EDMUND BECK

Besrâ (sarx) und *pagrâ (sōma)* bei Ephräm dem Syrer

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung ist Jo. 1,14, der bekannte Satz: *kai ho logos sarx egeneto*. Man kennt das Problem, das hier durch das »Fleisch« aufgeworfen wird. Die nächstliegende, orthodoxe Lösung ist es, nach alttestamentlichem Sprachgebrauch darunter den ganzen Menschen ausgedrückt zu finden. Häretiker haben hier anders geurteilt, wie wir sehen werden. In der syrischen Übersetzung erscheinen nun zwei verschiedene Wörter für dieses *sarx*. Die *Vetus Syra (VS)* hat es nicht mit dem völlig gleichbedeutenden *besrâ* übersetzt, sondern auffälligerweise mit *pagrâ* = »Körper«, wohl um das etwas brutale Wort »Fleisch« abzuschwächen. Ephräm bietet nur dieses alte *pagrâ* und kennt offenbar noch nicht das *besrâ* der Peš(ittâ), dessen Entstehen wohl sicher auf die Tendenz zurückzuführen ist, genauer den griechischen Text wiederzugeben. Diese Situation lädt ein, die Rolle der beiden Termini im Sprachgebrauch Ephräms näher zu untersuchen.

1) *besrâ*

Also zuerst zu *besrâ* bei Ephräm. Die enge Grundbedeutung ist auch hier das konkrete Fleisch des Menschen und der Tiere. Für letzteres sei Hy(mni) c(ontra) haer(eses) 1,5 angeführt, wo Ephräm den Elefanten einen »Fleisch-turm« (*magdlâ d-besrâ*) nennt, der freiwillig seine Höhe für den Menschen herabneigt. Hierher gehört auch das den Götzen geopfert Fleisch, das für die Christen unrein geworden ist, wie Satan in C(armina) Nis(ibena) 60,19 bedauernd mit den Worten feststellt: *besrâ dbihâ hâwê ndidâ*. Ephräm sieht in ihm in Hy(mni) de par(adiso) 15,11 eine Entstellung der Schöpfung, verursacht durch den gefallen Menschen, indem er sagt: »Fleisch (*besrâ*) opfert sie und entstellten es (so), die eheliche Verbindung entweihten und trennten sie, Gold machten sie an den Götzenbildern häßlich«.

Tierfleisch zu essen ist, vom Opferfleisch abgesehen, auch den Christen erlaubt. Sich seiner zu enthalten, ist das Werk freiwilliger Enthaltensamkeit, das nach Ephräm sehr zur Qual des Teufels geschieht. Diese Qual schildert er ganz konkret in Hy(mni) de virg(initate) 13,4 mit Worten, die einen wichtigen, neuen Gesichtspunkt mit hereinbringen: »Der Verfluchte! Wenn

ein Mensch (*nâš*) sich des Fleisches (*men besrâ*) enthält, dann schwindet sein Fleisch (*besreh*), bis er ihn zu Fall bringt. Es saugt ihm das Blut (aus den Adern), wenn er nicht (erreichen) kann, daß ein Fastender Wein trinkt«. Wenn hier auch dem Teufel Fleisch und Blut zugeschrieben werden, so ist das sicher zunächst nur bildhaft zu verstehen. Die Engel und damit auch die gefallenen, die Teufel, haben nicht das Fleisch der Menschen und Tiere, das aus den Elementen von Erde (Staub) und Wasser geformte. Sie sind aus den zwei höchsten Elementen, aus Feuer und Luft, geschaffen. Dabei wird wohl auch für Ephräm gelten, was Origenes vom Abfall und Abstieg der Dämonen sagt, daß ihre *sômata* (Körper) *pachytera* und *zophera* = dicker und finster wurden. Ich kann zwar keinen direkten Beleg dafür aus Ephräm anführen. Doch vergleiche man, wie er in Hy. de par. 5,7 als Beweis dafür, daß das Paradies Raum für alle Auferstandenen haben wird, sagen kann: daß die (vergeistigten) Körper der auferstandenen Gerechten »hundertmal reiner und feiner sein werden als die Legion der Dämonen im Besessenen von Gerasa«.

Daß der Wesensunterschied zwischen Engel und Mensch in ihrem Grundstoff liegt, das kommt bei Ephräm in CNis 69,22 zum Ausdruck in den Worten: »Herantreten werden die Engel aus Feuer (*irē d-nūrâ*) zu den Menschen aus Fleisch (*nâšâ d-besrâ*); in Liebe werden sie ihnen entgegeneilen«. Nun ist hier von den auferstandenen Seligen die Rede, deren »Fleisch« ja verklärt, vergeistigt sein wird, was die vorangehende 20. Strophe mehr nur angedeutet als klar ausgesprochen hat mit den Worten: »Es wird den Körper (*pagrâ*!) das Licht von dort (vom endzeitlichen Paradies) mit seinen Farben färben«. Die sehr zurückhaltende Ausdrucksweise ist wohl dahin zu deuten, daß auch in der Verklärung der Wesensunterschied zwischen Engel und Mensch bleibt¹. Terminologisch hat man hier ein erstes Beispiel, wie an der Stelle von *nâšâ d-besrâ* in Str. 22 in Str. 20 ein bloßes *pagrâ* erscheinen kann.

Das Fleisch als Grundstoff des Menschen schließt dessen physische Schwachheit und Vergänglichkeit in sich, ist aber für Ephräm, im Gegensatz zu den von ihm bekämpften Häretikern, moralisch zunächst neutral. Doch erscheinen auch bei ihm unter biblischem Einfluß die zur Sünde verführenden Begierden des Fleisches, während der Geist in Richtung des heiligen, göttlichen Geistes gesehen werden kann. So ermahnt in CNis 19,13 Ephräm seinen nisibensischen Bischof Abraham: »Höre, wie der Apostel (Paulus) zu jener Jungfrau, die er Christus verlobt hatte, spricht: ich eifere euch gegenüber, im Eifer Gottes (2 Cor. 11,2); nicht (in der Eifersucht) des Fleisches (*d-besrâ*) sondern des Geistes (*d-rūhâ*)«.

¹ Das behält seine Gültigkeit auch dort, wo Ephräm von einer durch Christi Geist bewirkten Erhebung des Menschen auf die Stufe der Engel spricht wie in Hy. de fide 10,9.

Die physische Schwachheit (Angewiesenheit auf Nahrung) und Vergänglichkeit teilt der Fleisch-Mensch mit den Tieren, so daß hier die alttestamentliche Ausdrucksweise von *kul bsar* = omnis caro Tiere und Menschen umfassen kann. Das ist z.B. zweifellos in Ps. 135(136),25 der Fall, in dem bekannten: *qui dat escam omni carni* (Peš: *l-kul bsar*). Vielleicht sind die Tiere auch noch mit eingeschlossen, wenn Ephräm in Hy. c. haer. 17,5 polemisch gegen die Manichäer sagt, der Schöpfer habe die Nacht geschaffen *la-nyâhâ d-kul bsar* = »zur erquickenden Ruhe für alles Fleisch«.

Im Syrischen scheint sich hier die Tendenz zu verraten, dort wo *besrâ* auf die Menschen eingengt wird, als Hinweis darauf ein *bnay (besrâ)* voranzustellen nach Analogie des bekannten *bnay nâšâ*. So erweitert die Peš in Ps. 144(145),21 in den Worten: *et benedicat omnis caro* (Septuaginta: *pâsa sarx*) *nomini sancto eius* das einfache *sarx* (caro) zu einem *bnay besrâ*. Bei Ephräm erscheint dieses *bnay besrâ* im 29. Abschnitt des Sermo de Domino Nostro², wo ausgeführt wird, daß Gott dem Moses als einem schwachen Menschen seine Herrlichkeit nur verdunkelt durch seine beschattende Hand sehen ließ und daß dann auch Moses in Nachahmung des Herrn die geborgte Herrlichkeit seines eignen Antlitzes vor »den Kindern des Fleisches (*bnay besrâ*), die ihm glichen (*d-akwâteh*)« verbarg, vor den *bnay besrâ*, die als solche zu schwach sind, um die volle Herrlichkeit zu schauen. Im parallelen Fall des Hörens von Gottes Stimme, wovon in Deut. 5,26 die Rede ist, erscheint in der Peš hier auch der Singular: *bar besrâ*. Denn der Satz: *quid est omnis caro ut audiat vocem dei viventis* lautet in der Peš: *manû gēr bar besrâ d-akwâtan da-šma^c qâleh d-alâhâ*.

Wenn nun von der sittlichen Schwäche des Fleisches die Rede ist, dann wird diese erklärende Ergänzung überflüssig. So gibt die Peš den bekannten Satz aus Gen. 6,12: *omnis quippe caro corruperat viam suam* gleich kurz mit: *ħabbel kul bsar urħeh* wieder. Dieses *kul bsar* erscheint nun auch bei Paulus in seinem programmatischen Satz von Röm. 3,20: (*ex operibus legis*) *non iustificabitur omnis caro*, Peš: *lâ nezdaddaq kul bsar*. Bei Paulus ist bekanntlich die Verknüpfung des sittlich schwachen Fleisches durch seine Begierden mit der Sünde zum stärksten Ausdruck gekommen. Dabei erscheint sogar in Röm. 7,18 die Gleichsetzung des Fleisches (*besrâ*) mit der menschlichen Person³ in den Worten: *scio enim quod lâ^c âmrâ bî hânaw dên b-besr(i) tâbtâ* = *non habitat in me hoc est in carne mea bonum*. Die »Begierden des Fleisches« werden in Gal. 5,16 genannt, in der Ermahnung: *spiritu (b-rûhâ) ambulate et desideria carnis* (syr. Singular wie im Griech.: *w-reggtâ d-besrâ*) *non perficietis*. Sie sind, wie man weiß, nicht auf das

² Der Abschnitt meiner Ausgabe (und Übersetzung) in CSCO vol. 270/syr. 116.

³ Diese wird auch bei Ephräm im Zusammenhang mit *pagrâ* erscheinen.

sexuelle Gebiet eingeschränkt; Gal. 5,19 gibt dazu einen ganzen Lasterkatalog, in dem allerdings an der Spitze die Unzucht erscheint mit den Worten: *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia etc.*; Peš: *ˁbâdaw d-besrâ d-itayhôn zânyûtâ* etc.

Die Verbindung von Fleisch und Fleischesbegierde drängt sich allgemein auf und findet sich auch bei Ephräm. So sieht er im *Sermo de Domino Nostro*, Abschnitt 49 (S. 46,20) in dem Öl, mit der die Sünderin den Herrn salbte, ein Symbol »des Todes dessen, der durch seine Lehre die Begierde ihres Fleisches (*reggat besrâh*) getötet hat«. Wird hier schon »die Begierde« durch die Lehre überwunden, so beherrscht in *Hy(mni) de nativ(itate)* 16,15 das Fleisch selber seine Begierden, indem Ephräm in dieser Strophe von dem Verhältnis Josephs zu Maria sagt: *arheq besrâ* = »fern hielt sich das Fleisch, weil es im Mutterschoß die Frucht des Geistes (*baṭnâ d-Rûhâ*) sah«. Im umgekehrten Fall verrät wohl das kurze: *šammeš reggat besrâ* = »er vollzog die Begierde des Fleisches«, womit Ephräm in *Hy. de virg.* 2,2 den Frevel Ammons an Tamar erwähnt, die volle Verantwortlichkeit des Täters.

Ephräm ist hier von jedem Paulinismus weit entfernt. Man vergleiche nur seine Ausführungen in dem umfangreichen, moralisierenden *Sermo* mit dem Incipit: *aynâ d-râšē* (= *Sermones* I,2). Nachdem hier in Z. 873 ff. in den denkbar schärfsten Ausdrücken von der Macht unsres freien Willens im Kampf mit Satan die Rede war, sagt Ephräm in Z. 967 f., daß der Schöpfer (sic!) die Begierden (*rgîgâtâ*) in die Schöpfung gesät hat und zwar »nicht alle in einen (einzig) Menschen, damit dieser (eine) Mensch nicht zugrunde gehe. (Aber) es ist auch keiner allen (Begierden) fern, damit er nicht untätig wird. Durch die Begierden wird erprobt der Ruhm der Siegreichen ... Aus der Begierde kommt der Kampf und aus dem Kampf der Sieg«. Es folgen Beispiele dafür, daß diese Begierden (Lüste) sich nicht alle in einem Menschen finden. Dabei heißt es in Z. 987 f.: »Da ist einer, der von der Begierde nach Gold (*reggat dahbâ*) besiegt wird, während er die Begierde des Fleisches (*reggat besrâ*) verachtet«. Der Verführer knüpft hier an: »denn wenn der Böse einen Menschen durch die Begierden fesselt, fesselt er ihn durch das, wonach ihn gelüftet, damit ihm (so) die Fessel süß sei«. Bei dem allen bleibt die Macht der Freiheit dominierend. Der Terminus *reggat besrâ* erscheint gegen Ende des *Sermo* noch einmal in Z. 1903f. und hier kann Ephräm problemlos sagen: »Wenn (der Böse) mit Hilfe der Begierde des Fleisches kämpft, dann ist Keuschheit (*nakpûtâ*) wie ein Panzer«.

Dem stelle man gegenüber, wie ein anderer, auch Ephräm zugeschriebener *Sermo* hier spricht. Es ist der offenbar beliebte und weit verbreitete *Sermo* mit dem Incipit: »Zwei bittere Erinnerungen« (= *Sermones* I 5) und mit jener durchgängigen übersteigerten Selbstanklage Ephräms, die für mich

Grund genug war, den Sermo Ephräm abzusprechen. Hier heißt es in Z. 419 f. : »Die Begierden (*rgîgâtâ*) ferner zwingen mich, die Werke des Fleisches zu tun (*d-la-^hbâday besrâ efloh*)«. Die »Werke des Fleisches« sind eine paulinische Wendung (Gal. 5,19). Doch vertritt auch dieser Sermo keinen reinen Paulinismus, weil an die Stelle des paulinischen Glaubens die Buße (sic!) tritt. Aber auch so kann gesagt werden : es ist kaum denkbar, daß Sermo I 2 und I 5 von ein und demselben Verfasser stammen sollten.

In einem letzten Abschnitt sollen die Stellen besprochen werden, in denen auch bei Ephräm *besrâ* im Zusammenhang mit der Menschwerdung des Logos erscheint, obwohl er, wie schon eingangs betont wurde, in der biblischen Ausgangsstelle, in Jo. 1,14, nicht das *besrâ* der Peš sondern das *pagrâ* der VS hatte.

Als Einleitung dazu seien Stellen angeführt, in denen bei Ephräm *besrâ* und *pagrâ* zugleich als Synonyma auftreten. Ein erster derartiger Fall wurde schon zitiert und hervorgehoben, nämlich CNis 69,20, wo ein bloßes *pagrâ* für das in Str. 22 nachfolgende *nâšâ d-besrâ* erschien. Charakteristisch für die zwei weiteren Fälle ist es, daß beide in einer Polemik gegen die Manichäer sich finden, die bekanntlich das Fleisch, den Leib, den Körper voll und ganz dem Reich des Bösen, der Finsternis zuwiesen. Gegen sie argumentiert Ephräm in Hy. c. haer. 18,1 : »Wenn die Natur des Körpers (*pagrâ*) und der Finsternis häßlich ist, wer kann dann in der Nacht gerechtfertigt werden, wo Fleisch (*besrâ*) und Finsternis und ihr Verwandter, der Satan (herrschen), die drei, die alles besiegen«. Man sieht, wie hier Körper und Fleisch völlig gleichgestellt werden und zwar im negativen Sinn, d.h. wesenhaft mit dem Bösen und der Sünde verbunden. Doch dem liegt hier die manichäische Lehre zugrunde, wo auch terminologisch *besrâ* und *pagrâ* auf die gleiche Stufe herabsinken.

In Prose Refutations I 171,30 ist die gleiche Lage gegeben. Hier argumentiert Ephräm gegen den von Natur aus sündigen Körper der Manichäer mit den Worten : »Und wenn wegen des Körpers (*meṭul pagrâ*), den sie als Kleid tragen, jene, die irrten (manichäisch möglich auch : die vergaßen), geirrt (vergessen) haben, siehe : auch jene, die nicht irrten, tragen das Kleid des Fleisches (*besrâ lbišîn*)!« Wiederum Körper und Fleisch völlig gleichbedeutend und auch hier im Bereich der Polemik gegen die Manichäer!

Doch nun zu dem *besrâ*, das auch Ephräm, trotz seines *pagrâ* in Jo. 1,14, gelegentlich im Zusammenhang mit dem menschengewordenen Sohn verwenden kann. Ich habe mir dafür die folgenden Stellen notiert. Bei einer ersten geht er dabei von einer biblischen Vorlage aus; denn wenn Ephräm in Hy. c. haer. 4,4 sagt : »Durch sein Fleisch (*b-besreh*) hat unser Herr die Scheidewand (*syâgâ*) des Streitigen aufgehoben (*šrâ*)«, so liegt dem zweifellos Ephes. 2,14 f. zugrunde, wo in der Peš die gleichen Wendungen, *b-besreh* sowohl wie *syâgâ* und *šrâ*, erscheinen.

In zwei weiteren Stellen wird im Zusammenhang der Geburt des Sohnes aus Maria das »Fleisch« von der Mutter ausgesagt und somit nur indirekt auch von ihrem Kind. So sagt Ephräm in Hy. de virg. 31,1: »Du, Christus, hast der Schöpfung das Leben geschenkt durch deine Geburt, jene (Geburt), die sichtbar geschah aus dem Schoß des Fleisches (*men ʿubbâ d-besrâ*)«. Dieser sichtbaren Geburt aus dem Schoß des Fleisches wird anschließend die Geburt »von Ewigkeit her aus dem unsichtbaren Schoß (*men ʿubbâ gnîzâ*) (des Vaters)« gegenübergestellt. Offenbar hat hier Ephräm nach der Wendung von Jo. 1,18, wo VS und mit ihr auch Ephräm die Präposition *men ʿubbâ*) hatten, im Gegensatz zu dem gr. *eis (ton kolpon)* und dem *b-(ʿubbâ)* der Peš (wie Vulgata: in sinu), kühn dazu das Gegenstück: *men ʿubbâ d-besrâ* geschaffen.

Von den zwei Geburten des Sohnes spricht Ephräm auch in Sermo de Domino Nostro, Abschnitt 2, wobei unmittelbar dem Vater das »Fleisch« = die Mutter gegenübergestellt wird mit den Worten: »Es gebar ihn der Vater und durch ihn schuf er die Geschöpfe. Es gebar ihn das Fleisch (*besrâ*) und in diesem (Fleisch) tötete er die Begierden (*rgigâtâ*)«⁴. Von dem Verhältnis der Begierden zum Fleisch bei Ephräm war schon die Rede⁵.

Anhangsweise sei noch eine Stelle aus den kaum echten *Sogyâtâ* angeführt, nämlich Sog. 1,18, wo im Zusammenhang mit der Geburt aus der Jungfrau das *besrâ* unmittelbar mit »Gott«-Logos verbunden wird in den Worten: »Die reine Jungfrau, die Gott im Fleisch (*ba-bsar*) gebar«⁶.

Es folgen noch zwei Stellen, in denen im Zusammenhang mit der Menschwerdung das *besrâ* erscheint und zwar in einem Bild, das, soweit ich sehe, Ephräm eigentümlich bleibt: das Fleisch, die Menschheit Christi wird zu einem Schleier vor der Übermacht seiner Gottheit. Der biblische Ursprung des Bildes tritt gleich in der ersten Stelle zu Tage, in Hy. de fide 7,3. Hier lautet der Anfang der Strophe, nachdem zum Schluß der vorangehenden (2.) Strophe gesagt wurde, daß wir schon vor der Menschheit (*nâšûtâ*) des Herrn, des Eingebornen, versagen und daher um wie viel mehr vor seiner unsichtbaren Gottheit (*alâhûteh ksîtâ*): »Er neigte sich und verbarg (*ḥappî*) seinen Anblick im Schleier des Fleisches (*b-tahpîtâ d-besrâ*)«. Hinter diesem Schleier des Fleisches steht der Schleier des Moses, mit dem er nach Ex. 34,33 ff. sein strahlendes Gesicht vor dem Volk verbarg. Hier hat zwar die Peš nicht *tahpîtâ* sondern *šušēppâ*. Doch die Septuaginta übersetzt es mit *kalymma*, welches Paulus in 2 Cor. 3,13 übernimmt, wo er die Exodusstelle

4 In der in Anm. 2 zitierten Ausgabe S. 2,6 a.i.

5 Das vorangehende Zitat kann schon darauf hinweisen, daß Ephräm über der Macht seines Willens die umfassende Erlösung durch die Menschwerdung Christi nicht gezeugnet hat. Im 2. Teil über *pagrâ* wird dafür ein klares Zitat gebracht werden.

6 Die *Sogyâtâ* hat man im App. III zu den Hymnen de Nativitate in CSCO vol. 186/syr. 82.

zitiert und in seinem Sinn interpretiert. Und hier hat die Peš für das gr. *kalymma* unser *tahpîtâ*. Nun ist der Zweck dieses *kalymma* = *tahpîtâ*, den Glanz, der vom Gesicht des Moses als Widerschein des Gottes, mit dem er sprach, ausging und vor dem sich das Volk fürchtete, zu verbergen. Das gilt nun aber auch in unendlich gesteigertem Maß von dem *kalymma*, das der Sohn mit dem »Fleisch« anlegte. Die Fortsetzung von Hy. de fide 7,3 zeigt das mit den Worten: »Vom (schwachen) Schimmer seines Lichts leuchtete der ganze Jordan. (Und) weil er nur ein wenig auf dem Berg (der Verklärung) erstrahlte, zitterten und bebten und erschrakten die drei Säulen, jene, die der Apostel (Paulus) aufgezählt hat«⁷.

Dieses *tahpîtâ d-besrâ* = »Schleier des Fleisches« kehrt in einer zweiten Stelle bei Ephräm wieder, in Sermo de Dom(ino) N(ostro), Abschnitt 48, wo sie im Zusammenhang mit der Sünderin von Luc. 7 erscheint, welche die Füße des Herrn küssen konnte. Hier bildet den Ausgangspunkt die glühende Kohle von Is. 6,6, wo die Peš das gr. *anthrax* mit *gmürtâ* wiedergibt und das bei Ephräm öfters wie z. B. in Hy. de fide 5,13 und 10,10 als Bild für die unnahbare göttliche Natur des Erlösers steht. Von ihr heißt es hier im Sermo de Dom(ino) N(ostro): »Die heilige Kohle hatte nämlich sich verborgen im Schleier des Fleisches (*b-tahpîtâ d-besrâ*)«. Der Sinn des Bildes hat sich damit etwas verschoben. Denn der Schleier des Fleisches schwächt hier nicht die Übermacht des göttlichen Lichts, sondern die des göttlichen Feuers. Das klingt etwas gewaltsam. Es ist auch nur eine rhetorische Variierung des vorangehenden Satzes, der uns von selber zu dem folgenden Abschnitt über *pagrâ* im Zusammenhang mit der Menschwerdung führt. Denn hier sagt Ephräm: »Daß überhaupt jene Natur, die nicht (mit Händen) ergriffen werden kann, sich in den Körper gekleidet hat (*lbeš pagrâ*), (geschah), damit alle Lippen ihre Füße küssen könnten wie die Sünderin«⁸. Von der singularischen »Natur« des Herrn, die hier erscheint, wird noch die Rede sein.

2) pagrâ

Das *besrâ*, das die Peš in Jo. 1,14 an die Stelle des *pagrâ* der VS gesetzt hat, findet sich außerhalb des Zitats auch schon bei Ephräm, aber nur in ganz wenigen Fällen. Für gewöhnlich steht hier das *pagrâ*, das ihm sein Schrifttext bot. Von diesem *pagrâ* (im Zusammenhang mit der Mensch-

⁷ Diese christologische Deutung von Moses' Schleier hat mit der paulinischen nichts zu tun. Ich finde auch unter *kalymma* in Lampes Lexikon keine Entsprechung in der griechischen patristischen Literatur, womit natürlich die Frage noch nicht entschieden ist.

⁸ In der in Anm. 2 zitierten Ausgabe S. 46,3f.

werdung) spricht in erster Linie das Folgende. Umfassend das *pagrâ* bei Ephräm darzustellen, wäre ein eignes Thema.

Das hier im letzten Zitat (Sermo de Dom. N. 48) neben *besrâ* zum erstenmal erschienene *pagrâ* ist mit dem Bild des Kleides verbunden, ein Bild, das bei Ephräm oft wiederkehrt und das auch bei den griechischen Theologen nicht fehlt. So spricht schon Methodius, Symposion 3.7 (Ed. Bonwetsch, S. 33,17) davon, daß »der Mensch *organon*⁹ und *endyma* des Eingebornen geworden sei«. Nach Clemens Alex., Stromata 5,6 (Ed. Stählin, S. 353,6) hat man das Kleid (*endyma*)¹⁰ des Hohenpriesters als prophetischen Hinweis auf *tên kata sarka oikonomian* gedeutet. Und Hippolyt umschreibt in Theoph. 4 (MG 10.856 A) das Zeugnis des Täufers für den Herrn mit den Worten: »Siehe der Herr ist gekommen ... ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα. Wie man sieht, erscheint hier, nachdem bei Methodius nur allgemein der Mensch (*anthrōpos*) als Kleid genannt wurde und bei Clemens indirekt von *sarx* (also: *besrâ*) die Rede war, »der menschliche Körper« (*sōma* = *pagrâ*) in unserem Bild vom Kleid. Daß dabei das Kleid verbirgt (*krypteî*), erinnert an den Schleier des Fleisches bei Ephräm. Im Zusammenhang mit dem Bild des Körpers als Kleid kenne ich diese Vorstellung bei ihm nicht.

Das *sōma* bleibt in den folgenden zwei Stellen aus Athanasius. In de incarnatione (MG 25. 176 C) spricht er vom Körper (*sōma*) des Herrn, der »um nichts weniger sterblich und vergänglich war *kata ton tōn sōmatōn logon*. Aber damit das nicht geschehe, *enedysato ton asōmaton tū theū Logon*«. Hier wird also das vergängliche Kleid des Körpers handelnd hingestellt, das sich in den körperlosen Logos kleidet und so Unsterblichkeit gewinnt. In der zweiten Stelle, in ad Adelph. 7 (MG 26. 1081 B), ist die Heiligkeit des Logos das Thema. Denn hier heißt es: πῶς τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ πανάγιον ... τοῦ Λόγου γεγονὸς ἔνδυμα οὐ προσκυνητέον = »wie sollte der allheilige Körper des Herrn, der das Kleid des Logos wurde, nicht anzubeten sein?«

Nun zu den Beispielen aus Ephräm, wie er das Bild vom Körper (immer *pagrâ* und nicht *besrâ*) als dem Kleid Christi verwendet. In Hy. de fide 17,5 sagt er: »Da Gott sah, daß er niemals untersucht werden könnte, kleidete er sich in den Körper (*lbeš hwâ pagrâ*), der untersucht werden kann, damit wir von der Untersuchung seiner Gottheit abstehen und uns mit Aussagen über seine Menschheit begnügen sollten«. Man sieht, wie hier »der Körper« Christi anschließend mit »seiner Menschheit« gleichgesetzt wird. Die singuläre

9 Daß hier zusammen mit Kleid (*endyma*) der Körper Christi auch *organon* (Werkzeug) des Eingebornen genannt wird, hat eine merkwürdige Entsprechung im syr. *mā(')nâ*, das beide Bedeutungen in sich schließt und uns im Folgenden kurz begegnen wird.

10 Dem wird appositionell noch ein *podērēs* angefügt. Eine ähnliche Deutung der priesterlichen Gewänder wird im Folgenden auch bei Ephräm erscheinen.

Begründung des Sichkleidens in den Körper hat mit dem Bild selber nichts zu tun; sie steht ganz im Dienst der Polemik gegen die Arianer.

Der in Hy. de fide 4,2 zugrunde liegende Gedanke ist der des Wunders der Vereinigung zweier völlig getrennter Naturen. Für die göttliche erscheint dabei das Bild vom Feuer, ähnlich wie oben in Sermo de Dom. N. 48 die feurige Kohle erschien. Der Schluß von de fide 4,2 lautet: »Staunen und Verwirrung zu hören: Feuer trat ein in den Mutterschoß, kleidete sich in den Körper (*lebšat pagrâ*) und ging hervor«.

Kompliziert ist die Lage in Hy. de paradiso 6,23. Hier wird gegen Ende der Strophe die Menschwerdung kurz mit unserem Bild angeführt: »Der Herr stieg in seiner Güte herab und kleidete sich in den Körper (*pagrâ lbeš*)«. Daran wird die Himmelfahrt des Herrn angefügt mit den Worten: »Die Wolke bestieg er und fuhr empor und trat die Herrschaft an, droben und drunten«. Dies wird vom Herrn in seinem Kleid des menschlichen Körpers ausgesagt und kann so an die Himmelfahrt des Elias gereiht werden, von der in den vorangehenden Strophenzeilen gesagt wurde, daß er mit seinem Wagen die Luft gespalten habe und daß die Engel ihm jubelnd entgegeneilten, »weil sie zum erstenmal einen Körper (*pagrâ*) in ihrer Wohnung sahen«. Dazu wurde schon im ersten Abschnitt eine entsprechende Stelle mit *besrâ* zitiert, nämlich CNis 69,22, wo »die Engel aus Feuer« die auferweckten Seligen bei ihrem Eintritt in das Paradies begrüßen, die ihnen als *nâšâ d-besrâ* gegenübergestellt werden. Von Elias heißt es in de parad. 6,23: »er stieg auf dem Wagen empor und kleidete sich in (himmlischen) Glanz (*zîwâ ... lbeš*)«, also, verglichen mit Christus, der umgekehrte Vorgang. Nur daß das Kleid »des himmlischen Glanzes« nicht die volle Engelsnatur besagt, wie schon oben zu CNis 69,22 hervorgehoben wurde, wo anstelle des himmlischen Glanzes die Farben des Paradieses traten.

Die gleiche Situation ist auch in CNis 43,21 gegeben, wo von den Gästen des himmlischen Gastmahls die Rede ist als von Körpern, die sich gekleidet haben in den Glanz des verklärten Körpers des Herrn, des Körpers, der selber als hohepriesterliches Gewand erscheint. Die Strophe, mit einer Reihe neuer Ausdrücke, lautet: »In den Körper gehüllt (*l-pagrâ 'îif*) ist der Erstgeborne, in den (Priester)mantel (*prisâ*) seiner (göttlichen) Herrlichkeit. Der Bräutigam, der nicht stirbt, wird in diesem Kleid (*eslâ = stolē*) erstrahlen. Die geladenen Gäste sollen sich jenem seinem Kleid angleichen. O Körper, eure Kleider (*lbūšaykōn*) sollen erstrahlen! Da man jenen Mann, dessen Körper (*pagrâ!*) befleckt war, gefesselt hat (Matth. 22,13), (darum) mache weiß bei deinem Gastmahl meine Makel mit deinen Strahlen!«

Von den hohepriesterlichen Gewändern als einem Bild für Christi (Wirken im) Fleisch sprach schon oben Clemens Alex. Ephräm verbindet diesen Gedanken mit der Vorstellung von Christus als Bräutigam der Kirche in

ihrer Vollendung, der zu seinem ewigen Hochzeitsmahl einlädt. Die geladenen Gäste werden mit »o ihr Körper« angeredet; man sieht, wie unmittelbar der Körper für den ganzen Menschen stehen kann¹¹. Ihre Kleider sollen strahlend werden wie die des Bräutigams. Diese Kleider können, im Gegensatz zu Christus, nicht die schlichte, einfache menschliche Natur sein; sie sind der himmlische Glanz, aus dem der Herr kam, um ihn den sündigen und sterblichen Menschen zu bringen. Dieser himmlische Glanz schließt eine physische Erhebung in sich, mit der die moralische, die Angleichung an die Heiligkeit des Herrn, verbunden ist.

Die Verleihung dieses Kleides an die »Körper« erfolgt grundlegend in der Taufe. Es schafft den »neuen Menschen«, so daß Ephräm in Hy. de virginitate 1,1 sagen kann: »O Körper, zieh aus jenen alten Menschen der ganz häßlich ist, damit er nicht wieder verderbe jene Neuheit, in der du getauft wurdest und in die du dich gekleidet hast«.

Vom Kleid des Hohenpriesters in unserem Zusammenhang spricht Ephräm noch einmal in Hy. de eccl(esia) 42,1. Das Neue, das dabei zum Ausdruck kommt, liegt in der Übertragung des Bildes vom Körper als dem Kleid Christi auf das eucharistische Brot. Die Strophe lautet: »Die Priester des Volks trugen das Priesterkleid (*pedtā*) mit dem Ephod. Das deine ist erhabener, o Hoherpriester! Denn der Körper (*pagrā*) wurde dir wie zum Ephod und statt des Priesterkleides kleidet sich (*lābeš*) deine unsichtbare (göttliche) Macht in das eucharistische Brot (*pristā*)«. Die gleiche Wendung »sich kleiden in das Brot« kehrt wieder in Hy. c. haer. 47,2, wo Ephräm in einer Polemik gegen körperfeindliche Häretiker auch die Eucharistie mit den Worten heranzieht: »Wenn unser Herr den Körper (*pagrā*) verachtet hätte, weil unrein und häßlich, häßlich und unrein wäre dann (auch) das Brot und der Kelch des Heils bei den Leugnern (= Häretikern). Und wie hätte (der Herr) den Körper verachtet und (zugleich) sich in das Brot gekleidet (*lbeš lahmā*)? Ist doch das Brot mit dem Körper (wesens)verwandt!«¹²

Zu *sōma* (*pagrā*) gehört, wie Athanasius gesagt hat, begriffsgemäß (*kata logon*) seine Sterblichkeit. Das bildet die Grundlage von Ephräms Polemik in CNis 49,2 in den Worten: »Wenn (Christus) sich nicht in unseren Körper gekleidet hat (*lbeš pagran*), wie hat er dann unseren Tod verkostet?« Die anschließenden Worte ziehen auch hier noch einmal kurz die Eucharistie

11 Vgl. dazu bei Paulus Anm. 3. Für Ephräm kann auf *Das Bild vom Sauerteig* in OrChr 63 (1979) S. 16f. und vor allem auf den Kommentar zu Hy. c. haer. 29,26 in *Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre*, CSCO subs. 58, S. 84ff. verwiesen werden.

12 Das Kleid des Brotes tritt also bei Christus zu dem Kleid des Körpers hinzu. Hy. de fide 19,2 fügt das konkrete Gewand (*nahtā*), das Jesus während seines Erdenlebens trug, hinzu und gewinnt so die Reihe: »Zwei Kleider (*lbūšē*) hast du gehabt, o unser Herr: das Gewand (*nahtā*) und den Körper (*pagrā*) und das Brot, das Lebensbrot.

mit herein, nämlich: »Und wenn sein Körper nicht getötet (wurde), dann hat er (auch nur) zum Schein sein Brot gebrochen«.

Mit dem Tod des Körpers ist bei Christus untrennbar dessen Auferstehung zu einem neuen Leben verbunden, in die virtuell auch schon »die Körper« der »Heiligen« mit eingeschlossen sind. In diesem Sinn sagt Ephräm in Hy. de nativitate 3,3: »Preis jenem Geistigen (= Gott), der wollte, daß sein Sohn ein Körper werde (*d-yaldeh nehwē pagrâ*), damit ... durch jenen Körper, die mit ihm (bluts)verwandten Körper das Leben erlangen«. Hervorzuheben ist, wie hier an die Stelle unsrer Wendung »sich in den Körper kleiden« ein einfaches »ein Körper werden« treten kann, was dann nichts anderes ist als das *sarx egeneto* von Jo. 1,14, nur mit dem *pagrâ (sōma)* der VS für das *sarx (besrâ)*.

Von dem erlösenden Leiden des Körpers Christi spricht Hy. de fide 19,10 mit den Worten: »Du, mein Herr, hast deine (göttliche) Natur in den schwachen Körper gekleidet, um fähig zu sein, darin zu leiden«.

In Hy. de fide 63,3 verwendet Ephräm ein Wort des Herrn am Kreuz, um die reale Sohnschaft Christi gegenüber den Arianern zu verteidigen. Dabei erscheint unser *pagrâ* in einer bedeutsamen Abänderung des zugrunde liegenden biblischen Textes. Ephräm sagt nämlich: »Wer sollte nicht bekennen, daß auch bei seiner Kreuzigung er seinen Vater (an)rief und (ihm) den Körper seiner Menschheit anvertraute (*w-ag'el pagrâ d-nâšūteh*)«. Zunächst ist hier der Genitiv »seiner Menschheit« ein genitivus appositivus, der bei Ephräm durchaus nicht selten vorkommt, d.h. also: *pagrâ* (Körper) und *nâšūtâ* (Menschheit) sind gleichbedeutend. Nun spielt hier Ephräm sicher auf Luc. 23,46 an, auf die Worte: *pater in manus tuas commendo spiritum meum*. Daß er dabei aus: *in manus tuas commendo* (Peš. und VS: *b-īdayk sâ'em nâ*) ein sinngleiches *ag'el* gemacht hat, ist weiter nicht auffällig. Um so mehr aber, daß er für das *rūḥ(i)*, womit Peš und VS das gr. *to pneuma mū* wiedergeben, ein ganz überraschendes »Körper« gleich »Menschheit« bringt. Das wird nur verständlich, wenn man berücksichtigt, daß dieser ephrämische »Körper« auch den menschlichen Geist als Spitze der menschlichen Seele in sich schließt.

Für das ephrämische *pagrâ* kann auf diese Weise sogar das personale Ich eintreten¹³. Dies verrät sich auch in unserem Zusammenhang in CNis 66,20. Denn hier sagt Ephräm zunächst: »Dank sei jenem, der in unseren Körper sich kleidete (*lbeš pagran*) und starb und auferweckt wurde!« Als Fortsetzung würde man nun erwarten: »er starb in unserem Körper und wir werden leben in seinem Körper«, doch Ephräm sagt dafür nur: »Er starb in uns (*ban*) und wir (werden) leben in ihm (*beh*)«.

¹³ Vgl. dazu den bereits in Anm. 11 zitierten Kommentar zu Hy. c. haer. 29,26 in CSCO subs. 58, S. 86.

Aus Paulus wurde im ersten Abschnitt für eine solche Erweiterung des Körperbegriffs bis zum Einschluß des Ichs Röm. 7,18 zitiert mit der Gleichsetzung von *bī* (in me) mit *b-besr(i)* (in carne mea). Hier ging es, wie gezeigt, um das paulinische *besrâ da-ḥîîtâ* = caro peccati (Röm. 8,3). Daß die Verbindung von Fleisch und Sünde auch Ephräm nicht fremd ist, aber ohne die paulinische Übersteigerung mit stärkster Betonung der bleibenden menschlichen Freiheit, ist in diesem Zusammenhang schon ausgeführt worden. Dabei wurde auch schon der Unterschied zu einer Stelle aus den Sermones hervorgehoben, die ganz paulinisch klang, nämlich: »Die Begierden zwingen mich, die Werke des Fleisches zu tun«. Zu dieser Stelle mit *besrâ* kann aus dem gleichen Sermo, Sermones I 5, auch eine weitere mit *pagrâ* hinzugefügt werden. Denn in 5,436 ff. heißt es: »Daß ich hier kämpfe und gerechtfertigt werde: siehe der Körper (*pagrâ*) gehorcht mir nicht«. Daß hier Paulus nachwirkt, sagt der Sermo anschließend selber, indem er in Z. 444 f. fortfährt: »Das nun sage ich, wie der Apostel Paulus gesagt hat: 'Wann werde ich (endlich) befreit *men pagrâ hânâ d-mawtâ* = von diesem Körper des Todes'«. Die damit zitierte Stelle ist Röm. 7,24. Dabei ist der erste Teil eine freie Abänderung des *quis liberabit me*, das auch die Peš mit ihrem: *manū npaṣṣēn(i)* bietet. Im zweiten, entscheidenden Teil stimmt das *men pagrâ hânâ d-mawtâ* genau mit der Peš überein, die hier in der Stellung der Wörter vom gr. wie lat. Text abweicht (*de corpore mortis huius*).

Dieses *pagrâ* erscheint auch noch in einer zweiten Stelle aus den Sermones, die ich aus dem gleichen Grund nicht mehr für ephrämisch halten kann. Es ist dies Sermones III 3,213 ff., wo es heißt: »*kul aynâ da-lbiš pagrâ, ḥbiš hū w-asir ba-ḥîîtâ* = jeder, der das Kleid des Körpers trägt, ist in der Sünde (Var.: in den Sünden) eingeschlossen und gefangen«. Damit wird die Menschwerdung mit den Worten verbunden: »Wenn das nicht (so) wäre, hättest du dich nicht in den Körper (Var.: in unsern Körper) gekleidet«.

Nun muß man, was Ephräm anlangt, zugeben, daß er, obwohl er oft die Willensfreiheit des Menschen und damit seine eigne Leistung überbetont, von der Annahme der Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen von der Sünde weit entfernt ist. Diese Erlösung kommt nur von dem Erlöser Christus. Beides bleibt unausgeglichen nebeneinander stehen. Es ist daher möglich, Stellen zu finden, die an die zuletzt aus den Sermones zitierten erinnern. Ich bringe dafür Hy. de ecclesia 24,6, wo Ephräm sagen kann: »*ša'bdât ḥîîtâ l-kul pagrîn* = es hat die Sünde alle Körper (= alle Menschen) versklavt«, und wo dann anschließend die Erlösung durch die Menschwerdung Christi mit den Worten ausgesprochen wird: »*b-ḥad dēn pagrâ d-lâ ḥawbîn l-kul pgar ḥarrêrat taybûtâ* = durch den einen Körper ohne Sünden hat die (göttliche) Güte (= Gnade) jeden Körper (von der Sünde) frei gemacht«. Man sieht, wie hier *kul pgar* ganz an die Stelle von

kul bsar getreten ist, das mit *pāsa sarx* identisch ist, von der Paulus in Röm. 3,20 gesagt hat: (ex operibus legis) non iustificabitur (Peš: *lâ mezdaddaq*) omnis caro.

Dieses iustificari (*ezdaddaq*) gibt Gelegenheit, an die zitierte Stelle mit dem Ausdruck der allumfassenden Erlösertätigkeit von Christi »Körper« eine andre anzufügen, in der im Gegensatz dazu dem Körper selber die Rechtfertigung zugeschrieben zu werden scheint. Denn in Hy. c. haer. 17,4 sagt Ephräm in seinem Bemühen, die Möglichkeit einer ewigen Existenz der verklärten Körper aufzuzeigen: »Und wenn schon Satan tausende von Jahren (zählt), ohne gestorben zu sein, wie sehr ist es dann am Ende (der Zeiten) angebracht, daß die Körper, die sich gerechtfertigt haben (*pagrē d-ezdaddaqū*), unbegrenzt leben«. Man kann gegen diese Übersetzung einwenden, daß *ezdaddaq* auch passivische Bedeutung haben kann, also: die Körper, die gerechtfertigt wurden. Doch drängt sich schon hier die reflexive Bedeutung auf; denn offenbar soll ein Sichwürdigmachen der Körper zum Ausdruck kommen gegenüber dem Mißverdienst Satans. Die reflexive Bedeutung unseres *ezdaddaq* steht nun zweifellos in den folgenden zwei Stellen fest. Die erste findet sich in dem sicher authentischen Brief an Hypatios, im 33. Abschnitt meiner kommentierten Übersetzung in OrChr Bd. 58 (1974), S. 106, wo Ephräm gegen die manichäische Lehre von guten und bösen Mischungsbestandteilen im Menschen polemisierend sagt, daß es hier nur zwei sich gegenseitig ausschließende Möglichkeiten gebe: entweder »*ṣebyānan hū hātē āf mezdaddaq* = unser Wille (ist es, der) sündigt und sich rechtfertigt« und damit »die Freiheit in uns«. Diese Freiheit scheidet bei der manichäischen Lehre aus, wo an ihre Stelle die physische Notwendigkeit des Wirkens des Übergewichts eines der beiden Mischungsbestandteile tritt. Noch viel klarer würde hier ein später Sermo sprechen, der aber doch auch manch Echtes enthält, nämlich Sermones III 4,765 f. mit den Worten: »*d-ṣebyānā tartayhēn aw d-neḥtē aw d-nezdaddaq* = beim Willen liegt beides, daß wir sündigen oder uns rechtfertigen«.

Die Lage ändert sich von Grund aus, wenn man nun nicht von dem (semitischen) Begriff des *pagrâ* (*besrâ*), der den ganzen Menschen umfaßt, ausgeht, sondern von der (griechischen) Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele, die Ephräm sehr wohl auch kennt und zumeist verwendet. Er kennt hier auch die trichotomische Form, die durch die Teilung der Seele in eine niedrige, animalische und in die höhere Geistseele entsteht¹⁴. Das hat im Bereich der griechischen Theologie zu häretischen Deutungen des johanneischen *Logos sarx egeneto* geführt. Hier kommen für uns vor allem die Arianer in Frage, die Ephräm in seinen Hymnen de fide bekämpft. Und

14 Vgl. Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre in CSCO subs. 58, S. 1 ff.

in einer dieser Hymnen kommt, wenn auch nur kurz, der hier einschlägige Punkt ihrer Lehre zur Sprache.

Die Arianer haben nach Epiphanius, Panarion 69,19 geleugnet, daß der Logos eine menschliche Seele (*psychē anthrōpeian*) angenommen habe; er habe nur von Maria her *sarka alēthinēn* besessen und alles, was im Menschen ist, von der Seele abgesehen. Der Logos tritt somit an die Stelle der menschlichen Seele und die Arianer gewannen damit die Möglichkeit, wie Epiphanius anschließend ausführt, Hunger, Durst, Ermüdung, Reisen oder Schweiß oder Schlaf oder Erschauern (des Herrn) nicht als Erscheinungen seiner menschlichen Natur gelten zu lassen, sondern dem (geschaffenen) Logos zuzuschreiben mit der Begründung: σὰρξ καθ' ἑαυτὴν ταῦτα οὐκ ἐνεργεῖ εἰ μὴ ἔχη ψυχὴν. Epiphanius stellt dem etwas später (in Pan. 69,49) die orthodoxe Lehre mit den Worten gegenüber: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐ μόνον σάρκα ἔλαβεν ἐλθὼν ἀλλὰ καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος.

Epiphanius betont also die Annahme der ganzen menschlichen Natur und bringt dabei auch schon die Zweiteilung der Seele in *psychē* und *nūs*, die in ihrer vollen Schärfe (die beiden Teile sind wesensverschieden) von Platon eingeführt den eigentlichen Trichotomismus bildet. Von ihm ging nun Apollinaris aus und modifizierte damit die arianische Lehre, indem er den Logos nur an die Stelle des menschlichen *nūs* treten ließ.

Für den kommenden Vergleich mit der einschlägigen Äußerung Ephräms zu diesem Thema ist es nun wichtig, herauszustellen, wie die griechische Polemik gegen diese Irrlehren Arianer und Apollinarier mit Gnostikern zusammennimmt. Athanasius verbindet hier zunächst die Arianer mit den Gnostikern, indem er in Epist. ad Adelph(ium) 1 (MG 26. 1073 A) von den Arianern sagt, sie hätten früher nur die Gottheit des Sohnes geleugnet und nicht auch seine *ensarkos parūsia*. Jetzt würden sie den Logos weder als Gott anerkennen noch auch glauben, daß er Mensch (*anthrōpos*) geworden sei. Dazu fordert er im anschließenden Kapitel den Adressaten auf, die Irrenden zu belehren, daß: ἡ τοιαύτη αὐτῶν κακόννοια Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Μανιχαίου ἐστίν· ὧν οἱ μὲν ἀντι ἀληθείας δόκησιν εἰσηγήσαντο οἱ δὲ διαιροῦντες τὰ ἀδιαίρετα ἠρνήσαντο τὸ Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Die *dokēsis* (der Scheinleib, das Scheinfleisch) ist gnostische Lehre; das Trennen des Untrennbaren, das in ad Adelph. 5 (MG 26. 1077 D) in den Worten der Häretiker wiederkehrt: »Wir beten nicht den Herrn zusammen mit dem Fleisch an, sondern wir trennen den Körper und beten diesen (den Herrn) allein an«, ist wohl mit den Arianern zu verbinden.

In diese Verbindung von Arianern und Gnostikern wird nun in den zwei dem Athanasius zugeschriebenen Büchern de incarnatione contra Apoll(inari-um) auch Apollinaris mit hineingenommen. Hier wird zunächst in I 15

(MG 26. 1121 A) Apollinaris mit Arius verbunden. Vorangehend heißt es von der orthodoxen Lehre, daß Christus nichts vom Menschen, seinem Geschöpf, dem Herrscher dieser Welt überlassen habe; vollkommen sei die Neuheit, die Christus habe erscheinen lassen, ἵνα τελείαν σωτηρίαν κατεργάσῃται ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ἵνα τελεία ᾦ καὶ ἀνάστασις. Und unmittelbar darauf folgt: Μάτην οὖν Ἀριανοὶ σοφίζονται σάρκα μόνην ὑποτιθέμενοι ἀνειληφέναι τὸν Σωτῆρα ... Μάτην δὴ καὶ ὑμεῖς καθ' ἑτέραν ἐπίνοιαν τὰ ἴσα τούτοις φρονοῦντες λέγετε τῷ περιέχοντι σχήματι (Phil. 2,7) τουτέστι τῷ ὀργανικῷ προσκεκρηῆσθαι ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ. Die auf die Arianer mit einer im Kern gleichen Anschauung folgende Gruppe sind die Anhänger des Apollinaris, die in den beiden Büchern mit »ihr« angedredet werden, ohne daß Apollinaris selber genannt würde. Das *schēma organikon*, das sie Christus zuschrieben, nennen sie selber später in I 20 (MG 26. 1128 B) *sōma empsychon* und die ganze Formel lautet hier: *nūs epūranios en sōmati empsychō(i)*. In unsrer Stelle wirkt die paulinische Ausdrucksweise herein, nach der »die Glieder« (vgl. *schēma organikon*) im Kampf liegen mit dem *nūs* (Rom. 7,22). An die Stelle dieses menschlichen *nūs* tritt bei Apollinaris der *nūs epūranios*, der Logos.

Die Gnostiker erschienen in dieser ersten Stelle aus contra Apoll. nicht. In der zweiten dagegen erscheinen alle drei zusammen. Hier werden in II 3 (MG 26. 1136 C) bei der Frage nach der Geburt aus der Jungfrau nach Paul von Samosata Markion und Mani genannt, die dabei jede Berührung mit dem Fleisch, mit der der Sünde verfallenen menschlichen Natur, leugneten; Christus habe vielmehr ein eignes Fleisch (*idian sarka*) aus sich selber gezeigt: ἐξ οὐρανοῦ ὄφθεισαν καὶ εἰς οὐρανοὺς χωρήσασαν καὶ θεότητα ὄλην οὔσαν. Damit wird offenbar der »himmlische Körper« angegeben, von dem in diesem Zusammenhang Ephräm sprechen wird. Auch was anschließend von Valentino gesagt wird (*tēs theotētos meros tēn sarka phantazomenos*) gehört hierher.

Es folgt Arius. Von ihm heißt es hier: σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, was an Ephräms »Schleier des Fleisches« erinnern kann. Nach einer kurzen Erwähnung des Sabellius folgen die Apollinaristen, wieder mit einem bloßen »ihr« angedredet. Ihre Lehre aus den dunklen Andeutungen des Textes zu eruieren, kann hier nicht meine Aufgabe sein. Sie ist für uns klar genug schon in der ersten Stelle ausgesprochen worden.

Nach diesem Exkurs zurück zu Ephräm, der das Thema des Exkurses ganz kurz gefaßt in der dritten Strophe des 51. Hymnus de fide erwähnt. Das Überraschende dabei ist, daß er hier Arianer, Apollinaristen und Gnostiker aneinanderreicht, also in ganz auffälliger Übereinstimmung mit der angeführten griechischen Polemik. Diese Ähnlichkeit bleibt aber so allgemein,

daß zu ihrer Erklärung ein bloßes kurzes Hören von diesem polemischen Motiv genügt. Eine nähere Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur ist damit nicht im mindesten nahegelegt.

Hy. de fide 51 beginnt in der ersten Strophe mit einem hymnischen Lobpreis auf die Entäußerung des Herrn in seiner Menschwerdung: »Wer könnte den schuldigen (Dank) erstatten dafür, daß du deine (göttliche) Größe herabgeneigt hast zu aller Kleinheit und herabsteigen liebest deine Pracht zur äußersten Niedrigkeit« u.s.w. Die zweite Strophe fügt daran das Wunder des Sichtbarwerdens des Unsichtbaren und sagt zuletzt: »Deine Furchtbarkeit kam zu den Händen der Häscher. Das geschah dir, *da-hwayt bar nâšâ* = weil du Mensch wurdest«, was im Kern mit dem johanneischen *sarx egeneto* identisch ist. Darauf folgt dann nach einem responsorienartigen Schlußglied, nämlich »Lobpreis deinem Entsender«, die dritte Strophe:

- III 1) Wer sollte sich nicht fürchten! * Obwohl dein Aufleuchten (*denḥâk* = *epiphania*) sichtbar ist,
 2) und deine menschliche Geburt (*yaldâk nâšâyâ*), * wird nicht (voll) erfaßt (diese) deine Geburt,
 3) welche die Disputierer (*dârōšē*) irren ließ. * Denn da ist einer, der lehrt:
 4) du hast nur einen Körper (*pagrâ l-ḥod*) angenommen (*šqalt*). * Ein anderer hinwieder verkündet:
 5) Körper und Seele (*pagrâ w-nafšâ*). * Andre irrten und glaubten,
 6) es sei ein himmlischer Körper (*gušmâ hū šmayânâ*). * Lobpreis (sei) deiner Geburt!«

Ausgangspunkt bildet also auch bei Ephräm die menschliche Geburt des Herrn verbunden mit Jo. 1,14, wie bei den Griechen. Die Häretiker, die er zuerst erwähnt, sind wie überall in den Hymnen de fide die Arianer, die er hier wie auch in Hy. de fide 1,9; 2,22; 35,3 u. 39,4 *dârōšē* = Disputierer nennt, eine treffende Bezeichnung; man vergleiche nur das *sophizontes*, das ihnen in contra Apoll. I 15 zugeschrieben wurde. Einer von diesen Disputierern lehrte nun nach Ephräm: *pagrâ (h)ū l-ḥod šqalt* = du (Christus) hast nur einen Körper angenommen«. Das entspricht genau dem, was in contra Apoll. I 15 von den Arianern ausgesagt wird: *sarka monēn aneilēphenai*, nur daß Ephräm nicht *sarx* (*besrâ*) sagt, sondern *pagrâ* (*sōma*) entsprechend seinem Text von Jo. 1,14. Zu seinem *šqal* für das *analambanein* im christologischen Zusammenhang sei Hy. de fide 24,11 zitiert, wo er seine eigne orthodoxe Überzeugung ausspricht, so daß das *pagrâ* dieser Stelle die ganze Menschenatur besagt. Sie lautet: »Weil er (Christus) aus Liebe einen Körper angenommen hatte (*šqal pagrâ*), eilten die Kreuziger herbei und die Forscher (*bâšōyē* neben *dârōšē* = Arianer) verloren den Verstand«.

Der erste Irrlehrer, der die sichtbare Geburt des Herrn falsch verstand, indem er »allein einen Körper« den Herrn annehmen ließ, ist also zweifellos Arius. Er wurde mit : *it d-hâ mallef* eingeführt. Ganz parallel dazu folgt, mit einem : *it tūb d-hâ makrez* eingeführt, ein zweiter, dessen Lehre lautet : (*d-*)*pagrâ âf nafšâ*, ein kurzer Fünfsilbler, die metrische Einheit der Hymnenstrophen. Die Verbindung mit der vorangehenden Lehre wird noch dadurch verstärkt, daß das Verb zu diesem : »Körper und Seele« aus ihr zu entnehmen ist, das schon erklärte *šqal* = *analambanein*. Die zweite Häresie lautet also : Christus hat (bei seiner menschlichen Geburt) Körper und Seele angenommen, ein Satz, der von Ephräm auch völlig orthodox ausgesprochen werden kann, wie wir noch zeigen werden. Nun muß aber hier nach dem ganzen Zusammenhang eine Häresie gemeint sein. Die enge Verbindung mit dem Vorangehenden führt von selber auf Apollinaris. Man beachte nur, wie in contra Apoll. I 15 auf die Einführung des Arius mit *matēn ūn* parallel dazu mit *matēn dē kai hymeis* die Apollinaristen eingeführt werden mit einer Lehre, die der des Arius gleich genannt wird. Mit andren Worten : das ephrämische ungenaue und irreführende »Körper und Seele« muß auf das *sōma empsychon* des Apollinaris eingeengt werden, d.h. zu Seele (*nafšâ*) ist zu ergänzen : ohne den *nūs* (*re'yânâ*), an dessen Stelle bei Apollinaris der *nūs epūranios* tritt.

Daß Ephräm hier mit *nafšâ* nur die animalische Seele meinen konnte, beweist seine Kenntnis der Trichotomie. Hier tritt dann bei ihm zu *pagrâ* und *nafšâ* als dritte Größe, als das *hēgemonikon*, der *nūs*, für den bei Ephräm mehrere Wörter erscheinen, neben dem häufigen *re'yânâ* auch *tar'itâ*, *madd'â* (intellectus), *maḥšabtâ* (Denken), *hawnâ* und ganz selten auch *rūḥâ* (*pneuma*). Er trennt aber hier nicht wesenhaft, sondern sieht beide Größen (*nafšâ* und *re'yânâ*) ineinander, womit zusammenhängt, daß die bloße Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele bei ihm vorherrscht, vor allem auch in seiner Christologie.

Ein Beispiel dafür hat man in Hy. de fide 14,5. Hier spricht Ephräm in den vorangehenden Strophen von Jesus auf der Hochzeit zu Kana. Dabei bittet er ihn um Mehrung seiner Hymnen, des Weines der kirchlichen Feste. Das führt zur mystischen 5. Strophe, wo an die Stelle einer weltlichen Vermählung die geistige tritt, die in der Menschwerdung Christi gesehen wird mit den Worten : »Deine Braut ist die Seele (*nafšâ*) und der Körper (*pagrâ*) ist dein Brautgemach. Deine geladenen (Gäste) sind die Sinne (*regšē*) zusammen mit den Gedanken (*ḥuššabē*)«. Man sieht, wie hier das bloße *nafšâ* die Geistseele nicht nur miteinschließt, sondern mit ihr gleichgesetzt werden kann. Denn parallel zu der Zweiteilung von *pagrâ* und *nafšâ* erscheint anschließend ein *regšē* und *ḥuššabē*. Die *regšē* (Sinne) gehören für Ephräm so sehr zum Körper,

daß er dafür auch gleichwertig *haddâmē* (die Glieder) sagen kann¹⁵. Und die *huššâbē* (Gedanken) ordnet er in Hy. de ecclesia 27,10 dem *re'yânâ* (dem *nūs*) unter, indem er von *re'yânâ mârâ d-huššâbē* (Herr der Gedanken) spricht, der zugleich auch »die sieben Sinne sich unterwirft«. Für dieses, die Geistseele mit umfassende *naššâ* sei auch noch aus Hy. de fide 27,6 die Wendung angeführt, in der *naššâ* das Heerlager der Gedanken (*mašrithôn d-huššâbē*) genannt wird¹⁶.

Angeführt sei auch noch die zweite Hälfte der fünften, mystischen Strophe von Hy. de fide 14; denn hier erscheint zur Ergänzung wieder das den ganzen Menschen umfassende *pagrâ*. In der ersten Hälfte sprach Ephräm von der Vermählung des Logos mit der vollen leib-seelischen Menschennatur bei seiner Geburt. In der zweiten geht er über zu seiner Vermählung mit der Kirche in der Endzeit. Dabei wiederholt er die erste mit den Worten: »Und wenn ein einziger Körper (*had pagrâ* = ein einziger Mensch, der von Christus angenommene) für dich zum Hochzeitsfest wurde, dann ist dein (Hochzeits)gastmahl die Kirche in ihrer Vollendung«.

Die Idee von der Vermählung des Logos bei seiner Menschwerdung mit einem Menschen erscheint kurz noch zweimal und in beiden Fällen spricht Ephräm dabei wieder nur von Körper und Seele. So sagt er in Hy. de nativitate 3,7: »Gesegnet sei, der unsere Seele (*naššan*) gezeichnet, geschmückt und sich vermählt hat! Gepriesen sei, der unsern Körper (*pagran*) zum Zelt für seine Unsichtbarkeit gemacht hat!« Ähnlich kurz auch in Hy. c. haer. 17,5: »Der Körper (*pagrâ*) bekennt, mein Herr, daß du ihn gebaut hast zu deiner Wohnung. Dich betet die Seele an, die du dir angetraut hast, sie zur Braut nehmend, bei deinem Kommen«.

Für eine trichotomische Ausdrucksweise bei einer Erwähnung der Menschwerdung des Herrn kann ich kein Beispiel anführen. Die nicht eigens erklärte Einengung der *naššâ* auf die animalische Seele in Hy. de fide 51,3 im Zusammenhang mit der Erwähnung der Lehre des Apollinaris bleibt völlig isoliert. Die Irrlehre wird auch nirgendwo mehr erwähnt. Offenbar war sie für Ephräm und seine Hörer völlig belanglos. Der Grund, weswegen sie in de fide 51,3 erscheint, ist wohl folgender: Ephräm führt hier Irrtümer in betreff der sichtbaren Geburt des Sohnes an in einer Dreizahl, die ihm ein Topos der griechischen Verteidiger der Orthodoxie bot. Darauf geht die enge Verbindung von Arius und Apollinaris zurück und vor allem auch noch der Umstand, daß als dritte die Gnostiker erscheinen.

Das geschieht mit den Worten von Zeile 5b und 6a unsrer Strophe: »Andre glaubten * es sei ein himmlischer Körper (*gušmâ šmayânâ*)«. Hier

15 Vgl. CSCO subs. 58, S. 8 ff.

16 Vgl. die ausführliche Erklärung der beiden Strophen, Hy. de ecclesia 27,10 u. Hy. de fide 27,6 in CSCO subs. 58, S. 8-16.

fällt zunächst der Wechsel von pagrâ zu gušmâ auf. Ephräm kann beide Ausdrücke völlig gleichbedeutend gebrauchen. So stehen sie, und zwar gerade auch in unserem Zusammenhang der Menschwerdung des Herrn, in Hy. de nativitate 4,143 völlig parallel. Denn hier heißt es: »Lobpreis jenem Wort (qâlâ), das ein Körper (gušmâ) wurde, und dem Wort (melltâ) des Höchsten, das ein Körper (pagrâ) wurde!« Man sieht, wie das seltene qâlâ des ersten Satzes im parallelen zweiten Satz durch das normale melltâ (beide im Sinn von Logos) ersetzt wird, genauso auch das seltene gušmâ durch das normale pagrâ, im gleichen Sinn von Körper des Menschgewordenen.

Ein gewisser Unterschied zwischen gušmâ und pagrâ kann aus Stellen gewonnen werden, wo gušmâ eine mehr übertragene Bedeutung aufweist. So wird z.B. in Hy. c. haer. 2,17 die Heilige Schrift gšom quštâ = Körper der Wahrheit genannt, deren Worte die Irrenden wie Glieder zerschnitten haben. In Hy. c. haer. 22,1 ist ähnlich vom Körper (gušmâ) des Alphabets die Rede. Der Höhepunkt in dieser Richtung liegt in Hy. c. haer. 54,4 vor, wo parallel zu der zu postulierenden einzigen Natur (kyânâ) der ityē (der göttlichen Wesen des Bardaisan) die Einheit von gšom nâšâ gestellt wird. Das bedeutet eine Gleichsetzung von gušmâ mit kyânâ, mit »Natur« im philosophischen Sinn.

Eine ähnliche Verflüchtigung des Begriffes »Körper« erklärt wohl auch, warum Ephräm von dem gušmâ šmayânâ der Gnostiker spricht, die ja hier jede konkrete Körperlichkeit leugnen.

Das gnostische gušmâ (šmayânâ) von Hy. de fide 51,3 kehrt bei Ephräm in Hy. de virginitate 37,9 wieder, und zwar mit Markion verbunden, der in diesem Zusammenhang auch bei Athanasius in ad Adelph. 1 und in contra Apoll. II 3 genannt wurde. In diesem 37. Hymnus de virginitate hat man zunächst die ephrämische Zweiteilung des Menschen in pagrâ und nafšâ mit klarer Einbeziehung der Geistseele in der nafšâ. Denn zu Beginn der 5. Strophe heißt es: »Dir dankt der Körper (pagrâ), der (o Erstgeborener aus Maria, so in Strophe 1) gerettet wurde durch deine Erniedrigung«. Und zu Beginn der 6. Strophe: »Die Seele (nafšâ) soll dir danken, die schmutzige, die gereinigt wurde. Die Makel der Sünden empfing sie durch ihre Freiheit (hērûtâ); ihr Wille (sebyânâ) wob ihr das Kleid der Makel«. Der freie Wille und der Geist (re'yânâ) sind bei Ephräm vertauschbar¹⁷. Mit andren Worten: nafšâ schließt hier die Geistseele mit in sich ein.

Nun zu unsrer neunten Strophe aus diesem 37. Hymnus de virginitate. Nachdem die 8. Strophe ganz deutlich gegen den »Fremden« des Markion polemisiert hat, beginnt die neunte:

17 Vgl. CSCO subs. 58, S. 10.

- IX 1) Der Körper (*pagrâ*) aus Maria widerlegt jenen, der gesagt hat,
 2) *da-b-gušmâ hrênâ ʿmar beh* (oder : *bâh?*) *šmayânâ*.
 3) Vollkommen (*mšalmânâ*) ist jener Körper (*gušmâ*); und wie wuchs er
 (dann) durch unser Brot?
 4) Er (hatte) Schweiß, Speichel, Tränen und auch Blut;
 5) wenn aber ein Körper der (himmlischen) Höhe (*gušmâ d-rawmâ*), dann
 ist er geläutert (*mšallêlâ*) (von diesen Dingen).
 6) Unserem Körper (*pagran*) gleicht er auch darin, daß er starb.

Der Häretiker, dessen Ausspruch inbetriff des aus Maria gebornen Körpers des Herrn in der 1. Zeile angekündigt wird, ist nach der vorangehenden Strophe Markion. Das ist von Bedeutung für die Interpretation des Inhalts seines Ausspruchs, der in der 2. Zeile angeführt wird und die ich zunächst syrisch belassen habe. Markion hat bekanntlich die Geburt aus der Jungfrau überhaupt gestrichen und gelehrt, daß Christus non de virgine natum sed triginta annorum virum eum apparuisse in Judaea¹⁸. Das hat dann für den Ausspruch in der zweiten Zeile die Folge, daß die von der einzigen Handschrift durch ihre Punktierung geforderte Lesung des Fem. in *bâh* sachlich unmöglich wird. Denn sie ergibt die Übersetzung: (Markion hat gesagt): »daß in einem andren Körper (*gušmâ*) gewohnt hat in ihr (= in Maria) der Himmlische«. Liest man dagegen das Mask. *beh*, dann verschwindet die auch schon sprachlich harte Rückbeziehung auf Maria; das *beh* ist nur eine Wiederaufnahme des *b-gušmâ* und der Satz lautet: (Markion hat gesagt): »daß der Himmlische in einem andern Körper gewohnt hat«.

Die Verbindung dieses »andern Körpers des Himmlischen« mit dem Scheinleib, der durch das apparuisse des Origeneszitats angedeutet wurde, stellt sich ein, wenn man hinzunimmt, daß Markion nach Tertullian, adv. Marcionem III 9,1 als Beispiel für den Leib des Himmlischen auf die Engel des Schöpfergottes verwiesen hat: quasi et illi in phantasmate, putativae utique carnis, egerint apud Abraham et Loth. Ähnlich heißt es nun auch in dem Ephräm zugeschriebenen Kommentar zum Diatessaron, Ed. Leloir XXI 3, in einem leider immer noch nur armenisch erhaltenen Kapitel, von den Arianern: dicunt similitudinem (syr. wohl *dmütâ* oder *dumyâ*¹⁹) fuisse corpus salvatoris ut (corpus) angelorum, qui ederunt in domo Abrahæ.

Damit wäre wohl die Korrektur des *bâh* in *beh* endgültig entschieden, wenn nicht von den zitierten griechischen Stellen eine für das *bâh* sprechen

18 Zitiert von Harnack in *Marcion* (1. Aufl.), S. 166* (Anm.).

19 Diese beiden Ausdrücke verwendet Ephräm, wo er sonst vom Scheinleib nach der Lehre Markions spricht, wie in Hy. c. haer. 36,11: »Unser Herr starb in Wahrheit (*b-quštâ*) und lebte (wieder) auf. Sein Sterben machten sie (die Markioniten) zu einem (bloßen) Bild (*dmütâ*)«. Und in Hy. c. haer. 47,1 heißt es von der Eucharistiefeier bei den Markioniten: »Sie haben nur ein (leeres) Bild (*dumyâ*) des Blutes, weil sie den Körper (*pagrâ*) Jesu nicht bekennen«. Vgl. ferner c. haer. 47,8.

würde. Denn in contra Apoll. II 3 (MG 26. LL36 C) heißt es : Μαρκίων και Μανιχαῖος θεὸν ἐπιδημήσαντα ἐν Παρθένῳ (sic!) και ἀθιγῶς προεληλυθότα, was sehr an Gnostiker wie Valentinus erinnert. Liegt hier ein Irrtum der griechischen Polemiker vor, den Ephräm mit übernahm? Möglich wäre auch, an eine Weiterentwicklung und Änderung der Lehre Markions durch spätere Markioniten zu denken.

Nun zurück zu der 3. Zeile unsrer Strophe (de virg. 37,9). Der »andre Körper (*gušmâ*) des Himmlischen« wird hier *mšalmânâ* genannt. Dieses *mšalmânâ* findet seine Erklärung durch einen Passus aus Prose Refutations I 8,40 ff., den ich schon in *Ephrâms Psychologie*, CSCO subs. 58, S. 63 f. herangezogen habe. Er spricht vom *qnômâ mšalmânâ* der Engel, das nicht nur Unveränderlichkeit der Substanz, sondern auch ein ewiges Gleichbleiben der äußeren Form ohne jedes Größer- und Kleinerwerden in sich schließt. Dem entspricht, daß Ephräm in unsrer Stelle dem *gušmâ mšalmânâ* des Himmlischen das Wachsen von Jesu Körper entgegenstellt.

Zeile 4 spricht vom Schweiß, Speichel, Tränen und Blut(schwitzen) des Körpers Christi. Das erinnert an eine ähnliche Aufzählung in der oben angeführten Stelle aus Epiphanius, nach der die Arianer mit ihrer Lehre von dem bloßen menschlichen Fleisch in Christus die Möglichkeit gewannen, Hunger, Durst, Ermüdung, Schweiß und Schlaf dem Logos selber zuzuschreiben. Mit dieser 4. Zeile ist Zeile 5 zu verbinden als eine Erklärung dafür, daß die angeführten Schwächen des Körpers Jesu der markionitischen Behauptung von einem *gušmâ d-rawmâ* (von einem Körper aus der himmlischen Höhe) des Herrn widersprechen. Denn »wenn (schon) ein Körper aus der Höhe, (dann) ist er *mšallêlâ*« d.h. geläutert, gereinigt und frei von all diesen Dingen. Das *mšallal* ist Partizip Pass. von *šallel*, das in den Prose Refutations vor allem für das manichäische Herausläutern der in die finstere Hyle verstrickten Lichtbestandteile steht. Ephräm selber nennt in Hy. de paradiso 5,10 die vergeistigten Körper der Seligen im endzeitlichen Paradies, die alle, befreit von jeder groben Körperlichkeit, leicht im Paradies Raum finden werden, nicht nur *rūhânē* sondern auch *mšallêlê*. Der gleiche Ausdruck erscheint in Hy. c. haer. 19,4 für die Engel. Hier polemisiert Ephräm gegen Leute, die von einem geschlechtlichen Verkehr von Engeln mit Frauen sprachen mit dem Ausruf : »Welch verwirrte Worte! Sie gaben einen Körper (*pagrâ*) den Himmlischen (*‘êlayē* = Engel), den reinen (*mšallêlê*)!« Und in Hy. c. haer. 7,1 werden im gleichen Zusammenhang die Engel schlechthin *mšallêlê* genannt. Damit ist der Ausdruck *gušmâ d-rawmâ mšallêlâ* unsrer 5. Strophenzeile voll erklärt.

Überblickt man nun noch einmal die ganze Strophe von Hy. de virg. 37,9, die zum Vergleich mit Hy. de fide 51,3 herangezogen wurde, dann sieht man, daß an die Stelle des *gušma šmayânâ* = himmlischer Körper von de fide 51,3 in de virg. 37,9 gleichwerig ein *gušma da-šmayânâ* = Körper des

Himmlischen und ein *gušmâ d-rawmâ* = Körper (aus) der (himmlischen) Höhe treten konnte.

Wie ist hier nun die Terminologie bei den Griechen? Das *gušmâ šmayânâ* wäre wörtlich ins Griechische (zurück)übersetzt ein *sōma (ep)ūranion*. Dieses fand sich nicht unmittelbar in den angeführten Zitaten aus ad Adelphium und contra Apollinarium. Man kann den Ausdruck aber indirekt aus den Worten ableiten, die in contra Adelph. II 3 für Markion und Mani angeführt werden: *sarx ... ex ūranū ophtheisa kai eis ūranūs chōrēsasa*, was sogar eine *sarx ūrania* ergibt. Bei Apollinaris tritt zu dem *nūs epūranios* in Christus aufgrund der von ihm scharf betonten Einheit der *physis* Christi auch noch die Behauptung seiner Anhänger, die in contra Apoll. I 7 angeführt wird: *ex ūranū to sōma*²⁰.

Für das Vorkommen eines unmittelbar dem *gušmâ šmayânâ* entsprechenden *sōma (ep)ūranion* blieb ich auf Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* angewiesen. Hier fand ich nur späte Stellen mit dem von mir postulierten *sōma ūranion*. So Ammonius Alex. in Jo. 1,14 (MG 85. 1397 C), wo zu: *et verbum caro factum est* bemerkt wird: »er sagt nicht *sōma*, damit nicht einige sagen sollten: *hoti ūranion sōma ephoresen*«. Noch später ist eine zweite hierhergehörige Stelle, nämlich aus Theodorus Studita, der (in MG 99. 445 C) ausführt, daß die ganze Erlösung hinfällig würde, wenn Christus nicht einen wahren Körper angenommen hätte, nach der Meinung derer, die sagen, der Herr sei mit einem nicht zu beschreibenden Körper (*agrapton sōma*), also mit einem himmlischen (*ūranion*), gekommen.

Zum Schluß noch einmal kurz zurück zum Ausgangspunkt. Ist durch die Untersuchung des *besrâ/pagrâ* bei Ephräm irgendein Grund ersichtlich geworden, warum die VS das *sarx* von Jo. 1,14 nicht wörtlich mit *besrâ*, sondern mit *pagrâ* übersetzt hat? Wir sahen, daß bei Ephräm das *besrâ* wie das *pagrâ* den ganzen Menschen aussagen kann. Doch erscheint es viel seltener in dieser Bedeutung. Es blieb offenbar viel enger mit seiner konkreten Grundbedeutung verbunden als *pagrâ*, von *gušmâ* ganz zu schweigen. Ferner zeigt die Tendenz, das biblische *kul bsar*, dort wo es die Tiere ausschließt und nur auf die Menschen bezogen erscheint, durch ein *bnay besrâ* zu verdeutlichen, wie wenig klar das *besrâ* mit der Bedeutung »Mensch« verbunden war. Und wenn es uns weiterhin zweimal im Zusammenhang mit den Manichäern begegnet ist, so weist das wohl daraufhin, daß *besrâ* enger mit der Vorstellung des sündigen Fleisches verbunden war als *pagrâ*. Solcher Art könnten die Beweggründe gewesen sein, welche die VS veranlaßten, das harte *sarx* von Jo. 1,14 in ein *pagrâ (sōma)* abzuschwächen.

20 Eine dem Apollinaris zu Unrecht zugeschriebene Ansicht; vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, S. 483.