

Grammatisch-syntaktische Studien zur Sprache Ephräms des Syrers

Man weiß von den alten Sprachen her, welche Schwierigkeiten das genaue Erfassen des Sinnes kleiner Partikeln bereiten kann. Ähnliches gilt auch für das klassische Syrisch, wie es vor allem Ephräm vertritt. Bei der Edition seiner Werke habe ich mir seinen Wortschatz verzettelt und mit dem so gesammelten Material bereits zwei grammatische Themen behandelt, nämlich: Die Vergleichspartikel *a(y)k* in der Sprache Ephräms¹ und: Die konditionale Periode in der Sprache Ephräms². Hier sollen nun in ähnlicher Weise die Ausrufpartikel *ō*, die Partikeln *aw*, *gēr*, *âf* und *wě* sowie das dem Syrischen eigentümliche, auf ein Nomen zurückgehende *īt* (*layt*) behandelt werden, und zuletzt auch noch Teilpunkte des syr. *dē* mit seiner umfassenden Bedeutungsweite.

I. (*ō*)

Zu dieser Interjektion sei gleich angemerkt, daß ich die andre Form, nämlich  = *ōn*, die z.B. die Pešitta (Peš) in Matth. 17,16, in dem: o generatio incredula bilet (*ōn šarbtâ*), bei Ephräm nicht angetroffen habe. Dazu vergleiche man Marc. 15,29: et praetereuntes blasphemabant eum ... dicentes: vah (*oûà*) qui destruis, wo die Peš *ōn šârē* hat, die Vetus Syra (VS) dagegen unser *ō* (*šârē*)³.

1) Für den einfachen Fall mit unmittelbar nachfolgendem Nomen sei Hy. de fide 34,3 (Schluß) angeführt: *ō 'âbôdâ ḥakimâ*, wo das Nomen im

1 In der Festschrift für A. Spitaler: *Studien aus Arabistik und Semitistik* (1980), S. 16-41.

2 In OrChr 64 (1980), S. 1-31.

3 Hier sei angemerkt, daß ich die gleichgeschriebene Partikel (*'*)*ūn*, das griech. *oûv*, nur im syrischen Kommentar zum Diatessaron gefunden habe und zwar sehr oft; vgl. Ed. Leloir S. 52,7; 60,13; 62,21; 68,21; 70,7; 86,7; 96,17; 98,21; 108,2,8; 116,18; 128,17; 160,9; 170,12. Das ist doch wohl eine ganz große stilistische Abweichung des Kommentars von der Sprache Ephräms und bestärkt mich in meinen Bedenken gegen eine unmittelbare Autorschaft Ephräms. Das in der VS sin hier sich findende altertümliche *'ōd* habe ich bei Ephräm auch nicht angetroffen.

Nominativ (und nicht virtuell im Vokativ) steht, also «o der weise Schöpfer». Das geht aus dem anschließenden Relativsatz hervor, der lautet: «der in ihnen (in den Tieren) uns selber gezeigt hat (*hawwī*)». Hier kann statt des Nomens auch ein Partizip stehen wie in Hy. de ieiunio, wo noch dazu dieses Partizip im Gegensatz zu dem vorangehenden Fall vokativisch gefaßt erscheint, in den Worten: »Wer ist wie du, *ō myaqqar parsōpan* = o der du unser Antlitz ehrtest«, indem du auf die Erde spiest und nicht dem zu heilenden Blinden ins Gesicht (Jo. 9,6).

An die Stelle des Partizips kann auch ein Relativsatz treten. Dabei tritt im ersten Beispiel eine Eigenart des ephrämischen Stils in Erscheinung, ein nicht seltener, für uns hart klingender Wechsel von zweiter und dritter Person in ein und demselben Satz. So erscheint hier in Hy. contra haer. 21,14 in dem als Ausruf eingeführten Relativsatz die dritte Person und in der unmittelbaren Fortsetzung die zu erwartende zweite. Die Stelle lautet: »Bei meinem Herrn schwöre ich: *ō da-ṭ'aw d-tedd'ün da-b-ḥubbā wa-b-ḥaššā 'emlet beh b-šarbkōn* = o die in die Irre gegangen sind, daß ihr (doch) erkenntet, daß ich in Liebe und Leid mich um eure Sache abgemüht habe!« Man sieht: wir würden hier ein: *ō da-ṭ'aytōn* = »o ihr, die ihr in die Irre gegangen seid«, erwarten. Daß dies auch bei Ephräm möglich wäre, zeigt das zweite Beispiel für einen mit der Interjektion *ō* eingeleiteten Relativsatz, nämlich CNis 3,4. Hier wird das von seiner Belagerung befreite Nisibis mit den Worten angeredet: *pūmē 'layk(i) ō d-ethbešt(i) * pūmē 'layk(i) zmar(ū) da-nšaht(i) w-etpaššit(i)* = »(Menschen)münder, o die du eingeschlossen warst, Münder haben von dir gesungen, daß du gesiegt hast und gerettet wurdest!«

2) Schon der Thesaurus Syriacus bemerkt: *saepius cum lē personae vel rei*. Daß damit nur ein formaler Unterschied und nicht auch ein sachlicher gegeben ist, zeigt klar Hy. de fide 17,11. Die Strophe beginnt mit dem doppelten Anruf an Christus:

*ō breh d-bārōyā * ō la-breh d-naggārā*

d.h. »o Sohn des Schöpfers, o Sohn des Zimmermanns!« Das *la-* des zweiten Gliedes ändert nichts an der vollen Parallelität der beiden Anrufe. Es stört die formale Gleichheit, ist aber notwendig gemacht durch das Metrum; denn die Strophenzeile besteht hier nicht aus 5 + 5 sondern aus 5 + 6 Silben!

Für dieses *ō* mit *lē* seien die folgenden Beispiele angeführt. In Hy. de fide 8,1 beginnt die Strophe mit dem Ausruf: *ō l-zīweh d-Mūšē* = »o über den Glanz des Moses«. Daß hier in der Fortsetzung: *d-layt da-sfaq d-nehzēw* = »den keiner (an)zusehen vermochte«, die dritte Person bleibt, ist bei dem sachlichen Gegenstand des Ausrufs das gegebene. Sie bleibt aber auch bei

einer Person als Gegenstand in Hy. de fide 27,2, wo am Schluß der Strophe der Ausruf steht: *ō l-šabrâ d-gaš nafšeh wa-sbar leh d-hâ mâšeh la-gnizâ* = »o über das (einfältige) Kind, das sich selbst betastete und glaubte, den verborgenen (Gott) ertastet zu haben!« Ebenso auch in Hy. de fide 37,2, wo im Schluß der Strophe Christus mit den Worten angerufen wird: *ō la-brikâ d-men aykâ l-aykâ qrâ`ün(i) rahmaw* = »o über den Gepriesenen, von woher (und) wohin hat sein (sic! nicht »dein«) Erbarmen mich gerufen!« Am auffälligsten ist hier Hy. de fide 54,12, wo der linke Schächer in der zweiten Person angerufen wird und wo dann der anschließende Relativsatz in die dritte Person übergeht. Denn hier heißt es: *ō lâk, psîq sabrâ, d-âf kad qbî' wa-zqîf l-mâreh mħassed hwâ* = »o über dich, Hoffnungsloser, der angeheftet und gekreuzigt seinen Herrn geschmäht hat!« Drei weitere Stellen mit *ō lē*, die ich mir notiert habe, nämlich Hy. contra haer. 17,9 und 19,4 sowie Epist. ad Hypatium (Overb. S. 26,17), bringen nichts Neues. In Hy. c. haer. 17,9 wird die manichäische Finsternis angeredet, in Hy. c. haer. 19,4 die sich widersprechenden *qâlē* (Stimmen) der Häretiker und im Brief an Hypatios die menschliche Bedürftigkeit, überall mit einer Fortsetzung in der dritten Person.

3) Hervorzuheben ist hier, daß zwischen *ō* und *lē* ein partikelloser Vokativ treten kann, wie das die zwei folgenden miteinander ganz nah verwandten Beispiele zeigen. Das erste findet sich in Hy. de ecclesia 1,6. Hier beginnt die Strophe mit: »Sehr viel bitterer als Schlingen sind die bösen Gewohnheiten, die des Mammons und der Ruhmsucht, der Begierde und der Habsucht«. Darauf folgt als dritte Strophenzeile: *ō Mâr(i) l-pakrē hlayâ w-marirē* = »O, mein Herr, über die Fesseln, die süßen und bitteren!« Ein in sich geschlossener Ausruf, zu dem die folgende vierte Strophenzeile die Erklärung gibt: »denn, wer mit ihnen gebunden ist, den erfreut und befriedigt der Schmerz der Fessel«. Zweifellos schiebt sich also hier das vokativische *Mâr(i)* zwischen das *ō* und *lē* des eigentlichen, thematischen Ausrufs.

Beim zweiten Beispiel fände sich nach der einen Handschrift das gleiche *Mâr(i)* eingeschoben. Doch ist wohl das *ber(i)* der anderen, verlässigeren Handschrift vorzuziehen. Die Struktur des Einschubs bleibt in beiden Fällen die gleiche. Es geht um Hy. contra haer. 32,17, die Schlußstrophe des Hymnus, der das Bild vom Spiegel zur Erklärung der Anthropomorphismen des AT heranzog und nun zum Schluß in einer überraschenden Wendung das gleiche Bild auf das Verhältnis von Vater und Sohn überträgt, wobei die letzte Strophe mit den Worten beginnt: *ō ber(i) l-mahzîtâ glitâ d-âf kasyâ hâ ettšîr leh bâh* = »o, mein Sohn, über den Spiegel, den sichtbaren, in dem sogar der unsichtbare (Vater) abgebildet ist!«

4) Zuletzt sei noch der Fall angeführt, daß unser *ō* sich mit dem *mâ* bzw. *kmâ* des Ausrufs vor einem Adjektiv oder einem passiven Partizip verbindet in der Bedeutung »o wie (sehr)«. So heißt es in Hy. de fide 49 in der ersten Zeile der ersten Strophe: *ō mâ zhē hwâ Nūh* = »o wie (sünden) rein war Noe!« Auch in Hy. contra Jul. 4 beginnt die erste Strophe mit einem: *ō mâ snī kūrâ d-bahrâh l-ba(r)t malkâ* = »o wie schlau (war) der (Läuterungs)ofen (der Verfolgung durch den Apostaten), der die Königstochter (die Kirche) geprüft hat!« Und in CNis 45,3 lautet die letzte Strophenzeile: *ō mâ ptil kulleh šarbeh d-tâ'ayâ* = »o wie verkehrt ist das ganze Gerede der Irrenden!«

Den Schluß bilde eine Stelle aus dem syrischen Kommentar zum Diatessaron, Ed. Leloir S. 194,2, wo der Vokativ *Mâran* einem vorangehende *ō lē* nachgestellt erscheint und durch ein ausrufendes *kmâ* fortgeführt wird. Es geschieht dies im Zusammenhang mit der Erweckung des Lazarus, wo die das Wissen des Herrn verratende Aussage: Lazarus mortuus est (Jo. 11,14) mit seiner Frage: ubi posuistis eum (Jo. 11,34) zusammengestellt wird und darauf der Ausruf folgt: *ō l-ḥekmâtâk Mâran kmâ 'rimân* = »o über deine weisen (Aussprüche), o unser Herr, wie schlau sind sie!«

II. *aw* (*aw*)

Das syrische *aw* umfaßt nicht nur wie das griechische ἢ das lateinische aut und vel sondern auch die Abschwächung des lateinischen vel zu einem rein addierenden et.

1) Für das disjunktive *aw* in seiner Verdoppelung (aut...aut) sei Hy. de paradiso 3,8 angeführt, wo es vom Baum der Erkenntnis heißt: »Jeder der von jener Frucht aß, *aw ḥzâ w-etbassam * aw ḥzâ wettannah* = hat entweder gesehen und sich gefreut oder gesehen und gestöhnt«. Dieses disjunktive doppelte *aw* hat man auch in Hy. contra haer. 37,2. Hier folgert Ephräm gegen den »guten« Gott Markions aus dem Umstand, daß er ohne eigne Schöpfung ist: *aw bîšâ hū aw ḥasîrâ hū* = »(daß er deswegen) entweder böse oder (macht)los ist«.

Vereinzelt steht dieses *aw* in disjunktiven Doppelfragen wie in Hy. contra haer. 10,4. Hier betont Ephräm gegen die Astrologen die Schwierigkeit der Wirksamkeit des Geburtssternes in einer späteren Lebenszeit, indem er fragt: »Kommt etwa (*kay*) eine fremde Macht und zwingt uns oder (*aw*) kehrt der Stern zurück, um dem Greisenalter zu geben, was er ihm am Tage der Geburt bestimmt hatte?« Die Fragepartikel *kay* im ersten Glied fehlt in Hy. contra haer. 20,7, überflüssig geworden durch eine einleitende

Frage. Denn hier zitiert Ephräm zunächst Is. 1,2: *filios enutrivi et exaltavi* und fügt dem frei hinzu: sie aber verdarben und sündigten. Dazu stellt er dann die Frage: »wen müssen hier die Hörer tadeln: *l-alâhâ d-yaqqar aw l-aylên d-ša`rû(h)y* = (etwa) Gott, der (sie) erhöhte oder jene, die ihn entehrten?«

In Sermones II 1, 1807-1816 erscheinen rhetorisch gehäuft gleich drei disjunktive Fragen, die auf eine Einleitungsfrage folgen. Es fehlt dementsprechend auch hier in den beiden ersten Doppelfragen ein *kay* im ersten Glied, es erscheint aber dann im letzten Glied. Die Stelle findet sich gegen Ende des wahrscheinlich authentischen Sermo auf Jonas und Ninive. Hier wird erzählt, daß die geretteten Niniviten den heimkehrenden Jonas königlich geleiteten und, an der Grenze seines Landes angelangt, einen hohen Berg bestiegen, um einen Blick auf das »heilige« Land zu werfen. Doch (Z. 1807): »Die Niniviten erschraken über die Vergehen, die sie dort sahen. Einer sagte zum andern: sehen wir etwa (*da-l-mâ*) einen Traum? *hâdâ (h)y ar`â d-mulkânâ * aw la-Sdom hū hâzēn-nan?* (1813) *hânaw zar`eh d-Abrâhâm * aw da-l-mâ daywē pga´(ū) ban?* (1815) *bnay nâšâ kay hâzēn-nan * aw rûhē a(y)k telâlê?* = Ist das das Land der Verheißung oder sehen wir Sodoma? Ist das der Same Abrahams oder sind etwa Dämonen uns begegnet? Sehen wir Menschen oder (nur) Geister wie Schatten?« Formal ist hier noch hervorzuheben, daß in der zweiten Doppelfrage (1813), wie eingangs hervorgehoben wurde, das *kay* fehlt, dafür aber hier im zweiten Glied das fragende *da-l-mâ* wieder auftaucht.

Ein letztes Beispiel dieser Art bietet Sermo de Domino Nostro im 50. Kapitel⁴. Hier wird zum Erweis dafür, daß das Jesuskind in den Armen des (Priesters) Simeon nicht die Opfergabe war, sondern umgekehrt Simeon die Opfergabe des göttlichen Kindes, auf das Wort Simeons verwiesen: »Siehe meine Augen haben dein Erbarmen (*hnânâk*) gesehen« (nach Luc. 2,30), mit der Aufforderung, selber daraus die Folgerung zu ziehen in der Beantwortung einer Doppelfrage mit den Worten: »Laßt uns also erkennen und (ein)sehen: *hnânâ hūyū hâ`en la-hrēn aw hūyū methnen men hrēn* = erbarmt sich das Erbarmen, es selber, eines andern oder empfängt es selber von einem anderen Erbarmen?« Hier fehlt jede Fragepartikel; Fragesätze können auch im Syrischen durch den bloßen Sprechton von affirmativen unterschieden sein (vgl. Nöldeke, Grammatik § 331).

2) Daß das ephrämische *aw* über die alternierend addierende Bedeutung des lateinischen *vel* hinaus wie dieses lateinische *vel* auch die rein addierende Bedeutung eines *et* haben kann, das geht wohl klar genug aus den folgenden Beispielen hervor.

4 Meiner Edition und Übersetzung in CSCO vol. 270/syr. 116.

In Hy. de fide 7,5 schildert Ephräm den Glauben der das Kind anbetenden Magier und gewinnt daraus zu Beginn von Hy. 7,6 die gegen die Arianer gerichtete Aufforderung: »Kommt laßt uns die Männer bewundern, die den König in der Erniedrigung sahen *w-lâ 'aqgeb(ū) aw b'aw*, wörtlich übersetzt: und nicht forschten oder fragten (untersuchten)«. Nun sind die beiden Verba *'aqgeb* und *b'â* so gut wie Synonyma, die immer wieder von den sophistischen Arianern ausgesagt werden. Das sie verbindende *aw* kann daher unmöglich disjunktive Bedeutung haben. Es muß einem addierenden »und« ganz nahe stehen. Den Beweis dafür liefert die Variante der verlässigen Handschrift B, die für dieses *aw* ein *âf* bietet!

Noch besser läßt sich ein ähnlicher Beweis in dem folgenden Beispiel führen. Im 30. Hymnus de fide spricht Ephräm in den Strophen 1-4 davon, daß Gott über allen geschöpflichen Kategorien steht. Er zählt dabei zweimal eine Reihe von drei Kategorien auf, wobei die Dreizahl darauf zurückgeht, daß er sie in der letzten Strophe symbolisch mit den drei göttlichen Personen verbindet. Das erste Mal, in Strophe 2, lehnt er sie für die göttliche Natur mit den Worten ab: »(die göttliche Natur) *zkâ enēn hây d-aykan aw d-aykâ aw da-kmâ*«. Man sieht: das *aw* muß addierende Bedeutung haben und wird daher wohl am besten mit »und« übersetzt: »sie hat sie (die Kategorien) besiegt, die (Kategorie) des quomodo und die des ubi und die des quantum«. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Übersetzung bringt die Wiederholung der gleichen Reihe in Strophe 4, indem sie hier den Geschöpfen zugewiesen wird mit den Worten: *l-beryâtâ it l-hēn hây d-aykan w-âf* (sic!) *da-kmâ w-âf d-aykâ*. Man sieht: die gleiche Reihe nur mit *w-âf* anstelle des *aw*! Klarer könnte der Beweis für dieses *aw* gleich *w-(âf)* nicht sein. Und daran ändert auch nichts, daß die Handschrift B in der zweiten Form der Reihe im letzten *w-âf* wieder zu dem *aw* der ersten Reihe zurückkehrt.

Klar beweisend ist auch der folgende dritte Fall. Hier hat man im 35. Abschnitt des Briefes an Hypatios⁵ sieben gleichgebaute, zweigliedrige Aussagen gleichen Inhalts, wo in den ersten fünf die Glieder mit *aw* und in den noch folgenden zwei mit *wē* verbunden sind. Ephräm führt hier zum Erweis der menschlichen Freiheit an, daß sogar bei ein und demselben Menschen an einem einzigen Tag sich seine Freiheit in vielen Widersprüchen bewegt: *d-nehwē îbâ aw bîšâ, sanyâ aw šapîrâ, mrahmânâ aw d-lâ rahmîn, marîrâ aw basîmâ, mbarrkânâ aw layyâtâ, pâra' îaybûtâ w* (sic!)-*îâlem îaybûtâ, da-ndammē b-alâhâ wâ* (sic!)-*b-Sâţânâ* = »gut und böse zu sein, häßlich und schön, barmherzig und unbarmherzig, bitter und süß, segnend

5 Nach den Abschnitten meiner kommentierten Übersetzung in OrChr 58 (1974); hier hat man auch die Verweise auf den von Overbeck edierten Text.

und fluchend, dankbar und undankbar, um (so) Gott und dem Satan sich anzugleichen«. Ich habe gleich durchgängig mit »und« übersetzt. Ein »oder« würde eine falsche disjunktive Bedeutung nahelegen.

Eine ähnliche rhetorische Häufung von vier gleichgebauten Aussagen gleichen Inhalts, diesmal untereinander mit einem *aw* verbunden, findet sich in den zwei Schlußzeilen der die ganze Sammlung der Hymnen de paradiso abschließenden Strophe de paradiso 15,17. Sie lauten mit der vorangehenden einleitenden Zeile :

Str. 17,4)	<i>hnâna lwât pē(´)rēh</i>	*	<i>nman'an(i)</i>
5)	<i>d-aw ʾa'mhōn nahhēn(i)</i>	*	<i>aw rēhōn nemhēn(i)</i>
6)	<i>aw zahrhōn nemēn(i)</i>	*	<i>aw ʾallhōn nashēn(i)</i> .

Die Partikel *aw* kann hier unmöglich disjunktiv sein. Die darauf folgenden Subjekte (Geschmack, Duft, Glanz und Tau) werden ja alle zusammengefaßt durch ihren gemeinsamen Ursprung aus den Paradiesesfrüchten. Sie wechseln auch nicht alternativ, sondern wirken zusammen. Die Bedeutung der *aw ... aw ... aw ...* wird daher die von et ... et ... et ... sein. Im Deutschen halte ich es für besser, die Glieder unverbunden aneinanderzureihen und übersetze daher : »Das (göttliche) Erbarmen lasse mich zu den Früchten (des Gartens des Lebens) gelangen, deren Geschmack mich belebe, deren Duft mich treffe, deren Glanz zu mir dringe, deren Tau mich bade!«

Zum Schluß noch zwei Stellen mit einem schwer zu erklärenden *aw*, das aber wohl auch nur addierenden Sinn haben kann. In Hy. de ecclesia 44,8 fragt Ephräm folgendermaßen nach dem Wunder, wie Gott die Tafeln des Gesetzes schrieb :

*b-šâyrâ⁶ aw ba-nhâšâ * b-qanyâ aw ba⁷-dyûtâ.*

Wörtlich übersetzt : »mit Griffel oder mit Erz, mit Rohr oder mit Tinte?« Hier ist es zunächst im zweiten Glied völlig klar, daß Rohr und Tinte aufs engste zusammengehören. Man vergleiche nur die Wendung aus dem Brief an Hypatios, Abschnit 5 (Overb. 23,6)⁸, wo es heißt : »schweigend spricht der Brief mit zwei stummen Zungen; die eine ist *qanyâh da-dyûtâ* = das Rohr der Tinte = das Rohr mit seiner Tinte«. Das zweite Glied kann also nur den Sinn haben : mit Rohr und Tinte. Ähnliches gilt dann auch für das erste Glied; auch hier gehören (eiserne) Griffel und Erz(platte) zusammen. Man fragt sich, woher trotz dieser klaren Lage das *aw* kommt.

6 Dieses seltene Wort erscheint auch in der bekannten Jobstelle 19,24, wo parallel zu *qanyâ d-parzlâ* (stilus ferreus) ein *šâyrâ d-abbânâ* (plumbi) steht. Die Jobstelle selber scheidet mit seiner Textverwirrung für die Erklärung unsrer Stelle aus.

7 Dieses *ba* ist wie das vorangehende in *ba-(nhâšâ)* sprachlich überflüssig und aus metrischen Gründen zu streichen; denn die Zeile besteht aus zweimal fünf Silben.

8 Vgl. Anm. 5.

Liegt etwa eine unlogische Verschiebung der Partikel vor? Denn ein trennendes *aw* wäre voll am Platz zwischen den beiden Gliedern. Die Verschiebung in die Mitte der Glieder hat dann eine Verschiebung des Sinnes hin zu einem addierenden *aw* mit sich gebracht.

Sehr merkwürdig ist zuletzt auch das doppelte *aw* in Hy. de virginitate 20,5. Hier kann man vielleicht sehen, wie das addierende *aw* auf ein zur Wahl stellendes zurückgeht. In der Strophe heißt es von Christus: *lā ṣbâ d-ne'šē memtom aw ṣebyânan aw ḥērūtan*, wörtlich überetzt: »Christus wollte niemals sei es unseren Willen oder unsere Freiheit (mit Gewalt) zwingen«. Nun kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß hier »unser Wille« für sich allein schon unser freier Wille ist und daß also das nachfolgende »unsre Freiheit« das gleiche besagt. Das geht schon aus der Aussage selber hervor und kann darüber hinaus durch den Sprachgebrauch Ephräms belegt werden. Dazu genügt, die Definition anzuführen, die Ephräm selber im 23. Abschnitt des Briefes an Hypatios von diesem unserem *ṣebyânâ* gibt. Hier sagt er nämlich auf die Frage: »Was ist denn also dieser Wille (*hânâ ṣebyânâ*)?« kurz und bündig: *ḥērūtâ mšalltâ* = selbstherrliche Freiheit. Wir haben es also mit zwei so gut wie tautologischen Ausdrücken zu tun, die auf keine Weise durch das doppelte *aw* auseinandergehalten werden können. Höchstens sprachlich. Man müßte dann einen erklärenden Zusatz in die wörtliche Übersetzung einfügen, etwa: Christus wollte niemals sei es unseren Willen oder (was das gleiche besagt) unsere Freiheit zwingen. Umgekehrt würde auch eine Übersetzung des *aw ... aw* mit *et ... et* der Identität der beiden Begriffe nicht gerecht. Denn sie bilden ein Hendiadyoin, das man zusammenfassend mit einem »unsere Willensfreiheit« übersetzen könnte.

3) Zum Schluß noch zwei Einzelheiten. Der Thesaurus Syriacus verweist zu der Notiz aus BB, daß *aw* gelegentlich auch die Bedeutung von *ellâ* = »wenn nicht, außer« haben kann, darauf, daß Bernstein das *aw* der Peš in Is. 27,5, in: *aw nē()ḥod b-'ušn(i)* in diesem Sinn verstanden hat⁹. Ich fand dieses *aw* an einer Stelle des Briefes an Hypatios, im Schluß des 11. Abschnittes (Overb. S. 28,5), wo es heißt, daß die Wogen des arianischen Wortstreits viel stärker und mehr zu fürchten seien als die Wogen des Meeres: *b-gallē gēr d-yammâ pagrē hū methanqin, b-gallē dēn da-b'âtâ re' yânē hū ṭâb' in aw metdallēn* = »denn in den Wogen des Meeres ertrinken die Körper, in den Wogen des Forschens dagegen versinkt der (menschliche) Geist, wenn er nicht herausgezogen wird«.

⁹ Gesenius-Buhl hält für das entsprechende hebr. *š* dieser Stelle die Bedeutung »es sei denn daß« für möglich mit Berufung auf das arabische *ʿaw*, das nach Belot auch: *a moins que* bedeuten kann.

Zuletzt muß noch das *aw* erwähnt werden, das nach einer komparativen Aussage unter dem Einfluß des griechischen ἢ die Bedeutung von »als« gewonnen hat. Dieses *aw* findet sich in der Peš, nicht aber in der VS. Es scheint daher erst verhältnismäßig spät im Syrischen heimisch geworden zu sein. Bei Ephräm habe ich kein derartiges *aw* gefunden. Dazu vergleiche man, wie er in einer Verwendung von Matth. 10,15 in dieser Frage auf seiten der VS und gegen die Peš steht! In Hy. de paradiso 6,19 verwendet er nämlich, um die Macht der Heiligen zu schildern, auch Matth. 10,15 mit den Worten: *karkâ da-`law napšû(h)y l-ḥellhôn, la-Sdom pših̄ meneh* = »die Stadt, gegen die sie ihren Staub ausgeschüttet haben, Sodom (wird) es erträglicher (gehen) als ihr«. Man sieht: für das komparative »als« steht das rein syrische *men*. Dieses hat in der erweiterten Form von *yatir men* auch die VS an unsrer Stelle zusammen mit dem *pših̄* (*nehwē pših̄ ... yatir men da-l-karkâ haw*). In der Peš heißt es: *nehwē niḥ̄* (statt *pših̄*) ... *aw* (sic!) *la-mdi(n)tâ hây*.

Ein zweites ähnliches Beispiel bietet auch der Ephräm zugeschriebene syrische Kommentar zum Diatessaron. Hier wird auf S. 130,14 der Ed. Leloir Luc. 15,7 frei zitiert mit den Worten: *l-mânâ dên hâwyâ ḥadūtâ `al ḥaṭṭâyē d-tâybin yatir men d-`al zadiqē d-lâ ḥṭaw?* Damit ist das volle *yatir men* übernommen, das die VS auch in dieser Stelle hat in den Worten: *tehwē ḥadūtâ ... `al ḥad ḥaṭṭâyâ d-tâ`eb yatir men ...*, während in der Peš dafür das gräzisierungende *aw* erscheint in: *tehwē ḥadūtâ ... `al ḥad ḥaṭṭâyâ d-tâ`eb aw `al teš`in w-teš`â zadiqin d-lâ metba`yâ l-hôn tyâbūtâ*.

III. (*gēr*)

Ich gehe kurz auch auf diese Partikel ein. Beispiele für ihre unter dem Einfluß des griechischen γάρ stehenden Bedeutung »denn« anzuführen, ist überflüssig. Solche gibt es genug. Wichtiger ist es, Fälle beizubringen, in denen dieses *gēr* die gegenteilige Bedeutung eines »aber« aufweist. Beide Bedeutungen sind wohl auf ein neutrales »fürwahr« zurückzuführen, was dann für Brockelmann spricht, der wohl sicher mit Recht dieses *gēr* für rein semitisch hält und mit dem arabischen *gaira* (Belot: assurément) in Verbindung bringt¹⁰.

Dazu nun Beispiele aus Ephräm für das adversative *gēr*. In Hy. de fide 15,8 stellt Ephräm die suchenden und forschenden Arianer an die Seite von Leuten, die sich verirrt haben, mit den Worten: »Jeder, der sucht, ist Genosse eines, der sich verlor, und einer, der forscht, ist Nachbar eines,

¹⁰ Der Thesaurus Syriacus gibt die Bedeutungsweite des *gēr* mit den drei Punkten an: a) coniunctio causalis; b) saepe redundat; c) ponitur pro gr. *de* = sed, vero, autem.

der in die Irre ging«. Darauf folgt nun nicht eine Begründung, sondern eine Einschränkung des Bildes mit den Worten: *lâ gēr (!) memtom b'â abidâ w-eškah nafšeh ba-dmūt dârōšâ* = «niemals aber (!) hat einer, der sich verlor, sich selbst gesucht und gefunden, wie (das beim) Disputierer (= Arianer) (der Fall ist)«. Einer, der sich verlor, der sich verirrt, sucht nicht sich selbst, sondern den rechten Weg, der Arianer sucht und forscht nach Gott und findet dabei nur sich selbst, ein ephrämischer Gedanke, wie er z.B. in der schon im ersten Abschnitt zitierten Stelle Hy. de fide 27,2 zum Ausdruck kam. Bei diesem Gedankengang kann das *gēr* nur mit »aber« übersetzt werden¹¹.

Noch klarer ist ein zweites Beispiel, nämlich Hy. de fide 77,1-2. Hier beginnt die 1. Strophe ganz unvermittelt mit dem Zitat von Marc. 13,32: »Jene Stunde kennt er nicht«, ein Zitat, das die Arianer immer wieder für ihre Lehre anführten. Dazu Ephräm: »Die Einfältigen wogen sie (die Stunde) ab gegen den Sohn, und sie (die Stunde) hat scheinbar überwogen«. Daran schließt die 2. Strophe unmittelbar so an: *en gēr (!) l-abâ * yâda' bukrâ * mânaw d-rab kay * meneh d-abâ * d-lâ yâda' leh* = »wenn aber (!) der Erstgeborene den Vater kennt, was ist dann größer als der Vater, daß (der Sohn) es nicht kennen sollte!« Eine Übersetzung des *en gēr* mit »denn wenn« ist hier aufgrund des Gedankenganges unmöglich.

In einem dritten Beispiel geht dem adversativen *gēr* ein begründendes voran, während das adversative anschließend durch ein *dēn* an gleicher Stelle erhärtet wird. In Pr. Ref. I 44,18 ff. argumentiert Ephräm gegen die markionitische Lehre, daß der fremde Gott sich wie das Licht ausbreitend in das Reich des gerechten Gottes gekommen sei, mit der Unterscheidung, daß die festumgrenzte Sonne als *qnōmâ asirâ*¹² das grenzenlos sich erstreckende Licht an realer Existenz übertrifft. Als ein weiteres Beispiel dieser Art führt er dann auch noch die Spezereien mit ihrem Duft an und sagt dazu in Pr. Ref. I 52,1 ff: »Wir sagen nicht, daß der Duft der Spezereien mehr sei als sie oder der Duft von Salben mehr sei als die Salben: *henōn gēr qnōmhōn b-īmē hū mezdabbnīn; rēhōn gēr d-herōmē d-magān hū l-ku' man da-l-hōn qāreb*. Hier kann man auf Grund des Zusammenhangs nur übersetzen: »denn diese (*henōn gēr*), ihre Substanz, verkauft man um einen (bestimmten) Preis, ihr Duft aber (*gēr*) (steht) unentgeltlich jedem, der sich nähert, (zur Verfügung)«. Daß hier das zweite *gēr* mit einem »aber« oder »dagegen« zu übersetzen ist, geht auch aus dem anschließenden dritten Beispiel hervor, wo es heißt: »Und das Rauchfaß kann nicht ein Haus ausfüllen; *etrâ dēn (sic!) d-meneh* = der Rauch aber, der aus ihm (auf-

11 Gegen meine eigne Übersetzung mit »denn« in der Übersetzung zur Textausgabe.

12 Vgl. zu diesem Begriff und zum ganzen Zusammenhang E. Beck, *Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre* in CSCO subs. 58, S. 58 ff.

steigt), überragt das Haus«. Hier steht ein *dēn* genau an der Stelle des vorangehenden *gēr*.

Dazu kann ein Passus aus dem Prosasermo de Domino Nostro gestellt werden, wo zu einem solchen *gēr* als Variante ein *dēn* erscheint. Denn hier bemerkt Ephräm im 23. Abschnitt¹³ zu den Worten Jesu, die er in Luc. 7 zu dem Pharisäer spricht: »Simon, ich habe dir etwas zu sagen«, daß Liebe und Zurechtweisung in diesen Worten zu spüren seien, so wie sie Freunde unter sich gebrauchen. Anders bei Feinden: *lā gēr šābqā šnāyūtā d-ḥemtā* = »denn nicht läßt es der Wahnsinn des Zornes zu, daß Feinde wie mit Vernunft untereinander reden«. Dem wird das Verhalten Christi entgegengesetzt mit den Worten: *haw gēr* (Var: *dēn*) *d-ba'âyâ 'al zâqōfaw hwâ hwâ* = »jener aber, der für seine Kreuziger zum Fürbitter wurde«, (sprach so ruhig zu Simon). Zu der Variante muß betont werden, daß die beiden Handschriften, die sie liefern, in gleicher Weise sehr alt sind.

Aus dem gleichen Sermo de Domino Nostro sei noch eine Stelle herangezogen, aus der man sehen kann, wie schwierig es bei der nicht selten lockeren und sprunghaften Gedankenführung Ephräms sein kann, den jeweiligen Sinn des doppeldeutigen *gēr* festzulegen. Ephräm beginnt hier, im 29. Abschnitt, mit dem Zitat von Ex. 33,20: »Es sieht mich kein Mensch und bleibt am Leben«. Dazu stellt er die Doppelfrage: *meṭul rugzâ hū kay d-ḥemteh mâ'et hwâ d-ḥâzē hwâ leh aw meṭul ziwâ d-itūteh* = »starb (wer Gott sah) wegen des Zürnens seines Zornes oder wegen des (übermächtigen) Glanzes seiner Wesenheit?« Wenn nun hier Ephräm, unmittelbar an das letzte Wort der Frage anknüpfend weiterfährt: *itūtâ gēr hây d-lâ 'bidâ w-lâ baryâ d-neḥzyânâh 'aynē 'bidâtâ w-baryâtâ lâ mašyân*, so ist das die Begründung einer bejahenden Antwort auf die zweite Frage. Ergänzt man daher gedanklich vor dem Satz ein »das zweite trifft zu«, dann ist das folgende *gēr* begründend und die Übersetzung lautet: »denn jene Wesenheit, die nicht gemacht und geschaffen ist, können gemachte und geschaffene Augen nicht sehen«. Ohne Ergänzung wäre wohl zu übersetzen: »Fürwahr jene Wesenheit ...«. Nun folgt auf diesen zuletzt zitierten Satz unmittelbar eine ablehnende Stellungnahme zu der ersten Frage mit den Worten: *en gēr (!) meṭul rugzâ hū lâ ḥâyē man d-ḥâzē leh, hâ l-Mūšē meṭul ḥubbeh hū sagi'â ya(h)b leh d-neḥzēw*, wo dann dieses zweite *gēr* klar die Bedeutung »aber« gewinnt in der Übersetzung: »wenn aber wegen des Zornes, siehe dem Moses hat er (Gott) wegen seiner großen Liebe es gegeben, ihn zu sehen«.

Zum Abschluß noch einmal ein ganz klares Beispiel für *gēr* = aber. In den Epiphaniehymnen zweifelhafter Authentizität findet sich in Hy. 10,13

13 Vgl. CSCO vol. 270/syr. 116, S. 21,6.

der Satz : »Alles vermag der Zwang Gottes. *lâ gēr gabyâ leh da-qtîrâ * a(y)k hây d-ṣebyânâ pārōšâ* = doch gefällt ihm die (Sache) des Zwangs nicht (ebenso sehr) wie die (Sache) des einsichtigen (freien) Willens«.

IV. (*âf*) und (*wě*)

1) Brockelmann gibt für das isolierte *âf* die Bedeutungen *etiam, quoque* und stellt dazu ein *âf* ... *âf* mit der Bedeutung von *et ... et*, wo dann an die Stelle des zweiten *âf* auch ein *wě* eintreten kann. Der Thesaurus Syriacus gibt darüber hinaus ein *w-âf*, das für das griechische *καί ... γε* (und zwar) erscheint; dazu auch noch ein *lâ w-âf* ... *w-âf* mit der Bedeutung eines einfachen *neque ... neque*. Das was ich im Folgenden dazu ausführe und vor allem auch zu dem anschließenden *wě*, will nicht eine umfassende und systematische Bedandlung des Themas sein. Ich verarbeite nur die Stellen, die ich mir notiert habe.

Für das alleinstehende *âf* zitiere ich zunächst Hy. de fide 3,13, wo ein auffälliges *âf* erscheint, das nur durch eine Ergänzung zu erklären ist. Denn hier sagt Ephräm in einer indirekten Polemik gegen die Arianer : »Glücklich, wer erkannt hat, mein Herr, daß du im Schoß der *itūtâ* (der göttlichen Wesenheit, bei Ephräm auch gleich Vater) bist, und der daran gedacht hat, *d-âf hū* = daß auch er (zurück)fallen wird in den Schoß der Erde, seiner Mutter«. Das »auch« hat nur Sinn, wenn man ergänzt : auch er (als Mensch wie alle übrigen Menschen)¹⁴.

Eine ähnliche Ergänzung ist wohl auch in Hy. de fide 87,13 notwendig, um einem sehr mißverständlichen *âf* = auch einen möglichen Sinn zu geben. Hier stellt Ephräm die Irrlehren unter den Christen als eine zweite Passion Christi hin. Dabei beginnt Strophe 13 mit folgendem Vergleich : »Anstelle jenes Rohres, das dem Sohn das erste (= jüdische) Volk in die Hand gab, sind die Letzten (= die Christen) (getreten), die verwegen in ihren Schriften mit dem (Schreib)rohr schrieben : *d-âf bar nâšâ (h)ū* = er sei auch Mensch«. Das klingt ganz orthodox, weil sich die Ergänzung aufdrängt : neben Gott auch Mensch. Es muß aber eine häretische Lehre sein, die man erhält, wenn man ergänzt : er sei auch (wie wir nur) Mensch.

14 Ein völlig sinnwidriges *âf* hat der Text beider Hss in Hy. de fide 63,13. Hier wird zunächst gesagt, daß, wenn Gott seine Namen uns gibt, die Wirklichkeit (*šrârâ*) bei ihm ist, bei uns (nur) das Bild. Im umgekehrten Fall, wenn Gott sich selber mit Namen seiner Knechte benennt, dann gilt : *kyânâ lwâtan hū * lwâteh âf kunnâyâ*. Der Sinn fordert hier für das *âf* ein »nur« in der Übersetzung : »Die Natur (*kyânâ* hier gleich *šrârâ*) ist bei uns, bei ihm nur die Bezeichnung«. Das *âf* kann wohl sicher diese Bedeutung nicht haben. Die Lösung gibt das Metrum. Das *âf* ist zu streichen; denn so erhält man die zwei Fünfsilbler des Metrums : *kyânâ lwâtan hū (5) * lwâteh kunnâyâ*.

Aus dem gleichen Hymnus de fide 87, dem Schlußhymnus der ganzen Sammlung, ist noch als Sonderfall Strophe 2 zu zitieren, wo offenbar ein *w-âf* auseinandergerissen und das *âf* gegen den Schluß des Satzes hin verschoben wurde. Hier wird von den Irrlehrern gesagt: »Den Sohn, der feiner ist als der (menschliche) Geist, wollten sie erforschen«. Darauf folgt in Versilblern, aus denen hier die Strophe besteht: *wa-l-rūh qudšâ * d-lâ metgaš(ē)šâ * sbar(ū) d-âf gaššūh*. Hier besteht wohl kein Zweifel, daß das *âf*, welches im 3. Glied steht, an den Anfang nach dem *wē* und vor *rūh qudšâ* zu ziehen ist, was dann die voll befriedigende Übersetzung ergibt: »Und auch den Heiligen Geist, der nicht ertastet wird, wähten sie, ertastet zu haben«. Daß bei einer solchen Umstellung zwar das erste Glied seine vier Silben beibehalten, das dritte dagegen auf drei zusammenschrumpfen würde, darin wird der Grund der Auseinanderreißung liegen.

Wie das *âf* in seiner Bedeutung »auch« sich über »und auch« einem bloßen »und« annähert, kann man aus Hy. contra haer. 36,1 sehen, wo zu Beginn in einer Polemik gegen Markioniten mit ihrer Kritik am alttestamentlichen Gott gesagt wird: »Schau, mein Sohn, auf Gott, der hier in die Mitte trat *baynât uddâlē d-menan âf meneh* = zwischen Tadel von uns(erer Seite) und (auch) von ihm (selber)«. Das Folgende erklärt die Situation: Gott hat sich erniedrigt in den anthropomorphen Aussagen des AT, um uns zu helfen. Die Markioniten tadeln ihn deswegen. Hätte daher Gott es unterlassen, dann hätte er sich selber getadelt, daß er wegen der Schmähung von seiten schwacher Menschen davor zurückgeschrocken sei, seinen Geschöpfen zu helfen. Das einfache syrische: (*menan*) *âf* (*meneh*) wäre wohl auch zutreffend mit einem bloßen »und« zu übersetzen.

Die Bedeutung eines einfachen »und« ist nun sicher gegeben in dem von Brockelmann angeführten *âf ... âf* = et ... et, wo für das zweite (und dritte) *âf* auch *wē* eintreten kann. Dazu vergleiche man Pr. Ref. I 18,14. Hier wendet sich Ephräm gegen die manichäische Lehre vom Mond als Lichtbehälter, der in einem halben Monat durch das sich herausläuternde und aufsteigende Licht voll wird und in den folgenden zwei Wochen, dieses Licht weitergebend, abnimmt. Aus der unveränderten Gleichmäßigkeit dieses Vorgangs gewinnt Ephräm den Einwand, daß in den letzten hundert Jahren durch das Auftreten Manis und der Verbreitung seiner Lehre mehr Licht sich läutern und aufsteigen müßte, was eine Kürzung der Zeit des Anwachsens des Mondes zur Folge hätte. Er sagt hier wörtlich: »Und wenn die Läuterung des Lichts, damals und jetzt (*hâyden w-hâšâ*), nicht gleich ist, wie füllt er sich, damals sowohl wie jetzt (*âf hâydek âf hâšâ*), in gleicher Weise in fünfzehn Tagen (bis zum) Vollmond?« Man sieht, wie aus dem einfachen *hâyden w-hâšâ* bei seiner betonten Wiederholung ein *âf hâydek âf hâšâ* wird!

Im Sermo de Domino Nostro werden auf S. 17,6 zwei daß-Sätze durch ein *âf* ... *âf* koordiniert mit einer gewissen Steigerung des zweiten. Denn hier heißt es im Zusammenhang mit der Sünderin von Luc. 7, daß der Herr dem Pharisäer mit seinem Gedanken »wenn dieser ein Prophet wäre...« eilend kundtat: *âf d-ḥaṭṭâytâ hî âf d-saġî`at ḥîâhê hî* = »sowohl daß sie eine Sünderin sei als auch daß sie eine mit vielen Sünden sei«.

Neben diese zwei Beispiele mit *âf* ... *âf* können die folgenden zwei mit *âf* ... *wê* treten. Im ersten, in Hy. de crucif. 8,8, bleibt es bei einem zweigliedrigen *âf* ... *wê*. Hier wird dem bekennenden rechten Schächer der Verräter Judas mit den Worten gegenübergestellt: *Īhūdâ âf nakleh w-ašlmeh* = »Judas hat ihn (den Herrn) betrogen und ausgeliefert«. Hier ist wohl kaum eine Verschiedenheit in der Akzentuierung der beiden Glieder gegeben, eher nur eine engste Verbindung, die mit der Übersetzung: »er hat ihn betrügerisch ausgeliefert« zum Ausdruck gebracht werden könnte.

In dem andern Beispiel, in Hy. de ieiunio 10,10, wird die Reihe durch ein zweites *wê* weitergeführt in einer Aufzählung gleichwertiger Nomina. Hier wird nämlich das himmlische Manna, das das Volk mit Murren aß, mit den Worten geschildert: *hânâ kêt mannâ da-m`aṭṭaf hwâ âf gawnâ w-rêḥâ wa-ṭ`âmâtâ* = »dieses Manna also, das gehüllt war sowohl in (himmlische) Farbe wie Duft und Geschmack«.

Zuletzt ein Sonderfall des doppelten *âf*, wo an der Stelle des zweiten *âf* ein *w-âf* erscheint. Hy. de nativitate 16,1 beginnt mit den Worten der Mutter des Herrn an ihr Kind: »Ich will nicht eifersüchtig sein, mein Sohn, *d-âf`amm(i) tehwê* w-âf`am kulnâš* = daß du sowohl mit mir wie auch mit jedem sein wirst«.

Die gleichfalls alte Handschrift D hat hier statt des *w-âf* ein bloßes *âf*, also die normale Verbindung von *âf* ... *âf*. Diese Variante eines bloßen *âf* neben einem *w-âf* ist überaus häufig. Sie findet sich nicht nur im Verhältnis der Handschriften untereinander, auch in den einzelnen Handschriften wechseln *âf* und *w-âf* ohne jeden sachlichen Grund. Als Beispiel führe ich die einschlägigen Varianten der drei alten Handschriften A, B und C in Hy. de fide 16 und 17 an. Hier hat in de fide 16,6 die Hs A ein bloßes *âf*, Hss B und C ein *w-âf*; in 16,9 dagegen haben A und C das *w-âf*, Hs B das bloße *âf*. In 16,10 haben A und C das einfache *âf* und B das *w-âf*. Und in 17,9 steht das *w-âf* in A und B, und in C nur *âf*. Wie weit in diesem *w-âf* noch das bloße *âf* in seiner Bedeutung von »auch« vorherrscht oder die Bedeutung eines einfachen »und« gegeben ist, ist oft schwer zu entscheiden.

Ein klares *w-âf* = auch findet sich in Sermo de Domino Nostro¹⁵ S. 28,6, wo zuerst eine Kritik an Gott angeführt wird des Inhalts: »Das hätte

15 Vgl. Anm. 13.

sich für Gott geziemt, dem Menschen die Freiheit nicht zu geben«. Dazu Ephräm: »Nicht wage ich zu sagen: es hätte sich geziemt, nicht zu geben, damit nicht auch ich werde (*d-lâ ehwē w-âf enâ*) ein Belehrer jenes (Gottes), der kein Lernen kennt«.

In den folgenden zwei Beispielen steht hier neben dem *w-âf* die Variante eines bloßen *âf*. So heißt es in Hy. de fide 4,5: *d-b-idayâ nmūsâk, w-âf* (Hs B: *âf*) *lâ mad'â d-qaṭīn meškah da-nmūš* = »Dich mit den Händen zu ertasten, auch der (menschliche) Geist, der feiner ist, kann das nicht!« In Hy. de nativitate 16,6 ist die gleiche Lage gegeben. Hier wird als Vorzug des eucharistischen Brotes vor dem »Körper« des Herrn angeführt: »Es sahen deinen Körper *w-âf* (Var: *âf*) *kâfōrē* = auch die Leugner, nicht aber sehen sie dein lebendiges Brot«.

Daß aber *w-âf* auch rein addierende Bedeutung haben kann wie das normale *wē*, das zeigt klar Hy. de fide 12,18 mit seinen Varianten. Die Strophe lautet: »Dein Same harret der Felder, daß sie bebaut werden. Bei den Kleinen komme dein Same dreißigfach, *âf* (Hs A; Hss B, C, D *wē*!) *b-meš'âyē nē(°)tē ba-šīn, âf* (Hss A und D; Hss B und C: *w-âf*) *ba-gmirē nē(°)tē ḥad ba-m(°)â* = und bei den Mittleren komme er sechzigfach und bei den Vollkommenen hundertfach«. Die erste Variante, wo ein bloßes *wē* für ein bloßes *âf* eintritt, findet sich genau so auch in Hy. de fide 14,2¹⁶.

Doch scheint dieses *âf* und *w-âf*, das durch ein bloßes *wē* = »und« ersetzt werden kann, die Ausnahme zu sein. In der Regel überwiegt hier der Begriff »auch«. Das ist von Wichtigkeit für das Thema, das im anschließenden Abschnitt über *wē* im Mittelpunkt stehen wird, für die Frage, ob im Syrischen in einer Periode der Nebensatz mit dem Hauptsatz durch ein *wē* verbunden werden kann. Hier sind wohl Fälle mit einem *w-âf* anstelle des bloßen *wē* wenig beweisend, weil ja dieses *w-âf* für ein »auch« stehen kann. Ein Beispiel dieser Art, wo allerdings ein *âf* ohne *wē* erscheint, bilde den Schluß der Ausführungen über *âf*. In dem folgenden Satz aus CNis 2,19 ist eine irrealer Periode eingeschoben, in den Worten: »(Der Nisibis belagernde Perser) mühte sich ab und vermochte nichts; und damit er nicht glaube, er wäre auch (schon) eingedrungen und hätte uns (schon) gefangen genommen, wenn er eine Bresche geschlagen hätte, schlug er eine Bresche und nicht (nur) einmal und wurde (dennoch) zuschanden«. Die irrealer Periode

16 Zu dem *w-âf* sei angemerkt, daß ich mir einen einzigen Fall notieren konnte, in dem umgekehrt ein *âf wē* mit der gleichen Bedeutung von »auch« erscheint, nämlich Hy. de Abrahām Kidūnāyâ 2,3. Hier heißt es zunächst von dem Heiligen, daß er Apostel und Propheten an seinen Gliedern abgebildet habe. Daraus wird die Folgerung gezogen: »Jeder, der dich schaute, *âf wa-l-hōn bāk ḥâzē hwâ* (7 Silben) = hat auch sie in dir gesehen«. In einer späten liturgischen Hs fehlt das *wē*. Es wird aber, wie das Zitat zeigt, vom Metrum gefordert.

lautet syrisch: *ellū tra', âf 'al(l) w-lan šbâ*. Man sieht: das den Nachsatz einleitende *âf* hat deutlich die Bedeutung »auch«.

2) Nun zu *wē*. Es wurde schon im Schluß des vorangehenden Abschnittes über *âf* gesagt, daß hier vor allem die Frage des *wē*, das den Hauptsatz einer Periode einleitet, erörtert werden soll. Den Ausgangspunkt bilde die Auffassung, die hier Nöldeke im § 339 seiner Grammatik vertritt. Er sagt zunächst negativ: »Die Conjunction *wē* dient nicht dazu, den Nachsatz einzuleiten (wie deutsches »so« u. s.w.)«. Dazu bemerkt er noch im Folgenden, was sich mit meinen Ausführungen im letzten Teil des vorangehenden Abschnittes berührt: »Nun hat *wē* aber so ziemlich den ganzen Umfang der Bedeutung des griechischen *καί* übernommen¹⁷ und ist oft »auch«, wo es dann mit *âf* oder *w-âf* wechselt; ein solches *wē* »auch« kann an den verschiedensten Stellen des Satzes, also ev. selbst am Anfang des Nachsatzes stehn«. Dazu muß auch noch genommen werden, was Nöldeke in ZDMG 65 (1911) auf S. 579 Anm. 2 in seiner Besprechung von F. Schultheß' Ausgabe und Übersetzung von Kalila und Dimna sagt. Hier geht er von der Kritik Bevans aus, der zu dem oben zitierten Satz: »Die Conjunction *wē* dient nicht dazu, den Nachsatz einzuleiten« bemerkt hatte, er sei nicht aufrecht zu erhalten. Dagegen meint Nöldeke hier: »Der Satz dürfte für die theologischen Originalschriftsteller durchweg gelten. Aber in volkstümlichen Schriften scheint dieses *wē* gern zu stehen«. Für volkstümliche Schriften verweist er anschließend auf die von Budge edierte *History of the blessed Virgin Mary* sowie auf die einschlägigen Varianten der VS, die Burkitt in *Evangelion da-Mepharresche*, 2. Band S. 69ff. zusammengestellt hat.

Wie ist nun die Lage bei Ephräm, der sicher einer der ersten und bedeutendsten »theologischen Originalschriftsteller« ist? Ich übergehe dabei zunächst die Fälle mit einem *w-âf* als Einleitung eines Nachsatzes auf Grund dessen, was im Vorangehenden dazu gesagt wurde, und beschränke mich auf Fälle mit einem einfachen *wē* an dieser Stelle. Ganz klar ist hier die Lage in *Hy. de paradiso* 15,16, wo es von der Schlange, der Verführerin, heißt: »Die Schlange bog ab (*sīâ*) und ließ abbiegen (*asī* = verführen, ein Wortspiel mit *Sâṭânâ*), um uns zu verderben. *d-pattlâh l-tar'itan* (5 Silben) * *w-pattlâh l-marditeh* (5 Silben)«. Diese Strophenzeile von zweimal fünf Silben bildet eine Periode für sich. Das beweist der zitierte vorangehende Satz und der selbständige Satz, der folgt, nämlich: »Ihr (der Schlange) Pfad lehrt über sie, daß sie unseren Weg gekrümmt hat«. Die syrisch zitierte Strophenzeile ist also zu übersetzen: »Da sie unseren Sinn gekrümmt hat,

17 Für Ephräm und seine Sprache halte ich einen solchen Einfluß des Griechischen für wenig wahrscheinlich.

hat er (Gott) ihr Gehen gekrümmt«. Das *wē* zu Beginn des Hauptsatzes ist hier rythmisch überflüssig (es bildet keine eigne Silbe) und auch sachlich ohne eigne Bedeutung.

Eine zweite Stelle aus den Hymnen de fide bietet insofern etwas Neues als hier auch schon zu Beginn des Vordersatzes ein *wē* steht, zu dem dann das den Hauptsatz einleitende *wē*, als wäre es ein zweites koordinierendes *wē*, hinzutritt. Hier ist in de fide 62,3 davon die Rede, daß den Beinamen des Herrn Realitäten entsprechen. Er wird »Weg« genannt, weil er uns zu seinem Vater führt. Er wird mit einer Tür verglichen, weil er uns in den Himmel eingeführt hat, und er wird Lamm genannt, das für unsre Entsühnung geschlachtet wurde. Das wird zusammengefaßt in der anschließenden vierten Strophenzeile von zweimal fünf Silben: *w-aykan d-etkannī* (5) * *wa-šlem l-purqânaw* (5) = »und wie er (auch) benannt wurde, es steht im Einklang mit seinen Heilstaten«. Auch hier ist das zweite, den Hauptsatz einleitende *wē* ohne jede eigne Bedeutung und daher überflüssig für den Sinn, nicht aber für den Rythmus; denn das *wa-(šlem)* ist durch den Fünfsilbler gefordert. Daß wir es auch hier mit einer geschlossenen Periode zu tun haben, beweist die Fortsetzung, wo mit einem *kmâ kay* neu einsetzend die gegen die Arianer gerichtete Folgerung gezogen wird: wie sehr stimmt dann auch sein Name »Sohn« mit der Realität überein.

Die beiden *wē* hat man auch in Hy. de fide 72,15. Die aus fünf Viersilblern bestehende Strophe lautet: *w-en dēn tamrah* * *a(y)k da-l-meqdam*, * *wa-kmâ (h)u teqdom* * *da-l-kul qâdem* * *d-lâ metqaddam* = »Und wenn du verwegen sein solltest * wie um (Gott) zuvorzukommen, * wie¹⁸ wirst du zuvor kommen * dem, der allem zuvorkommt, * dem Unüberholbaren!«¹⁹.

Daß bei diesen zwei *wē* das erste vor dem Nebensatz nicht notwendig ist, das zeigt Hy. de ecclesia 33,1 mit der gleichen konditionalen Periode wie im vorangehenden Beispiel. Hier wird eine Schutzwehr für die Blicke empfohlen mit einem Hinweis auf den Fall Davids: *d-en Dâwîd da-l-aynaw asgî tahhem, zahîrâ, šrâ*, *w-aykan zâkē rafyâ d-pâhē hyâreh 'al kul* = »Denn wenn (schon) David, der seine Augen sehr umgrenzte (vgl. Ps. 101,3), der vorsichtige, strauchelte, wie wird siegen der Nachlässige, dessen Blick überall umherirrt!«

Das doppelte *wē* hat man dagegen wieder in einer dritten ähnlich konditionalen Periode, in CNis 72,12. Sie lautet: »Und wenn (*w-en*) du vor dem Schwert (des Richters) dich fürchtest, so daß du nicht tötest, um nicht dein Leben zu verlieren, und nicht stiehlest, um nicht verbrannt zu werden, siehe (*w-hâ*) dein Richter ist ein Mensch...«.

18 Zu *kmâ*, abgeschwächt zu einem bloßen »wie« vgl. das folgende Zitat!

19 Das *wa* des Nachsatzes ist auch hier vom Metrum gefordert; denn der Viersilbler ist zu lesen: *wa-kmaw teqdom*.

Verhältnismäßig zahlreich sind in den Prose Refutations die Fälle mit unserem *wē*, und zwar durchgehend in einer konditionalen Periode wie wir sie in den drei letzten Beispielen angetroffen haben. Dazu sei gleich hier ergänzend angeführt, in welchen Perioden das den Hauptsatz einleitende *wē* erscheint. Im ersten Beispiel (in Hy. de paradiso 15,16) wurde der Vordersatz mit einem kausalen *dē* eingeleitet, im zweiten durch ein konzessives *aykan dē*. Darüber hinaus habe ich mir nur noch zwei Fälle notiert, in denen nicht das konditionale *en* erscheint, sondern ein temporales *kad*.

Dieses findet sich in CNis 74, wo von der Größe des Menschen die Rede ist, welcher der Tod ein Ende bereitet. Denn hier heißt es in Strophe 12: *kad l-aryâ hâbeš * w-âsar taninâ, * w-leh b-neq'â da-Šyol * mawta hâbeš leh* = »während er (der Mensch) den Löwen einschließt und den Drachen fesselt, schließt ihn (selber) der Tod in der Höhle der Scheol ein«. Das gleiche *kad ... wē* erscheint zweimal nacheinander auch im (Prosa)kommentar zur Genesis, und zwar im zweiten Fall um ein erstes *wē* vor *kad* erweitert, was dann dem *w-en* der zuletzt zitierten Beispiele entspricht. Beide Stellen finden sich in der Erzählung von der ersten Rückkehr der Brüder Josephs aus Ägypten zu ihrem Vater Jakob ohne den als Geisel zurückgehaltenen Simeon (Gen. 42, 29 ff.). Dazu heißt es auf S. 103,5 ff. (der Ed. Tonneau in CSCO vol. 152/syr. 71): *kad menhôn dên hâlên qdâm abūhôn âmrin hwaw wa-ḥrânē tūb ṭa'nayhôn msappqin hwaw, w-hâ kespeh d-ḥad ḥad menhôn eštkah leh b-pūm ṭa'neh* = »während nun die einen von ihnen vor dem Vater diese Dinge (ihr Mißgeschick in Ägypten) erzählten und ferner die anderen ihre Säcke leerten, siehe da fand sich das Silber(geld) der einzelnen in der Öffnung des Sackes«. Die den Hauptsatz einleitende Verbindung von *w-hâ* fand sich auch schon in CNis 72,12, dort nach einem *w-en*. Unmittelbar anschließend ist vom Verhalten des Vaters mit den Worten die Rede: »Jakob aber war betrübt über das, was ihnen zugestoßen war, besonders über den gefangenen Simeon«. Darauf folgt: *w-kad kul yōm mpisîn hwaw leh da-nšaddar ṭamhôn l-Benyamîn, w-hū meṭul qenṭeh d-Yawsef lâ mqabbel hwâ* = »Und während sie Tag für Tag auf ihn einredeten, mit ihnen Benjamin zu schicken, nahm er aus Furcht vor (dem Schicksal des) Joseph (das) nicht an«. Hier erscheint also dem *w-en ... wē* entsprechend ein *w-kad ... wē*.

Und nun zu den zehn Beispielen aus den Prose Refutations, die alle im Vordersatz das konditionale *en* haben und wo darüber hinaus auch alle Hauptsätze mit einem Fragewort beginnen, mit einem *w-aykan(â)*, *w-aykâ*, *w-mânâ*, *w-al mânâ*, *wa-l-emat(i)*; nur im letzten Beispiel wird eine einfache Aussage den Hauptsatz bilden.

In Pr. Ref. I 7,7-13 erhebt Ephräm gegen die manichäische Anschauung, daß Licht sich ständig aus den Körpern herausläutere, die Frage, warum das nicht auch mit der Lichtseele geschehe. Daran anschließend wird gegen

einen konditional eingeführten manichäischen Erklärungsversuch folgendermaßen erneut gefragt: »*w-en nē(°)mrūn* = und wenn sie sagen sollten, daß der Böse die Seele im Körper festgemacht habe, damit sie gefesselt sei, *w-ayakan lâ qab'eh l-haw nahirâ d-meṣtallal* = wie hat er (dann) nicht (auch) jenes Licht, das sich (heraus-) läutert, festgemacht?«

Genau so gebaut ist die Periode von Pr. Ref. I 169,1 ff. Auch hier wendet sich Ephräm polemisch gegen Manichäer seiner Zeit und seiner Umgebung, die der menschlichen Freiheit einen beschränkten Spielraum (bis zum Überwiegen eines der beiden Mischungsbestandteile) zugestehen wollten, wieder mit den Worten: *w-en nē(°)mrūn d-ḥērūtâ hū it l-hēn l-naṣṣâtâ*, *w-ayakan kay eštakḥat ḥērūthēn da-tgaddef'al itūthēn w-ayakanâ etmṣē ṣebyânḥēn d-netpallag'al'eqqârhēn w-ayakanâ kay mṣē ḥad ityâ d-nehwē saqublâ la-qnōmeh* = «Und wenn sie sagen sollten, daß die Seelen Freiheit hätten, wie fand es sich dann, daß ihre Freiheit ihr Wesen schmächt, und wie war es dann möglich, daß ihr Wille sich gegen ihre Wurzel entzweite, und wie könnte ein und dasselbe (göttliche) Wesen gegen sich selber sein?» Man sieht, wie hier das erste den Hauptsatz einleitende *w-ayakan* durch zwei weitere fortgeführt wird.

Die gleiche Formel: *w-en nē(°)mrūn* ... *w-ayakan* der beiden vorangehenden Polemiken erscheint auch in Pr. Ref. I 47,20. Hier werden Schwierigkeiten erörtert, die sich aus der Lehre Markions vom Reich des Fremden über dem Reich des Schöpfers und von seinem Kommen aus seinem Reich in das des letzteren ergeben. Dazu heißt es in I 47,11 ff. «Und wenn sie sagen sollten (*w-en nē(°)mrūn*), daß er (der Fremde) grenzenlos weit entfernt sei von ihm (dem gerechten Gott), wenn (*en*) das eine nicht meßbare Entfernung und ein endloser Weg und eine weite, nicht auszufüllende Erstreckung ist, *w-ayakan* = wie konnte (dann) der Fremde (diese Strecke zurücklegen)».

Auch alle noch folgenden Beispiele stammen aus Polemiken gegen Mani und Markion. Pr. Ref. I 89,19 ff. steht in dem Zusammenhang einer umfassenden Kritik an der manichäischen Eschatologie, die von einem späten und nachträglichen Sieg des Lichts über die Finsternis spricht. Dazu sagt Ephräm: «*en kyânâ hū* = wenn (das Licht) eine Natur ist, die aus und in sich diese Macht (zu siegen) hat, *w-aykâ hwât men qdīm* = wo war sie (diese Macht) zuvor?» In der anschließenden Periode, die den gleichen Gedanken abwandelt, fehlt das *wē* zu Beginn des Nachsatzes. Denn hier heißt es: «*w-en dēn men atar hū ḥrēn* = und wenn nun von anderswo her diese Tapferkeit (die Finsternis zu besiegen) kam, *l-mânâ kay lâ men qdīm* = warum (dann) nicht (schon) zuvor?»

Daß hier auch ein *wa-l-mânâ* stehen könnte, beweist das folgende Beispiel, das wenig später immer noch im gleichen Zusammenhang in Pr. Ref. I

91,36ff. erscheint. Hier ist nämlich vom endzeitlichen Grab (Kerker) der Finsternis die Rede. Dazu wirft Ephräm die Frage auf, woraus der Baumeister des Lichtreiches das Grab für die Finsternis bauen wird. Nachdem er eine etwaige Antwort: «aus der Natur des Bösen» zurückgewiesen hat, nimmt er auch die andre Möglichkeit vor, nämlich: «aus der Natur des Guten» und wendet dagegen ein: «*w-en dēn it* = und wenn es nun aus und in jener Natur (des Lichts) etwas gibt, das härter ist als jene Seelen (d.h. jene miteinzusperrenden verdammten Seelen), *w-^cal mânâ lâ* = warum hat (dann) nicht (der Baumeister daraus eine Mauer gebaut, die das Eindringen der Finsternis verhindert hätte)». Das *w-^cal mânâ* kommt einem *wa-l-mânâ* gleich²⁰.

Aus Prose Refutations II können zunächst zwei weitere Beispiele für das schon öfters festgestellte Schema: (*w-*)*en ... w-aykan(â)* geboten werden. Zuerst Pr. Ref. II 72. Hier ist in einem Sermo gegen Markion davon die Rede, daß sein Fremder (der gute Gott) nicht nur die Gebote, sondern auch unsre Natur hätte ändern müssen, damit wir sie erfüllen könnten. Nun haben Propheten und Heilige des Alten Bundes bereits die Gebote des Fremden erfüllt. Ephräm nimmt an, daß *Īšū'* (Jesus), um das zu ermöglichen, ihre Natur verändert hat. Dazu heißt es dann in II 72,20 ff.: *w-en la-nbīyē mšahlâfû šahlef enōn, aykan ...* = «Und wenn er die Propheten geändert hat, wie predigt er dann uns, sie (die Gesetze) zu tun, während er unsre Natur noch nicht geändert hat». Man sieht: unsre Formel ohne *wē* vor *aykan*. Im weiteren Verlauf dieser Ausführungen, in 72,37 ff. wird dann in einem zu Beginn unsicher entzifferten Text gesagt, daß das Nicht-ändern unsrer Natur entweder darauf zurückgehe, daß er es nicht kann oder nicht will. Dazu die Kritik: *ellâ (= en lâ) mšē, aykanâ etmšī w-šahlfeh kyânâ d-qadmâyē; w-en kad mšē mšbâ lâ šbâ, w-aykanâ ešbī w-šahlef d-qadmâyē* = «wenn er (es) nicht kann, wie konnte er (dann) die Natur der Früheren ändern; und wenn er, obwohl dazu fähig, (unsre Natur) nicht (ändern) will, wie hat er (dann) gewollt und geändert die (Natur) der Früheren». Hier hat man also beide Formen nacheinander; zuerst ein *en ... aykanâ* und darauf folgend ein: *w-en ... w-aykanâ!*

Genau so folgen die beiden Formen auch in Pr. Ref. II 212 unmittelbar aufeinander. Hier, in dem abschließenden Sermo gegen Mani, entwickelt Ephräm breit die Widersprüche, die sich aus Manis Lehre von der Mischung der Elemente ergeben, was das Schädigende und Nützende ein und desselben Elementes erklären soll, wie beim Feuer und seiner Wärme bzw.

20 Hierher gehört wohl auch das im gleichen Zusammenhang in Pr. Ref. I 62,24f. erscheinende: »*w-mânâ kay ešat* = was war es da für jenen Guten notwendig, die reinen Seelen, die aus ihm sind, beschmutzen zu lassen«.

Hitze. Dabei heißt es in II 212,17ff. : *en gēr hādē ḥamīmūtā ba(r)t kyânḥōn hī d-pagrē hālēn, aykanâ mšanneq w-meštannaq haw d-ḥad ityâ men nafšeh* = «denn wenn jene Hitze mit diesen Körpern (aus der Finsternis) verwandt ist, wie wird (dann) das, was aus sich ein einziges (göttliches) Wesen ist, quälen und (zugleich) gequält?» Auf diesen Satz mit *en ... aykanâ* (ohne *wē* in beiden Gliedern) folgt sofort : *w-en men haw kyânâ ḥrēnâ itēh, w-aykan eškah saybreh hânâ metnakyânâ l-hây makkyânitâ* = «und wenn sie (die Wärme/Hitze) von jener andren (guten) Natur ist, wie konnte diese Schaden erleidende (gute Natur) jene schädigende (Hitze) dulden?» Hier hat man also wieder unser *w-en ... w-aykanâ*. Vielleicht ist dabei auch noch hervorzuheben, daß im ersten Fall, beim Fehlen des *wē* vor *aykanâ*, dieses *wē* auch vor *en* gefehlt hat.

Zum Abschluß noch zwei Beispiele. Das erste, das wie das zuletzt angeführte aus dem Zusammenhang von Pr. Ref. II 212f. stammt, weicht nur darin von den vorangehenden ab, daß statt des fragenden *aykanâ* (wie) ein fragendes *l-emat(i)* (bis wann) erscheint. Das Beispiel tritt damit an die Seite der schon oben zitierten, wo an dieser Stelle ein »wo«, »was« und »warum« sich fand. In Pr. Ref. II 213,33ff. fragt Ephräm zur manichäischen Mischung der Elemente nach der von gutem und bösem Feuer mit den Worten : *d-en nūrâ b-nūrâ etmazgat, w-l-emat(i) kay meṣṣall(ē)lân wa-prišân ḥdâ men ḥdâ* = »denn wenn Feuer mit Feuer sich gemischt hat, bis wann werden sie (dann) von einander durch Läuterung getrennt werden?«

Auf das zweite und letzte Beispiel wurde schon oben vorverwiesen. Denn es ist der einzige Fall unter allen aus den Prose Refutations zitierten Stellen, wo der durch *wē* eingeleitete Nachsatz nicht ein Fragesatz, sondern ein schlichter Aussagesatz ist. Das geschieht in Pr. Ref. I 31,20ff., wieder in einer Polemik gegen die Manichäer. Hier sagt Ephräm spöttisch zum Erbrechen genossener Speisen : »Wenn nämlich (*en gēr*), wie sie sagen, jener süße Geschmack, der in den Speisen ist, jenem Licht angehört, das in sie gemischt ist, *w-zâdeq* = dann müßte der Mund, so wie er jene Süßigkeit beim Eintreten wahrnahm, sie wieder auch beim Herausgehen (d.h. beim Erbrechen) wahrnehmen«.

Die vorangehenden Beispiele für ein den Hauptsatz einleitendes *wē* haben wohl klar genug bewiesen, daß der zu Beginn zitierte Satz Nöldekes in seiner Grammatik : »Die Conjunction *wē* dient nicht dazu, den Nachsatz einzuleiten« nicht zu halten ist. Denn auch das später von ihm gemachte Zugeständnis, daß dieses *wē* in volkstümlichen Schriften gern zu stehen scheine, genügt nicht, weil die damit verbundene Einschränkung seiner Regel auf theologische Originalschriftsteller durch das Beispiel Ephräms widerlegt wird. Die Regel muß lauten : Die Konjunktion *wē* dient nicht selten auch dazu, den Nachsatz einzuleiten.

Nun noch kurz zu dem *w-âf* an dieser Stelle. Ich habe schon zu Beginn gesagt, daß man solche Fälle nicht allgemein zu dem Nachweis eines *wē* als Verbindung von Haupt- und Nebensatz heranziehen kann, da ja *w-âf* auch die Bedeutung eines bloßen *âf* = auch haben kann. Es kann aber auch für ein rein verbindendes *wē* stehen. Trifft das für ein *w-âf* an der Spitze eines Hauptsatzes zu, dann sind solche Fälle neben die mit einem einleitenden *wē* zu stellen. Nur wird es hier nicht leicht sein, eindeutig bei einem solchen *w-âf* die Bedeutung zu bestimmen, ob und wie weit noch die Bedeutung »auch« mitwirkt oder schon ganz verschwunden ist, so daß nur mehr ein »und« anzusetzen ist.

Ich habe mir vier derartige Fälle notiert. Davon weist nur eine Stelle, nämlich CNis 56,16 deutlich ein dem bloßen *wē* entsprechendes *w-âf* auf. Hier fordern in einem dichterischen Streitgespräch Sünde und Scheol den Tod und Satan zur Eintracht auf. Dazu fügt Strophe 17: »Seht: *mayâ d-en etbaddar, w-âf eštappal; w-en etkannaš, et'aššan* = wenn Wasser sich zerstreut, wird es schwach; und wenn es sich sammelt, wird es stark«. Daß hier im zweiten Nachsatz das bloße *et'aššan* steht, spricht wohl eindeutig dafür, daß in dem völlig parallel gebauten vorangehenden Satz das *w-âf* einem einfachen, Haupt- und Nebensatz verbindenden und für uns überflüssigen *wē* entspricht.

Anders ist die Lage in Hy. de paradiso 4,2. Hier heißt es von Adam, daß er mit dem Essen der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntnis den Eintritt in das innere Heiligtum (Zelt) des Paradieses und damit den Zutritt zum Baum des Lebens gewinnen wollte: *w-d-amrah d-ne'ol leh l-haw mašknâ da-l-gaw, w-âf lâ b-haw da-l-bar arpēw* = »und weil er wagte, jenes innere Zelt zu betreten, hat es ihn auch nicht in jenem äußeren belassen«. Hier spricht der Zusammenhang ganz klar dafür, daß *w-âf* die Bedeutung eines bloßen *âf* = auch hat.

Auch in Hy. de fide 16,9 wird man aufgrund des Zusammenhangs ähnlich urteilen müssen. Hier betet Ephräim in einem Bild um das Wachstum seines Glaubens mit den Worten: *w-en hū d-ḥeṭtâ b'afrâ 'etrat, w-âf men gâzâk te'tar haymânūt(i)* = »und wenn (schon) das Weizenkorn im Staub (der Erde) reich wird, dann möge auch (!) mein Glaube reich werden aus deinem (Gnaden)schatz!«

Unklar bleibt das letzte Beispiel. Hier vergleicht Hy. de fide 82 (= de margarita 2), 12 Kreuzigung und Verherrlichung des Sohnes mit dem Durchbohren der Perle, um sie an einer Krone anzubringen. Dazu sagt dann Str. 13: *w-en ḥâs(ū) 'alayk(i), w-âf lâ raḥmūk(i)*. Hier kann man schwanken, ob man besser mit oder ohne »auch« übersetzt, also entweder: »und wenn man dich (o Perle) verschont, dann hat man dich auch nicht geliebt« oder (auch mit der möglichen Änderung des deutschen Tempus): »und wenn

man dich schon (und nicht durchbohrt), liebt man dich nicht«. Für die zweite Übersetzung scheint mir die anschließende ganz kurze Periode zu sprechen, nämlich: *d-en ḥašt(i), amlekt(i)* = »denn wenn du gelitten hast (o Perle), gelangst du zur Königswürde (in der Krone)«. Das völlig allein-stehende *amlekt(i)* als Nachsatz scheint mir dafür zu sprechen, daß auch in der vorangehenden Periode dem Sinn nach das *w-âf* fehlen könnte, also: *w-en ḥâs(ū) ʿalayk(i), lâ raḥmük(i)*.

Mit den von mir gesammelten Stellen kann ich nicht auf alle Fragen eingehen, die man zu der Partikel *wē* stellen könnte. Nur für einen Punkt habe ich mir mehrere Beispiele notiert, der an das behandelte, für uns überflüssige, ja störende *wē* zu Beginn eines Nachsatzes erinnern kann. Es geht hier, wie Nöldeke im § 316 seiner Grammatik sagt, um »die Trennung des Subjekts vom Prädikat durch *wē* in kurzen auf einander folgenden Sätzen«. Wir werden sehen, daß bei Ephräm das Vorkommen dieser Konstruktion nicht auf »kurze, aufeinanderfolgende Sätze« eingeschränkt ist.

Zunächst Beispiele der von Nöldeke angegebenen Art. So heißt es in Hy. de paradiso 14,12 von den seligen Kindern im endzeitlichen Paradies: *šufrhōn w-lâ ḥâmē * zīwhōn w-lâ pākah* = »ihre Schönheit, sie welkt nicht; ihr Glanz, er schwindet nicht«. Die zwei Fünfsilbler der Strophenzeile zeigen, daß das pleonastische *wē* rythmisch nicht gefordert ist.

Zwei aufeinanderfolgende Glieder dieser Art hat man auch in Hy. de crucifixe 8,7. Hier wird zu Beginn der Strophe die Kreuzesaufschrift des Pilatus als ein prophetisches Bekenntnis der heidnischen Völker hingestellt und in Gegensatz gesetzt zu den Kreuzigern (Juden), die mit ihrem Tun die eignen Propheten mißachteten. Dazu sagt dann die drittletzte Strophenzeile: »Die Prophezeiung der Völker hat laut gerufen«. Darauf folgen die zwei Schlußzeilen mit unsrer Konstruktion: *sefrayhōn w-etparsiw * qālayhōn w-sāhdīn, [d-ʿammā qṭal Māreh]* = »ihre (der Propheten) Bücher, sie wurden enthüllt; ihre Stimmen, sie bezeugen, (daß das Volk seinen Herrn getötet hat)«.

Auch in Hy. de nativitate 28,7 bleibt es bei zwei aufeinanderfolgenden Gliedern, die hier zwei völlig parallel gebaute siebensilbige Strophenzeilen bilden. Die Strophe spricht davon, daß der Herr auch nach seiner Geburt in seiner Mutter blieb: »Denn ganz strahlte er hervor aus deinen Gliedern (o Mutter):

*zīweh w-ʿal šufrek(i) prīs hwā * ḥubbeh w-ʿal kullek(i) mšīh hwā*

= »Sein Glanz, er war über deine Schönheit gebreitet, * seine Liebe, sie war über dich ganz (wie Öl) ausgegossen«.

Man sieht: beide Male ist *wē* nicht silbenbildend und daher rythmisch überflüssig. Es gehört zum rhetorisch dichterischen Stil.

Dieses rhetorische Element kommt voll zur Entfaltung in den vier Gliedern des Beispiels aus dem 19. Hymnus de virginitate. Dieser Hymnus redet Sichem an und preist seine Symbole. Dabei erwähnt Strophe 8 das Feld, das Jakob um hundert Schafe (nach Septuaginta und Peš in Gen. 23,19) gekauft hatte, hundert, ein Symbol »der Rechten«, der beim Gericht zur Rechten stehenden Auserwählten. Dazu werden die vier viersilbigen Sätzchen gestellt: *klilek(i) w-eth̄tem * ʔupsek(i) wa-šlem * râzek(i) wa-gmir * kaylek(i) wa-mlē* = »deine Krone, sie ist besiegelt; dein Typus, er ist erfüllt; dein Symbol, es ist vollendet; dein Maß, es ist voll«.

Das waren Beispiele, die der Charakterisierung Nöldekes mit »in kurzen aufeinanderfolgenden Sätzen« entsprachen. Nun finden sich aber bei Ephräm auch solche, die ganz vereinzelt inmitten einer sprachlich normal gebauten Umgebung auftreten. So gleich auch in den Hymnen de virginitate, aus denen das letzte Beispiel mit den vier Gliedern zitiert wurde. Denn hier spricht Ephräm in Hy. 25,2 von der Szene am Kreuz, in der Jesus seine Mutter dem Johannes anvertraute mit folgenden Worten: »Selig, o Weib! Dein Herr und Sohn hat dich anvertraut und gegeben dem nach seinem Bild Geformten. *ħubbek(i) w-lâ ʔlem; bar ʔubbek(i) hū wa-l-bar ʔubbeh agʔel ya(h)bek(i)* = »Deine Liebe, er hat den Dank dafür nicht versagt; er ist der Sohn deines Schoßes und er hat dich anvertraut und gegeben dem Sohn seines Schoßes«. Man sieht: das *ħubbek(i) w-lâ ʔlem* bleibt der Konstruktion nach völlig isoliert!

Ein zweites Beispiel dieser Art findet sich in Hy. de crucifixione 3,7. Hier heißt es zunächst: »In dir (o Abendmahlsaal) sah man auch Abraham, wie er mit dem Kalb zu den Engeln kam (um sie zu bewirten, als Symbol der Eucharistie). Darauf folgt: *Srâfē w-etraħhab(ū) da-ħzaw la-Brâ kad seddōnâ mhē hwâ b-ħaššaw w-reglaw b-gaw laqnâ mšig hwâ* = »Die Serafim erschrecken, die den Sohn sahen, wie er, angetan mit dem Linnen an seinen Hüften, die Füße (der Jünger) im Becken wusch, den Schmutz des Diebes, der ihn auslieferte«. Auch hier steht, wie man sieht, das *Srâfē w-etraħhab(ū)* völlig vereinzelt.

Am auffälligsten ist das plötzliche Auftreten und Verschwinden unsrer Konstruktion in Hy. de virginitate 27,6. Die Strophe spricht vom Jubel und Lobgesang der auferstehenden Gerechten und der Engel, während es von den Bösen heißt, daß ihr Anteil »Verschluß des Mundes« sein wird. Daran knüpft Ephräm, mehr nur äußerlich assoziativ, die persönlichen Worte: *d-qâlâ w-layt lī, zammar bī d-ezammar lâk* = »Da mir die Stimme fehlt, singe du in mir, damit ich dir singe!« Warum steht hier statt eines einfachen: *d-qâlâ layt lī* ein *d-qâlâ w-layt lī*? Ein rythmischer Gund scheidet aus; denn die Silbenzahl ist in beiden Fällen die gleiche. Das *w-layt lī* klingt wohl feierlicher als das bloße *layt lī*.

Dazu sei eine ganz dichterische Stelle aus einer, kaum echten, *Sōgītā* nachgetragen, wo wieder zwei aufeinanderfolgende Glieder mit unserem *wē* erscheinen, das aber nicht wie in allen von Nöldeke und oben von mir angeführten Stellen unmittelbar auf ein bloßes Nomen folgt, sondern auf ein Nomen verbunden mit einem kurzen Relativsatz. In Sog. 2,6 spricht nämlich Maria so zu ihrem Kind :

*Ber(ī) d-iledteh w-qašiš men(ī) * Mār(ī) da-ī'anteh wa-ī'in lī*

= »Mein Sohn, den ich gebär, er ist älter als ich; mein Herr, den ich trug, er trägt mich.«

Zum Schluß seien noch zwei Fälle angeführt, in denen ich ein *wē* sehe, das einen reinen Zustandsatz einleitet. Zu diesen sagt Nöldeke am Schluß des § 334 seiner Grammatik, sie seien »in syrischen Originalschriften selten, da hierfür das deutlichere *kad* dient«.

Das erste Beispiel dafür finde ich in Sermo de fide 1,37ff. Hier ist von der die Engel wesenhaft überragenden Größe des Sohnes in zwei parallelen Sätzen die Rede, die je eine Ganzzeile des rhythmischen Sermo von 7 + 7 Silben füllen. Der erste lautet :

*bēt Srāfē lā pārāh²¹ * w-iqāreh men yamīnā (h)ū*

Das *wē* vor *iqāreh* gibt hier wörtlich übersetzt, auch als ein adversatives »aber«, keinen Sinn. Es ist offenbar die Einleitung eines Zustandsatzes, das mit einem »während« wiedergegeben werden kann, also : »Unter den Serafim fliegt er (der Sohn) nicht, während (doch) sein Ehren(platz) zur Rechten (des Vaters) ist«. In dem völlig parallel gebauten zweiten Satz erscheint an der Stelle des *wē* ein *dē*, das hier wohl wie auch an andren Stellen²² für ein *kad* steht. Die Zeile lautet :

*'am da-mšammšīn lā itaw * d-'am yālōdeh meštammaš*

= »er ist nicht zusammen mit den dienenden (Engeln), da (während) ihm (doch) mit seinem Erzeuger gedient wird.«²³

Hat hier der Zustandsatz eine adversative Färbung, so ist er nach meiner Auffassung im zweiten Beispiel rein zeitlich. In Hy. de azymis 20,6 ist im Zusammenhang davon die Rede, daß die ans Kreuz genagelten Hände des Herrn nicht seine göttliche Macht gefesselt haben. Zur Begründung heißt es dazu in Strophe 6 : »Auch als (*āf kad*) die Hände unseres Herrn frei waren, *law b-īdaw ṭā neh l-mītā wa-nfaq* = hat er nicht mit seinen Händen den toten (Lazarus) getragen, während er (aus dem Grab) hervorkam«.

21 In dieser Halbzeile fehlt eine Silbe, leicht zu ergänzen durch ein *hū*, oder ähnlich.

22 Davon ausführlich in dem folgenden Abschnitt über *dē*.

23 Man kann das *dē* auch relativisch nehmen, also : »(er), dem ... gedient wird«, was den gleichen Sinn ergibt. Übrigens habe ich nachträglich zu *w-iqāreh* in einer späten liturgischen Hs die Variante *d-iqāreh* gefunden, das aber wohl sicher sekundär ist gegenüber der lectio difficilior : *w-iqāreh*.

Anhangsweise sei auch noch das seltene, aber für die Erklärung nicht unwichtige *wē explicativum* angeführt. Ein sicheres Beispiel dafür liefert Pr. Ref. I 176,38ff. mit den Worten: *marwē lan āf Bišâ hâkêl w-Sâtânâ* = »es berauscht uns also auch der Böse (das ist) Satan«. Für den ganzen Zusammenhang kann ich auf *Ephräms Polemik gegen Mani* (CSCO subs. 55, S. 46) verweisen.

(Fortsetzung folgt)