

Der syrische Diatessaronkommentar zu Jo. I 1-5.

Der Ephräm dem Syrer zugeschriebene Kommentar zum Diatessaron lag bis vor kurzem nur in einer armenischen Übersetzung vor, zu der G. Möisinger im Jahr 1876 eine lateinische Übersetzung lieferte und deren Text L. Leloir 1952 in CSCO vol. 137/arm. 1 edierte, zusammen mit einer neuen lateinischen Übersetzung in CSCO vol. 145/ arm. 2. L. Leloir wurde dann von A. Chester Beatty beauftragt, den von ihm aufgefundenen syrischen Text des Kommentars zu veröffentlichen. Dies geschah, wieder mit einer lateinischen Übersetzung, in Chester Beatty Monographs No. 8 (Dublin 1963). Die syrische Handschrift weist, wie Leloir im Vorwort ausführt, große Lücken auf, so daß fast nur die Hälfte des armenischen Textes nun auch im syrischen Original vorliegt.

Erster und zweiter Abschnitt

Eine Lücke findet sich auch gleich zu Anfang des Kommentars, der bekanntlich mit dem johanneischen Prolog beginnt. Diesen will ich im Folgenden sachlich und sprachlich mit Stellen aus den von mir edierten Werken Ephräms beleuchten. Daß hier der erste Abschnitt des ersten Kapitels (nach der Gliederung des Textes, die Leloir in der Edition des Textes und in seiner Übersetzung sowohl des armenischen wie des syrischen Textes durchgeführt hat) im Syrischen fehlt, wiegt nicht schwer. Denn dieser erste Abschnitt hat nur einleitenden Charakter. Er beginnt mit der Frage: *quare induit Dominus Noster carnem?* In der Antwort darauf erscheint die ephrämische Begründung: *sumpsit igitur Dominus Noster haec (eadem) arma, quibus vicerat adversarius ... atque descendit ad proelium certaminis et carne quam ex muliere (acceperat) vicit ...* (Leloir, p. 2,9ff.). Man vergleiche dazu Hy. de paradiso 12,6: »Es kam aber der Athlet, der andere, der nicht unterliegt, und legte jene Waffenrüstung (*zaynâ*) an, in der Adam besiegt wurde«. Und Hy. de fide 24,1: »Mit der Waffe (*zaynâ*) des unterlegenen Athleten siegte unser Herr. Er legte den von Adam und David (ererbten) Körper an, damit der Böse durch jenen Körper, den er unterliegen ließ, erniedrigt werde«.

Im zweiten Abschnitt beginnt der eigentliche Kommentar mit dem Zitat von Jo. 1,1. Auch hier fehlt noch im syrischen Text der erste Satz, den Leloir nach dem Armenischen so wiedergibt: »A principio« ait (evangelista) »erat Verbum«. (Hoc dixit) ut manifestaret quod, sicut verbum cum dicente¹ suo, (ita Verbum) socius est cum genitore suo in omnibus operibus et² in eo est et extra eum est. Auch die anschließenden Worte des nächsten Satzes fehlen noch im syrischen Text. Sie sind aber leicht nach dem Armenischen zu ergänzen mit: Et ut intelligas. Hier setzt dann das Syrische ein: *d-âf 'ad lâ tetmallal mellât (hî)*³ *i'têh* = »daß auch bevor das Wort gesprochen wird, dieses (Wort) existiert«. Der Kommentar scheint mir hier zu dem zitierten: »In⁴ principio erat verbum« auch schon das folgende: »et verbum erat apud deum« hinzuzunehmen, durch das der Eindruck eines absoluten Nebeneinander von Logos und Gott entstehen könnte, gegen den der Kommentar die Existenz des Logos antinomisch mit dem »in und außerhalb von Gottvater« angab.

Nun könnte die Wendung, daß das Wort, schon bevor es gesprochen wird, existiert, an ein Nacheinander von *logos endiathetos* und *prophorikos* erinnern. Daß davon hier nicht die Rede ist, zeigt der Schluß des Satzes, welcher lautet: »(Damit du einsehst, daß auch bevor das Wort gesprochen wird, dieses existiert), siehe in Zacharias sprach es ohne die Lippen durch die Schrift«. Dieses erklärende Beispiel verrät, daß es dem Kommentator darum ging, das ausgesprochene Wort, also den aus Gott hervorgegangenen Logos, den Logos extra eum, zugleich auch als den innergöttlichen Logos (in eo) hinzustellen. Denn das Beispiel will offenbar zeigen, daß das Aussprechen des Wortes nichts wesenhaft Neues hinzufügt, da es ja auch durch die Schrift ersetzt werden kann. Man übersetzt auch wohl das syrische: *'ad lâ* hier besser wörtlich mit »während (in der Zeit da) es nicht gesprochen wird« als mit »bevor«, das falsch gedeutet werden könnte⁵.

Der Kommentar fährt fort, indem er kurz für den Logos des Prologs aus dem Begriff des Worts zwei Einzelheiten herausstellt. Die erste spricht vom Logos als dem Offenbarer der Geheimnisse Gottes, gewonnen aus dem Vergleich mit dem menschlichen Wort, in den folgenden Worten:

1 Ich wähle die Lesart der armenischen Hs B gegen das genitore der anderen, weil es den Vergleich viel besser zum Ausdruck bringt. Es liegt ihm wohl das syr. *âmôrâ* zugrunde, das im 4. Abschnitt erscheint und das Leloir sowohl in der Übersetzung des armenischen wie des syrischen Textes mit pronuntiator wiedergibt.

2 Auch hier folge ich der arm. Hs B.

3 Die von Leloir hier angegebene kleine unlesbare Stelle ergänze ich mit einem das Subjekt betont wiederholenden *hî*.

4 Statt des arm. »a principio« hat der syr. Text im folgenden das gewöhnliche »in principio«.

5 Vgl. dazu gerade auch aus dem Kommentar in S. 228,17 den Satz: »(Christus speiste mit den Jüngern) *'ad lâ mestleq*«, wo auch die Übersetzung »in der Zeit, da er (noch) nicht aufgefahren war« m.E. besser ist als die mit »bevor« (er auffuhr).

»Und ferner: verborgene Dinge (*kasyâtâ*) wurden durch ihn (den Logos) geoffenbart, wie durch das (menschliche) Wort die Geheimnisse des Herzens (*stîrâtâ d-lebbâ*) erkannt werden«. Der Vergleich ist klar. Bei den »Geheimnissen des Herzens« drängt sich der Psalmvers 43,22 auf: ipse (deus) enim novit abscondita cordis, wo allerdings die Peš für das gr. τὰ κρύφια τῆς καρδίας ein erklärendes *maḥšbâtâ d-lebbâ* = »die Gedanken des Herzens« hat. Das *ta kryphia* entspricht dem *kasyâtâ*, mit dem der zweite Ausdruck, nämlich *stîrâtâ*, in Hy. de ecclesia 30,13 völlig parallel und gleichbedeutend für die Geheimnisse der Person Christi steht.

Die mit »und Paulus bezeugt« anschließende biblische Belegstelle dafür, daß der Logos der Offenbarer ist, lautet syrisch: *râzeh d-alâhâ Mšîhâ hû d-beh etglî kulhên kasyâtâ d-ḥekmtâ w-d-ida'tâ* = *mysterium dei Christus est, per quem revelata sunt omnia abscondita sapientiae et scientiae*. Die direkte Gleichsetzung Christi mit dem *mysterium dei* findet sich in einer Variante zu Col. 2,2 mit dem Text: (εἰς ἐπίγνωσιν) τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ ὃ ἐστὶν Χριστός. Die Peš (Mossuler Ausgabe) hat hier eine andre Variante, nämlich: (*l-sukkâlâ d-ida'teh*) *d-râzâ d-alâhâ abâ w-da-Mšîhâ* = τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ. Der Verfasser unseres Kommentars geht offenbar nicht von dieser Form der Peš aus, sondern von einer mit der ersten Variante verwandten Form.

Auf das »Mysterium Gottes ist Christus« folgt im Zitat: *d-beh etglî kulhên kasyâtâ d-ḥekmtâ w-d-ida'tâ*. Davon findet sich das *etglî* in Col. 1,26. Hier sagt Paulus zunächst, daß es sein Dienst sei: πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων, = Peš: *d-eštamlē mellteh d-alâhâ, râzâ haw da-mkassay hwâ men 'âlmâ*, wo man also auch indirekt die Gleichsetzung von Logos (*melltâ*) und *mysterium* (*râzâ*) finden konnte. Daran schließt das *etglî* in den Worten: νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ = Peš: *hâšâ dên etglî l-qadišaw*. Subjekt zu diesem *etglî* ist hier unmittelbar *râzâ* (*mysterium*), während im Zitat des Kommentars dafür der Plural: *kulhên kasyâtâ d-ḥekmtâ w-d-ida'tâ* eintritt, was wieder aus Col. 2,3 stammt. Denn es entspricht dem hier an »Christos« bzw. »Christū« anschließenden Relativsatz: ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί = Peš: *haw d-beh kasyân kulhên simâtâ d-ḥekmtâ w-d-ida'tâ*. Das Zitat des Kommentars ist daher ein Konglomerat aus Col 2,2 und 1,26, mit einem klaren Hinweis auf eine Sonderlesung in 2,2, für die im Nestleapparat als Vertreter D* Aug; h⁸⁴ genannt werden.

In einem anschließenden zweiten Punkt will der Kommentar schon aus dem Begriff des Wortes die Personalität des Logos gewinnen. Dabei geht er dazu über, das *melltâ* nicht nur in der allgemeinen Bedeutung von Wort, sondern auch in der von Logos femininisch zu konstruieren, in Übereinstimmung mit dem durchgängigen Sprachgebrauch Ephräms und im Gegensatz zu

den Zitaten aus Jo. 1 mit dem Maskulinum, das nicht nur die Peš, sondern auch die VS aufweist. Der in Frage kommende Satz des Kommentars lautet: *mellâ dên lâ metmallêlâ d-lâ b-šürtâ* = »das Wort nun wird nicht gesprochen außer von einer Gestalt«. Diese Übersetzung des schwierigen Satzes muß sprachlich begründet werden. Sie gibt *d-lâ* nicht mit »ohne« wieder, sondern setzt es einem *ellâ* = »außer« gleich. Daß das sprachlich möglich ist, zeigt Hy. de fide 6,2, wo für ein *d-lâ* als gleichbedeutende Variante ein *ellâ* erscheint in dem Satz: *d-lâ* (Var: *ellâ*) *yaldeh d-Kasyâ layt da-ħzây l-Kasyâ*. Der Sinn des Satzes wird richtig nur wiedergegeben mit: »außer dem Sohn des Verborgenen (Gottes) hat niemand den Verborgenen gesehen«. Denn ein »ohne den Sohn« ergäbe einen Sinn, den Ephräm anderweitig ablehnt; denn nach ihm schauen weder die Engel noch die Seligen in der visio beatifica durch den Sohn (voll) den Vater, sondern immer nur allein der Sohn⁶.

Nun zu dem zentralen Begriff von *šürtâ* = Form, Gestalt. Dieses *šürtâ* erscheint bei Ephräm als Bezeichnung der äußeren Form eines Lebewesens, eines Tieres sowohl wie vor allem die des Menschen und auch der Engel. So heißt es in CNis 48,4 vom Stab des Aaron, daß er »plötzlich Augen gewann. Und wenn jener (Stab) gegen seine Natur Gestalt (*šürtâ*) und Leben gewann, um wie viel mehr wird dann die naturgemäße Gestalt (*šürtâ d-ba-kyâneh*) des (menschlichen) Körpers (bei der Auferweckung) schön sein«. In Hy. de paradiso 15,15 ist dann die Rede von der *šürtâ* des Satans, die unsichtbar sei. Und Hy. de fide 55,5 fordert auf: »Zeig uns die Natur der himmlischen (Engel): *šalmeh d-Mikâ'il w-šürteh d-Gabri'il* = »das Bild eines Michael und die Gestalt eines Gabriel«, eine Aufforderung, die nicht deswegen unerfüllbar ist, weil sie keine Gestalt hätten, sondern nur deswegen, weil, wie es in Hy. de fide 26,3 heißt: »zu verborgen für uns die Naturen der Seraphim sind ... wie die sechs Flügel ihm angeschaffen sind«. Denn bei einer derartigen Beschreibung der Gestalt von Engeln in der Schrift bleibt die Frage offen, ob sie Wirklichkeit ist oder nur Bild. Das gilt nun auch von der Geistigkeit Gottes und der göttlichen Personen. Denn diese Geistigkeit Gottes übertrifft zwar wesentlich die der Engel. Doch bleibt Ephräm bei der Aussage, daß auch Gott ein *qnômâ* mit *sâkâ* besitzt. Bei den Engeln bilden das *qnômâ*, das Substrat, die beiden höchsten Elemente, Luft und Feuer, und *sâkâ* (Grenze) ist ihre festumgrenzte Form. Bei Gott überwindet zwar Ephräm, im Gegensatz zu Tertullian, den stoischen Materialismus, der hier zugrunde liegt, indem er Gott über alle geschöpflichen (die Engel miteingeschlossen) Kategorien stellt, schreibt aber dann auch Gott noch ein *qnômâ* mit *sâkâ* zu, wobei das göttliche Substrat für ihn ein volles

6 Vgl. Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre in CSCO subs. 58, S. 154ff.

Geheimnis sein mußte. Die Antinomie, in der eine begrenzende Form zu der auch von Ephräm betonten Grenzenlosigkeit Gottes steht, weiß er dagegen einigermaßen zu erklären durch die Übernahme des philonischen Satzes, daß Gott sein eigener Raum sei, was den Sinn hat: Gott ist von nichts außer ihm begrenzt, er begrenzt sich selber⁷. Damit ist auch die Möglichkeit einer *šürtâ* beim Logos gegeben⁸.

An das damit erklärte Sätzchen des Kommentars, daß das Wort von einer (personhaften) »Gestalt« gesprochen wird, ist ein zweites angehängt, das, eingeleitet mit einem *meṭul dē* = »weil«, die aus dem bloßen Begriff des Wortes gewonnene Erkenntnis biblisch aus dem Prolog selber erhärtet. Dieses zweite Sätzchen lautet: *kyânâh d-melltâ ilīdtâ hī*. Es bietet sprachlich Schwierigkeiten. Man kann daran denken, das *hī* in *hū* zu korrigieren. Aber damit ist die Übersetzung, die Leloir sowohl für den armenischen Text wie auch für den syrischen gibt, nämlich: *quia natura verbi generata est*, noch nicht möglich geworden. Man müßte dazu auch noch *ilīdtâ* in *ilīdâ* (bzw. in *ilīd*) korrigieren. Ich halte dafür, daß *melltâ ilīdtâ hī* zusammengehört und zu übersetzen ist: »das Wort (des Prologs) ist ein gezeugtes (geborenes)«. Die Form des status emphaticus im Prädikat ist durchaus möglich. Ich zitiere als Beispiel Hy. c. haer. 25,9: *estabrat urhâ špītâ da-mdawwadâtâ hī* = »der glatte Weg (der Orthodoxie) wurde für einen verwirrten gehalten«. Es bleibt die Schwierigkeit des vorangehenden *kyânâh*, das bei meiner Auffassung isoliert wird. Entweder ist hier im Text etwas ausgefallen oder man ergänzt gedanklich: »denn (für) seine (= des Logos) Natur (gilt): das Wort ist ein gezeugtes (*ilīdtâ*)« d.h. ein *yaldâ* = Kind (Sohn) Gottes. Dieses *yaldâ* erscheint wirklich im anschließenden Satz und parallel dazu ein damit identisches *brâ* = Sohn. Daran ändert auch nichts, daß in dem hier folgenden Schriftbeleg, in Jo. 1,18, ein *iḥīdâ* = unigenitus steht; denn dies ist mit *yaldâ* und *brâ* gleichbedeutend. Ich bleibe daher bei meiner Auffassung des dunklen Satzes.

Der Kommentar fährt fort: *wa-b-hâdē baddeq 'al nafseh d-lâ hwâ ityâ ellâ yaldâ w-lâ abâ ellâ brâ* = und damit tat er von sich kund, daß er nicht *ityâ* sondern *yaldâ*, nicht Vater sondern Sohn ist«. Das *ityâ* = »der Seiende« ist der ephrämische Begriff, der aus einer Polemik gegen den bardaisanischen Plural *ityē*, seine ewigen mythologischen Elemente, gewonnen und mit Berufung auf das mit *ityâ* gleichgesetzte *ho ōn* von Ex. 2,14 mit dem Namen Yahwe und seiner absoluten Einzigkeit verbunden wurde. Christlich gewinnt

7 Vgl. dazu CSCO subs. 58, S. 154ff. Von dem *qnômâ*, das auch im Kommentar Abschnitt 5 erscheint, wird noch ausführlich die Rede sein.

8 Der damit heraufbeschworenen Gefahr eines Tritheismus begegnet Ephräm mit seiner primitiven Formel, daß hier drei einer sind. Auch davon wird noch im letzten Abschnitt die Rede sein.

dieses *ityâ* die Bedeutung des Vaters, der in der Heilsökonomie durch Sohn und Geist sich als Trinität offenbart. *ityâ* bleibt dabei exklusiv singularisch auf Gottvater beschränkt, während *alâhâ* auch von Sohn und Geist ausgesagt werden kann, ohne daß es auch hier zu zwei (drei) Göttern käme. Dieses *ityâ* hat man genau so wie im Kommentar in Hy. de fide 6,2 in dem Satz: »Durch den Sohn (*yaldâ*) wurde sichtbar der unsichtbare *ityâ* (= Gottvater)«. Und in Sermo de fide 5,93-106 ist davon die Rede, daß wer den Sohn erforschen möchte, zuvor seinen Vater erforscht haben müßte. Dazu heißt es: »Wirst du jenen *ityâ* (= den Vater) ermessen, dann hast du den Sohn ermessen, der aus seinem Schoß ist. Wenn du den Vater ermessen kannst, dann kannst du auch seinen Eingebornen (*ihîdeh*) ermessen. Du versagst aber vor dem *ityâ* und kannst auch nicht seinen Sohn fassen«.

Daß hier gegen Schluß an die Stelle von Sohn (*brâ* = *yaldâ*) das *ihîdâ* tritt, führt uns zurück zum Kommentar. Denn hier folgt nun das Zitat der beweisenden Bibelstelle, wo, wie schon kurz erwähnt, dieses *ihîdâ* erscheint in den Worten: *emar gēr d-alâhâ da-mtom nâš lâ hzây ihîdâ d-men ʿubbeh d-abū(h)y baddeq ʿlaw* = denn (der Evangelist) sagt: »Gott, den keiner je gesehen hat, der Eingeborne, (der) aus dem Schoß seines Vaters (ist), hat von ihm kund getan«. Das ist Jo. 1,18 in einer Form, die mehr auf der Seite der VS als der Peš steht. In der VS lautet der Satz: *l-alâhâ men mtom nâš lâ hzây. ihîdâ brâ d-men ʿubbeh d-abū(h)y hū eštaʿi lan*. Das Zitat des Kommentars weicht davon ab in dem Fehlen der überflüssigen Akkusativpartikel *l-(alâhâ)* und in dem Plus des anschließenden Relativs *dē*, in dem Minus des wieder sprachlich überflüssigen *men (mtom)* und des auf *ihîdâ* folgenden *brâ* (Sohn) und zum Schluß darin, daß im Kommentar für das *eštaʿi lan* ein stark davon abweichendes *baddeq ʿlaw* steht. Davon noch im Folgenden. Zuvor sei auch die Form der Peš angeführt: *alâhâ lâ hzâ nâš men mtom. ihîdâyâ alâhâ haw d-ītaw b-ʿubbâ d-abū(h)y hū eštaʿi*. Die Peš hat also mit VS das Fehlen des Relativpronomens und das Plus des *men (mtom)*, dann aber gegen VS und Zitat die Voranstellung des *lâ hzâ*. VS und Zitat stimmen auch in der Kurzform *ihîdâ* (gegen Peš: *ihîdâyâ*) überein.

Die wichtigsten Abweichungen des Zitats von Peš und VS liegen in den drei Punkten: erstens, sein Relativpronomen, das die zwei Sätze von Peš und VS in einen einzigen zusammenzieht. Zweitens: das *ihîdâ* allein ohne das *brâ*, das VS, und ohne *alâhâ*, das Peš hinzufügt. Drittens: das *baddeq ʿlaw* des Schlusses anstelle des *eštaʿi* der Peš, zu dem VS noch ein *lan* (nobis) hinzufügt. Das *eštaʿi* ist das *exēgēsato* des griechischen Texts⁹. Zu dem dafür im Zitat eintretenden *baddeq ʿlaw* sei angefügt, daß in Jo. 16,25 in dem Wort des Herrn: *sed palam de patre annuntiabo vobis* (gr. *apangelō hymīn*) die Peš ein *ebaddeq lkōn ʿal abâ* hat, also genau die Wendung der

9 Für den griechischen Text und seine Varianten sei auf Nestles Apparat verwiesen.

Variante des Kommentars, während VS dafür das synonyme *ehawwē* (*lkōn ʿal abâ*) einsetzt. Der Kommentar fügt an dieses Zitat aus Jo. 1,18 noch eine zweite johanneische Stelle, nämlich Jo. 16,27f. mit den Worten: *w-enâ men abâ nefqet etēt*. Das ist genau die Kurzform der VS, nur daß VS statt des einfachen *men* in Übereinstimmung mit der Peš ein *men lwât* hat.

Der noch folgende letzte Satz unsres zweiten Abschnitts des Kommentars weist einen Einwand gegen die Ewigkeit des Sohnes zurück, der ganz arianischen Ursprungs ist. Der Einwand, eingeführt mit einem: »Doch wenn du sagst«, lautet: *medem d-īṭaw lā metīled* = etwas, das ist, wird nicht gezeugt (geboren). Das ist nur dann verständlich, wenn man das *medem d-īṭaw* im Sinn von *īṭyâ* versteht und mit »ewig ist« übersetzt¹⁰. Das schon erklärte *īṭyâ* (= der ewig Seiende) entspricht dem griechischen *agennēton*, das die Arianer zur Wesensbestimmung von Gott(vater) gemacht haben. Dem stellten sie den Sohn als *gennēmâ* (= *yaldâ*) gegenüber und fanden darin einen Wesensunterschied zu dem *agen(n)ētos* = *īṭyâ* = Gottvater, weil nach ihrer Auffassung das *gennēma* (*yaldâ*) nicht gleich ewig mit dem *īṭyâ*, dem ungewordenen ewig Seienden sein konnte. Die orthodoxen griechischen Theologen des ephrämischen Jahrhunderts haben die Schwierigkeit gedanklich behoben wie z.B. Gregor von Nazianz. Er sieht im Vater die *aitia* und im Sohn ein *aitiaton* und bemerkt dazu, daß beide zwar nicht *synanarchoi* (gleich ursachelos) wohl aber *synaīdioi* (gleich ewig) sein können, eine Gleichzeitigkeit, die bei Sonne und Licht zu sehen sei¹¹. Der Grieche löst also die Schwierigkeit durch eine begriffliche Distinktion. Der Kommentar beläßt die Antinomie und beruft sich dagegen nur auf den Glauben an die Aussagen der Schrift mit den Worten: »(Damit) hast du die Schrift für lügnerisch erklärt, die (einerseits) *īṭaw hwâ* (erat; Jo. 1,1) sagt und andererseits: '(Der Eingeborne) aus dem Schoß des Vaters' (Jo. 1,18)«.

Der Kommentar wird noch einmal gegen die arianische Position sich wenden, ohne sie zu nennen, nämlich im 4. Abschnitt gegen das bekannte: *erat quando non erat*. Dort wird eine ephrämische Stelle zum Vergleich herangezogen werden. Aus ihr wird man sehen, daß auch bei Ephräm begriffliche Distinktionen wie die eines Gregor von Nazianz fehlen, nicht aber dessen Bild von Sonne und Licht, das im Kommentar unerwähnt bleibt.

10 Genau das gleiche *d-īṭaw* wird im letzten Abschnitt wiederkehren.

11 Vgl. Ephräms Trinitätslehre in CSCO subs. 62, S. 17f.

Dritter Abschnitt

Der Abschnitt beginnt wieder wie der vorangehende mit dem Zitat: *b-rēšīt itaw hwâ melltâ* (in principio erat verbum). An das *melltâ* schließt sich hier die Warnung: »Verstehe aber nicht (*melltâ*) als ein gewöhnliches (*šhîmtâ*) Wort und drücke es (so nicht) herab zu einem Laut (*qâlâ* gleich: lautgesprochenes Wort)! Ein (solcher) 'Laut' ist nicht im Anfang. Denn bevor es gesprochen wird, war es nicht und nach seinem Aussprechen ist es wiederum nicht. (Der Logos) war also nicht ein (solcher) 'Laut', jener, der das Gleichnis (*dmūtâ*) seines Vaters war und nicht ein Laut des Vaters, sondern sein Bild (*šalmeh*). Denn wenn dein Sohn, der aus dir gezeugt (geboren, syr: *etiled*) wurde, dir gleicht (*dâmē*), hat dann etwa Gott einen Laut geboren (*ilēd*) und nicht einen Gott? Denn wenn der Sohn der Elisabeth, der *qâlâ* (Laut = Stimme) genannt wurde, ein Mensch war, dann ist der Gott, der 'Wort' genannt wurde, Gott. Und wenn du sagen solltest: Wort wurde der Sohn genannt, dann wisse: auch Johannes, der 'Stimme' (*qâlâ*) genannt wurde, *itaw (hwâ) ba-qnomâ* = war in Wirklichkeit (Mensch). Ebenso ist der Gott, der 'Wort' und 'Wort Gott' genannt wurde, Gott«.

Dazu folgende Erklärungen. Für das »verstehe (aber nicht)« steht im Syrischen zunächst nur das Verb *šmā* = hören. Daß dieses *šmā* aber auch die Bedeutung »verstehen(d hören)« haben kann, das zeigt klar Hy. de fide 62,8, wo Ephräm gegen die Arianer mit den Worten polemisiert: »Wer würde unter dem Namen 'Kind' 'Knecht' verstehen (*tâ'em*) und unter dem Namen 'Sohn' 'Geschöpf' ... (Wenn das geschieht) *b-hefkâ meštam' in šmâhē d-kulmedem* = dann würden die Namen aller Dinge verkehrt verstanden«. Also *šmā* = *t'am*!

Wichtiger ist der Begriff: *qâlâ*. Dieses syrische Wort hat die Weite der Bedeutung des lateinischen *vox*. Es kann den Laut der Tiere und des Menschen, des Sprechenden wie des Singenden, haben und auch den Laut von Musikinstrumenten ausdrücken. Darüber hinaus besagt es aber auch den Inhalt menschlicher Sprachlaute und wird hier gleichbedeutend mit »Wort«. So kann *qâlâ* auch für das *melltâ* = Logos eintreten wie z.B. im Responsorium zu Hy. de fide 2,1: *lâk šubhâ qâleh d-abū(h)y* = »dir sei Lob, Stimme (= Wort) des Vaters!« In Hy. de nativ. 4,143 erscheinen dabei *qâla* und *melltâ* völlig parallel und gleichwertig in den Worten: »Lob sei jenem Wort (*qâlâ*), das ein Körper (*gušmâ*) wurde, und dem Wort des Erhabenen (*mellat râmâ*), das ein Körper (*pagrâ*) wurde!« Im Vorangehenden, in 4,52, steht *qâlâ* allein in dem Ausruf: *ō qâleh d-abū(h)y šayyen qâlē* = »O Wort des Vaters, mach friedlich die Worte (= die Stimmen der streitenden Christen)!«

Im Kommentar steht das *qâlâ* der Grundbedeutung des Wortes entsprechend für das tönende, nach außen ausgesprochene Wort. Ephräm kann es sogar für das rein innere Wort setzen. Dieses innere Wort = Gedanke werden wir im Kommentar zum Schluß unseres Abschnittes antreffen, wobei der Kommentar nur von *ḥuššâbâ* = Gedanke spricht, ohne die sachlich gegebene Verbindung mit dem Wort überhaupt anzugeben. Davon wird noch die Rede sein. Die Stelle, in der Ephräm mit *qâlâ* das innere Wort meint, ist Hy. de fide 52,4. Die drei ersten Strophenzeilen bieten dem Verständnis große Schwierigkeiten¹². Es liegt wohl eine Gegenüberstellung von Werk und Wort des Menschen zu Werk und Wort bei Gott vor. Dabei heißt es zunächst vom Menschen: »Sein Werk ist außerhalb von ihm und sein Wort (*qâleh*) ist in ihm«. Darauf folgt für Gott: »Er erschafft und nicht aus sich; sein Wort (*mellteh*) ist sein Kind (*yaldeh*)«. Ich verstehe das so: im Bereich des Erschaffens herrscht Übereinstimmung zwischen Gott und Mensch; denn in beiden Fällen ist das Erschaffene außerhalb von Gott und Mensch. Beim Wort bleibt das Wort als Gedanke im Menschen (von dem völlig nichtigen, weder vorher noch nachher existierenden gesprochenen Wort wird abgesehen), bei Gott dagegen tritt es in der Person des Logos aus Gott hervor.

Von der Person des Logos sprechen anschließend die drei letzten Zeilen der Strophe, wobei *melltâ* für das menschliche und das göttliche Wort steht, während *qâlâ* hier in seiner allgemeinen Bedeutung von Stimme erscheint, ganz im Gegensatz zu dem vorangehenden *qâlâ* = inneres Wort! Die Zeilen lauten: »(Der Logos ist sein Kind), nicht *melltâ d-qâlâ* (= ein mit der Stimme gesprochenes Wort). Es ist ein Wort, das selber imstande ist, von allem auszusagen, ein Wort, das auszusagen unser Wort außerstande ist«.

Der Kommentar führt in dem ganz ähnlichen Zusammenhang unsres Zitates aus dem Anfang des dritten Abschnitts zum Erweis der göttlichen Persönlichkeit des Logos an, daß er *dmûteh d-abû(h)y* = Gleichnis seines Vaters sei, offenbar nach Col. 1,15, wo die Peš das *eikôn (tû theû aoratû)* mit *dmûtâ* wiedergibt. Und ferner, der Logos sei *šalmâ* = Bild des Vaters, was wohl aus Hebr. 1,14 stammt, wo die Peš das gr. *charaktēr (tēs hypostaseōs autū)* mit *šalmâ d-itûteh* wiedergibt. Dieses *šalmâ* verbindet auch Ephräm unmittelbar mit dem Logos in Hy. de virg. 6,9 mit den Worten: »Auf dem Weg, der von Johannes gebahnt worden war, eilte das Wort (*melltâ*) des unsichtbaren Vaters, indem in ihm das Bild (*šalmâ*) seines Entsenders geformt war«.

¹² Es geht vor allem um die Vokalisierung des 'bd'. Vgl. Übersetzung mit Anm. in CSCO vol. 155/syr. 74, S. 138.

Nach diesen zwei Hinweisen auf biblische Bezeichnungen für den Logos fährt der Kommentar fort: »Denn wenn dein Sohn, der aus dir geboren wurde (*etiled*), dir (als Mensch) gleicht, hat dann Gott einen Laut (*qâlâ* = Wort) geboren und nicht einen Gott?« Es folgt das Beispiel des Sohnes der Elisabeth, der *qâlâ* (= Stimme) genannt wurde, und (dennoch) ein Mensch war. Dieses *qâlâ* hat Peš und VS für das *phônē* = vox der hier zugrundeliegenden von allen drei Synoptikern zitierten Isaiasstelle. Die Anwendung auf den Logos lautet: »dann ist der Gott, der *melltâ* genannt wurde, Gott«. Ein hartnäckiger Gegner wiederholt darauf: »*melltâ* ist (doch) der Sohn genannt worden«. Hier würde man erwarten, daß der Kommentar endlich mit einer begrifflichen Unterscheidung zwischen einer wesenhaften Benennung und einem nur einen Einzelzug hervorhebenden Beinamen kommen würde. Aber logische Klarheit ist ihm fremd wie weitgehend auch Ephräm¹³. Der Kommentar wiederholt nur sachlich: »Wisse: auch Johannes, der *qâlâ* genannt wurde, *itaw ba-qnômâ*«.

Der syrisch belassene Schlußsatz erfordert eine eingehendere Erklärung. Die armenische Übersetzung der Hs B mit: *persona erat* legt zunächst die Ergänzung eines *hwâ* (zu *itaw*) nahe. Doch ihre Wiedergabe des *ba-qnômâ* mit einem einfachen *persona* unterschlägt das *bē*, welches von den andren Hss offenbar berücksichtigt wurde, indem hier Leloir mit (*existit*) personaliter übersetzt. Die Übersetzung des *qnômâ* mit *persona* geht weit über die Bedeutung des ephrämischen *qnômâ* hinaus, das offenbar auch hier im Kommentar vorliegt, und ist sehr irreführend. Von diesem *qnômâ* war schon oben bei dem Begriff *šürtâ* (Gestalt) die Rede, und zwar von dem vollen *qnômâ* mit *sákâ*. Nun steht dieses *qnômâ* vor allem auch in Verbindung mit *šmâ* = *onoma* zum Ausdruck dessen, daß das durch den Namen ausgesprochene *pragma* voll real (stoisch) existiert. So definiert es Ephräm in Sermo de fide 4,57: »*qnômâ* lehrt dich, daß etwas eine Wirklichkeit (*šrârâ*) ist«. Tritt zu diesem *qnômâ* die Präposition *bē*, dann wird offenbar damit das Verb »sein, existieren« adverbial näher durch ein »in voller Realität« bestimmt, so wie Ephräm in Pr. Ref. II 14,16 negativ von dem stoischen *asōmaton* des Raums sagt: *laytaw dēn ... ba-qnômâ* = »er existiert nicht voll (körperlich)«. Versteht man unser *itaw ba-qnômâ* in diesem Sinn, dann vermißt man ein zu dem Subjekt (Sohn der Elisabeth) zu ergänzendes prädikatives Nomen. Dieses drängt sich auf Grund des Vorangehenden (»der Sohn der Elisabeth, der Stimme genannt wurde, war *barnâšâ*«) als *barnâšâ* auf. Damit gewinnt man eine klare Übersetzung des dunklen Satzes: »Johannes, der Stimme genannt wurde, war in voller Realität Mensch«.

13 Vgl. wie er oben in Hy. de fide 52,4 auf das *qâlâ* mit der Bedeutung von 'innerem Wort' sofort ein *qâlâ* = 'Stimme' folgen lassen konnte.

Bis jetzt bildete in der Auseinandersetzung um die göttliche Person des Logos in unsrem dritten Abschnitt das gesprochene Wort den Ausgangspunkt. Es wurde schon oben im Zusammenhang mit dem *qâlâ*, das Ephräm für das innere Wort gebrauchen konnte, darauf hingewiesen, daß in dem jetzt zu besprechenden Schluß des Abschnittes der Kommentar zum inneren Wort übergeht, ohne im geringsten eine Verbindung mit dem vorangehenden gesprochenen Wort (*qâlâ*, *melltâ*) herzustellen, indem er gar nicht mehr vom Wort spricht, sondern sofort und ausschließlich von Gedanken. Das innere Wort war schon zu Beginn des zweiten Abschnitts kurz aufgetaucht. Dort wurde es *melltâ* genannt. Aber auch da fehlte die klare Gegenüberstellung von *logos endiathetos* und *logos prophorikos*. Denn als Gegensatz zu einem nachfolgenden Aussprechen des inneren Wortes wurde seine schriftliche Äußerung angeführt. Sachlich hat also der Verfasser des Kommentars die griechische Zweiteilung des Wortes gekannt, aber ihre Verbindung in der Erörterung des göttlichen Logos in keiner Weise mit herangezogen. Die Lage bei Ephräm wird anschließend zur Sprache kommen.

Zuerst der Text des Kommentars: »Und wenn du glauben solltest, der Sohn sei Gedanke des Vaters (*ḥuššābeh d-abâ*), dann (ist zu fragen): denkt (*methaşšab*) der Vater nur ein einziges Mal? Und wenn er viele Gedanken (*ḥuššābē sagi`ē*) hat, wo (bleibt dann) der Eingeborne (*iḥidâ*)? Und wenn er ein Gedanke im Innern (*men l-gaw*) ist, wie ist der (dann) zur Rechten (*men yaminâ*)?« Der Text ist in sich verständlich und bedarf keiner Erklärung. Höchst charakteristisch aber ist, daß der Kommentar in seinem Haupteinwand von einer Pluralität der Gedanken ausgeht. Das ist gegen die Grundbedeutung des griechischen *logos*, das hier indirekt zugrunde liegt, nämlich jenes *logos*, das singularisch das Denkvermögen, die Vernunft, den (menschlichen) Geist bedeutet. Hier redet Ephräm in Hy. de fide 57,9f. viel zutreffender, indem er erstens auch hier von *melltâ* (und nicht von *ḥuššābâ*) ausgeht und dieses *melltâ* dann singularisch mit dem menschlichen Geist gleichsetzt, dem die vielen einzelnen Gedanken untergeordnet sind. Ferner bleibt bei ihm die Verbindung mit dem gesprochenen Wort, indem er beide zusammen als das umfassende menschliche und göttliche Wort hinstellt. In dieser Strophe heißt es: »O Wort des sterblichen (Menschen), wo liegt dein Schatz und in welchem Teil des Geistes (*re`yânâ*) wohnst du?« Und wenn anschließend gefragt wird: »Bist du ein Teilchen aus der Seele ... (oder) ein Kind aus deiner Quelle?« so schließt offenbar Ephräm damit auch das gesprochene Wort mit ein, um anschließend mit der Frage: »und wie regen sich im Herzen deine Bewegungen?« wieder zum *logos endiathetos* zurückzukehren. Das Herz ist Sitz und Organ des *logos*, des Geistes, und dessen Bewegungen sind die Gedanken, die *ḥuššābē* des Kommentars, die in Hy. de ecclesia 27,10 dem Geist (*re`yânâ*) unterstellt werden, deren Schar

nach Hy. de fide 27,6 in der Seele lagert und die der Kommentar ganz schief, ja falsch zum *logos* gemacht hat, um so seinen Einwand zu gewinnen. In Hy. de fide 57,10 faßt Ephräm alle seine unlösbaren Fragen an das menschliche Wort zusammen, um sie mit seinem Argument *a minore ad maius* in gesteigertem Maß auf den göttlichen *Logos* zu übertragen, in dem ebenso *logos endiathetos* und *prophorikos* eine Einheit bilden¹⁴. Daß auch bei Ephräm wie beim Kommentar diese griechischen Termini nicht erscheinen, besagt wenig gegenüber seiner zutreffenden Kenntnis des griechischen *logos*.

Der Kommentar gewinnt noch im letzten Sätzchen unsres Zitats aus der Innerlichkeit des Gedankens den Einwand: wie ist dann er (der *Logos*) zur Rechten (des Vaters)? Ein Einwand, der etwas gewaltsam den Sonderfall des erhöhten Gottmenschen heranzieht. Doch tut das auch Ephräm, allerdings ohne dabei vom Begriff des Wortes auszugehen, sondern allgemein im Zusammenhang mit dem trinitarischen Verbunden- und Getrenntsein der drei göttlichen Personen, im *Sermo de fide* 2593f., mit den Worten: »Vermengt mit ihm und getrennt von ihm (dem Vater) ist er (der Sohn); er ist in seinem Schoß und zu seiner Rechten (*al yamīneh*) ... Wenn er nicht von ihm getrennt wäre, würde er nicht zu seiner Rechten (*men yamīneh*) thronen«.

Vierter Abschnitt

Auch dieser Abschnitt beginnt mit einer (dritten) Zitierung des Anfangs von Jo. 1,1: *b-rēšit itaw hwâ melltâ*. Und auch hier wird sofort an das *melltâ* eine Warnung angefügt, die diesmal lautet: »nicht dieses (menschliche) Wort (von dem im vorangehenden Abschnitt die Rede war), das unter einem Anfang steht (*d-simâ thēt rēšitâ*), sondern jenes (göttliche) Wort, das über einem Anfang (*l-el men rēšitâ*) ist«.

In dem, was folgt, lag offenbar schon den armenischen Übersetzern ein fehlerhafter Text vor, wie ihre abweichenden und schwer verständlichen Übersetzungen verraten. Nun kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß die folgenden Ausführungen polemisch gegen das arianische, vom Sohn ausgesagte: *erat quando non erat* gerichtet sind. Das legt zu Beginn des Textes folgende Korrektur nahe. In den ersten Worten, in: *hādē gēr meṭul d-īt* scheint die Konditionalpartikel (*meṭul d*)-en (*īt*) ausgefallen zu sein, wofür man auf den armenischen Text verweisen kann, den Leloir über-

14 Vgl. die Interpretation von Hy. de fide 57,9f. in dem Zusammenhang von *logos endiathetos* und *prophorikos* in Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO subs. 58, S. 42ff.

setzt hat und wo hier ein (nam) quando steht. Durch diese Ergänzung erhält man eine sprachlich und sachlich völlig klare Periode, nämlich: »Denn dies (gilt), weil, wenn es eine Zeit gab, in der sein (= des göttlichen Wortes) Sprecher nicht war, es eine Zeit gab, in der auch es (= das Wort) nicht war. Dieses wahre Wort (*melltâ šarirtâ*) nun: nicht (gilt von ihm, daß) es zu einer Zeit ist und zu einer (anderen) Zeit nicht ist; oder: daß es zu einer Zeit nicht war und zu einer (anderen) Zeit war. Vielmehr war es zu jeder Zeit und von Ewigkeit. Denn auch sein Sprecher war zu jeder Zeit und von Ewigkeit. Dem Sprecher gleicht nämlich das Wort des Sprechers«.

Das ergibt den völlig klaren Sinn: im Gegensatz zu dem zeitgebunden vergänglichen Menschen, dessen Wort mit ihm das vorangehende und nachfolgende Nichtsein teilt, ist das Wort des ewig seienden Gottes ewig, ohne Anfang und Ende.

Daß hier der schon zitierte arianische Satz bekämpft wird, der bei Alexander Alexandrinus in einem Brief, PG 18. 552A/B: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν lautet, verrät die fast gleichlautende Wendung des Kommentars: *ba-zban laytēh hwât (melltâ) = pote hote ūk ēn*. Die sehr fragwürdige Beweisführung des Kommentars mit dem Bild vom Sprecher und seinem Wort scheint ihm eigentümlich zu sein. Denn Alexander Alexandrinus bringt anschließend ganz andere Bilder. So zunächst das vom ewigen Sohn des ewigen Vaters im Gegensatz zu einem menschlichen Sohn eines menschlichen Vaters: τοιοῦτος γενόμενος, ὅτε καὶ ποτε γέγονεν οἶος καὶ πᾶς εἶναι πέφυκεν ἄνθρωπος. Dazu heißt es weiter in PG 18. 557B: τὸν πατέρα ἀεὶ εἶναι πατέρα ἔστι δὲ Πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ Υἱοῦ δι' ὃν χρηματίζει Πατὴρ. Hier folgen weitere Beweise, darunter auch das Bild von Sonne und Licht(glanz): τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν, συναναίρει καὶ τὸ πρωτότοκον φῶς, οὗ ἔστιν ἀπαύγασμα.

Im Rahmen dieses letzten Bildes erscheint auch bei Athanasius und bei Ephräm die gleiche Polemik gegen das arianische: erat quando non erat. So sagt Athanasius in oratio II contra Arianos (PG 26.217A): ὀρθῶμεν γὰρ τὸν Λόγον ἀεὶ ὄντα ... καὶ μὴ ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον. Dazu fordert er in 217 C die Arianer auf, sie sollten zuvor in Beispielen der Schöpfung ihre Unterscheidung vornehmen und sagen: ἦν ποτε ὁ ἥλιος χωρὶς τοῦ ἀπαυγάσματος ... oder zu sagen: ποτε οὐκ ἦν. Die letzte Wendung hat wieder ihre Entsprechung in dem: *ba-zban laytēh hwât* des Kommentars.

Auch Ephräm erwähnt im Zusammenhang seines Bildes von Sonne, Licht und Wärme für die Trinität den arianischen Satz in Hy. de fide 40,1 mit den Worten: »Der Lichtglanz der Sonne ist nicht jünger als sie und er (kennt) keine Zeit, in der er nicht ist = *w-lâ it leh zabnâ d-layt hū*«, was wiederum sehr an den Kommentar erinnert. Daß aber Ephräm nirgendwo in den von mir edierten Werken von dem ewigen *āmōrâ* (Sprecher) und

seinem ewigen Wort spricht, ist wohl nicht ganz belanglos für die Frage nach der Person des Kommentators.

Der Schluß des Abschnittes fügt noch einmal an das gewonnene Resultat: »dem Sprecher gleicht das Wort des Sprechers« das Anfangszitat mit den Worten: »Und deswegen sagt (der Evangelist:) in principio erat verbum, und um zu zeigen, daß *gelyânâh* erhaben (*m'alay*) ist über jeden Anfang (*kullâh rēšitâ*) und Zeitengrenze (*thūmâ d-zabnē*)«. Ich übergehe zunächst das schwierige *gelyânâh* und setze dafür »das Wort« ein, auf das das Pron. suff. sich bezieht, und das inhaltlich nach dem ganzen Zusammenhang einfachhin zu erwarten wäre. Denn zu Beginn des Abschnittes hieß es, daß dieses Wort über (*l'el men*) einem Anfang (*rēšitâ*) steht. Man kann hier gegen meine allgemeine Fassung des *rēšitâ* als »ein Anfang« einwenden, es beziehe sich doch offenkundig auf das *b-rēšit* (in principio) des eröffnenden Zitats. Sicher bildet das den Ausgangspunkt und den Grund für die Wahl des Wortes *rēšitâ*. Aber dieses nun auf den einmaligen ersten Anbeginn einengen zu wollen, ist gegen den herausgestellten Gedankengang des Folgenden; und hier im Schlußsatz spricht die Wendung: »erhaben über jeden Anfang (*rēšitâ*) und (jede) Zeitgrenze« offen gegen eine solche Eingrenzung¹⁵.

Von einem »unter einem Anfang stehen« kann beim Logos erst bei seiner Menschwerdung die Rede sein. Davon spricht Ephräm in Hy. de ecclesia 27,1, wo nicht vom Logos, sondern vom Sohn gesagt wird: »Der Sohn der Zeit, dessen Anfang (*šurrâyâ*) aus dem Hause David (stammt)«. Und diesem zeitlichen Sohn wird in der folgenden Zeile der andre gegenübergestellt mit den Worten: »Der Sohn der Wahrheit (*brâ d-quštâ*), der wahre Sohn (*brâ šarirâ*), der in Ewigkeit (*da-l'âlam*) ist«. Der Ausdruck: *brâ šarirâ* stimmt genau mit dem *melltâ šarirtâ* des Kommentars überein.

Zu der Wendung »unter und über einem Anfang stehen« vergleiche man Hy. de fide 26,2, wo es heißt: »Das Geschöpf steht unter der Zeit und hat Anfang (*rēšâ*) und Beginn (*šurrâyâ*). Aber das vorseilende Wissen (im Vorangehenden »der Gedanke Gottes« genannt, der selber für den »Erstgeborenen« der ersten Strophe eintritt) ist erhaben über Zeiten und Anfänge«.

Nun noch zu dem dunklen *gelyânâh* = Offenbarung (Erscheinung) des Logos, das statt des einfachen Logos nach dem Schlußsatz über jeden Anfang und jeder Zeitgrenze steht. In dieser Aussage scheint ein Widerspruch zu liegen. Denn das Erscheinen und Sichoffenbaren scheint zwingend eine vorangehende Zeit des Verborgenseins und einen Zeitpunkt des Erscheinens vorauszusetzen. Tatsächlich findet sich *gelyânâ* verbunden mit Christus bei

15 Zu welchen Schwierigkeiten diese führt, kann man an den armenischen Übersetzungsversuchen sehen.

Ephräm, wie zu erwarten, völlig parallel zu dem Kommen des Herrn in seiner Menschwerdung, nämlich in Hy. de virginitate 40,1, wo es heißt: »Es hungerten, mein Herr, in allen Geschlechtern die Gerechten nach deinem Kommen (*l-mētītāk*); es entschliefen sie alle, dürstend nach deinem Erscheinen (*l-gelyânāk*)«. Der Satz des Kommentars ist daher nur als antinomische Aussage zu verstehen, in der vielleicht noch eine Polemik gegen die alte subordinatianische der Apologeten nachwirkt, die den ewig in Gott seienden Logos erst in der Zeit hervortreten, erscheinen ließen, sei es in der Schöpfung oder in seiner Geburt. Das korrigiert anscheinend der Kommentar, indem er das innertrinitarische, vor aller Zeit liegende ewige Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater¹⁶ sehr hart ein *gelyânâ* nennt.

Fünfter Abschnitt

Der Abschnitt beginnt, indem er zu dem bisher nur zitierten Anfang von Jo. 1,1: in principio erat verbum (1a) die Fortsetzung: (*w-hū melltâ*) *ītaw hwâ lwât alâhâ* = (et verbum) erat apud deum (1b) bringt, um sofort erklärend zu betonen: *w-lâ b-alâhâ* = et non in deo, »und mit diesem 'bei Gott' wies (der Evangelist) offen darauf hin, daß so wie jener, der (immer) war, gewesen ist (*ītaw hwâ haw d-ītaw hwâ*), ebenso auch der Logos bei Gott gewesen ist«. Das *haw d-ītaw* steht auch hier zweifellos für *ītyâ* = der ewig seiende Gott(vater). Das ergibt dann den Sinn: in der Weise des anfang- und endlos ewigen Seienden war auch das Wort ohne Anfang bei Gott.

Hier nun wiederholt der Kommentar Jo. 1,1a: in principio erat verbum, mit der Erklärung: »Zwei (Dinge) ließ (der Evangelist) damit wissen: *al kyâneh w-al yaldeh* = in Bezug auf seine (des Logos) Natur und in Bezug auf seine Geburt (sein Kindsein)«. Damit greift der Kommentar wohl sicher auf den zweiten Abschnitt zurück, wo er auch nur von Jo. 1,1a ausgehend die Natur (*kyânâ*) des Logos mit *melltâ ilidâ* angab. Ich kann auf die Erklärung dieser Stelle zurückverweisen. Daraus geht auch hervor, daß die zwei Punkte, *kyânâ* und *yaldâ*, im Kern nur ein Punkt sind.

Der Kommentar geht zur Fortsetzung des Zitats, zu Jo. 1,1b, über mit den Worten: »Und um das Wort nicht ohne Erklärung zu lassen, sagt (der Evangelist): et verbum erat apud deum«. Auch darin findet der Kommentar zwei Belehrungen, wobei allerdings für die zweite sofort das Zitat

¹⁶ So haben schon Mösinger und Leloir dieses *gelyânâ* verstanden. Mösinger hat dabei auf ein syr. *denhâ* geraten, das, mit *gelyânâ* gleichbedeutend, die Härte der Aussage nur verstärken würde, weil es noch viel mehr mit der zeitlichen apparitio Christi verbunden ist.

um Jo. 1,1c erweitert wird. Die Stelle lautet: »Und auch hier hat (der Evangelist) zwei (Dinge) verkündet: in Betreff des Wortes (*al mellîâ*), daß es nicht wie das Wort eines Menschen ist; es ist ja 'bei ihm'«. Von diesem ersten Punkt sprach vor allem schon der dritte Abschnitt. Der zweite (vom Evangelisten verkündete) Punkt wird kurz mit einem: *w-^{al} itūteh* = »und in Betreff seiner (des Logos) Wesenheit« angefügt. Und wenn nun dazu der Kommentar unmittelbar und ohne jede Einführung und Kennzeichnung noch Jo. 1,1c zitiert, nämlich: *et deus erat verbum*, so ist das zweifellos die Belegstelle für den zweiten Punkt: die Wesenheit des Wortes ist sein Gottsein.

Der Schluß des Abschnittes faßt das Gesamtergebnis zunächst in drei Punkte zusammen mit den Worten: »Drei (Dinge) ließ (der Evangelist) wissen: Gott und *qnômâ* und Kindschaft (*yaldâ*)«. Das *qnômâ* dieser Aufzählung wurde schon im zweiten Abschnitt, im Zusammenhang mit dem Begriff *šūrtâ* (Gestalt) erklärt, daß es noch nicht unser »Person«, das *hypostasis* und *prosōpon* der Kappadokier, besagt, sondern nur das eigne Dasein des Sohnes gegenüber dem des Vaters.

Hier fügt der Kommentar wieder ganz abrupt und ohne jede Einführung zu dem nun ganz zitierten ersten Vers von Jo. 1 auch noch den kurzen zweiten hinzu: *hoc erat in principio apud deum*, der sachlich nichts Neues bringt. Der Kommentar hat diese wiederholende Aussage als eindringliche Mahnung verstanden und bringt sie anschließend noch einmal, diesmal sogar durch ein *lam* als Zitat gekennzeichnet, indem er fortfährt: »Vorsorglich hat (der Evangelist) von seinem Wort Gebrauch gemacht, damit man nicht glaube, seine Verkündigung spreche (nur) von einem einzigen *qnômâ*. (Denn:) *hoc erat in principio apud deum* (2,1)«. Daß mit einer Mehrzahl der *qnômê* (hier tritt nur neben das *qnômâ* des Sohnes das des Vaters) das Problem der Einheit in der Zwei(Drei)heit gestellt wird, davon schweigt der Kommentar. Er faßt im anschließenden Schlußsatz noch einmal das Ergebnis zusammen, diesmal in einer Vierzahl von Punkten: »(Der Evangelist) hat also erstens von seiner Kindschaft (*al yaldehy*) gesprochen, zweitens 'bei ihm' (gesagt), drittens, daß er Gott ist, viertens, daß er immer bei ihm war«.

Sechster Abschnitt

Der Kommentar geht hier zum dritten Vers des Prologs über und zitiert, wieder ganz abrupt: *kul medem beh hwâ* = »alles ist durch ihn geworden«, mit dem einfachen *beh* der VS anstelle des klareren *b-ideh* der Peš. Doch erscheint dieses *b-ideh* in der sofort anschließenden kurzen Erklärung: »weil durch ihn (*b-ideh*) die Werke erschaffen wurden, gemäß jenem (Wort) des

Apostels : *beh`bad`âlmē* = durch ihn schuf er die Welten (Hebr. 1,2; Peš u. VS)«.

Der Kommentar setzt, wieder abrupt, das Zitat mit Anführung von 3b fort : *w-bel`âdaw`âflâ`hdâ* = »und ohne ihn auch nicht eines«. Hier ist wohl das (*hdâ*) *hwât* der Peš und VS zu ergänzen. Auf jeden Fall war das für den Kommentator eine vom Folgenden getrennte Satzeinheit, die er für sich allein kurz mit der Bemerkung kommentiert : *hî kad hî* = »das ist (besagt) das gleiche«, d.h. das ist die vorausgehende Aussage, nur negativ gewendet.

Hier wird dann offenbar das Zitat fortgesetzt in folgender Form : *w-haw medem da-hwâ. beh*¹⁷. *w-hû`hâyÿê`hû. w-henon`hâyÿê`itayhôn`nuhrâ`dabnaynâšâ* = (Vers 3c) : »und das, was wurde, (wurde) durch ihn. (Vers 4) : Und er ist das Leben und das Leben ist das Licht der Menschen«. Dieses Zitat bleibt ohne eigne Erklärung. Die Eigenheiten dieses Textes sind daher nur dem Zitat selber zu entnehmen. Hier ist es zunächst die Abtrennung von 3c (quod factum est), die auch in VS sich findet. VS hat nur statt *w-haw medem* ein *haw`dên`medem* und beläßt das unverbunden stehen, indem sie mit *beh`hâyÿê`enôn* fortfährt, präsensisch statt des Präteritum der Peš : *beh`hâyÿê`hwâ*. Die große Abweichung des vom Kommentar zitierten Textes liegt nun darin, daß er 3c zu einem selbständigen Satz ausgebaut hat, indem er das 4a eröffnende *beh* mit der Bedeutung »in ipso (vita erat)« zu 3c in der Bedeutung »per ipsum« zog und nun statt des *beh* zu Beginn von 4a ein : *w-hû* = und er (ist das Leben) ergänzte. Von da ab mündet dann der Text in 4b in den von Peš und VS ein, nur daß der Kommentar ein *w-henôn`hâyÿê`(itayhôn)* für das einfache *w-hâyÿê* von Peš und VS hat.

Das Zitat bleibt, wie gesagt, ohne eigne Erklärung¹⁸. Denn wenn nun der Kommentar relativisch auf »das Licht der Menschen«¹⁹ zurückgreifend weiterfährt : »durch dessen Leuchten (*denheh*) der alte Irrtum (*ta`yûtâ`d-men`qdîm*) vernichtet wurde (*ettalqat*)«, so führt das schon über das vorangehende Zitat hinaus und ist mit der anschließenden Fortführung des Zitats durch Jo. 1,5 zu verbinden, nämlich mit : *w-hû`nuhrâ`b-hešokâ`manhar`hwâ`w-hešokâ`lâ`adrkeh* = et lux in tenebris lucebat (!) et tenebrae eam non comprehenderunt (gr. *katelabe*), der gewöhnliche Text nur mit dem Präteritum *manhar`hwâ* (lucebat) von VS statt des präsensischen *manhar* der Peš.

17 Die mitgegebene Interpunktion der Hs macht es wohl deutlich genug, daß das isolierte *beh* für den Nachsatz steht, dessen Verb *hwâ* leicht aus dem Vorangehenden zu ergänzen ist.

18 Faßt man den herausgestellten Text mit seinen Abweichungen als bewußte Änderung des Kommentators, was ich nicht für wahrscheinlich halte, dann wäre diese Änderung seine Texterklärung.

19 Der Kommentar hat das *bnay`nâšâ*, das Ephräm in Pr. Ref. I 121, 36ff. in einer Polemik gegen die Manichäer benutzt. Diese deuteten das im »aramäischen Evangelium« stehende bloße *nâšâ* singularisch auf ihren *nâšâ`qadmâyâ*, was Ephräm mit dem Hinweis auf das pluralische *bnay`nâšâ`(tôn`anthrôpôn)* des »griechischen Evangeliums« zurückweist.

Sachlich geht es hier nun um die Frage: wie hat der Kommentar das doppeldeutige griechische *katelabe* verstanden? Das griechische *katalambanein* kann nämlich 1) ergreifen = »aufnehmen, begreifen« bedeuten und 2) (gewaltsam) ergreifen = »in die Gewalt bekommen, unterdrücken, (be)zwingen«. Die Lage bei dem syrischen *adrek*, das hier der Kommentar zusammen mit Peš und VS hat, ist ähnlich, wie wir noch sehen werden. Nun kann sachlich gezeigt werden, daß der dem Zitat vorangehende und als eine Erklärung mit dem folgenden Zitat zu verbindende Satz deutlich die zweite Bedeutung des *katelabe* voraussetzt. Hier hieß es, daß durch das Leuchten des Lichts der alte Irrtum vernichtet wurde (*eṭṭallaq*). Dazu halte man, was Origenes, der mit vielen Griechen in dem *katelabe* die zweite Bedeutung fand, in seinem Johanneskommentar, Ed. Preuschen S. 486,29ff. sagt: τὸ θεολογούμενον φῶς λυτικόν (!) ἐστὶ πάσης σκοτίας καὶ ἀγνοίας (!)²⁰ καὶ κακίας ὕφισταμένης · διὸ ἐν τοιαύτῃ σκοτίᾳ φαῖνον οὐ καταλαμβάνεται ὑπ' αὐτῆς λυομένης καὶ ἀφανιζομένης (sic! = *eṭṭallaq*) τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (487,1). Und noch einmal in 487,15: ἡ σκοτία διώκει τὸ φῶς, ἐγγίσασα δὲ ἐπὶ τὸ καταλαβεῖν αὐτὸ ἀφανίζεται. Damit ist wohl zweifellos Bedeutung und Herkunft der dem Zitat vorangehenden Deutung des Kommentars von Jo. 1,5 nachgewiesen.

Ganz auffällig ist es nun, daß der gleiche Kommentar unmittelbar an das Zitat ganz klar die andre Bedeutung des *katelabe* (*adrek*) anfügt, indem er sagt: »(Das ist) wie jenes (Schriftwort): *l-dileh etâ w-dileh lâ qabblū(h)y* = in propria venit et sui eum non receperunt (Jo. 1,11)«. Hier wird also eindeutig das *adrek* von Jo. 1,5 durch das *qabbel* (aufnehmen) von Jo. 1,11 erklärt, eine Deutung, die, wie schon Leloir in seiner Anmerkung hervorhebt, genau so sich in Aphraat, dem. 1,10 (Ed. Parisot in Patrologia Syriaca I,1 col. 21 u. 24) findet²¹.

Wo steht nun hier Ephräm? Bei ihm hat unser *adrek* öfters die Bedeutung von *comprehendere* = erfassen, verstehen. So heißt es in Hy. de paradiso 1,3 von der Kenntnis, welche die Paradieseserzählung der Schrift uns ermöglicht: »Mein Verstand ... erforschte seine Herrlichkeit, nicht wie groß sie (wirklich) ist, sondern wie weit es dem Menschen gegeben ist, (sie) zu erfassen (*l-madrâkū*)«. In der speziellen Bedeutung von »im Glauben erfassen«, die sich für Jo. 1,5 besonders empfiehlt, erscheint das *adrek* in Hy. de fide 43,6. Hier sagt Ephräm gegen einen Arianer: »(Nur) so kann er ihn (den Sohn) erkennen, wenn er nicht forscht um zu erkennen (*meddā*), wie er sei. Denn wenn du an ihn glaubst, dann hast du ihn erfaßt (*adrektây*)«.

²⁰ Das syr. *ṭā'yūtā* = Irrtum hat auch die Bedeutung »Unwissenheit«; davon im nächsten Abschnitt.

²¹ Bultmann, der in seinem Johanneskommentar sich für dieses *katalambanein* entscheidet, verweist dafür auf Jo. 1,10 (et mundus eum non cognovit), also *comprehendere* = *cognoscere*.

Für die andre Bedeutung von ergreifen im feindlichen Sinn geben die Wörterbücher nur ganz wenige Beispiele; bei Brockelmann kommt nur das deprehendere = ertappen von Dan. 6,11 und im Thesaurus Syriacus nur ein bello cepit (Eus. theoph. II 68) in Frage. Auch aus Ephräm kann ich nur zwei Stellen anführen, die aber in enger Verbindung mit Jo. 1,5 stehen. Die erste davon findet sich in einem wahrscheinlich unechten Sermo, in Sermones I 8,389f. Sie lautet: »Es leuchte mir die Sonne deines Erbarmens, *d-lâ madrek leh hešokâ* = welche die Finsternis nicht ergreifen kann«. Die zweite dagegen stammt aus den sicher echten Hymnen de crucifixione, aus Hy. 4,18, wo Ephräm von den im Grab zurückgebliebenen Linnen des Herrn sagt: »Auch seine Linnen verkünden von seinem (neuen) Leben(s-wandel), das erstrahlte und leuchtete; denn jene Finsternis vermochte nicht ihn zu fassen (*adrek* = in ihre Gewalt zu bringen)«²². Ephräm hat also anscheinend — vielleicht unter griechischem Einfluß, der bei ihm in solchen Einzelheiten durchaus möglich ist — das *adrek* im feindlichen Sinn verstanden. Die Lage im Kommentar ist verwirrend zwiespältig. Er stellt die »griechische« Deutung dem Zitat voran und erklärt es anschließend auf die semitischere Art eines Aphraat. Dabei scheint er die Widersprüchlichkeit der zwei Erklärungen gar nicht erkannt zu haben. Denn in dem nun zu besprechenden folgenden Abschnitt, der dieses Thema weiterführt, erscheint neben der beherrschenden Stellung der Bedeutung »aufnehmen« auch eine Wendung, die in die gegenteilige Richtung weist. Eine solche geistige Kurzsichtigkeit möchte ich Ephräm nicht zutrauen.

Siebter Abschnitt

Zu Beginn wird Jo. 1,5 wiederholt ohne den zweiten Teil (et tenebrae eam non comprehenderunt), und zwar mit der Vergangenheitsform: (et lux in tenebris) lucebat (*manhar hwâ*). Und dieses Imperfekt liegt der anschließenden Deutung der Finsternis zugrunde, was der Kommentar selber hervorhebt, indem er auf das Zitat hin fortfährt: »Sieh nun zu, welches die Finsternis ist, die gegen (*l-qubleh*) jenes Licht der Menschen (war), und erkenne, wie (jenes Licht schon) zuvor (*men qdim*) in ihr leuchtete. Höre nun nicht oberflächlich darauf hin, daß (der Evangelist) sagt: 'leuchtete' (*manhar hwâ*), sondern erkenne daraus, daß er nicht sagt: 'in der Finsternis leuchtet (*manhar*)', daß er den Namen Finsternis nannte für jene Zeit, die vor seinem

22 Übrigens findet sich im syrischen Diatessaronkommentar gegen Ende (Ed. Leloir S. 192,14) eine Stelle mit einem ähnlichen *adrek*; denn hier sagt Christus zu den Aposteln: »Solange ich bei euch bin, wird keiner von euch mit und für mich leiden. Es wird aber ein Dunkel von Leiden euch erfassen (*madrek*), wenn ich von euch emporgehoben sein werde«.

göttlichen Aufleuchten (*denḥeh alâhâyâ*) (liegt) und (dazu) wissen läßt, daß (das Licht) darin geleuchtet hat (*manhar hwâ*)«.

Der Kommentar engt also auf Grund seines Imperfekts (*lucebat*) die Finsternis ein auf die Zeit vor der vollen Epiphanie des Wortes in der Menschwerdung (diese ist zweifellos mit *denḥeh alâhâyâ* gemeint) und versteht damit das Leuchten des Lichts als die Offenbarung vor dieser Zeit (*men qdîm*), vor allem als die im Alten Bund erfolgte Offenbarung. Dabei scheint die Wendung zu Beginn von der gegen das Licht stehenden Finsternis zu jener Deutung des *adrek* (*katelabe*) zurückzukehren, die im Vorausgehenden in dem Satz zu Tage trat, der dem Zitat von Jo. 1,5 voranging und wo es hieß, daß durch das Licht die Finsternis des Irrtums vernichtet wurde. Doch das Folgende läßt diese Deutung eines Origenes fallen und setzt zweifellos die andre aphaatische Auffassung voraus, welche das *adrek* durch ein *qabbel* (aufnehmen) erklärt hat. Hier will der Kommentar zeigen, daß auch im Bereich des auserwählten Volkes das in ihm leuchtende Licht von einer Finsternis umgeben sein konnte, indem er die bekannte von Matth. in 4,15f. angeführte Isaiasstelle (9,1f.), wo von Zabulon und Naphthali, vom Weg am See, vom Jenseits des Jordan, von Galilaea gentium, von einem Volk, das in Finsternis sitzt, die Rede ist, folgendermaßen zitiert und deutet: »Von dieser Finsternis nämlich können wir ferner aus dem Evangelium hören, indem es das vom Propheten Gesagte anführt und zitiert: *ar'â da-Zbôlôn 'wa-d-Naftalî*²³ *urhâ d-yammâ w-'ebraw*²⁴ *d-Yurdnân nahrâ*²⁵ *Glilâ d-'ammê. 'ammâ d-yâteb*²⁶ *b-ḥešokâ 'nuhrâ hzaw*²⁷. Und diese Finsternis, die bei diesen (Gegenden) genannt wird, (erklärt sich so): es waren versprengte Stämme und sie wohnten an den Ufern des Sees und sie waren weit entfernt von der Erziehung und Belehrung des Gesetzes (*d-Nâmôsâ*). Deswegen gibt ihnen (der Prophet) den Beinamen: Volk, in der Finsternis wohnend. Dies hat der Evangelist²⁸ auf solche Weise gesagt²⁹: »jenes

23 Abweichend von dem *w-ar'â d.N.* der VS und von dem bloßen *ar'â d.N.* der Peš.

24 Peš und VS ohne *wê*.

25 Das *nahrâ* findet sich in VS und fehlt in Peš.

26 Ohne das im Curetonianus folgende *hwâ*; in Sinaiticus u. Peš fehlt es wie im Kommentar.

27 Peš: *nuhrâ rabbâ hzâ*; Cur: *hzaw nuhrâ*; Sin: *nuhrâ hzâ*. Man sieht, wie der Text des Kommentars auf seiten der VS steht und hier mehr beim Sinaiticus als beim Curetonianus.

28 Der Kommentar hat das Fremdwort *Ewangelistâ*, das sich in echten Werken Ephräms nicht angetroffen habe. Nur im Kommentar zur Genesis wird zu Gen. 1,26, zur Erschaffung des Menschen (Ed. Tonneau in CSCO vol. 152/syr. 71, S. 23) der Plural *faciamus* als Anrede an den Sohn verstanden und zum Beweis Jo. 1,4 mit den Worten zitiert: »Es hat von ihm der Evangelist gesagt: alles wurde durch ihn und ohne ihn wurde nichts«. Im Kommentar erscheint dieser »Evangelist« noch einmal auf S. 16, 17, wo damit wie hier Matthäus gemeint ist. Auf S. 30,3 wird als Wort des Evangelisten Jo. 1,12 noch einmal angeführt, und in S. 26,22 erscheint sogar ein *Lûqâ ewangelistâ*. Das singularische *Ewangelîyôn*, das im Kommentar hier kurz vorher erschien, findet sich bei Ephräm neben

Licht«, das ist die Lehre von seiner Erkenntnis (*yulpânâ d-margšânûteh*); »jene Finsternis«, die alte, welche der Irrtum ist, »hat (das Licht) nicht erfaßt (adrek)«. Man sieht: das zuletzt noch einmal zitierte *adrek* kann hier nur die aphraatische Bedeutung von *qabbel* = »empfangen« haben. Denn von den in der Finsternis wohnenden Stämmen wird gesagt, sie seien weit entfernt gewesen von dem Mittelpunkt des alttestamentlichen Lichtes, von den erziehenden und belehrenden Gesetzeslehrern in Jerusalem, so daß das Licht sie nicht mehr erfaßte und sie so es gar nicht aufnehmen konnten. Ein Kampf der Finsternis mit dem Licht und eine Vernichtung der Finsternis durch das Licht kommt hier überhaupt nicht in Frage.

Zum Text noch zwei Einzelheiten. Zunächst zu dem mit »Irrtum« übersetzten *ṭâ`yûtâ*. Es steht neben der Form mit gleicher Bedeutung *ṭu`yay* bei Ephräm sowohl für das Heidentum (so personifiziert in *Sermo de fide* 2,520) wie auch für die Lehren der Häretiker, wie in *Pr. Ref. I* 147,16, wo *ṭâ`yûthôn* parallel zu *yulpânhôn* steht. Der Thesaurus führt ein *ṭâ`yûtâ sagi`at alâhê* = Polytheismus an. Daneben kann aber auch eine andre Bedeutung mitschwingen, auf die schon oben (Anm. 20) in einer Zusammenstellung von *ṭâ`yûtâ* mit *agnoia* bei Origenes kurz verwiesen wurde, nämlich: Unwissenheit. So gibt die Peš in jener bekannten Stelle aus der Areopagrede des Paulus, *Act. 17,30*: *tempora huius ignorantiae despiciens dieses ignorantia (agnoia)* mit *ṭâ`yûtâ* wieder, was sachlich auch den heidnischen götzendienerischen Polytheismus meint. Die Bedeutung »Unwissenheit« fügt sich besser zu der »Belehrung«, von der unser Textabschnitt sprach.

Das führt uns zur zweiten noch zu erklärenden Wendung, zu dem *yulpânâ d-margšânûteh*. Der Kommentar erklärt damit »das alte Licht«, das vor dem »göttlichen Aufleuchten« des vollen Lichts in der Menschwerdung des Logos schon »in der Erziehung und Belehrung des Gesetzes« wirksam war, eine Wirksamkeit, die unsre Wendung zum Ausdruck bringt, indem zu *yulpânâ* = Lehre (zu *malpânûtâ* = Belehrung gehörig) ein Genitiv des Inhalts hinzugefügt wird, nämlich *margšânûteh* = seine (des Lichts) Wahrnehmung bzw. Erkenntnis. Diese doppelte Bedeutung besteht nur für uns. Denn für Ephräm wie sicher auch für den Kommentar fallen beide zusammen, da, wie ich für Ephräm anderswo gezeigt habe³⁰, zwischen Wahrnehmen und Erkennen nicht unterschieden wird, was sprachlich darin sichtbar wird, daß das dem *margšânûtâ* zugrundeliegende Verb *argeš* sowohl *sentire* wie *intelligere* bedeuten kann. »Wahrnehmung« wäre auch für uns die zunächst

der schon (Anm. 19) zitierten Stelle von *Pr. Ref. I* 121,36ff. auch noch in *Hy. c. haer. 22,1* als *ewangelyôn qadišâ*.

29 Daß das hier im syrischen Text noch stehende *d-kad* rein pleonastisch sein kann, dafür sei auf *CNis* 72,13 verwiesen.

30 In Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, *CSCO subs. 58*, S. 98ff.

gegebene Übersetzung, wenn man beim Bild des Lichts bleibt, »Erkenntnis« drängt sich auf, wenn man für das Licht den Logos einsetzt. Das *margšânûtâ* ist das von dem Partizip *margeš* abgeleitete Abstraktum, welches sich in dem Satz des Kommentars zur Genesis³¹ findet, wo es von dem von Gott erschaffenen Menschen heißt, daß er *margeš b-rabbûtâ* sei, d.h. Gott wahrnehmend = erkennend.

Mit der Anführung von Matth. 4,15f. hat der Kommentar eine Erklärung für sein Imperfekt »*lucet*« gegeben. Es ist das Leuchten des Logos im Gesetz, schon vor dem eigentlichen und vollen Aufleuchten seines Lichtes in der Menschwerdung³². Zu dieser geht der Kommentar anschließend mit den Worten über: »(Der Evangelist) hat angeschlossen die Verkündigung vom Anfang seiner (des Logos) *oikonomia* durch den Körper (*mdabbrânûteh da-b-yad pagrâ*), und er hat begonnen zu sagen, wen die Finsternis nicht erfaßt hat³³. «*hwâ den b-yawmay Herôdes malkâ d-Îhūdâ*«». Zu der Wendung: *mdabbrânûteh da-b-yad pagrâ* ist folgendes zu sagen: das *mdabbrânûtâ* gibt zweifellos den von den griechischen Theologen gebrauchten Terminus wieder, den Tertullian in der griechischen Form von *oikonomia* übernahm, als Bezeichnung der göttlichen Heilsökonomie, des göttlichen Heilsplanes und der göttlichen Heilsordnung. In der biblischen Grundlage, in Eph. 3,9: *eis oikonomian tū plērōmatos tōn kairōn*, übersetzt die Peš das *oikonomia* mit unserem *mdabbrânûtâ*³⁴. Das vom Kommentar angefügte *dab-yad pagrâ* = per corpus findet seine Erklärung in dem Zitat von Jo. 1,14, das zu Beginn des nächsten Abschnitts noch nebenbei gebracht wird und wo in dem: *verbum caro factum est* der Kommentar zusammen mit VS und Ephräm für das *caro* ein *pagrâ* (corpus) und nicht das *besrâ* (caro) der Peš haben.

Ganz überraschend wirkt, daß der Kommentar anschließend nicht gleich Jo. 1,14 zitiert, sondern Luc. 1,5, den Beginn der Erzählung von der Geburt des Vorläufers; mit der die Erzählung von der Geburt des Logos doch nur indirekt verbunden ist. Offenbar wirkt hier Jo. 1,6-8 herein, jener Passus des Prologs, der von Johannes spricht³⁵. Zum Zitat sei bemerkt: die Partikel

31 CSCO vol. 152/syr. 71, S. 28, 1-3.

32 Diese Zweiteilung im Leuchten des Logos ist bei Origenes in der zitierten Stelle aus seinem Johanneskommentar völlig abwesend, wohl auch aufgrund seines Praesens: *phainei* (lucet).

33 Die armenischen Übersetzer haben dieses *adrek* als Wiederholung des Zitats von Jo. 1,5 angesehen. Das führt zu ihrer falschen Übersetzung und Teilung der Abschnitte, von der Leloir in der Anm. seiner Textedition spricht.

34 Merkwürdigerweise fehlt dieses *mdabbrânûtâ* in allen von mir edierten Werken Ephräms. Im Kommentar erscheint es noch einmal zu Matth. 24,22 (Ed. Leloir S. 172,2), wo mit *mdabbrânûtâ 'elâytâ* das letzte Gericht gemeint ist.

35 Auf die Frage der Komposition des Diatessaron kann ich hier nicht eingehen. Im arabischen Diatessaron, ediert von A. Ciasca (Romae 1888) folgt auf Jo. 1,1-5 Luc. 1,5-80; dann

dēn findet sich bei Luc. 1,5 weder in VS noch in Peš, wohl aber in der Peš von Luc. 2,1 mit der gleichlautenden Wendung, wo VS ein bloßes *wē* hat. Der Kommentar weicht vor allem von VS und Peš zugleich ab dadurch, daß er für *yawmâteh d-Herōdes* die kurze Status-constructus-Form : *b-yawmay Herōdes* hat.

Achter Abschnitt

Schon im Schluß des vorangehenden Abschnittes vollzog der Kommentar den Sprung von Jo. 1,5 auf Jo. 1,14. Er übergeht damit nicht nur Jo. 1,6-8, den Einschub über den Vorläufer, der, wie gezeigt, nur indirekt zur Geltung kam, sondern auch Jo. 1,9-13, Verse, die auch noch vom reinen Logos vor der Inkarnation sprechen. Von Jo. 1,14 ab ist nun nach dem Kommentar immer vom menschengewordenen Logos die Rede, was für die hier erscheinenden Aussagen in einer Weise zu berücksichtigen ist, die noch zu erklären sein wird.

Wenn nun hier der achte Abschnitt mit den Worten beginnt : *w-bâtar d-šallem taš'itâ* = »und nachdem (der Evangelist) die Erzählung beendet hat«, so kann das nur die Erzählung vom reinen Logos sein. Gleich im Folgenden wird dieser Satz wiederholt mit den Worten : *w-men bâtar d-šallem taš'itâ d-hây melltâ*, wo also zu »Erzählung« hinzugefügt wird »von jenem Logos«, der nach dem Zusammenhang der Logos vor der Inkarnation ist. Auf Grund dieser Lage muß in der Fortsetzung der den Abschnitt eröffnenden Worte : *w-bâtar d-šallem taš'itâ*, nämlich : *d'al melltâ d-b-aynâ eskēmâ wa-damâ l-aykâ w-meṭul mânâ ettaḥtyat emar b-gabbâ ḥrēnâ d-«hī melltâ pagrâ hwât w-aggnat ban»* (Jo. 1,14), eine Korrektur vorgenommen werden : das relativische *dē* zu Beginn in *d'al* ist zu streichen; denn durch dieses würde das vorangehende *taš'itâ* zu der Erzählung von dem menschengewordenen Logos, während, wie gezeigt wurde, nur die Erzählung vom reinen Logos in Frage kommt. Das den Satz eröffnende : »Nachdem (der Evangelist) die Erzählung vollendet hat« muß mit der Ergänzung »die Erzählung von jenem (ewigen) Logos« für sich allein der vorangestellte Temporalsatz zu dem nachfolgenden Hauptsatz mit nachgestelltem Verb sein, was dann die vollbefriedigende Periode ergibt : »Nachdem (der Evangelist) die Erzählung von (jenem) Logos vollendet hat, spricht er andererseits vom Logos, in welcher Gestalt (*eskēmâ*) und bis wohin und warum er sich erniedrigt hat (mit den Worten) : *verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Jo. 1,14)«.

Matth. 1,18-25; Luc. 2,1-39; Matth. 2,1-23; Luc. 2,40-3,3; Matth. 3,1-6 und hier erst (Ende des 3. Kap.) hinkt Jo. 1,7-17 nach.

Dazu folgende Einzelerklärungen. Die »Gestalt« = *eskēmâ* ist von jener *šürtâ* zu unterscheiden, die sich im zweiten Abschnitt fand und dort erklärt wurde. Unser *eskēmâ* = gr. *schēma* stammt aus Phil. 2,7f., wo es von dem Mensch gewordenen Christus Jesus heißt: καὶ σχήματι ἐβρεθείς ὡς ἄνθρωπος ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, was die Peš mit: *w-b-eskēmâ* (sic!) *eštkaḥ a(y)k barnâšâ w-makkek našseh w-eštma` damâ* (sic!) *l-mawtâ*. Man sieht: nicht nur das *eskēmâ* findet sich hier, sondern auch *damâ lē* (= *mechri*).

Für das »Sicherniedrigen« dagegen hat der Kommentar nicht das *makkek našseh* der Peš in Phil. 2,8, sondern *ettaḥtî*, das unserem »sich erniedrigen« genau entspricht und zu dem der Thesaurus anmerkt: saepissime de incarnatione D.N., wofür er sechs Stellen aus Ephräm zitiert, die aber alle kaum echt sind und somit einer späteren Zeit angehören. Zwei davon finden sich auch in meiner Edition, die eine in dem Festsermo auf den Palmsonntag, Sermones II 3,94, wo es heißt: *Brâ da-šbâ wettaḥtî* = der Sohn, der es wollte und sich erniedrigte«; die andre ist Hy. de ieiunio, Appendix 1,4 mit: »(Christus fastete wie ein Mensch) *al d-ettaḥtî wa-hwâ nâšâ* = weil er sich erniedrigte und Mensch wurde«. In den echten Werken Ephräms fand ich dafür den Doppelausdruck: *rken (etrken) wa-nḥet* = sich neigen und herabsteigen. So in Hy. de fide 24,9: »Der Herr *rken wa-nḥet* und wurde dem Knecht ein Knecht«. Oder in Hy. de paradiso 4,4, wo es vom Hohenpriester in der Höhe (Christus) heißt, er habe Adam aus dem Paradies verbannt gesehen: *w-etrken nḥet šēdaw* = »und er neigte sich und stieg herab zu ihm«. Auch *rken* allein kann hier stehen wie in Hy. de fide 5,5: *Mâran rken* = »Unser Herr neigte sich in seiner Liebe und hüllte sich in das Kleid seines Knechtes, des Geschöpfes«. Ebenso *etrken* in Hy. de ecclesia 49,1: »Du neigtest dich herab (*etrkent*), du Strahlender, zur Schuld Adams«. Auch *nḥet* findet sich hier allein wie in Hy. de fide 5,17: »Der Anbetungswürdige stieg zu uns herab«. Und in Hy. de paradiso 6,23: »Der Herr ist in seiner Güte herabgestiegen und hat sich in einen Körper (*pagrâ*) gekleidet«.

Zu dem Zitat von Jo. 1,14 wurde schon oben bemerkt, daß der Kommentar das *pagrâ* (Körper) mit VS und Ephräm teilt gegen das *besrâ* (Fleisch) der Peš. Dazu kommt noch das Femininum in *hwât* und *aggnat* auf *melltâ* (Logos) bezogen, das der Kommentar wieder gegen das Maskulinum der Peš (*hwâ* und *aggen*) mit VS und Ephräm gemeinsam hat. Für Ephräm kann dafür auf Hy. de nativitate 4,143 verwiesen werden, wo es heißt: *mellat Râmâ da-hwât pagrâ* = verbum Altissimi, quod factum est corpus. Dieses Femininum ist um so auffälliger, als der Kommentar und die VS im Zitat von Jo. 1,1 in beiden Fällen, in 1a (in principio erat verbum) sowohl wie in 1b (et verbum erat apud deum) das Maskulinum hatten, in 1b sogar mit dem vorangestellten hervorhebenden *hū*: *w-hū mellat itaw hwâ lwât*

alâhâ. In Jo. 1,14 fehlt ein solch hervorhebendes Personalpronomen in der Peš wie in VS. Der Kommentar dagegen hat es auch hier und zwar natürlich auch femininisch, also: *hî melltâ (pagrâ hwât)*, im Gegensatz zu seinem eignen Zitat von Jo. 1,1: *w-hû melltâ (itaw hwâ)*.

Der Kommentar zieht nun aus dem Zitat von Jo. 1,14 mit seiner Erwähnung der Menschwerdung des Logos die Folgerung: »Und von jetzt ab sollst du alles, was du, nachdem (der Evangelist) die Erzählung von jenem Logos beendet hat, hören wirst, nicht von dem ausschließlichen Logos(gott) (*melltâ hatittâ*) verstehen, sondern von dem Logos, der sich in den Körper gehüllt hat (*lebšat pagrâ*). Das heißt: es sind gemischte Erzählungen (*taš`yâtâ mēmazzgâtâ*); denn sie sind alle göttliche (*alâhâyâtâ*) und menschliche (*nâšâyâtâ*), außer jener ersten, dem Anfang ihrer aller«.

Den besten Kommentar zu dieser Stelle liefert das 34. Kapitel des Sermo de Domino Nostro³⁶, in dem die Termini *hatitâ* und *mēmazzag* (in *muzzâgâ*) wiederkehren. Hier ist von der Vision des Paulus vor Damaskus die Rede. Dabei wird der Gegensatz zwischen der Gewalt des blendenden Lichts und der demütig fragenden Stimme (Saul, warum verfolgst du mich) ganz im Sinne des Diatessaronkommentares auf die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen, auf die zwei Naturen in Christus gedeutet. Denn so habe Christus die Bekehrung des Paulus bewirkt, »wie alle seine (göttlichen erlösenden) Gnadenhilfen aus der Verbindung von (menschlicher) Kleinheit und (göttlicher) Größe entstanden. Denn fasse die Niedrigkeit unseres Herrn vom Mutterschoß an (sic!) bis zum Grab ins Auge und sieh, daß in einem fort die Größe seine Kleinheit und die Erhöhung seine Erniedrigung begleitet hat. Denn wo seine Menschheit³⁷ in niedrigen Dingen in Erscheinung trat, (dort) tat sich seine Gottheit (*alâhûteh*) in glorreichen Zeichen kund, damit man von jenem einen, der unter ihnen stand, erkenne, daß er nicht einer sei, sondern zwei. Denn nicht war es die niedrige (menschliche) Natur (*kyânâ*) allein und auch hinwieder nicht die erhabene (göttliche) Natur allein, sondern zwei Naturen (*trên kyânin*), die eine mit der andren vermengt (*hliqîn*), die hohe und die niedrige. Deswegen ließen diese zwei Naturen (jede) ihren Geschmack verkosten, damit die Menschen durch die Geschmäcke beider beide wahrnehmen sollten; damit man von ihm nicht glaube, er sei ausschließlich (nur) einer (*d-had hû hatitâ!*), jener, der zwei wurde durch die Mischung (*b-muzzâgâ = mēmazzag*)«.

Zuerst zu *hatitâ*. Im Kommentar wird gewarnt, die Aussagen des Evangeliums über den Mensch gewordenen Logos auf *melltâ hatittâ* zu beziehen. Der Sermo de Dom. Nostro weist für Christus von seiner Geburt an, durch

³⁶ Vgl. CSCO vol. 270/syr. 116, S. 32.

³⁷ Das unmögliche *rabbûtâ* der Hs ist zweifellos in *nâšûtâ* zu korrigieren.

die in ihm Gottheit und Menschheit »vermengt« wurden, die Meinung ab, daß er *had hatîâ* sei, der doch zwei wurde durch die Mischung (*muzzâgâ*). Von dieser »Mischung«, die sich mit dem gleichen Wortstamm auch im Kommentar findet, wird noch die Rede sein. Hier geht es um die genaue Erfassung des Sinnes des dem Kommentar und dem Sermo gemeinsamen *hatîâ*. Die Vokabulare geben dafür eine Reihe von Bedeutungen an wie: *exactus, accuratus, proprius, verus* und *merus*. Ich habe es hier mit »ausschließlich« übersetzt und kann die Möglichkeit einer solchen Bedeutung durch die folgende Stelle aus Ephräms Brief an Hypatios belegen. Zu Beginn dieses Briefes spricht er von seinem vorangehenden Schwanken, ob er den Freund persönlich besuchen oder ihm nur einen Brief schreiben solle. Dazu sagt er im 10. Abschnitt des Briefes³⁸: »Wisse nun, mein Geliebter: wenn wir kommen würden, dann wäre der Umstand nicht möglich, daß wir ausschließlich die Bedürftigen (*snîqê hatîê*) wären, jene, die alles (nur) empfangen würden; und hinwieder auch nicht, daß ihr exklusiv die Gebenden sein würdet«. An der zweiten Stelle, wo ich mit exklusiv übersetzt habe, steht im Syrischen *mšalmânê*, wörtlich »die vollen Geber«, nach dem Zusammenhang zweifellos im Sinne von: »die nur Geber und nicht zugleich auch Empfänger« sind.

Das Problem, das hier im Kommentar und im Sermo angeschnitten wird, ist das christologische. Der Kommentar sagt dazu nur ganz allgemein, daß alle »Erzählungen« von dem Mensch gewordenen Logos zugleich »göttliche« (*alâhâyâtâ*) und »menschliche« (*nâšâyâtâ*) seien. Daß hier *taš'itâ* (Erzählung) die Bedeutung von *šarbâ* (Wesensaussage) hat, kann durch Ephräms Hy. de fide 10,2 u. 3 beleuchtet werden. Denn hier spricht Strophe 2 von Stufen (*dargê*) der Erzählung (*taš'itâ*) von Christus, wo die Geburt aus dem Vater als unnahbar hohe Stufe hingestellt wird. In Strophe 3 tritt an die Stelle der Stufen der Erzählung der Plural *šarbê* = (Wesens)aussagen. Strophe 3 spricht von drei solchen Aussagen, von den hohen (*râmê*), den mittleren und den niedrigen (*makîkê*). Die mittleren enthalten die Erkenntnisse der Engel, welche die der Menschen überragen, aber doch genau so wie die menschlichen vor den »hohen« versagen. Diese können wir also übergehen. Denn es bleibt im Kern bei den *šarbê râmê*, die den *taš'yâtâ alâhâyâtâ* des Kommentars entsprechen und für die Hy. de fide 10,2 die Geburt des Logos aus dem Vater genannt hat, und bei den *šarbê makîkê*, die den *taš'yâtâ nâšâyâtâ* des Kommentars gleichgesetzt werden können.

Nun noch zu dem Begriff *kyânâ* (Natur). Dieser Terminus fehlt in unsrer Kommentarstelle; er erscheint aber in unserem Zusammenhang an einer

38 Die Abschnitte sind die meiner kommentierten Übersetzung des Briefes in OrChr 58 (1974), S. 76-120. Hier hat man auch die Hinweise auf den von Overbeck edierten syrischen Text.

andren Stelle, die noch herangezogen werden wird. Zunächst sei hier zu den zwei Naturen des Sermo de Dom. Nostro angemerkt, daß es falsch wäre, in den zwei Naturen des Sermo schon die orthodoxe Lehre von zwei *physeis* in Christus zu sehen. Denn Ephräms *kyânâ*-Begriff ist noch voll und ganz doppeldeutig. Er kann mit der griechisch orthodoxen *physis* übereinstimmen, er kann aber auch stoisch die volle Existenz eines Einzeldinges bezeichnen, so daß in der Trinitätslehre Ephräm singularisch und pluralisch von der Natur und den Naturen der drei göttlichen Personen sprechen kann³⁹. Dem entspricht, daß auf dem Gebiet der Christologie neben den zwei Naturen des zitierten Sermo auch singularisch »die Natur Christi« erscheint, wie gerade auch im Anfang der eben zitierten ersten Strophe von Hy. de fide 10,3, welcher lautet: »Während (o Herr) deine Natur (*kyânâk*) nur eine (*had*) ist, sind ihre Auslegungen viele«. Diese Vielzahl erklärt die schon zitierte anschließende Strophenzeile: »hohe, mittlere und niedrige *šarbē*«.

Und dieses singularische *kyânâ* scheint der Kommentar zum Diatessaron allein zu kennen. Denn, wie schon kurz erwähnt, fehlt es in unsrer Ausgangsstelle, und aus dem ganzen übrigen, syrisch erhaltenen Kommentar habe ich mir nur eine Stelle für das *kyânâ* unseres Zusammenhanges notiert. Die Stelle findet sich im 10. Kapitel. Den Ausgangspunkt bildet das Herrenwort: potestis bibere calicem von Matth. 20,22. Dazu sagt der Kommentar: *layt d-etmakkak (!) yatir men Mâran l-fût kyâneh (!) d-men alâhûtâ* = »es gibt keinen, der mehr sich erniedrigt hätte als unser Herr gemäß seiner Natur, die aus Gott⁴⁰ ist« (Ed. Leloir, S. 34,5). »Seine Natur« schließt offensichtlich nach dem ganzen Zusammenhang Gottheit und Menschheit in sich.

Das syrische *kyânâ* steht nicht nur unter stoischem Einfluß; es wirkt vor allem auch seine enge Verwandtschaft mit dem syrischen Verb *akîn* = »erschaffen« mit, die zur Folge hat, daß *kyânâ* oft auch die Bedeutung »das Geschöpf, die Schöpfung« haben kann. Dieses *kyânâ* finde ich in Kommentar, in XIII 8 der Ed. Leloir (S. 106,17ff.), einem sprachlich schwierigen Abschnitt, der aber zu unserem Thema gehört und daher in einem Exkurs hier übersetzt und erklärt werden soll.

Der Abschnitt beginnt mit dem Zitat von Jo. 5,26: »Wie der Vater das Leben in sich selber (syr. *ba-qnōmeh*) hat, so gab er auch dem Sohn (das Leben in sich selber zu haben)«. Dieser johanneische Satz wurde von Arianern für ihre Anschauung, der Sohn sei ein Geschöpf, herangezogen, mit der Begründung, die Athanasius in *De incarnatione dei verbi*, PG 27.985 B/C,

39 Vgl. dazu *kyânâ* im Index von Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO subs. 58 und Ephräms Trinitätslehre, CSCO subs. 62.

40 Syr: *alâhûtâ* = Gottheit; doch steht im Syrischen oft das Abstraktum für das Konkretum.

anführt: πῶς δύναται ὁμοίος ἢ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας εἶναι ὁπότε γέγραπται: ὡςπερ ὁ Πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ Υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ; ὑπεροχὴ ἐστὶ, φησὶ, τοῦ δίδοντος παρὰ τὸν λαμβάνοντα. In einer zweiten Stelle, in Or. III contra Arianos, PG 26. 400 Cff. nimmt Athanasius ähnliche Wendungen der Schrift hinzu wie »es wurde mir gegeben« so, wie auch der Kommentar, wie wir sehen werden, zu dem »der Vater gab« von Jo. 5,36 das anschließende »er hat ihm die Macht gegeben, Gericht zu halten« hinzunimmt. Dann sieht er gegen die arianische Auffassung in dem »der Vater gab« einen Hinweis darauf, daß der Sohn nicht der Vater ist, während das »sic (dedit)« nach ihm zeigt: τὴν πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Υἱοῦ φυσικὴν ὁμοιότητα καὶ ιδιότητα. Ebenso in einer dritten Stelle, in: In illud omnia mihi tradita sunt, PG 25. 216 C/D. Hier zitiert er gegen das arianische *ktisma* und gegen ihren Satz: »es war eine Zeit, in der er nicht war« unsre Stelle (Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit) und versteht auch hier das dedit als einen Hinweis darauf, daß es der vom Sohn getrennte Vater ist, und das sic: οὕτως καὶ ἐν τῷ Υἱῷ ἐστὶν ἡ ζωὴ, ἵνα τὸ ἀδιαίρετον καὶ ἀϊδιον διδάξῃ. Athanasius geht also auf die von dem Arianer vorgebrachte Schwierigkeit gar nicht ein, daß nämlich der Geber über dem Empfangenden stehe. Er gibt sofort und ausschließlich sein eignes Verständnis der Stelle: das Geber-Nehmer-Verhältnis beweist die Zweiheit der Personen; und daß es das gleiche göttliche Leben ist, das der Vater dem Sohn schenkt, beweist die Gleichheit der *physis*, die ewige, untrennbare Natur beider.

Wie nimmt nun der Kommentar dazu Stellung. Diese folgt auf das schon angeführte Zitat mit den Worten: »Wenn das *qnōmā* des Vaters (in) irgendetwas vom (göttlichen) Leben verschieden ist und er ein Leben hat, das mit dem Geschöpf (*kyânā*) verwandt ist, dann verstehe das auch beim Sohn (in) diesem Sinn! Wenn aber er selber (wörtlich: sein *qnōmā*) das Leben ist, (und) sein Leben nicht unter dem Zwang einer Ursache steht, dann verstehe das auch beim Sohn so, wie es beim Vater (ist), der durch sich selbst (wörtlich: durch sein *qnōmā*) das Leben ist«. Der Kommentar geht also von der Gleichheit des Lebens beim gebenden Vater und bei dem empfangenden Sohn aus. Nach der arianischen Auffassung wäre das Leben des Sohnes das Leben eines Geschöpfes, das, von einer Ursache außerhalb seiner hervorgerufen, davon abhängig ist und das Nichtleben des Todes in sich schließt. Dieses Leben müßte dann bei der Gleichheit des Geschenkes auch der Vater haben. Dieser Gedanke erscheint in umgekehrter Reihenfolge auch bei Athanasius. Denn im Zusammenhang mit dem obigen Zitat aus contra Arianos III sagt er in PG 26. 401 B, den bekannten arianischen Satz benützend: »Wenn nun einmal der Vater (dieses Leben) nicht hatte, dann ist es klar, daß das auch vom Sohn gilt«.

Das *kyânâ* hatte hier deutlich die Bedeutung von »Geschöpf«. Die für dieses *kyânâ* hervorgehobene Doppeldeutigkeit teilt nun in gleicher Weise das syrische ephrämische *qnômâ* (hypostasis). In seinem bisherigen Erscheinen im Text des Kommentars konnte man annehmen, daß es nur das für die Umschreibung des Reflexivpronomens stehende *qnômâ* ist. In der Fortsetzung erscheint es klar als selbständiger Begriff. Das wirkt auf das Vorgehende zurück, so daß auch hier schon die Rede von dem *qnômâ* des Vaters war, das nach dem ganzen Inhalt Person und Wesen des Vaters zugleich umfaßt. Das gleiche gilt nun auch für das *qnômâ* des Sohnes, von dem der nächste Satz des Kommentars mit folgenden Worten spricht: »Wenn du aber deswegen, weil geschrieben steht: 'so gab er auch dem Sohn', meinen solltest, daß außer der Gabe des Vaters das *qnômâ* des Sohnes kein Leben hatte, dann hast du (damit) den ersten Sinn zerstört, indem du das *qnômâ* (des Sohnes) für vom Leben verschieden hältst. So stelle denn den Körper in die Mitte, damit auf ihn sich niederlasse, was er gab!« Der »erste Sinn« war der Gedanke, daß, wenn beim Vater *qnômâ* (Wesen) und Leben zusammenfallen, das auch für den Sohn gilt. Stellt man nun beim *qnômâ* des Sohnes diese wesenhaft göttliche Verbindung des *qnômâ* mit dem Leben in Abrede, so hebt man diese Gleichsetzung wieder auf. Der Schlußsatz des Kommentars hat wohl den Sinn, man solle dann gleich den Logos auf die Stufe eines menschlichen Körpers stellen, auf den sich die Gabe des Lebens, die Seele, von Gott kommend niederläßt.

Der Kommentar übergeht diese Annahme, offenbar als ganz unmögliche, und kehrt zu seiner Ausgangsposition zurück, zur Gleichheit des Lebens bei Vater und Sohn, indem er auch die im johanneischen Text folgende Aussage mit den Worten hinzunimmt: »(Die Lage ist die gleiche) wie (bei) dem, was folgt: er hat ihm die Macht über das Gericht gegeben, weil er der Menschensohn ist (Jo. 5,27). Jenes 'er gab (das Leben)' verstehe also zusammen mit jenem 'er gab (die Macht)', daß fürwahr der Vater das Leben, das er wesenhaft (*ityâ'it*) besitzt, jemandem gibt, der (ewig) ist«. Der letzte Ausdruck, syr: *man d-hû d-îta*w ist allgemein gehalten, geht aber auf den Sohn. Dabei ist für die Übersetzung des bloßen *d-îta*w mit »einer, der ewig ist« (*d-îta*w = *ityâ*) auf das gleiche *d-îta*w, das wir im 2. Abschnitt angetroffen haben, zurückzuverweisen. Dort erschien neutrish als arianischer Einwand: »*medem d-îta*w *lâ metiled* = etwas, das (ewig) ist, wird nicht geboren«. Der Kommentar beließ hier die Antinomie dieser Aussage und berief sich zu ihrer Zurückweisung nur auf die Schrift, die beides vom Logos aussagt, sein ewiges göttliches Sein und sein Geborensein aus dem Vater. Die gleiche Antinomie liegt in den Worten des Kommentars auch an unserer Stelle vor: der Vater gibt sein wesenhaft göttliches Leben dem Sohn, dessen *qnômâ* das gleiche göttliche Leben schon besitzt. Und auch hier fehlt jeder Versuch,

die Antinomie zu lösen oder wenigstens zu mildern, etwa durch einen Hinweis darauf, daß das »Geben« hier seinen Vollsinn verliert, indem es in die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater hineinverlegt wird, ein Hinweis, den man auch bei Athanasius vermissen kann.

Der Schluß des Abschnittes bringt keinen neuen Gedanken, wohl aber einen wichtigen neuen Terminus. Er lautet: »Wenn er (der Sohn) nicht mit ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar itūteh*) ist, dann ist es (das Leben) eine Hinzufügung; doch daß es ihm eingepflanzt würde, ist nicht wahrscheinlich (wegen des Wesensunterschiedes). Wenn aber dennoch, dann ist er (der Sohn) für und aus sich ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar itūteh*) und zugleich ihm wesensverschieden (*mnakray l-itūteh*). Und wenn er (der Vater) auf ein etwas, das nicht (ewig) ist (*medem d-lâ itaw*), das Leben seiner Wesenheit gab, dann ist das der gleiche (Widerspruch)«.

Die prägnante Bedeutung des *medem d-lâ itaw* ist schon behandelt worden. Und nun zu dem zweimaligen *bar itūtâ*. Beim ersten Fall könnte man noch daran denken, es wörtlich zu übersetzen mit »Kind (Sohn) seiner Wesenheit«. Doch der Umstand, daß im zweiten Fall ihm ein *mnakray l-itūteh* entgegengestellt wird, das ganz klar »wesensverschieden« bedeutet, beweist zweifellos, daß wir im *bar itūtâ* des Kommentars die syrische Wiedergabe des bekannten griechischen *homoūsios* vor uns haben.

Dieser Terminus ist unephrämisch. Er fand sich nicht in den von mir edierten Werken⁴¹ und vor allem: Ephräm hat offensichtlich nicht sachlich, aber sprachlich ihn abgelehnt. So sagt er in Hy. de fide 52,14: »Was sollen wir ferner etwas anderes zu der Wahrheit neu (einführen), die (Gott) uns schrieb? Die Namen, die wir (sic!) hinzugefügt haben, die sind, meine Brüder, der Anlaß geworden für alle häßlichen Hinzufügungen (der Arianer)«. Und in Hy. de fide 64,11 bekennt er: »Niemals bin ich Menschen nachgeirrt, zu sprechen wie sie sprechen; denn ich sah, wie sie andre Namen, die nicht geschrieben stehen, unserem Erlöser gaben. Ich gab auf, was nicht geschrieben steht, um nicht aus Anlaß des Nichtgeschriebenen das Geschriebene zu verlieren«.

Zuletzt sei auch noch kurz auf das »gemischte (*mēmazzgâtâ*), göttliche und menschliche Aussagen« des Kommentars eingegangen, das dem *muzzâgâ*

41 Im Kommentar zur Genesis erscheint ein *bar kyâneh*, indem es hier auf S. 4,8ff. (Ed. Tonneau in CSCO vol. 152/syr. 71) vom Sohn bei der Schöpfung heißt, daß die Werke der sechs Tage geschaffen wurden durch den Mittler, welcher ist *bar kyâneh w-bar umânūteh d-âbôdâ* = »Sohn der Natur und der Künstlerschaft des Schöpfers«. Die Hinzufügung des *bar umânūteh* verrät, daß es hier nicht um einen festen Terminus geht. Noch viel weniger in CNis 32,6, wo es in einem ganz außertrinitarischen Zusammenhang heißt, daß Lea nicht der Rachel gleiche: »und wenn schon eine Schwester der anderen nicht gleicht, obwohl sie *ba(r)t kyânâh hî* = gleicher Natur = blutsverwandt ist, (wie sehr ist dann 'Götze' von 'Gott' verschieden)«.

des Sermo de Dom. Nostro entspricht und das in beiden Fällen die Einheit in der Zweiheit zum Ausdruck bringen soll. Ephräm verwendet das Verb *mzag* (vermischen) neben dem Synonym *hlaq* (vermengen) vor allem bei den drei Personen seiner Trinitätslehre. Es drückt die Vereinigung zu einer Einheit aus, die einerseits die Möglichkeit eines Getrenntseins (*prīš*) offenhält und andererseits ein Gespaltensein (*psīq*) ausschließt⁴². Das Ganze läuft auf die nackte ephrämische Formel für das Geheimnis der Trinität hinaus, daß hier eins (einer) drei ist und drei einer⁴³. Dem entspricht auf dem Gebiet der Christologie, daß einer gleich zwei sei, wie das der noch anzuführende Schlußsatz des 34. Abschnitts des Sermo de Dom. Nostro indirekt zum Ausdruck bringt mit den Worten: »(damit man erkenne) daß (Christus) zwei war wegen der Vermengung (*huḷḷānā* = *muzzāgā*), jener, der einer war: *meḡul itūtā* = wegen der Wesenheit«. Dieses *itūtā* fand sich auch im Kommentar, im 5. Abschnitt, wo es hieß, daß die Worte des Prologs: *et deus erat verbum* die *itūtā* des Logos angebe. Dabei ist für Ephräm die Doppeldeutigkeit auch dieses *itūtā* zu beachten. Er kann es nämlich auch mit *ityā* gleichsetzen⁴⁴ und zu Beginn des gleichen Sermo sagen: »Der Eingeborne brach auf von seiten (*men lwāt*) der *itūtā* (= Gottvater) und nahm Wohnung in der Jungfrau«. Die Formel von einer, der zwei (bzw. drei) ist, bleibt bei Ephräm ohne jede (terminologische) Erklärung⁴⁵. Der Kommentar berührt diese Frage überhaupt nicht. Er kümmert sich darum nicht, sondern beläßt es bei seiner fast überstarken Herausstellung der Zweiheit von Vater und Sohn.

Überblickt man zum Schluß das Verhältnis des Kommentars zu den ephrämischen Schriften, so ist einerseits die Übereinstimmung in wichtigen Begriffen wie *šürtā*, *ityā*, *itūtā*, *qnōmā* und *kyānā* nicht zu übersehen. Und trotzdem sind auch hier Abweichungen festzustellen, wie das zuletzt bei *bar itūtā* aufgezeigt wurde, oder bei *melltā/Logos* (S. 11) und dem dazugehörigen *āmōrā* (S. 13), oder auch bei dem *adrek/katelabe* (S. 18f.) und dem *ettaḥṭī* (S. 24). Das macht es mir unmöglich, die überlieferte Zuweisung des ganzen Kommentars an Ephräm kritiklos zu übernehmen, und ich halte dafür, daß es geratener ist, zunächst nur von dem syrischen Diatessaronkommentar zu sprechen. Dieses Ergebnis wäre durch weitere Kommentare zu Teilen des nicht selten sprachlich schwierigen und inhaltlich dunklen Kommentars zu überprüfen und auszubauen.

42 Vgl. dazu Ephräms Trinitätslehre, CSCO subs. 62, S. 33f.

43 Vgl. CSCO subs. 62, S. 81ff.

44 Die Neigung des Syrischen, für das Konkretum das Abstraktum zu setzen, wurde schon erwähnt (Anm. 40).

45 Im Gegensatz zu den Griechen; vgl. CSCO subs. 62, S. 83ff.