sich mit Ephräm befaßt, führte das Thema vor allem auf Ephräms Bekämpfung der Häresie eines Markion. Hier folgt der Verf. neueren Arbeiten, die gegen Harnack Markion ganz als Gnostiker hinstellen wollen. Dagegen habe ich in: Die Hyle bei Markion nach Ephräm in OrChrP 44 (1978) S. 5-30 gezeigt, daß auch noch Ephräm (wie Tertullian) so gut wie ausschließlich nur von den zwei Göttern der Markioniten spricht und daß die Ausgestaltung der Hyle zu einer dritten, bösen Gottheit späteren markionitischen Gruppen zuzuschreiben ist. Der Verf. spricht hier kommentarlos von drei Göttern. Zu den Zitaten, die hier der Verf. bringt, folgende kritische Bemerkungen. In Pr. Ref. II 59,25-30 (S. 49) ist doch wohl zu Beginn in: *d-lā hwāt škirā* das *hwāt* nicht präterital, sondern modal zu verstehen, was viel besser in den Zusammenhang paßt. Und für das *škirā*, das der Verf. mit »schändlich« wiedergibt, im darauf zurückgreifenden Satz von S. 51,9 aber mit »fremd« erläutert, würde ich die von Brockelmann mit dem gr. *paradoxos* angegebene Bedeutung wählen.

Wichtiger ist das Folgende. Auf S. 60 sagt der Verf.: »Ephraem erwähnt an mehreren Stellen, daß Markion das frühere Gesetz ... verändert oder auflöst«. Eine völlig schiefe Ausdrucksweise. Denn nicht Markion, sondern der von ihm verkündete fremde Gott tut das. Der Verf. ging dabei von der m. E. falsch verstandenen Stelle Pr. Ref. II 125,21-29 aus, die er auf S. 61 zitiert. Hier findet er, der Übersetzung der englischen Herausgeber des Texts folgend,

ipsisima verba des Markion, indem er übersetzt : »Wenn unser Herr durch sein Gesetz fremd ist, dann gehört er aber durch sein Werk zu den Seinen. Dies ist von dem törichten Markion, der teils innerhalb teils außerhalb ist«. Dagegen ist sofort einzuwenden, daß das entscheidende »von (Markion)« nicht im Text steht. Ferner übersetzt der Verf. das zweite *dēn* mit »aber« und läßt hier den Hauptsatz beginnen. Dieses zweite *dēn* ist aber nur die Fortführung des ersten zu Beginn in dem (¹)*en dēn*, m. E. ein Hinweis darauf, daß das Glied mit dem zweiten *dēn* noch zum Vordersatz gehört. Ich übersetze daher, zum besseren Verständnis auch mit dem Vorangehenden von 125,2 ab : »Wenn er, wie sie (sic!) sagen, der Fremde ist, dann ist für ihn sehr töricht, was er tat. Er hob nämlich das alte Gesetz auf und behielt die alte Natur (= Schöpfung) bei (in seinen Heilungen). Und nicht hat er, so wie er ein fremdes Gesetz gab, (es unternommen), eine fremde Natur zu erschaffen, damit man, so wie man sah, daß sein Gesetz besser als das alte Gesetz ist, ebenso hätte sehen können, daß seine Schöpfung besser als die des Schöpfergottes ist. Wenn aber unser Herr in seinem Gesetz der Fremde war, in seinem Werk aber der Hausgenosse (des Schöpfers), *hānaw Marqyōn saklā* = (so) ist das der törichte Markion, von dem die eine Hälfte drinnen (in der christlichen Kirche), die andre Hälfte draußen (bei den Heiden) ist«. Von einem Zitat des Markion finde ich hier nicht die geringste Spur. Wenn ferner dabei indirekt gesagt wird, Markion sei ein halber Christ — das *l-gaw* und *l-bar* entspricht dem *baytāyā* und *nukrāyā*, die in Sermo de fide 2,511f. auf Christen und Heiden bezogen werden —, so zeigt das, wie wenig Ephrām Markion für einen vollen Gnostiker hielt. Nennt er doch auch in Hy. c. haer. 21,12 die Markioniten »unsre Brüder«, auf deren Christusliebe der Herr schauen möge, und in Hy. c. haer. 35,11 sagt er sogar von ihnen : »Vielleicht tadelt sie der Herr der Güte nicht; denn die Liebe zu ihm hat bewirkt, daß sie sich gegen ihn gespalten haben«. Meines Erachtens sprechen solche Stellen für Harnack, auch wenn dieser in seiner Sympathie für den Ketzer zu weit ging.

Ähnlich interpretiere ich auch die vom Verf. im Zusammenhang mit Markion zitierte Stelle Pr. Ref. I 141,33ff. in dem erwähnten Aufsatz in OrChrP 44, S. 12 ganz anders, indem ich vor allem das nur halb entzifferte Verb in 141,38 mit Gründen nicht in *šannī* sondern in *šanneq* ergänze.

In den Übersetzungen aus dem Diatessaron habe ich mir zwei Flüchtigkeitsfehler notiert : auf S. 91,8 ist »den Willen des Sabbatgesetzes« in »den Willen des Gebers des Gesetzes« zu korrigieren. Störender ist der zweite auf S. 116, im Schlußsatz des Zitats, bei dem die Verweiszahl auf die Anm. (149) weglieb. Hier hat der Text, auch in der Abschrift der Anmerkung, ein *b-gadhōn yurtānā*. Leloir übersetzt (nicht nur hier sondern auch in der Übersetzung des armenischen Textes) : (die bösen Winzer planten schon aus der Ferne, den Erben zu töten) ut esset in sorte ipsorum hereditas. Der Verf. verwechselt *yurtānā* mit *yutrānā* u. übersetzt : »damit in ihrem Schicksal ein Vorteil sei«.

Auf S. 156 ändert der Verf. im Zitat aus Hy. de azym. 20,17 meine Übersetzung des *īrī*, indem er die nach dem Schriftbild zuerst gegebene Bedeutung wählt und »wie das Gewissen« übersetzt. Doch damit fällt das Strophenglied aus dem Rahmen der genau entsprechenden Strophenglieder der umgebenden Strophen, nämlich »wie eine Amme« und »wie eine Mutter«. Was soll dazwischen ein »wie das Gewissen«? Das hat mich bestimmt, hier das Femininum zu *tārā* (= monitor, paedagogus), für das auch die Schreibung *īrī* belegt ist, anzunehmen. Der Plural, den die Punktierung verlangt, geht nur auf das Metrum zurück.

Mehr sachlicher Art sind die folgenden Einwände. Auf S. 147 verweist der Verf. in dem Abschnitt »Rechte Unterscheidung« zunächst allgemein auf meine kommentierte Übersetzung von Ephrāms Brief an Hypatios, zitiert dann in Z. 12ff. den wichtigen Abschnitt 31 meiner Übersetzung und erklärt dazu : »Ephraem hat keinen Terminus technicus für die Einheit im Willen«. Dabei übergeht er völlig die für mich entscheidende Feststellung, die ich dazu in Anm. 87 vorgebracht habe, daß nämlich hier der Wille mit dem Ich, mit der Person gleichgesetzt wird.

In einem Exkurs, der mit dem Thema so gut wie nichts zu tun hat, spricht der Verf. in der Schilderung des Verhältnisses von Ephräm zu Philoxenos von deren Erkenntnistheorie und wiederholt dabei seine Konstruktion einer erkenntnistheoretischen Triade von *šmā*, *qnōmā* und *šrārā*, gegen die ich schon in der Rezension der ersten Arbeit gesprochen habe. Jetzt kann ich für meine Auffassung dieser Begriffe auf die inzwischen erschienene Abhandlung über Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO vol. 419/Subs. 58, verweisen und für einige Ergänzungen dazu auf Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme, Subs. 62. Hier genüge folgender Hinweis: der Verf. berücksichtigt die Weite und Unausgeglichenheit der ephrämischen Begriffe viel zu wenig: *šmā* (onoma) kann sein pragma (*qnōmā* oder *kyānā* oder auch *šrārā*) in sich schließen oder auch nicht. Ähnlich kann *qnōmā* entweder das (unerkennbare) Wesen eines Dinges ausdrücken oder die bloße (erkennbare) Existenz, in Anlehnung an die stoische *hypostasis*, die beides umschließt. Nun sagt der Verf. auf S. 174 von *qnōmā*, man könne es am besten mit Seinsmächtigkeit übersetzen, und auf S. 177 heißt es, der *qnōmā*-Begriff habe den Substanzprimat. Damit wird *qnōmā* klar mit dem Wesen verbunden. Nun vergleiche man damit das Zitat aus Philoxenos, das der Verf. auf S. 177 (Anm. 21) bringt, wo voll und ganz das ephrämische auf das Dasein eingeschränkte *qnōmā* erscheint in den Worten: »und der Name des Sohnes lehrt uns kennen *qnōmeh da-Brā*, nicht (aber), wie (er ist) und auf welche Art und Weise er vom Vater geboren wurde. Ferner lehrt uns der Name des Hl. Geistes, daß er ist, nur sein *qnōmā*, nicht wie er aus dem Vater hervorging ...«. Das ist genau das *qnōmā* Ephräms, das er in *Sermo de fide* 4,57 so definiert: »*qnōmā* belehrt dich darüber, daß etwas eine Wirklichkeit (*šrārā*) ist. Etwas existiert, das haben wir erkannt. Wie es ist, haben wir nicht erfaßt«. Im gleichen 4. *Sermo* folgt dann das andre *qnōmā* in Z. 129ff.: »Der Vater und der Sohn und der Hl. Geist, in ihren Namen werden sie erfaßt. Grüble nicht über ihre *qnōmē* nach! ... Wenn du die *qnōmē* erforschen (willst), wirst du zugrunde gehen«. *Qnōmā* ist also hier klar das unerforschbare Wesen. Diesen wichtigen Unterschied ignoriert der Verf., was dann in dem Satz von S. 178,10f. zur Geltung kommt, in den Worten: »Durch die trinitarischen Namen sind auch die *qnōmē* der göttlichen Personen heilswirksam für uns präsent, aber es werden uns durch die Namen nicht die innergöttlichen Geheimnisse enthüllt«.

Zu dem Vergleich mit Philoxenos noch folgende Bemerkung. Der Verf. sagt hier auf S. 190: »Bei Philoxenos geht es nicht um logische Beweise, sondern um die Proklamation eines Wunders ... Darum ist die dem Menschen zukommende Haltung die des Glaubens ... Der Glaube hat einen andren Zugang zur Teilhabe an der Erlösungswirklichkeit als das weltliche Wissen. Bei Ephräm spielen z.B. in seiner antiarianischen Polemik Analogieschlüsse aus den Naturgegebenheiten eine wichtige Rolle. ... (Er) weist oft auf diese Symbole hin, um den Arianern das richtige Wissen zu zeigen«. Damit wird der Sinn des ephrämischen Analogieschlusses auf diesem Gebiet völlig verkannt. In meiner schon zitierten Arbeit über Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme weise ich immer wieder darauf hin, daß im Gegensatz zu den Griechen, die ähnliche Bilder herangezogen haben, um das Geheimnis einigermaßen verständlich zu machen, Ephräm auch schon in der geschöpflichen Dreiheit von Sonne, Licht und Wärme ein völlig unerklärbares Rätsel sieht; und daran knüpft er seinen Schluß a minore ad maius: wie muß dann erst recht die Trinität ein völlig unzugängliches Geheimnis bleiben.

Zum Schluß zwei positive Bemerkungen. Auf S. 100 stellt der Verf. die unpaulinische Haltung Ephräms heraus. Dazu kann ich auf den letzten Abschnitt meines Aufsatzes über Glaube und Gebet bei Ephräm verweisen, der in dieser gleichen Nummer von OrChr erscheint und wo es sich zeigt, daß Ephräm in der Frage: Glaube und Werke mehr auf Seiten des Jakobusbriefes als auf der des Paulus steht.

Der Verf. konnte auch die nur armenisch erhaltenen Werke für seine Arbeit verwerten.

Die Übereinstimmung ihrer Aussagen mit den syrisch erhaltenen und wahrscheinlich echten Schriften Ephräms spricht für ihre Echtheit, so daß man dann rückschließend aus dem Umstand, daß in ihnen öfters von den zwei Naturen in Christus die Rede ist, sagen kann, daß die Wendung von den zwei Naturen in *Sermo de Domino Nostro*, Abschnitt 34, nicht als späterer dyophysitischer Einschub verdächtig zu werden braucht.

P. Edmund Beck

Werner Strothmann, *Syrische Hymnen zur Myron-Weihe. Einführung. Übersetzung und vollständiges Wortverzeichnis* (= Göttinger Orientforschungen, I. Reihe : Syriaca 16), Wiesbaden 1978, 1-xxv, 1-145.

Nachdem W. Strothmann die Myron-Weihe im *syr.* Dionysios Areopagita herausgegeben hatte, wandte er sich den syrischen Hymnen bei der Öl-Konsekration zu. Die Auswahl der Handschriften des Tur Abdin wird damit begründet, daß im Tur Abdin »der syrisch-orthodoxe Patriarch Jahrhunderte lang residierte« und »nach syrischem Kirchenrecht nur der Patriarch die Myron-Weihe vollziehen darf«. Nun ist es aber bekannt, daß vor dem 13. Jahrhundert es nicht der Patriarch war, sondern der Bischof, der das Myron konsekrierte (cf. meine Besprechung von Strothmann, *Das Sakrament der Myron-Weihe* ... unten S. 239). Sind damit auch noch andere Handschriften zu konsultieren? Die Berliner Handschriften, die der Autor verwendete, sind vom 13. bis 16. Jh., nur eine einzige Handschrift ist vom 10. oder 11. Jh., das heißt, die Handschriften stammen aus einer Zeit, in der tatsächlich der Patriarch das Myron weihte. Hier erheben sich natürlich wichtige Fragen: 1. Gibt es noch weitere, und vor allem ältere Handschriften mit Hymnen zur Myron-Weihe? 2. Hat sich der Ritus der Myron-Weihe, zudem die Auswahl der Hymnen, mit der Einschränkung der Weihegewalt auf den Patriarchen verändert? Es dürfte anzunehmen sein, daß der Ritus im Laufe der Jahrhunderte nicht der gleiche geblieben ist. 3. Ist die Gliederung der Myron-Hymnen des 14. bis 15. Jh., die Strothmann mit der Handschrift D (= Berlin 22/Sachau 356) seiner Ausgabe zugrunde legt, über die Jahrhunderte die gleiche geblieben? — doch wohl kaum. Wie zuverlässig ist demnach das Corpus der edierten Hymnen aufgrund der anzunehmenden Änderungen über die Jahrhunderte? Dieß sind wichtige Fragen, die unbeantwortet bleiben. Solange die Auswahl und Reihenfolge der Hymnen nicht in ihrer geschichtlichen Entwicklung aufgezeichnet sind, lassen sich keine genauen Aussagen über die strukturelle Vergleichsmöglichkeit mit dem Morgenoffizium (*Šafro*) machen. Es ist immerhin überraschend, Anspielungen auf das Morgenoffizium in der Reihenfolge: *Canticum Dan* 3 (S. 58/59), *Magnificat* (S. 66/67) und der syrische Morgenpsalm *par excellence* 112 (S. 72/73) bei den Hymnen zur Myron-Weihe anzutreffen. Dies sind wesentliche Bestandteile des (festlichen) Offiziums (vor allem in der Tradition von Tikrit), mehr kann jedoch bei dem derzeitigen Stand der Forschung nicht ausgesagt werden, bis nicht die Entwicklungsgeschichte dieses Kanons von Hymnen umrissen ist.

In der Einleitung kommt der Autor auf die Entstehungsgeschichte der syrischen Hymnen zur Myron-Weihe zu sprechen, und bezieht dabei als Vergleich überraschend die 9 Oden des byzantinischen Orthros mit ein (S. xvii). Eine bessere Grundlage wäre wohl der syrische Traditionsstrang gewesen, in dem ein Corpus von 9 Oden unbekannt geblieben ist. In der ostsyrischen Kirche sind z.B. niemals die *Cantica* des Neuen Testaments miteinbezogen worden. Im ostsyrischen Nachtoffizium (Lelya) beschränkt sich die Auswahl der Oden auf 3 *Cantica*, die in 3 *marmyata* eingeteilt, und als *hullala* 21 an den Psalter angehängt sind: 1. *Canticum* des Moses Ex 15,1ff., an das sich das für die syrische (und armenische) Kirche charakteristische