

## Zwei ephrämische Bilder

### I. *Das Bild von der Brücke*

1) Den Anfang bilde eine reale Brücke, die in einer Auseinandersetzung mit dem manichäischen Mythos von dem Angriff der Finsternis auf das Reich des Lichtes erscheint. Hier heißt es in Pr(ose) Ref(utations) I 96,11 ff.: »Und wenn dort (zwischen dem Reich der Finsternis und dem des Lichts) ein gewaltiger Abgrund ist, der (nach) oben und unten trennt, wie ist dann die Finsternis in den Raum des Guten ohne Brücke hinübergelangen? Oder hat sie sich eine Brücke gebaut (*gešrâ gšar leh*)?« Dazu gehört auch noch der Einwand von Pr. Ref. I 97,12 ff.: »Und wie haben (die Kinder der Finsternis) (den Abgrund) überbrückt? Denn auf beiden Seiten befestigen die Erbauer einer Brücke ihre Pfeiler (syr.: *šâqē*, wörtlich: Schenkel), wie das die (Brücken über) Flüsse lehren.«

2) Die natürliche Funktion der Brücke, einen trennenden Fluß überschreitbar zu machen, von einem Ufer zu dem durch den Fluß getrennten anderen Ufer hinüberzugelangen, wird hier nur ins Mythologische gesteigert. Bei Flüssen und vor allem auch bei einem großen See und dem Meer gibt es statt der Brücken die Möglichkeit von Kahn und Schiff. Das benützt Ephräm in Hy. 58,1, um eine seiner vielen Antithesen zu gewinnen. Hier spricht er nämlich als von einem Geheimnis der Natur, daß in den Bäumen das Wasser auf den Befehl (Gottes) hin zu einem festen Körper, zu Bauholz, wird: »Aus und mit ihm (dem Wasser) entstand (so) eine Brücke, die in den Schiffen (liegt), so daß (das Wasser) sich durch sich selber besiegt.« Der Sinn ist klar: das Schiff, aus Holzbalken gebaut, wird zu einer Brücke, die über die Wasser eines Stromes oder des Meeres von einem Ufer zum andern hinüber gelangen läßt, was dann, da ja das Holz des Schiffes auf das Wasser in den Bäumen zurückgeht, als eine Selbstbesiegung des trennenden Wassers gesehen wird.

3) Eine rein bildhafte Verwendung der Brücke erscheint nun in Sermones I 2,507 f., wo Ephräm in einer Schilderung menschlicher Schlechtigkeit sagt: »Bestechung wird für uns zur Brücke, um hinüberzugelangen (und) Vorsteher zu werden (= um zu Amt und Würde zu kommen).« Das Bild ist ohne weiteres klar. Es tritt im moralischen Bereich auf. Zu ihm gehören auch noch die folgenden zwei Stellen.

4) In Hy. de Juliano Saba 21,2 wird die völlige Überwindung der Begierden durch den Heiligen folgendermaßen ausgedrückt: »Die Brücke der Begierden hast du abgebrochen; ein gewaltiger Abgrund (liegt) zwischen dir und ihnen.« Die Begierden sind die Brücke, die zu den Sünden hinüberführt. Man vergleiche dazu Sermones I 2,963 ff., wo breit geschildert wird, wie Satan die Begierden und Triebe der Menschen ausnützt. Das Bild spricht dann nicht von einer Brücke über einen Fluß, sondern über einen Abgrund. Dieser erschien schon im ersten Beispiel als der Abgrund, der das Reich der Finsternis von dem des Lichts trennt. Hier bei Julianos soll damit offenbar die Radikalität und Unaufhebbarkeit der Trennung des Heiligen von den Begierden ausgedrückt werden.

5) Die zweite Stelle: in dem kaum echten Sermo über die Sünderin von Luc. 7, in Sermones II 4,204 ff. sagt die Sünderin: »Ich wurde Magd für Satan von meiner Jugend an bis heute. Ich wurde für ihn zur Brücke und er trat auf mich mit Füßen und ich verdarb Tausende von Menschen.« Das Bild wird hier nicht ausgeführt. Die Sünderin als Brücke für Satan besagt, daß Satan und mit ihm die Sünde über die Verführerin zu den Verführten kommt. Doch die anschließenden Worte: *w-dâ'eš hwâ 'lay* = »und er trat auf mich« bedeuten wohl sicher nicht ein bloßes Betreten der Brücke der Sünderin, um hinüberzugehen, sondern ein mit Füßen treten, ein Versklaven. Das ist ein Aufgeben des Bildes, das dann in dem prosaisch nüchternen Schlußsatz: »und ich verdarb Tausende von Menschen« sich fortsetzt.

6) Hier sei eine Stelle eingeschoben, in der auch das Bild von der Brücke nur kurz und unausgeführt erscheint und noch dazu mit einem ganz singulären Objekt verbunden, nämlich mit dem Öl der Salbung, die eine Frau in Matth. 26,6-13 und Mark 14,3-9 (zusammengenommen mit Jo. 12,3 ff. wird daraus Maria, die Schwester der Martha) am Herrn vornahm. Hier fügen Matthäus und Markus (26,13 bzw. 14,9) die Prophezeiung an: »Wo immer das Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt, wird auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden.« Daraus wird bei Ephräm in Hy. de virginitate 4,11 der Satz: »Es (das Öl) wurde zur Brücke für das Gedächtnis Mariens, daß ihr Ruhm hinübergehe von Geschlecht zu Geschlecht.« Hier sinkt das Bild zu einer rhetorischen Floskel herab. Im Gegensatz dazu erhält es in den folgenden Beispielen wieder eine tiefere Bedeutung.

7) So im Sermo de fide 5,183. Hier sagt Ephräm in einem Hymnus auf *yulpânâ*, auf die »Lehre«, welche »die Unwissenheit tausendfaches Wissen lehrt«, sie sei *gešrâ kasyâ d-nafsâ* = »eine unsichtbare Brücke der Seele«; *beh 'âbrâ 'al kasyâtâ* = »auf ihr schreitet sie hinüber zu unsichtbaren Dingen«. Die unsichtbaren Dinge sind das tausendfache Wissen, zu dem man durch die Lehre gelangt. Die Lehre erfolgt durch das gesprochene Wort. An seine Stelle

kann das geschriebene und damit das Lesen treten. Und im Zusammenhang mit dem Sprechen und Lesen erscheint nun in den folgenden zwei Stellen wiederum das Bild von der Brücke.

8) Vom Lesen ist hier in Hy. de paradiso 5,3-5 die Rede. In Str. 3 heißt es: »Zu Beginn jenes Buches (Genesis) las ich und frohlockte .... Und als ich zu jener Zeile kam, in der die Erzählung vom Paradies geschrieben steht, da nahm mich diese und entführte mich aus dem Schoß des Buches in den Schoß des Paradieses.« Dazu Str. 4: »Auf den Zeilen wie auf einer Brücke gingen Auge und Geist hinüber und traten in die Erzählung vom Paradies ein. Das Auge führte in der Lesung den Geist hinüber und umgekehrt ließ (dann) der Geist das Auge vom Lesen ausruhen. Denn beim Lesen des Buches ergab sich Ruhe für das Auge und Mühe für den Geist. (Str. 5) Brücke und Tür zum Paradies fand ich in jenem Buch und ich ging hinüber und trat ein. Das Auge blieb draußen, der Geist trat ein.« Die geistreiche Ausführung des Bildes spricht für sich selber.

9) Im Zusammenhang mit dem Sprechen erscheint unser Bild in Hy. de fide 23,15. Hier handeln die beiden vorangehenden Strophen von dem Geheimnis der drei göttlichen Personen in ihrer unabänderlichen Reihenfolge der Tauf-formel. Dazu bringt Str. 15 die Warnung: »Wie und warum dies (so ist), das (bleibt) im Innern des Schweigens. Über dieses Schweigen hinaus sprich den Lobpreis! Nicht werde für dich deine Zunge zur Brücke von (Sprech)lauten, die alle Worte hinübergelassen läßt.« Das Bild wird nicht weiter ausgeführt. Aus dem Zusammenhang ist es aber klar, daß »alle Worte« vor allem die verwegenen Worte der Arianer in sich schließen, mit denen sie das Wesen des Sohnes als Geschöpf zu fassen und auszusprechen wagten. Welche Worte hier nur erlaubt sind, kam schon in dem »Sprich den Lobpreis« zum Ausdruck und die anschließende Schlußstrophe (16) führt das mit den Worten aus: »Lob laß zu ihm emporsteigen, den Zehnten deiner Lieder! Eine Garbe von Worten bring ihm dar aus (dem Feld) deines Geistes und laß als Erstlingsopfer aufsteigen den Lobgesang aus den Psalmen, den deine Zunge gepflückt hat!«

10) Die Polemik gegen die Arianer ist auch in Hy. de fide 5,14 das Thema, in dem unser Bild wieder erscheint, aber hier vom subjektiven Erkennen und Aussprechen ins Objektive der trinitarischen Verhältnisse verschoben. Hier führt nämlich Ephräm den Gedanken an, daß die Erforschung des Sohnes deswegen unmöglich sei, weil sie notwendigerweise auch den unerforschbaren Gottvater miteinbeziehen müßte, mit den Worten: »Wer den Erstgeborenen erforschen will, will den Vater erforschen. Die Untersuchung des Sohnes ist eine Brücke: wenn einer darauf hinübergeht, geht er hinüber, um den Vater zu erforschen.«

Den Höhepunkt erreicht das Bild von der Brücke bei Ephräm in seiner

Anwendung auf den zwischen Mensch und Gott die Brücke schlagenden menschengewordenen Sohn, über »den gewaltigen, grenzenlosen Abgrund« hinüber, der nach Hy. de fide 15,5 Schöpfer und Geschöpf trennt.

11) Hier ist zuallererst Hy. de fide 6,17 anzuführen, die Schlußstrophe des Hymnus, die wie öfters auch in andren Hymnen als ein ganz persönlich gehaltenes Gebet des Dichters erscheint. Das Gebet beginnt mit dem Anruf »Jesus« und damit die Strophe mit dem Buchstaben Jot. Die Strophen des Hymnus sind akrostichisch in der Reihenfolge des Alphabets angeordnet bis zum *yōd*. Darauf spielt Ephräim in der Strophe an welche lautet: »Jesus, lobwürdiger Name, unsichtbare Brücke, die vom Tod zum Leben hinüberführt! Zu dir bin ich gekommen und stehen geblieben. Das Jot, dein Buchstabe, ließ mich einhalten. Werde zur Brücke für mein Wort! Es möge zu deiner Wahrheit hinübergehen! Mach deine Liebe zur Brücke (*gšor*) für deinen Knecht! Durch dich möge ich zu deinem Vater hinüberkommen! Ich möge hinüberkommen und sagen: Gepriesen bist du, der seine (unzugängliche) Macht in seinem Sohn gemildert hat!«

Die erste Aussage wird mit dem Namen Jesu (vgl. Luc. 1,31) verbunden, der in gleicher Weise in Hy. de eccl. 27,1 hymnisch angerufen wird mit den Worten: »In deinem Namen, Jesus, will ich mich rühmen.« Die Aussage selber: »Brücke, die vom Tod zum Leben hinüberführt« kann zunächst allgemein mit der Menschwerdung begründet werden nach Hy. c. haer. 32,9, wo es vom Mensch gewordenen Erstgeborenen heißt: »Er vermengte sich mit den Menschen... damit seine Vermengung unsrer Sterblichkeit das Leben gebe.« Näherhin ist es der (Kreuzes)tod des Erlösers, zu dessen Lobpreis Hy. de nativ. 3,18 mit den Worten auffordert: »Laßt uns jenem danken, der durch seinen Tod den Tod getötet hat!« In der folgenden zweiten Stelle wird dementsprechend das Kreuz zur Brücke werden, die über die alles verschlingende Scheol hinweg zum Reich der Lebenden führt.

In der zweiten Verwendung des Bildes, die in Hy. de fide 6,17 auf die erste folgt, betet Ephräim zu Jesus, er möge zur Brücke für sein Wort werden, damit es zu seiner Wahrheit hinübergehen könne. Das erinnert an die neunte Stelle, an Hy. de fide 23,13, wo Ephräim die Arianer davor gewarnt hat, die Zunge zu einer Brücke werden zu lassen, über die nicht nur Worte des Lobes zum dreifaltigen Gott hinübergehen können, sondern auch Worte wie die der Arianer, die das Schweigen des Geheimnisses der Trinität zu brechen wagen. Wenn nun in unsrer Ausgangsstelle Jesus zur Brücke für Ephräims Worte wird, dann führt diese Brücke zu seiner Wahrheit, von der es, um auf das Thema der Trinität zurückzugreifen, in Hy. de fide 51,8 heißt: »Wer kann für lügnerisch die drei Namen der Taufe halten, die Wahrheit (die Wirklichkeit, syr.: *šrârâ*), die in den Namen (liegt), mit denen dein Körper getauft wird.«

Das sind Worte der Wahrheit, der Orthodoxie, wie sie Ephräm nach seiner Bitte über die Brücke Jesu zukommen.

Die anschließende Bitte: »mach deine Liebe zur Brücke für deinen Knecht« bringt eine weitere Anwendung des Bildes. In der vorangehenden ging es um das Gelangen über die Brücke Jesu zu der von ihm geoffenbarten Wahrheit. Nun wird die Liebe Jesu zur Brücke, die seinen Knecht, Ephräm, zum Vater hinüberführen soll. Die Verbindung von *šrârâ* (Wahrheit) und *ḥubbâ* (Liebe) in unserem Zusammenhang findet sich auch in dem Hy. de Juliano Saba 7,2, in den Worten: »Mit der Wahrheit und der Liebe hat Saba gesiegt. Zwei lobwürdige Flügel schuf er sich (daraus).« Wahrheit und Liebe sind es also hier, die den Heiligen empor (zu Gott) tragen. Daß so das Bild von den Flügeln und das der Brücke gleichwertig nebeneinander treten können, das zeigt Hy. de fide 75,21 ff. Hier wird aufgefordert, mit allen dem Menschen zugänglichen Mitteln, der Offenbarung in der Schrift und den Gleichnissen der Natur, nach Gott zu streben. Dabei wird in Str. 22 zunächst allgemein der Mensch mit den Worten angeredet: »O Sohn des Knechts, schaffe dir Flügel, die heiligen Schriften, (suchend) wie du zu dem Sohn deines Herrn gelangen kannst.« Dazu variieren Str. 21 und 23 f. diese Aufforderung mit der trichotomischen Aufteilung des Menschen in Geist, Seele und Körper. Für uns kommt nur der Geist in Frage, der in Strophe 21 so angeredet wird: »Sei nicht träge, Geist! Baue (dir) geistige Brücken und gehe hinüber zu deinem Schöpfer!« Man sieht, wie hier das Bild von den Flügeln gleichbedeutend neben das Bild von der Brücke tritt. Daß dabei im letzten Zitat (Hy. de fide 75,21) die Aufforderung: »bau dir Brücken!« an die Seite der Bitten in Hy. de fide 6,17: »(Jesus) werde zur Brücke ... mach deine Liebe zur Brücke!« tritt, wirft das Problem von Gnade und Eigentätigkeit auf, das Ephräm noch völlig unbeachtet auf sich beruhen läßt.

Noch eine Bemerkung zum Schlußsatz des Gebetes von Hy. de fide 6,17. Es wurde schon zu Beginn der Erklärung dieser Strophe durch zwei Stellen aus den Hymnen contra haer. und de nativitate gezeigt, daß das Bild von Jesus als der Brücke vom Tod zum Leben mit seiner Menschwerdung zu verbinden ist. Im Gebet selber kommt das im Schlußsatz zur Geltung, wo Ephräm, über die Brücke zu Gottvater gelangt, sagen will: »Gepriesen bist du, der du deine (unzugängliche) Macht in deinem Sohn gemildert hast!« Die Milderung der Macht liegt in der Menschwerdung des Sohnes, die es nach Hy. de fide 6,4 möglich gemacht hat, daß wir sie sehen und hören und in den Mysterien der Eucharistie und des Öls sogar essen, trinken und salben können.

12) Schon oben wurde durch Hy. de nativ. 3,18 gezeigt, daß bei Jesus als der Brücke vom Tod zum Leben vor allem an seinen Tod (am Kreuz) zu

denken ist. Das führt zur Verlagerung des Bildes von Jesus auf das Kreuz im vierten Abschnitt des *Sermo de D(omino) N(ostro)*, wo darüber hinaus das Bild eine Erweiterung dadurch erfährt, daß damit Jesus der Sohn des Zimmermanns verbunden wird. Das geschieht im *Sermo de DN* p. 4,12 ff. mit den Worten: »Dies ist der Sohn des tüchtigen Zimmermanns, der sein Kreuz schuf über die alles verschlingende Scheol und die Menschen darüber führte zum Reich der Lebenden.... Dir sei Lob, der du dein Kreuz zur Brücke gemacht hast über den Tod, damit darauf die Seelen aus dem Reich des Todes hinübergelangen zum Reich der Lebenden.«

13) Zuletzt noch eine Stelle aus den Hymnen de epiphania, zweifelhafter Authentizität, in der die Brücke des Erlösers etwas gewaltsam zu einer vierfachen Brücke erweitert wird. Denn in Hy. 10,9 heißt es: »Und es eilte die Geburt (des Herrn) und knüpfte an die Taufe an. Und wieder eilte seine Taufe zu seinem Tod. Sich fortsetzend kam sein Tod zur Auferweckung, eine vierfache Brücke zu seinem Reich. Und siehe es schreitet seine Herde hinüber auf seinen Spuren.« Das Gewaltsame dieses Bildes einer vierfachen Brücke verrät der Hymnus selber. Denn in der anschließenden Strophe (10) wird daraus wieder nur eine Brücke, die hier auf die Auferstehung eingeengt wird. Die Strophe lautet: »Und wie ohne das Tor der Geburt kein Mensch in die Schöpfung eintreten kann, ebenso kann ohne die Brücke der Auferstehung kein Mensch ins (Himmel)reich eintreten. Und wer seine Brücke abbricht, dessen Hoffnung ist geschwunden.«

Das sind die Stellen, die ich aus Ephräm für das Bild der Brücke anführen kann. Die Verwendung des Bildes ist breit gestreut und sein Höhepunkt zweifellos Jesus und sein Kreuz als Brücke für die Menschen zu Gott hinüber.

Zum Schluß ein Blick auf das Vorkommen unseres Bildes bei den griechischen Vätern. Ich muß mich dabei auf das Material beschränken, das Lampe: *A patristic greek Lexicon* unter *gephyra* und *gephyroō* bietet.

1) Hier muß vor allem die Stelle mit dem Verb angeführt werden, die sich nahe mit Hy. de fide 6,17 (Nr. 11) berührt. Sie findet sich in MG 10. 1181 D, in der *Homilia in sancta Theophania sive Christi baptismo*, die hier unter den Werken des Gregorius Thaumaturgus steht, die aber von Lampe dem Gregorius Antiochenus (gestorben 593) zugewiesen wird, so daß also nicht eine Abhängigkeit Ephräms, sondern umgekehrt die des Griechen in Frage käme.

Hy. de fide 6,17 ist, wie gezeigt, ein Gebet Ephräms, das mit »Jesus, lobwürdiger Name, unsichtbare Brücke« beginnt. Der Name Jesu erscheint nun auch in der Homilie des Gregorius. Hier sagt in einem Gespräch zwischen Johannes dem Täufer mit dem zu taufenden Herrn der sich sträubende Täufer: »Ich bin nur Mensch... Du bist Gott und zugleich Mensch... ego

debeo a te baptizari et tu venis ad me .... tu qui es lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundum .... tu qui habitavisti in nobis et servis tuis apparuisti in forma servi; σὺ ὁ τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν γεφυρώσας τῷ ἁγίῳ σου ὀνόματι = Du, der du (zwischen) Erde und Himmel eine Brücke gebaut hast mit deinem heiligem Namen!« Die Parallele zu Hy. de fide 6,17 ist überraschend. Die harte Wendung bei dem Griechen: »eine Brücke bauen mit dem Namen« steht neben dem ganz natürlichen Ausruf Ephräms: »Jesus, lobwürdiger Name, unsichtbare Brücke!« Eine Übereinstimmung herrscht auch darin, daß bei Ephräm wie bei Gregor hier das Verb (griech. *gephryoō*; syr. *gšar*) erscheint. Dabei ist die Konstruktion des griech. Verbs mit zwei Akkusativen auffällig, für die ich weder im Thesaurus linguae graecae noch bei Liddell-Scott einen Beleg finde. Der Sinn des wörtlich übersetzten: »Erde und Himmel überbrücken« kann wohl nur sein: »die Erde mit dem Himmel durch eine Brücke verbinden«. Diese Aussage scheint eine Abweichung Gregors von Ephräm zu bilden, die aber verschwindet, wenn man bedenkt, daß die Verbindung von Erde und Himmel, wenn nicht ausschließlich, so doch vor allem auf die Verbindung der *gēgeneis*, der die Erde bewohnenden sterblichen Menschen, mit den *epūranioi*, den unsterblichen Bewohnern des Himmels, den Engeln, gehen wird. Man beachte nur, daß in den vorangehenden Aussagen auch der johanneische Satz sich findet, Christus (die Brücke) habe in (unter) uns Wohnung genommen.

2) Eine zweite, Ephräm nahestehende Stelle ist schon äußerlich mit ihm dadurch verbunden, daß sie im griechischen Ephräm steht, in dem Gebet auf Maria in E(ditio) R(omana) gr. III 528 F. Das Gebet besteht aus hymnisch feierlichen Anrufen der Muttergottes. Davon gehen unsrer Stelle voran: »Wagen der geistigen Sonne, des wahren Lichts, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt; (heiligste Gottesgebärerin), die den trägt, der das All trägt; unbeflecktes Kleid dessen, der in Licht wie in einen Mantel sich hüllt; γέφυρα κόσμου παντὸς πρὸς ὑπερκόσμιον οὐρανὸν ἡμᾶς ἀνάγουσα = Brücke der ganzen Welt, die uns zum überirdischen Himmel hinaufführt.«

Wie man sieht, wird hier das Bild von der Brücke, das Ephräm auf den menschgewordenen Erlöser anwandte, auf seine Mutter zurückverschoben, zur Trägerin dessen, der das All trägt, und zum unbefleckten Kleid dessen, der in Licht sich hüllt. Das bedeutet eine hymnische Übersteigerung, die ich bei Ephräm noch nicht finde. Man vergleiche dazu ähnliche Aussagen Ephräms in den Hymnen de nativitate. Hier heißt es vom Kleid in Hy. 4,188: »(Maria) wob (das Kleid) und legte es ihm an, da er die Herrlichkeit abgelegt hatte; messend wob sie es ihm, da er sich selber klein gemacht hatte.« Und zur Trägerin dessen, der das All trägt, kann man Hy. 4,182 vergleichen: »Durch die Kraft aus ihm war Maria imstande, daß ihr Schoß jenen tragen konnte, der das All trägt.« Nur zum ersten Bild von Maria als dem Gottes-

wagen sagt auch die wohl nachephrämische Sōgītā 3,4: »Und statt des Wagens mit den redebegabten Rädern wollte (der Herr bei seiner Menschwerdung), daß die Jungfrau ihn im Triumph trage.«

3) Das Bild von Maria als der Brücke scheint mir nur dem »griechischen« Ephrām anzugehören. Lampe führt dafür noch vier weitere Stellen an. Die erste und älteste stammt von Proclus Constantinopolitanus (gestorben 446), der als Gegner des Nestorius in seiner oratio in sanctissimam dei genitricem Mariam das Lob Mariens singt. Hier wird sie zu Beginn (MG 65. 681 B) mit vielen Bildern aus der Schrift und der Natur verherrlicht. Davon seien die angeführt, die unser Bild umgeben: »(Maria) die wahrhaft leichte Wolke (Is. 19,1), die den über den Cherubim (Thronenden) zusammen mit seinem Körper trug. (Sie) das reinste Vlies des vom Himmel kommenden Regens, aus dem der Hirte sich in das Schaf kleidete. Maria, die Magd und die Mutter, die Jungfrau und der Himmel, ἡ μόνη θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους γέφυρα. Schauder-erweckender Webstuhl der Vorsehung, an dem auf unsagbare Weise das Kleid der Vereinigung gewoben wurde, wo der Weber der Heilige Geist, die Weberin die Macht aus der Höhe, die Wolle das alte Fell Adams, der Einschlag das makellose Fleisch der Jungfrau war!« Diese Umgebung des kurzen Sätzchens: »(Maria), die einzige Brücke Gottes zu den Menschen« zeigt wohl, wie bekannt und keiner eignen Erklärung bedürftig das Bild von Maria als der Brücke schon war.

4) Bevor ich die weiteren, späteren Stellen mit dem mit Maria verbundenen Bild der Brücke anführe, sei hier für Proclus C. noch eine zweite Stelle herangezogen, in der er in Übereinstimmung mit Ephrām das Bild nicht mit Maria, sondern mit Christus verbindet. Das geschieht in der oratio 11 (in passionem, MG 65. 785 C). Hier beginnt der 4. Abschnitt: »O über das die Welt läuternde Leiden! O über den Tod, Grund der Unsterblichkeit, der das Leben aufstrahlen läßt! ὁ κάθοδος ἐν ᾧδου, τῶν ἐξ αἰῶνος νεκρωθέντων γέφυρα πρὸς ἀναβίωσιν! = O über das Hinabsteigen in die Scheol, die Brücke für die von Urzeiten her Gestorbenen hin zum Wiederaufleben.« Es seien, um auch hier die ganze Umgebung der Stelle zu geben, noch die zwei anschließenden Bilder angeführt: »O über den Mittag (der Kreuzigung), den Widerruf der nachmittägigen Verurteilung im Paradies! O über das Kreuz, den Arzt des Baumes (der Erkenntnis)!« Man sieht, daß hier unser Bild sich sehr gut einfügt in die Reihe der Ausrufe. Das Bild selber bleibt unausgeführt wie die umgebenden Bilder, ist aber in sich klar: der zu den Toten in der Scheol, in den Gräbern, hinabgestiegene Erlöser wird für sie durch ihre, in seine Auferstehung miteingeschlossene Auferweckung zur Brücke, die zum ewigen Leben hinüberführt. Schöner und treffender hat hier Ephrām im Sermo de Domino Nostro (Nr. 12) das Kreuz Christi zu der Brücke gemacht, die über die alles verschlingende Scheol ins Reich der Lebenden hinüberführt.

5) Nun noch kurz zu den übrigen drei weiteren Stellen mit dem Bild der Brücke für die Mutter des Herrn. In allen drei erscheint »die Brücke« nur kurz wie ein bekannter und fester Titel der Gottesgebälerin. So bei Modestus Hierosolymitanus (gestorben 634) im encomium in dormitionem beatae Mariae virginis (MG 86. 3300 B), wo die Apostel zur sterbenden Jungfrau eilen, »um zu erreichen ἐπὶ γῆς τὴν ὑπερέκεινα τοῦδε τοῦ παντὸς ἐν χαρίτεσιν παρθενίας θεοῦ γέφυραν.« Die »Brücke zu Gott« steht isoliert, ohne weitere Erklärung, wie ein fester Titel.

In zeitlicher und örtlicher Nähe zu Modestus steht Sophronius Hier. (gestorben 638), der in seinem Triodion (MG 87. 3 968 C) zunächst in einem Lied auf den Erlöser aller, von Christus sagt, daß er aufsteigend das von ihm angenommene Fleisch mit hinaufgeführt hat, ohne das Bild von der Brücke hier zu bringen, wo es angebracht gewesen wäre, da ja in der von Christus mit hinaufgenommenen menschlichen Natur virtuell alle Menschen miteingeschlossen sind. Das Bild erscheint aber sofort in dem anschließenden Satz mit Maria verbunden: »Laßt uns preisen ... die bereite Hilfe der Menschen, die Brücke zum Schöpfer, die alle zum Heil führt, die Mutter Gottes.« Man sieht, wie sehr sich das Bild von der Brücke von Christus weg auf seine Mutter verschoben hat.

Die letzte und späteste Stelle für das mit Maria verbundene Bild der Brücke findet sich bei Theodor Studita (gestorben 826) im canon in erectione sanctarum imaginum, MG 99. 1777 B. Auch hier ist das Bild zu einem bloßen Titel geworden in der Anrede an Maria: Χριστιανῶν βεβαία γέφυρα, gloria et refugium, Domina Deipara.

6) Außer diesen vier Stellen für das mit der Gottesgebälerin verbundene Bild von der Brücke, dem nur eine einzige (bei Proclus) gegenübersteht, in der der Erlöser selber Brücke genannt wird, gibt Lampe auch noch Beispiele für einen weiteren Bereich unseres Bildes. Hierher gehören die zwei aus Johannes Chrysostomus zitierten Stellen. Die eine von ihnen spricht im Zusammenhang mit Johannes dem Täufer von einer Brücke zwischen der jüdischen und christlichen Taufe, und die andre von einer Brücke der Liebe, aber nicht wie bei Ephräm von der Liebe Christi, sondern von der Menschen miteinander verbindenden Liebe. Ganz singulär bleibt die Verwendung des Bildes bei Johannes Climacus. Dieser sagt in scala Paradisi MG 88. 1129A vom Gebet: oratio ... est coniunctio hominis cum deo (hier fehlt das Bild!) ... propitiatio peccatorum, *perasmōn gephya* = pons tentationum, was wohl nur »Brücke, die über die Versuchungen hinwegführt« bedeuten kann.

Der wichtigste Vergleichspunkt mit Ephräm bleibt jene Verschiebung des Bildes von Christus auf seine Mutter. Sie erfolgte, so weit ich sehe, nicht schon bei Ephräm, sondern erst nach ihm, anscheinend in dem von Nestorius ausgelösten mariologischen Streit, und zwar im griechischen Sprachbereich.

## II. Das Bild von Wurzel und Wurzelstock

### A. *šeršâ* (Wurzel)

Die Verwendung des Bildes von Wurzel und Wurzelstock bei Ephräm weist Eigenheiten auf, die herausgestellt zu werden verdienen. Ich gehe von *šeršâ* = Wurzel aus. Hier habe ich mir von auch uns geläufigen Bildern nur zwei notiert. Beide stammen aus Sermones, die kaum echt sind. In der ersten, in Sermones I 7,272, spricht der Verfasser: »Ich will hier (noch in diesem Leben) die Wurzel meiner Sünden (*šeršê da-ḥṭâhay*) ausreißen.« Und in Sermones III 4,2 heißt es: »Die Erde erbebt aus ihren Wurzeln (*men šeršêh*).«

1) Eine Reihe von Stellen mit einer Erweiterung und Vertiefung des Bildes von der Wurzel soll ein Zitat aus den Hymnen de confessoribus (CSCO vol. 363/syr. 159), zweifelhafter Authentizität, eröffnen, das wichtige Begriffe und Ausdrücke liefert. Es geht dabei um ein Sonderthema über das Schwören im 9. Hymnus, Strophe 8 ff. Hier wird ausgeführt, daß im Alten Bund nur das falsch Schwören verboten war und Gott selber sich dem unreifen Volk gegenüber des Schwures bedient hat. Strophe 18: »Den Schwur hat Christus von uns entfernt, nicht die Wahrheit. Er hat für uns damit die Wahrheit gesteigert; denn unser Wort ist wahr geworden ohne Schwur wie Schwüre. Strophe 19: Er verbot das Schwören nur, damit unser (schlichtes) Wort wahr sei. Wenn daher unser Wort trügerisch und unser Schwur unwahr ist, dann sind wir ein Teilchen (*beṣrâ*) von Satan.« Strophe 20 f. fügen dem noch hinzu, daß der uns geschenkte freie Wille hätte wahr sein sollen mit dem »Ja« und »Nein«, das uns befohlen wurde, wir aber hätten unser Wort und unseren Schwur trügerisch gemacht. Strophe 22 sagt daran anschließend nach Jo. 8,44, daß Satan trügerisch redet, weil er der Lügner ist. »Wir sind nicht ein Teilchen der Wahrheit, aber (auch) nicht ein Teil (*mnâtâ*) des Betrügers.« Darauf folgt Strophe 23 mit unserem Bild: »Hauen wir ab unsere Wurzel (*nefsoq šeršan*) von ihm! Denn mit ihm werden die Teile ins Feuer gezogen, die mit ihm verknüpft sind (*asîrân beh*). Die Wurzel des Bräutigams (*šeršeh d-ḥatnâ*) laßt uns an uns knüpfen (frei: verbinden wir uns mit der Wurzel des Bräutigams), damit sie uns mit ihm in das Brautgemach zieht!« Drei Begriffe kommen hier für uns vor allem in Frage: die Wurzel; mit der Wurzel verbinden (*esar*) und die Wurzel durchschneiden, abhauen (*psaq*). Wenn es nun im ersten Fall heißt: »unsre Wurzel vom Satan abhauen«, so ist dabei zu ergänzen »von der Wurzel Satans«, des Lügners, die wir durch Lüge und Meineid zur eignen Wurzel gemacht haben. Diese Erweiterung wird durch das anschließende Gegenbeispiel bewiesen. Denn hier tritt an die Stelle »unsrer Wurzel« die Wurzel des Bräutigams, Christi, der Wahrheit, mit der wir uns durch Wahrheit verbinden, so daß sie auch zu unsrer Wurzel wird. Wurzel

bedeutet also hier ein Lebensprinzip, an das man sich anschließen und von dem man sich trennen kann. Das Wie bleibt hier im Bild unausgeführt. Die naturhaft gegebene Verbindung einer Wurzel mit der daraus entspringenden Pflanze, Strauch oder Baum schafft eine Wesensgleichheit. Demgegenüber betont der Verfasser des Hymnus, daß im Falle der Verbindung mit dem Satan die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben wird. Zu der gegensätzlichen Verbindung des Menschen heißt es in der noch anschließenden Strophe 24: »Nicht ein Teilchen sind wir von der Wahrheit ... von Natur. Wir sind ein Teilchen von der Wahrheit durch den Willen und die Freiheit. Durch ihr (der Wahrheit = Christi) Erbarmen hat sie uns zu Gliedern gemacht.« Man sieht, wie hier in den beiden Sätzchen Freiheit und Gnade unausgeglichen nebeneinander stehen bleiben, wie das auch bei Ephräm überall geschieht. Das zweite Sätzchen läßt uns durch das Erbarmen Christi zu seinen Gliedern werden, also eine wirkliche Lebensgemeinschaft aus Gnade, ein Mithineingenommenwerden in den Auferstandenen, das uns zu ihm in seine himmlische Herrlichkeit, zu seinem Brautgemach mitnimmt. Dazu nun die folgenden Stellen aus sicher echten Werken Ephräms.

2) Dabei erscheint in der ersten Stelle statt des einzelnen Christen die Kirche. Das geschieht in dem isoliert überlieferten Hymnus auf die Kirche in der Zeit der Verfolgung durch Julian den Apostaten, der auf Grund des mit den Hymnen de Paradiso übereinstimmenden Metrums von der ältesten der datierten Ephrämhandschriften an diese Hymnen angefügt wurde und zu den folgenden vier Hymnen contra Julianum (ebenfalls mit dem Metrum der Paradieseshymnen) überleitet. Strophe 1 lautet: »Stützt euch auf die Wahrheit und fürchtet euch nicht, meine Brüder! Denn nicht schwach ist unser Herr, daß er uns in den Prüfungen im Stich lassen (müßte). Er ist der Mächtige (syr. das Abstractum: *ḥaylâ*), an dem die Schöpfung mit ihren Bewohnern hängt. An ihm hängt die Hoffnung der Kirche. Wer könnte abhauen (*mefsaq*) seine himmlischen Wurzeln *šeršaw šmayânē*)! Gepriesen sei (der Herr), dessen Macht herabstieg und sich mit seinen Kirchen aufs engste verband (wörtlich: vermischte)!« Wiederum hat man das Verb *psaq* = abhauen mit Wurzel als Objekt, das damit deutlich bei der konkreten Bedeutung Wurzel bleibt und sich nicht zu Fundament oder Anfang verflüchtigt. »Die himmlischen Wurzeln« entsprechen der Wurzel des Bräutigams im vorangehenden Zitat. Beide meinen den verklärten Herrn im Himmel. Die Wurzel des Bräutigams zieht den mit ihr verbundenen Christen ins himmlische Brautgemach. Dieses Moment fehlt in unsrer Stelle, es kehrt aber in der nächstfolgenden wieder. In unsrer Stelle ist mit Christus, der himmlischen Wurzel, nicht der einzelne Christ verbunden, sondern die Kirchen, und diese Verbindung sichert ihr Bestehen auf dieser Erde. Denn hier ist Christus, die himmlische Wurzel, auf die Erde herabgestiegen und hat sich hier, auf Erden, mit »seinen Kirchen

aufs engste verbunden«, syrisch: *etmzeg*, ein starker Ausdruck, der aber mit der Wendung übereinstimmt, die oben in Hy. de confessoribus 9,24 im gleichen Zusammenhang erschien: wir sind, verbunden mit der Wurzel Christi, durch sein Erbarmen zu seinen Gliedern geworden.

3) Im ersten Beispiel war das, was mit der Wurzel verband, entsprechend dem Sonderthema des Schwörens, die Wahrhaftigkeit, während Lüge und Meineid die wurzelhafte Verbindung mit Satan waren. Erweitert man den Sonderfall, dann wird aus der Wahrhaftigkeit allgemein ein Leben nach den Geboten des Herrn, wie auf der anderen Seite für Lüge und Meineid ein Leben in Sünden eintritt. Das Leben nach den Geboten des Herrn ist aber für den Christen ein Leben aus und nach dem Glauben. Damit kommen wir zu der Verbindung unseres Bildes, die sich in Sermo de fide 2,559 ff. findet. Die Stelle beginnt in Z. 559 mit dem Satz: »Der Glaube kann uns Schwachen das Leben geben.« Dazu heißt es dann in Z. 565 ff. aus der Situation des arianischen Streites heraus: »Da der Irrtum die Liebe sah, die gekommen war, um den Menschen zum Himmel emporzuführen, eilte er herbei, um die Wurzel, die zum Himmel emporführt, zu durchhauen (*psaq*).« Die Liebe, die herabkam, um die Menschen zum Himmel emporzuführen, ist der Herr, der anschließend auch hier zu einer Wurzel wird, die zum Himmel emporführt, so wie in Hy. de conf. 9,23 die Wurzel des Bräutigams ins himmlische Brautgemach zog. Dort war die Wurzel eine sittliche Größe, hier ist es der Glaube, von dem der Anfang der zitierten Stelle gesagt hat: »der Glaube kann uns das Leben geben«, das heißt, das ewige Leben im Himmel. Der Arianismus durchhaut mit seiner Leugnung der Gottheit Christi diese zum Himmel führende Wurzel.

Ein neuer Zug im Bild der Wurzel erscheint in den folgenden Stellen, nämlich der eines weiten zeitlichen Sicherstreckens.

4) So heißt es in Hy. de Juliano Saba 2,12 von dem ununterbrochenen Gebet des Heiligen: »Der Tag seines Endes (war) wie der Tag seines Anfangs. Denn vom Anfang bis zum Ende erstreckte sich sein Bitt(gebet) und nicht hieb er die Wurzel seiner Gebete ab. Selbst in der Zeit, da er aus dem Leben schied, erhob sich in seinem Mund sein Bittgebet wie eine Opfergabe.«

5) Einen tieferen Sinn erhält das Sicherstrecken der Wurzel in Hy. de ecclesia 44,24. Das Thema dieses 44. Hymnus bilden die Gesetzestafeln, die ersten, die Moses zerbrach, und die in Ex. 34,25 erwähnten zweiten. Strophe 23 deutet die ersten Tafeln auf die Synagoge und ihre Zerschmetterung auf ihre Verstoßung wegen der Anbetung des Kalbes in der Wüste. Daß trotzdem noch die Synagoge bis auf die Fülle der Zeiten bestehen blieb, dafür gibt Strophe 24 die folgenden Gründe an: »Damit er (Gott) nicht auch den Gerechten Unrecht tue, die in ihr (in der Synagoge) sein würden, und ferner auch nicht die Symbole begrabe, die er in ihr bilden wollte, und damit nicht

die mit dem Neuen (Bund) verknüpften (*asir*) Wurzeln abgeschnitten würden (*psaq*).« Die von Gott in den Alten Bund gelegten Wurzeln erstrecken sich über die ganze Zeit seines Bestehens bis zum Neuen Bund, um hier ihre volle, lebenspendende Kraft zu entfalten.

6) Eine gewisse Ausführung erfährt das Bild von der zeitlich sich erstreckenden Wurzel in CNis 29,36. Hier spricht die Kirche von Edessa davon, daß die Apostel in ihr die Lehre Christi gesät und geerntet haben: »und von jenem Nachwuchs (*kâtâ*) pflanzte sich (der Wuchs) fort (*etyabblat*) und kam und wurde reich und erfüllte die Erde mit der Scheune der Lehre. (Strophe 37) Und wie seine (des Wuchses) Wurzel sich fortpflanzte (*yabbel*) und zu uns kam, wird sie sich auch weiterpflanzen bis zu deinem Kommen (in Herrlichkeit), (die Wurzel), die Könige mit ihrem Schwert nicht abhauen konnten.« Zum Nachwuchs kann man wohl ohne weiteres die anschließende Stufe des Brachwuchses (*kât kâtâ*) mithinzunehmen; denn in Hy. c. Julianum 1,11 und in CNis. 73,3 erscheinen beide zusammen. Das Fortwirken der Wurzel liegt also zunächst im Nach- und Brachwuchs, was dann allerdings in der Anwendung des Bildes auf die ganze Zeit bis zur Wiederkunft des Herrn ausgedehnt wird.

7) Eine verwandte Art eines zeitlichen Sicherstreckens der Wurzel ist das Sichfortpflanzen in Sprößlingen, was im menschlichen Bereich zu dem Bild eines Stammbaumes führt. Das bekannteste Beispiel dafür liefert die Bibel, Christus als Sohn Davids, »ein Reis entsprungen aus einer Wurzel zart«. Ähnlich sagt auch schon Ephräm in Hy. de fide 12,10, in einem Hymnus auf Christus: *b-šeršâ basimâ etyabbal bar David*, wörtlich übersetzt: »durch die süße Wurzel wurde fortgepflanzt der Sohn Davids«, eine Aussage, die wohl sicher mit der folgenden aus dem Kommentar zur Genesis, p.133,23ff., gleichgesetzt und durch sie erklärt werden kann: *beh b-David w-ba-bnay David metyabblâ hwât w-metnaṣṣrâ malkûta la-Breh wa-l-Mâreh d-David* = durch David und durch die Söhne Davids wurde fortgepflanzt (= weitergegeben) und aufbewahrt die Königswürde für den Sohn und Herrn Davids.« Das Bild stammt bekanntlich aus Is. 11,1 ff., wo in Vers 1 die Septuaginta zweimal *riza* (*Iessai*) hat wie auch in Vers 10. Die Peš hat dafür in beiden Fällen nicht unser *šeršâ*, sondern *'eqqârâ*, das zweite bedeutungsverwandte Wort, das im Folgenden zu behandeln sein wird und das sehr oft auch das aus der Wurzel Emporwachsende in sich schließt und so sogar ein Synonym zu Baum werden kann. Daß auch bei *šeršâ* eine ähnliche Erweiterung der Bedeutung möglich ist, können die noch folgenden Stellen zeigen, in denen *šeršâ* und *'eqqârâ* zusammen erscheinen.

8) Hier ist zuerst Hy. de nativitate 26,4 anzuführen, wo beide Termini unmittelbar aufeinanderfolgen. Im ersten Teil der Strophe erscheint *'eqqârâ* in den Worten: »Der erste Tag (der Schöpfung), Haupt und Anfang (*rēšâ*

*w-šurrâyâ*), ist das Bild einer Wurzel (*'eqqârâ*), die alles hervorsprießen ließ (*afra*). Der (Geburts)tag unseres Erlösers ist viel preiswürdiger als er, (der Tag), der eingepflanzt wurde (*da-nšib*) in den Erdkreis.« Damit wird zunächst der Geburtstag des Herrn mit dem ersten Tag der Schöpfung verglichen und dabei wird auch auf ihn das Bild der Wurzel (*'eqqârâ*) übertragen, wie das Verb *nšab* deutlich zeigt. An die Stelle der Geburt tritt in der zweiten Hälfte der Strophe der Tod des Erlösers mit den Worten: »Denn sein Tod ist wie eine Wurzel (*šeršâ*) in der Erde und seine Auferweckung ist wie das Haupt (*rēšâ*; hier = Wipfel) im Himmel. Nach allen Himmelsrichtungen (verbreiten sich) seine Worte als seine Zweige und seine Frucht ist sein Leib, für die, die sie essen.« Man sieht: auf *'eqqârâ* folgt ein *šeršâ* mit gleicher Bedeutung. Zu beiden wird zur eigentlichen Wurzel hinzugefügt, was sie hervorsprießen lassen. Dabei wird gerade bei *šeršâ* von einem Baum gesprochen. Denn »das Haupt« meint hier wohl sicher auf Grund der anschließend erwähnten Zweige und Früchte den Baumwipfel. *Šeršâ* kann daher auch hierin mit *'eqqârâ* gleichbedeutend sein.

9) Nicht so eng wie im vorangehenden Beispiel folgen auch im 50. C(armen) Nis(ibenum) *'eqqârâ* und *šeršâ* aufeinander. Ich beginne mit *šeršâ*, das in der 6. Strophe erscheint. Die Strophe bringt zugleich auch einen neuen Zug in unserem Bild: das Einpfropfen. Sie lautet: »Da in unseren Herrn die Wurzel (*šeršâ*) unseres Glaubens eingepfropft ist (*maṭ'am*), ist er, wenn auch fern, uns nahe. Durch die Vermischung (*muzzâgâ*) der Liebe seien die Wurzeln (*šeršê*) unserer Liebe an ihn geknüpft (*netasrûn*) und in uns seien gemischt die Erstreckungen seines Erbarmens.« Hier ist also von den Wurzeln unsres Glaubens und unsrer Liebe zu Christus die Rede. Im dritten Beispiel war die Liebe Christi zu uns die himmlische Wurzel, die herabkam, um die Menschen zum Himmel emporzuführen. Die Wurzel unsrer Liebe soll an ihn (Christus) geknüpft sein. Das Verb (*esar*) ist uns schon öfters begegnet, vor allem auch schon im ersten Beispiel, und dort wurde gezeigt, daß dabei das »an ihn« in ein »an seine Wurzel« zu erweitern ist. Das gilt auch für das neue Verb im Anfang des Zitats: »die Wurzel unseres Glaubens ist in unseren Herrn eingepfropft« d. h. mit seiner Wurzel durch Einpfropfen verbunden. Das Einpfropfen geschieht aber nicht an der Wurzel in der Erde, sondern an dem der Wurzel entsprossenen Stamm. Das sagt klar die Paulusstelle, die dem Bild vom Einpfropfen zugrunde liegt, nämlich Röm 11,17 ff. im Abschnitt über Israel, den edlen Ölbaum. Hier lautet der einleitende Satz griechisch: *ei hē riza hagia kai hoi kladoi*. Die Peš gibt schon hier das *riza* nicht mit *šeršâ*, sondern mit *'eqqârâ* wieder. In Röm 11,18 ist dann von den Zweigen die Rede, die herausgebrochen wurden (die ungläubigen Juden). An ihrer Stelle wird der von Paulus angesprochene an Christus Glaubende eingepfropft (*ett'emt*, das gleiche Verb wie in *maṭ'am* des Zitats). Die Folge dieser Einpfropfung:

*synkoinōnos tēs rizēs ... egenū* = »du bist Teilhaber der fetten Wurzel des edlen Ölbaums geworden«, wo die Peš wieder das *riza* mit *'eqqârâ* wiedergibt. Und auch in der anschließenden Warnung, sich dessen nicht zu überheben; denn »nicht du trägst die Wurzel (*riza*), sondern die Wurzel (*riza*) trägt dich« hat die Peš in beiden Fällen ihr *'eqqârâ*. Dieses *'eqqârâ* der Peš zeigt, daß die Verbindung von Wurzel und Baum klarer in *'eqqârâ* zum Ausdruck kommt.

Das *'eqqârâ* erscheint nun auch bei Ephräm in der zweiten Stelle aus CNis 50, in Strophe 3. Zwischen den beiden Stellen (Strophe 6 und 3) besteht kein unmittelbarer Zusammenhang, aber doch der einer negativen Parallele. Es tritt nämlich an die Stelle der durch die Wurzel des Glaubens und der Liebe bewirkten Verbindung mit Christus die Verflechtung des aus dem Staub geformten körperlichen Menschen mit der Erde. Die Strophe lautet: »Die (Staub)geformten haben den Staub geformt und die Erdgeborenen (*ar'ânē*) haben an der Erde gearbeitet. Wir lieben den Körper, unseren Verwandten, als einen Artgenossen. Denn der Staub ist unsere Wurzel und unsre Äste tragen die Früchte seiner (des Staubes = der Wurzel) Mühen.« Damit wird die Wurzel zum Baum, zu dem aus der Wurzel des Staubes gewachsenen Menschen. *'eqqârâ* schließt also Wurzel und Baum in sich.

10) Die letzte Stelle, in der *šeršâ* und *'eqqârâ* nebeneinander erscheinen, ist Hy. de fide 86,10. Die Strophe beginnt: »O Geschenk, das die Törichten zu einem Schatz des Todes gemacht haben! Das (jüdische) Volk hat deine reine Wurzel (*l-šeršēki šapyâ*) von deiner Quelle abgeschnitten (*psaq*).« Das Geschenk ist, wie aus den folgenden Strophen, vor allem aus Strophe 21, klar hervorgeht, Christus selber. Die Juden haben es zu einer todbringenden Gabe gemacht, indem sie nach Strophe 17 den Sohn Gottes nicht einmal für einen kleinen Propheten hielten. Sie haben damit »deine reine Wurzel von deiner Quelle abgeschnitten«. Die Wurzel ist die Gottheit des Sohnes, die mit der Wurzel Gottvaters verbunden ist, wie nach dem ersten Beispiel zu ergänzen wäre. Unser Zitat spricht aber von Gottvater als der Quelle des Sohnes. Damit werden zwei Bilder für die Wesensgleichheit von Sohn und Vater vermengt, die bei dem Griechen Dionysios, wie wir noch sehen werden, voneinander getrennt erscheinen. Der Sohn ist hier entweder der Fluß, der aus der Quelle (aus dem Vater) kommt, oder *blaston apo rizēs* = das Gewächs aus der Wurzel. Ephräm bringt, wie im Folgenden ausgeführt werden wird, das letztere Bild in einer abgeänderten Form sehr häufig. Das Bild von Quelle und Fluß hingegen findet sich zur Beleuchtung der Göttlichkeit des Sohnes nirgendwo, nur hier klingt es kurz und unausgeführt an, vermengt mit dem anderen Bild.

Fortsetzung und Schluß von Hy. de fide 86,10 stellen nun an die Seite der Juden christliche Irrlehren und zwar, wie das Verb verrät, die Markioniten. Klarer spricht das die schon oben für die Juden zitierte 17. Strophe des

gleichen Hymnus aus, wo auch zu den Juden *yulpânē* = (Irr)lehren gestellt werden, »die in dir (o Geschenk = Christus) den Sohn des Fremden gesehen zu haben wähten«, also eindeutig die Markioniten. Auch der Anfang der nächsten Strophe spricht klar von ihnen mit den Worten: »Die Törrichten haben dich über die Höhe des Schöpfer(gottes) gestellt.« Und von den Juden heißt es hier: »Die Beschnittenen stürzten dich als einen falschen Propheten unter den Schöpfer in einen großen Abgrund.« Im Schluß der 10. Strophe verrät das Verb *nakrī* (entfremden; *nukrâyâ* = der Fremde) die Markioniten in den Worten: »Ohne abgeschnitten zu haben, haben auch die Irrlehren deine Schönheit [von] deiner Wurzel (*men 'eqqârēki*) entfremdet.« Die Schönheit Christi ist seine Gottheit. In Strophe 17 heißt es, daß »die blinden Parteien deine reine Schönheit gelästert haben«. Die Markioniten haben die Gottheit des Sohnes nicht geleugnet, sie aber seiner Wurzel, dem Schöpfergott, entfremdet, weggenommen und dem fremden Gott zugewiesen. Hier, in Strophe 10, hat man also im ersten Teil ein *šeršēk(i)* »deine Wurzel«, das die Wurzel des Sohnes ist, die ihn mit dem Vater verbindet. Ich ergänzte »mit der Wurzel des Vaters«. Und diese Ergänzung erscheint im zweiten Teil der Strophe in dem *'eqqârek(i)*, das hier der Vater als Wurzel des Sohnes ist. Der Begriff der Wurzel ist in beiden Fällen der gleiche, nämlich Wurzel im engeren Sinn, wofür hier nicht nur *šeršâ* sondern auch *'eqqârâ* auftritt.

#### B. *'eqqârâ* (Wurzelstock)

Die engere Bedeutung des *'eqqârâ* gleich Wurzel, wie wir sie im letzten Beispiel des vorangehenden Abschnittes zusammen mit *šeršâ* angetroffen haben, ist bei Ephräm die Ausnahme. In den folgenden Stellen mit *'eqqârâ* allein herrscht die weitere Bedeutung, die ich mit Wurzelstock wiederzugeben versuche, wozu aber gesagt werden muß, daß hier »Stock« nicht wie gewöhnlich den aus der Erde noch herausragenden Baumstumpf eines gefälltten Baumes meint, sondern in der Bedeutung zu nehmen ist, in der es Stamm und Wurzel einer intakten Pflanze verbindet wie in Weinstock und Rosenstock. Das auf die Wurzel eingeeengte *'eqqârâ* erscheint im Folgenden nur noch einmal, in dem Satz von Sermo de fide 2,585 f.: »Die Wurzel (*'eqqârâ*) eines Namens (= nomen) ist das (durch den Namen bezeichnete) Ding (*qnômâ*). Daran sind die Namen gebunden (*metasrîn*).« Das Verb *esar* stellt die Verbindung her zu den entsprechenden Fällen, in denen hier *šeršâ* erschien. Dem sei ein Beispiel für *'eqqârâ* in der weiteren Bedeutung an die Seite gestellt, das außerhalb der bildhaften Verwendung liegt, die das Thema aller folgenden Stellen sein wird. Es ist dies Hy. de paradiso 6,6, wo der Plural *'eqqârē* für ein *nešbâtâ* = Pflanzen, Gewächse (Bäume miteingeschlossen) eintritt.

Nun zu der bildhaften Verwendung des *'eqqârâ*, in der es Ephräm in seiner Polemik gegen die Arianer als ein Symbol für die Wesensgleichheit und Getrenntheit von Vater und Sohn heranzog und dabei *'eqqârâ* in der weiten, Wurzel und Baum umfassenden, Bedeutung auf den Vater bezog, so daß für den Sohn nur die Frucht blieb.

1) *Sermones de fide II*. Schon in diesen *Sermones*, die der nisibenischen Zeit Ephräms angehören, nimmt die Polemik gegen die Arianer einen breiten Raum ein. Dabei erscheint im zweiten *Sermo* unser Bild. Hier heißt es schon zu Beginn in 2,5 ff.: »Gar vollkommen ist der Wurzelstock (*'eqqârâ*), vollkommen ist seine Frucht wie er. (Z. 7) Die Geschmäcke, die im Baum (*ilânâ!*) sind, verbirgt er nicht vor seiner Frucht. (Z. 9) Die Geschmäcke des unbegrenzten Wurzelstockes wohnen in seinem Kind. (Z. 11) Wenn die Wurzelstöcke nicht ihre Schätze vor ihren Früchten verbergen, (Z. 13) wie wird dann der gepriesene Wurzelstock seinen Reichtum vor seiner Frucht verbergen! (Z. 15) Sieh den Baum (!), der in seinem Schoß seine Geschmäcke vor allen verbirgt, (Z. 17) die Geschmäcke, die er vor allen verbarg, ergießen sich in den Schoß seiner Frucht ... (Z. 21) Durch die Frucht wurde uns die Süßigkeit geschenkt, die in der Wurzel ist.« Man sieht: schon in Z. 7 tritt vorübergehend für Wurzelstock völlig gleichwertig »Baum« ein und in Z. 15-19 erscheint das Bild ganz in der Form von Baum-Frucht. Z. 22 bringt noch einmal den Wurzelstock, und in den abschließenden Zeilen läßt Ephräm das Bild für den Vater fallen und spricht nur mehr von der Frucht in den Worten (Z. 29): »Wie sehr der Vater seine Frucht liebt, so liebt die Frucht jene, die sie essen«, eine Anspielung auf die Eucharistie. Der umgekehrte Fall, die Beibehaltung des Bildes nur beim Vater, findet sich oben in Z. 10, in dem harten »Kind« (*yaldâ*) des Wurzelstockes«.

Unser Bild kehrt im gleichen zweiten *Sermo de fide* noch einmal wieder, in Z. 583 ff. Dabei eröffnet den Abschnitt jener Satz, der schon oben kurz für das *'eqqârâ* = *šeršâ* im engeren Sinn von Wurzel angeführt wurde, nämlich: »Die Wurzel (*'eqqârâ*) eines Namens ist das Ding, an das die Namen gebunden sind.« Daran anschließend fordert Ephräm in Z. 591 f. auf: »Nenne den Vater Wurzelstock (*'eqqârâ*), benenne den Sohn als seine Frucht!« Es folgt eine bildlose Ausführung über das Vereint- und Getrenntsein von Vater und Sohn. Für letzteres wird in Z. 621 die Verschiedenheit der Namen angeführt. Von hier aus erfolgt dann die Wiederaufnahme unseres Bildes mit den Worten: »Auch Frucht und Baum sind nicht eines, obwohl sie (auch) eins sind. (623) Man kennt die Frucht als Frucht und den Baum als Wurzelstock (sic!). (625) In einer einzigen gleichen Liebe sind sie vereint, in zwei Namen trennen sie sich. (627) Der Name »Frucht« gehört der Frucht allein und der Name »Baum« gehört dem Wurzelstock (sic!). (629) Zwei Namen und zwei Dinge, in einer einzigen Macht sind sie vereint. (631) Wenn fürwahr der Name

»Frucht« existiert und das Ding »Frucht« nicht, (633) dann hast du einen unfruchtbaren Baum genannt durch den Namen einer Frucht, die er nicht hervorbringt. (637) Wie nun der Baum existiert im Namen sowohl wie im Ding, so gleicht ihm die Frucht, indem auch sie im Namen und in der Wirklichkeit existiert. (639) Wenn die Frucht (nur) im Namen existiert, der Wurzelstock aber in seinem Ding, (641) dann hast du einen falschen und einen wahren Namen gegeben; denn der eine existiert, der andre nicht.« Wiederum durchzieht die Gleichsetzung von Wurzelstock und Baum das ganze Zitat. Man sehe nur »die Frucht als Frucht« und das parallele »der Baum als Wurzelstock« in Z. 623 f. und die gleiche Parallelität in Z. 627 f. Ein gewisser Unterschied käme in Z. 633 zur Geltung in der Übersetzung, die ich zur Edition des Textes gegeben habe (CSCO vol. 213/syr. 89, p. 31). Die doppelte Übersetzungsmöglichkeit liegt darin, daß das Schriftbild 'qr' doppelt gelesen werden kann, nämlich als 'eqqârâ, wie zweifellos in der Umgebung der Stelle zu lesen ist, weswegen ich es ja auch hier so verstanden habe, aber auch als 'aqrâ = sterilis. Für letzteres spricht zunächst schon das siebensilbige Metrum; denn so erhält man: *ilânâ 'aqrâ šammaht*, während ein 'eqqârâ hier zu acht Silben führen würde. Ich dachte zur Korrektur hier an ein šmaht; aber die Grundform statt des Pa<sup>c</sup>el ist nicht belegt. Meine Übersetzung lautete: »du hättest den Baum (fruchtbringenden) Stamm (= Wurzelstock) genannt \* auf Grund einer Frucht, die er nicht hervorbrächte.« Das zu Wurzelstock (Stamm) hier sachlich richtig ergänzte »fruchtbringend« würde jenen Zug angeben, der nach einer solchen Übersetzung 'eqqârâ von *ilânâ* unterscheiden könnte. Was mich aber jetzt zu der neuen Interpretation bestimmt hat, ist nicht nur die Rücksicht auf das Metrum, sondern auch der doppelte Akkusativ, der nach der alten bei *šammah* anzunehmen wäre. Hier würde man beim unmittelbaren Objektsakkusativ ein *lē* erwarten und beim zweiten prädikativen das bloße Nomen wie in dem Satz aus *Sermo de Domino Nostro*, p. 15,15, wo es zur Erzählung von der Sünderin in Luk. 7,36 ff. heißt: »da jener Pharisäer hörte *d-šammah enōn Mâran la-ḥṭâhēh d-hây ḥṭâhē sagīē* = daß unser Herr die Sünden jener (Frau) viele Sünden nannte«. Nebenbei sei auch noch angemerkt, daß eine verflüchtigende Fassung des *b-šem* nicht zu halten ist. *Šem* muß hier aufgrund des Zusammenhangs seine volle Bedeutung behalten, nicht nur hier, sondern auch im *Sermo de Domino Nostro* p. 31,34, wo ich in dem *ba-šmâ d-šuhdâ* einen ähnlichen Fehler beging. Um abzuschließen: da die Lesung und Übersetzung von 'aqrâ zum mindesten einen ebenso guten Sinn ergibt, habe ich mich jetzt für sie entschieden und damit bleibt es bei einer vollen Gleichsetzung des 'eqqârâ mit *ilânâ*.

2) Hy. de fide 76,1-5. In den vorangehenden Stellen aus dem zweiten *Sermo de fide* diente das Bild von Baum und Frucht und ihrer Namen zur Beleuchtung der Trennung von Vater und Sohn. Von ihrer Einheit war ohne Bild die

Rede. Hier nannte Z. 625 die eine gleiche Liebe und Z. 630 die eine Macht. Dazu wäre noch aus den nicht angeführten Zeilen 603 ff. der eine Wille nachzutragen.

In Hy. de fide 76,1-5 gelingt es nun Ephräm, das gleiche Bild von Baum und Frucht in Verbindung mit ihren Namen so abzuändern, daß es auch die Einheit von Vater und Sohn illustrieren kann, indem er von dem umfassenden Namen »Frucht« zu der speziellen Benennung der Früchte einzelner Baumarten übergeht. Hier steht im Deutschen neben Apfelbaum der Apfel und neben Birnbaum die Birne oder noch besser im Lateinischen neben *malus* ein *malum* und neben *pirus* ein *pirum*. Im Syrischen ist die Lage ähnlich. Ich kann allerdings dafür nur auf *kumartâ* verweisen, für das Thesaurus und Brockelmann zunächst ein *pirus communis* angeben, der Thesaurus dazu aber auch noch den Plural *kâtmatrânē* mit der Bedeutung von *pira*. Ähnlich gibt Brockelmann zu *ḥabbūšâ* ein *genus malorum* und der Thesaurus zum Plural ein *mala*. Auf jeden Fall geht Ephräm von derartigen Beispielen seiner eignen Sprache in Hy. de fide 76,1 mit den Worten aus: »Mit den Namen der Bäume werden auch ihre Früchte zubenannt (*metkannēn*), ob sie nun bitter oder süß sind. (Strophe 2) Gleich sind die Namen (*šmâhē*) sowohl der Bäume wie der Früchte, getrennt und gleich, ein großes Symbol! (Strophe 3) Getrennt ist die Frucht von ihrem Baum und gleich mit ihm; denn nur eine (einzige) Benennung (*kunnâyâ*) ist beiden gegeben. (4) Süß ist der Wurzelstock (*'eqqârâ*) und süß seine Frucht. Mit dem gleichen Namen (*šmâ*) hat man beide genannt, ihn und seine Frucht.« Die noch folgende 5. Strophe verbindet die beiden gegensätzlichen Verwendungen des gleichen Bildes von Baum und Frucht und ihren Namen mit den Worten: »Trenne die Namen des Stammes (*kannâ*) und seiner Frucht und setze sie wieder gleich und nenne die Frucht mit dem Namen ihres Baumes!« Das neue Wort, das hier für *'eqqârâ* in der weiten Bedeutung von Baum eintritt und auch selber am Schluß der Strophe mit *ilânâ* gleichgesetzt wird, ist *kannâ*. Dieses Wort habe ich bei Ephräm nur noch in Hy. contra Julianum 1,11 angetroffen. Hier wird als Gegensatz zu dem ohne landwirtschaftliche Arbeit (*pulḥânâ*) von selbst sich einstellenden Nachwuchs und Brachwuchs, der rasch ausgerissen wird, ausgeführt: *w-zar'â d-pulḥânâ d-asgî mḥâ kannâ, pē(')raw etaw ba-m(')â...* »aber die Saat der landwirtschaftlichen Arbeit, die reich in die Ähren schoß, ihre Früchte kamen hundertfach, sechzigfach und dreißigfach.« Die freie Übersetzung des *mḥâ kannâ* muß erklärt werden. Für *kannâ* gibt Brockelmann zunächst die Bedeutungen *stirps, truncus, caulis* an. Die Wendung *mḥâ kannâ* findet sich auch in der Peš zu Ex. 9,31. Hier heißt es im Zusammenhang mit der ägyptischen Plage des Hagels, daß Flachs und Gerste zerschlagen wurden: *kī has-s'orâ(h) (')âbīb*. Diesen hebr. Text übersetzt Holzinger: »denn die Gerste hatte schon Ähren«, entsprechend dem hebr. *'âbīb* = reifende Ähre. Die

Vulgata hat hier ein farbloses virens und die Septuaginta ein *parhestēke* (stand fest?). Die Peš übersetzt: *s'ârē mhay kannâ*. Brockelmann, der diese Stelle unter *mḥâ* bringt, gibt dafür ein *caulem duxit*. Er meint damit wohl: den Stengel in die Länge ziehen = wachsen lassen. Das hebr. *âbib* führt dann zu der Ergänzung: bis zur Ähre einschließlich. Hier muß noch eine zweite Stelle aus der Peš angeführt werden, in der an die Seite von *mḥâ kannâ* ein wohl so gut wie synonymes *mḥâ 'eqqârâ* tritt. Es ist Hos. 9,16. Das Hebr. hat hier den klaren Text: *hukkâ(h) Efrayim šoršam yâbeš*, was die Vulgata korrekt mit *percussus est Ephraim, radix eorum exsiccata est* übersetzt. Die Septuaginta und die Peš haben dagegen das aktive *hikkâ(h)* gelesen und es mit »Wurzel« als Objekt verbunden. Das ergibt in der Peš den Text: *mḥâ Afrēm 'eqqârâ w-ibeš* = Ephraim (im Bild eines Baumes) trieb den Wurzelstock empor (zu einem Baum) und verdorrte. Brockelmann dagegen gibt unter diesem *mḥâ 'eqqârâ* (bei *mḥâ*) ein *radicem egit*, was wohl im Gegensatz zu *mḥâ kallâ* (*caulem duxit*) als ein »die Wurzel in die Erde, in die Tiefe treiben« zu verstehen ist. Der Thesaurus hat unter *kallâ* das *mḥâ kallâ* mit einem *radices alte egerat* wiedergegeben, was völlig unklar bleibt, weil das lat. *altus* (alte) doppeldeutig hoch und tief bedeuten kann. Meines Erachtens sind beide Ausdrücke, *mḥâ kannâ* wie *mḥâ 'eqqârâ*, gleichbedeutend. Nur sind bei *mḥâ kannâ* = den Stengel, den Stamm emporwachsen lassen, die Wurzeln zu ergänzen, die bei *'eqqârâ* = Wurzelstock miterwähnt werden. Für alle Fälle zeigt Hy. de fide 76,5 deutlich, daß in der Gegenüberstellung von Baum und Frucht für Baum nicht nur *'eqqârâ* eintreten kann, sondern genauso auch *kannâ*.

3) Das Bild von Wurzelstock/Baum und Frucht kehrt in den Hymnen de fide mit ihrer Polemik gegen die Arianer noch öfters wieder. So warnt Hy. de fide 5,15 vor der Erforschung des Sohnes mit den Worten: »Bedenke: wer daran sich wagen will, die Frucht zu erforschen, dessen Untersuchung eilt zum Wurzelstock, der sie zeugte.« Hierher gehört auch Hy. de fide 50,2 mit der gleichen Polemik, wobei Ephräm zunächst ohne Bild mit den Worten spricht: »Wenn der Gezeugte (*yaldâ*, Sohn) erfaßt wird, dann hat man seinen Erzeuger (*yâlôdâ*, Vater) klein gemacht.« Daran wird das Bild gefügt: »und wenn die Frucht erforscht wird, hat man ihren Wurzelstock (*'eqqâreh*) begrenzt; denn das eine ist mit dem andern vermischt (= aufs engste verbunden).«

4) In den zwei vorangehenden Stellen erschien nur *'eqqârâ* neben der Frucht. In den folgenden zwei letzten Stellen wechselt *'eqqârâ* wiederum mit einem völlig gleichwertigen *ilânâ* (Baum). So wird in Hy. de fide 22,9 vom Sohn gesagt: »Er kennt seinen Vater wie die Frucht ihren Baum (*ilâneh*). Auch er (der Vater) kennt seine Frucht als Wurzelstock (*'eqqârâ*).« Man sieht die volle Gleichheit von *ilânâ* und *'eqqârâ*, die kurz aufeinanderfolgen.

Das gleiche gilt von Hy. de fide 61,6. Hier stellt Ephräm Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, als zwei fruchtbringende Wurzelstöcke (*zawgâ d-'eqqârê*) hin, die dann im Falle der arianischen Lehre ihre Naturen verloren und ihre Namen geändert hätten. Denn der freiherrliche Wurzelstock (*'eqqâr hērūtâ* = Gott) hätte eine Sklavenfrucht und der Sklavenbaum (*ilân 'abdūtâ* = Mensch) hätte (in Christus) eine Frucht von (göttlicher) Maiestät empor-sprossen lassen. Das Wurzelstockpaar besteht also aus *'eqqâr hērūtâ* und *ilân 'abdūtâ*, was eine volle Gleichsetzung von *'eqqârâ* mit *ilânâ* bedeutet. Das ist nur möglich, weil in *'eqqârâ* (Wurzelstock) auch der Baum miteingeschlossen ist und in *ilânâ* (Baum) auch der Wurzelstock, die Wurzeln als die Quelle seiner Kreativität.

### Schluß

Zum Schluß muß noch unser Bild von der Wurzel bei einem Griechen, bei Dionysius von Alexandrien, besprochen werden mit der schon kurz erwähnten Abweichung von dem Syrer Ephräm. Wir kennen die einschlägigen Stellen nur aus Athanasius, der die Orthodoxie des Dionysius nachzuweisen sich bemüht den Arianern gegenüber, die ihn für sich beanspruchten. Er bringt dabei ein Zitat aus einem Schreiben des Dionysius an den Bischof von Rom ausführlich zweimal in *De decretis Nicaenae Synodi* (MG 25. 461 A/B) und in *de Synodis* (MG 26. 769 A-C) und dreimal kurz in *De sententia Dionysii*. Ich gehe von dem ausführlichen Zitat aus. Hier wendet sich Dionysius gegen die Verleumdung, er habe den Sohn *poiēma* und nicht *homoūsios* mit dem Vater genannt. Zu letzterem bemerkt er, er habe zwar das Wort (*homoūsios*) nirgendwo in den heiligen Schriften gefunden, aber die folgenden Argumente würden vom Sinn (des Wortes) nicht abweichen. Als Argumente erscheinen anschließend eine Reihe von Gleichnissen und Bildern, darunter auch das Bild von der Wurzel. Die Aufzählung beginnt mit Eltern und ihren Kindern, wo die Kinder nicht die Eltern sind, aber *homogeneis* = blutsverwandt. Es folgen als ähnliche Gleichnisse (*homoioēmata*) artgleicher Wesen (*tōn syngenōn*): καὶ γὰρ καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ρίζης ἀνελθὸν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄθεν ἐβλάστησεν, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοφυές. καὶ ποταμὸν εἶπον ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα ἕτερον ὄνομα (!) μετειληφέναι. μήτε γὰρ τὴν πηγὴν ποταμὸν, μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι καὶ ἀμφοτέρα ὑπάρχειν καὶ τὸν ποταμὸν εἶναι τὸ ἐκ τῆς πηγῆς ὕδωρ. Um diese Bilder des Dionysius ganz zu verstehen, ist hinzuzunehmen, daß sie nicht ausschließlich dazu dienen, zu zeigen, daß er kein Arianer sei; sie sollen auch seine Ablehnung des Sabelianismus zum Ausdruck bringen; daher die Betonung der numerischen Verschiedenheit neben der Gleichheit der Natur. Hier erscheint also auch

unser Bild von der Wurzel. Die Verschiedenheit des griechischen *riza* von dem syrischen *'eqqârâ* verrät sich schon darin, daß Dionysius als gleichwertig an seine Seite ein *sperma* setzt: die Wurzel ist also ausschließlich die Wurzel im Erdboden, und das, was aus ihr aufwächst (*blastaō*), ist das *phyton*, was Gewächs, Pflanze, Strauch und auch Baum bedeuten kann. Da nun das alles im ephrämischen *'eqqârâ* in der Regel miteingeschlossen war, versteht man, wie das griechische Bild von *riza* für den Vater und *phyton* für den Sohn bei dem Syrer Ephräm sich ändern mußte, der sein *'eqqârâ* in der Bedeutung von Baum für den Vater einsetzte, so daß für den Sohn nur mehr die Frucht blieb. Das bei dem Griechen mit der Wurzel verbundene Bild von Quelle und Fluß erschien bei Ephräm, wie gezeigt, nur einmal in einer verstümmelten, mit den Bild der Wurzel verwickelten Form.

Eine Übereinstimmung des vornizänischen Bildes bei Dionysius mit Ephräm liegt darin, daß auch der Grieche von der Verschiedenheit der Namen spricht, um die Selbständigkeit der beiden Größen zu erhärten trotz ihrer gleichen Natur (*homophyes*). Eine Beleuchtung der gleichen Natur durch den gleichen Namen von Baum und Frucht war für den Griechen bei seiner Verschiebung des Bildes nicht möglich. Die Gleichheit der Natur wird aus dem Verhältnis der beiden Bildglieder gewonnen: Vater und Kind sind *homogeneis*, Wurzel und Baum sind *homophyeis* und der Fluß ist das aus der Quelle kommende Wasser.

Noch kurz zu den übrigen Stellen bei Athanasius, in denen das Bild des Dionysius wiederkehrt. In cap. 17 De sententia Dionysii (MG 25. 505 C) erscheint nichts Neues zu dem Zitat aus De decretis und de Synodis. In cap. 19 von De sententia heißt es, Dionysius zerstöre das arianische *ex ūk ontōn* mit den Worten: der Logos sei wie der Fluß aus der Quelle, ὡς βλαστὸν ἀπὸ ρίζης und wie das Kind vom Vater und wie Licht vom Licht.« Für das *phyton* der bisherigen Stellen erscheint hier ein *blaston* von dem Verb *blastaō*, das schon im ersten Zitat erschien; seine Bedeutung »Schößling, Sprößling« deckt sich im wesentlichen mit der von *phyton*.

In cap. 22 von De sententia Dionysii (MG 25. 512 C) heißt es, daß die *paradeigmata* des Dionysius von der Quelle und dem Fluß, von der Wurzel und dem *blaston* die Arianer beschämen. Eine letzte Stelle aus De sententia muß noch eigens behandelt werden.

Zuvor die einzige Stelle, in der Athanasius selber das Bild zu gebrauchen scheint. Doch geschieht das in der Schrift Expositio fidei, die man Athanasius abspricht und einem Eustathius von Antiochien oder dem Marcellus von Ancyra zuweist. Im Schluß dieser Expositio heißt es: »Der Vater ... zeugte den Sohn, wie wir sagten, und schuf ihn nicht, wie ein Fluß aus der Quelle und wie ein *blaston* aus der Wurzel und wie der Abglanz von einem Licht, (Dinge), die die Natur als untrennbare kennt.«

Und nun zu der letzten Stelle aus cap. 10 von *De sententia Dionysii* (MG 25. 496 A/B), in der wieder Dionysius spricht. Hier erscheint das Bild von der Wurzel in einem anderen Zusammenhang, den wir aber auch bei Ephräm angetroffen haben. Hier war in der ersten Stelle für *šeršā* von der Wurzel unseres Bräutigams die Rede, die wir an uns knüpfen und die uns dann in das himmlische Brautgemach zieht. Und in der sicher echten Stelle, in *Sermo de fide* 2,559 ff., war der Erlöser, der in seiner Menschwerdung zu uns kam, die Wurzel, die zum Himmel emporführt, offenbar durch die Lebensgemeinschaft mit dem Mensch gewordenen Sohn Gottes. Dazu muß auf CNis 50,6 (Nr. 9) zurückverwiesen werden, wo von einem Eingepfropftwerden der Wurzel unseres Glaubens in unseren Herrn die Rede war. Das ging auf Röm. 11,18 zurück. Dionysius geht nun in *De sententia* cap. 10 von Jo. 15,1 ff. aus: *ego sum vitis vos palmites et pater agricola est*. Der Weinstock ist wieder der Mensch gewordene Herr und die Zweige sind wir: »denn wir sind mit dem Herrn dem Körper nach *syngeneis* ... Καὶ ὡςπερ ἐστὶ τὰ κλήματα ὁμοούσια τῆς ἀμπέλου καὶ ἐξ αὐτῆς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ὁμογενῆ τὰ σώματα ἔχοντες τῷ σώματι τοῦ Κυρίου ... κάκεινο [τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Σωτῆρος] ῥίζαν ἔχομεν εἰς τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν σωτηρίαν. Hier wird also viel klarer und tiefer die Lebensgemeinschaft, die den Weinstock (mit seinen Wurzeln) und seine Rebzweige verbindet, ausgedrückt, und zwar mit Wörtern, die in den vorangehenden Fällen für das Verhältnis von Vater und Sohn erschienen, nämlich: *homogenēs* (oben: *syngenēs*) und *homoūsios*. Wenn dabei als Wirkung dieser Verbindung des Menschgewordenen mit den Menschen nur die Auferstehung (und das Heil) genannt wird, so kann das aus dem, was auf das angeführte Zitat aus cap. 10 von *De sententia Dionysii* noch folgt, ergänzt werden, wo es heißt, daß Gott durch den Logos »uns den Weg zum Reich bereitet hat«.

Athanasius selber gebraucht sehr oft das biblische Bild von *phōs* (*hēlios*) und *apaugasma*. Zusammen mit diesem erscheint in *oratio contra Arianos* 3,3 (MG 26. 328 A) kurz auch das Bild von *potamos ek pēgēs*. In *Epistola ad Serap.* 1,19 (MG 25. 573 C) verbindet er dieses Bild mit einem Schriftwort, mit Ps. 64,10: *flumen dei repletum est aquis*, und wiederholt es kurz darauf mit der Erklärung: »da der Vater die Quelle ist und der Sohn der Fluß«. Das Bild hatte also für Athanasius eine Stütze in der Schrift und er führt es in *Epistola ad Afros episcopos* zu Beginn von cap. 6 (MG 26. 1040 A) in der Mitte von zwei biblischen Bildern an, nämlich von *apaugasma* und *charaktēr* (*pros tēn hypostasin*).

Das Bild von der Wurzel für den Vater dagegen scheint Athanasius nicht übernommen zu haben. Er läßt es gelten, hat aber offenbar dieses vornizänische Bild für weniger geeignet gehalten zur Beleuchtung der orthodoxen Fassung der Vater-Sohn-Beziehung.