

Die »mythologischen Irrtümer« Bar-Daiṣāns

Am Anfang der ostsyrischen Kirche steht eine markante Persönlichkeit, die das Unglück hatte, von ihrer eigenen Heimat verketzert zu werden: Bar-Daiṣān¹. Der wohl aus parthischem Adel stammende (er verkehrte am Hofe des Königs Abgar des Großen) und um 180 aus dem Heidentum konvertierte Neuchrist Bar-Daiṣān (BD) war sicherlich nicht der erste Christ von Edessa², aber er war der erste, der schriftstellerisch für seinen Glauben eintrat (er schrieb ein — verlorengegangenes — Werk gegen Markions Irrlehren) und als Christ in Geschichte und Literatur Edessas Berühmtheit erlangte³. Für Walter Bauer war er (neben Markion) das Musterbeispiel für seine These: Am Anfang des Christentums steht die Häresie; Orthodoxie ist eine Spätentwicklung⁴. Seine Verketzerung beginnt schon mit Hippolyt († 235), erreicht aber ihren Höhepunkt erst 150 Jahre nach seinem Tode († 222) mit Efrēm dem Syrer († 373). Sie hatte den Erfolg, daß alle seine Schriften bis auf wenige Bruchstücke verloren gingen, die bei Efrēm und den Häresiologen als Kostproben seiner Irrlehren zitiert werden; man hat sicherlich die anstößigsten ausgesucht. In dem »Buch der Regional-Gesetze«⁵, das wohl identisch ist mit dem zuweilen BD zugeschriebenen »Dialog über das Schicksal«, hat BD wohl den Löwenanteil an dem Dialog, aber der Verfasser ist Philippus, einer seiner Schüler. Das Werk verrät keine Spur von Häresie und stellt BD als überzeugten und praktizierenden Christen dar: »Was soll man von unserm neuen Geschlecht der Christen sagen, das Christus durch sein Kommen an jedem Ort und in jeder Gegend begründet hat? Siehe: Wo immer wir leben, bloß

1 Das grundlegende Werk über BD ist von H. J. W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen 1966. Dasselbst auch eine sorgfältige Bibliographie, S. 229-249.

2 Daß er Christ war, sollte nicht bezweifelt werden. Drijvers ist in diesem und anderen Punkten allzu skeptisch, vgl. aaO. S. 224 »That is why it is so difficult to tell whether Bardaiṣan was a Christian«.

3 J. B. Segal, *Edessa: The Blessed City*, Oxford 1970, schreibt auf S. 35: »The giant of Edessan literature in the period of the monarchy was Bardaiṣan«. Vgl. Hieronymus, *De viris illustribus* 33 (PL 23,647): »Scripsit infinita adversus omnes fere haereticos qui aetate eius pullulaverant.«

4 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934. Seine Behauptung, daß die Markioniten die ersten Christen von Edessa gewesen seien (S. 34), ist unbeweisbar und unwahrscheinlich. Der Tradition nach hat BD sein antimarkionitisches Christentum in Edessa kennengelernt.

5 *Liber Legum Regionum* (LLR), ed. F. Nau, in *Patrologia Syriaca*, ed. R. Graffin, vol. I,2 Paris 1907 col. 536-610.

weil wir nach dem Namen Christi Christen genannt werden, versammeln wir uns an einem bestimmten Tag, dem Sonntag, und fasten an festgelegten Tagen ...«⁶. Zweck des Werkes ist gerade nachzuweisen, daß nicht *alles* vom »Schicksal« (Zufall) abhängt.

BD war sicherlich ein hochbegabter, gebildeter (er beherrschte Syrisch und Griechisch), origineller und oft auch eigenwilliger Denker, der sich nicht leicht in autoritäre Denkformen einzwängen ließ. Er ist nicht mit den Normen nizänischer Rechtgläubigkeit zu messen. Er erstrebte die Einheit von (griechischer) Bildung und dem Glauben und kann in diesem Sinne Humanist genannt werden⁷. Er war aber auch ein Dichter von hohem Rang und hat mit seinem 150 »Psalmen« (so nach Efrēm, Haer. 53,6) nachhaltigen Einfluß auf die syrische Literatur ausgeübt. Es sind vor allem diese Lieder, die ihm zur Berühmtheit verholfen haben, wahrscheinlich ihm aber auch zum Verhängnis geworden sind.

I. Die Kosmologie BD's

Ich möchte im Folgenden vor allem die angeblichen »mythologischen Irrtümer« BD's einer Prüfung unterziehen, die in Efrēms 55. »Hymnus« gegen die Irrlehren enthalten sind und immer noch den Hauptanstoß bilden⁸. Dieser Lehrgesang ist der einzige, der sich ausschließlich mit scheinbar mythologischen Aussagen BD's befaßt. In anderen Werken Efrēms wird BD besonders wegen seiner Anthropologie oder seiner Kosmologie und seines philosophischen Begriffs der *ityē* (Plural von *ityā*, gewöhnlich mit »Wesenheit« übersetzt) kritisiert, die sich leichter orthodox erklären lassen. Aber weil der 55. Lehrgesang ebenfalls Fragmente kosmologischen Charakters enthalten soll⁹, scheint es geraten, auch die deutlich kosmologischen Bruchstücke zu untersuchen, soweit das dem Verständnis des 55. Lehrgesangs dienlich ist.

6 LLR 46, Nau col. 607. Daß BD manche Unterschiede unter den Menschen dem Schicksal (*helkā*) zuschreibt, macht ihn noch nicht zu einem dualistischen Fatalisten. Es besagt nur, daß er nicht alles (besonders die Übel) direkt von Gott abhängig sein lassen möchte, was nicht vom menschlichen Willen abhängt, sondern von Mittelursachen, darunter auch den Planeten, die ihre Macht von Gott empfangen haben. »Was man Schicksal nennt, ist die Ordnung des Weltlaufes, die den Mächten und Elementen von Gott übertragen wurde«, LLR 20; Nau, col. 572.

7 Vgl. H. H. Schaefer, *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche*, in: ZKG 51 (1932), 21-73 (S. 73).

8 *madrāsā* ist sinngemäss mit »Lehrgesang« zu übersetzen; siehe R. Köbert, in *Biblica* 40 (1959), S. 113. Ich lege die Edition von E. Beck zu Grunde: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, CSCO 169/170 (syr. 76/77) Louvain 1957; *madrāsê d-lūḵbal yūlpānê d-ṭā'ayyā*, wörtlich: »Abhandlungen gegen die Lehren der Irreführer.«

9 So z.B. Drijvers, aaO. S. 143 »mostly of a cosmological kind«.

(1) Theodor Bar-Konai (Ende des 8.Jh.)

Grundlegend ist darunter ein Zitat bei Theodor Bar-Konai¹⁰, das Schaefer (aaO. 46-55) als echtes (und längstes) poetisches Bruchstück BD's erkannt hat. Damit ist nicht gesagt, daß es vollständig wiedergegeben und gut überliefert ist. In Stichen und Strophen gegliedert lautet es so:

<p>(emar gēr, d-ḥamšâ ityê) ityā'it ennôn menn 'alam w-sāhên (h)wâ w-pāhên. wa-l-ḥarrtâ ettzi'(w) hennôn, () a(y)k da-b-šegmâ meddem, w-nešbat rūḥâ b-'uzzāh, w-šāp wa-mîâ b-ḥabreh. w-seppat nūrâ b-'ābâ wa-ḳṭar tennānâ kmirâ d-lâ hwâ yaldâ d-nūrâ, w-etdalḥat ā'ar špitâ. w-eḥallat(w) kullhôn ḥad-b-ḥad w-eṭṭarryat rešithôn gbitâ, w-šarrîw mnakkîtn la-ḥdādê a(y)k ḥaywâtâ sārôḥâtâ. w-hāydên šaddar 'layhôn mārḥôn mē'mrâ d-tar'itâ, wa-pḳad l-rūḥâ w-šelyat, w-ahpkat nšābāh l-wātāh. w-nešbat rūḥâ d-rawmâ w-etkbeš b-ḥaylâ w-eṭṭaḥtî dlūḥyâ l-'ūmkêh. w-eṭpašḥat ā'ar b-gawwāh wa-hwâ šelyâ w-nawḥâ, w-eštabbāh mārâ b-ḥekmteh w-selḳat tawdîtâ la-ḥnāneh.</p>	<p>(BD) sagte nämlich, daß es fünf Urwesen¹¹ gibt. wesentlich von Ewigkeit, (sie waren) leer und unset. Schließlich gerieten sie in Bewegung wie durch irgendeinen Zufall. Es wehte der Wind mit Macht, ... rieb sich und stieß gegen seinen Nachbarn. Es entbrannte das Feuer gegen den Wald, es erhob sich ein dunkler Rauch, der nicht aus dem Feuer stammte, und es trübte sich die reine Luft. Sie vermischten sich alle untereinander, und ihr edler Ursprung wurde gestört. Sie begannen einander zu beißen wie wilde Tiere. Da entsandte gegen sie ihr Herr das Wort des Gedankens, das gebot dem Wind, und er ward still und ließ sein Wehen in sich zurückkehren. Es wehte der Wind der Höhe und unterdrückte mit Kraft und die Verwirrung wurde erniedrigt in ihre Tiefen. Da ward die Luft heiter in ihrer Mitte, und es ward Stille und Ruhe, und der Herr ward gepriesen für seine Weis- heit, und Lob stieg auf für seine Gnade.</p>
--	--

10 In Bar-Konais *Liber Scholiorum* I-II, ed. Addai Scher, CSCO II, 65-66 Paris 1910/12; reprint: CSCO 55/69 Louvain 1960. Nur syrischer Text. I, 308; auch bei Nau, aaO. S. 517, und bei Drijvers, aaO. S. 99 ff.

11 Das syr. Wort *ityâ* entspricht nicht dem griech. οὐσία (so Schaefer, aaO. S. 50), sondern τὸ ὄν, lat. *ens* »das Seiende, das Ding« (und *itâ'it* = ὄντως »wirklich«). Bei BD kommt es kontextlich dem »Element« (syr. *eštüksâ*, gr. στοιχείον nahe. Ich möchte es aber im kosmologischen Kontext konstant mit »Urwesen« wiedergeben.

w-menn haw ḥultānā w-mūzzāgā
 d-pāš menn ityē
 'bad brītā kullāh
 d-'ellāyē wa-d-tahtāyē.

w-hā, rāḥtīn kyānē
 kullhōn ... w-beryātā,
 da-nšall'lūn w-nessbūn haw mā
 d-ethallaṭ ba-kyān bišā.

Die Anfangszeile, die wohl noch von Theodor Bar-Konai stammt, aber sachlich BD's Ansicht wiedergibt, verspricht, von den fünf »Urwesen« zu berichten. Aber welches nun diese fünf sind, wird aus dem Folgenden nicht klar. Das legt die Vermutung nahe, daß Theodor den (allzu orthodoxen?) Anfang des Liedes übergangen hat, besonders wenn man die drei Paralleltexte vergleicht, wo BD's Lehre von den fünf Urwesen ausführlicher berichtet wird. Wir wollen daher auch diese noch heranziehen ¹².

(2) Barḥadbešabba 'Arbaya (um 590)

harsīs d-ḥammeš itēh d-daysānāyē.
 hālēn ityē saggi'ē āmrīn
 w-haw lam rēšā w-rabbā d-kullhōn
 lā ettīda' l-'nās.
 w-āp b-estūksē ityē mkann'nin.

w-āmrīn hākan:
 d-'ālmā lam menn šegmā hwā.
 aykan? nūhrā lam itaw(hy) (h)wā
 ḡadmāyat b-madnhā,
 w-rūḥā lūḡballeh b-ma'rbā,
 w-nūrā b-taymnā,
 w-mayyā lūḡballāh b-garbyā.
 mārḥōn b-rawmā, wa-b'elbābā,
 d-hū ḥeššōkā, b-'ūmqā.
 w-menn šegmā lam ettzi'(w) ityē,

»w-šāp lam wa-mīṭā b-ḥabreh«,
 w-ettaryat rēšānūthōn gawwāyātā
 da-ḥdādē,
 wa-nḥet(w) yakkīrē,
 wa-sleḡ(w) ḡallilē,
 w-ethallaṭ(w) ba-ḥdādē.
 w-mekkel pāyīn (h)waw

Und aus dieser Vermengung und Mischung,
 die übrigblieb von den Urwesen
 schuf es (das Wort) jegliches Geschöpf
 in den Höhen und in den Tiefen.

Und siehe, es eilen die Naturen
 alle ... und die Geschöpfe,
 um geläutert zu werden und zu entfernen,
 was mit schlechter Natur vermischt wurde.

Die fünfte Häresie ist die der Daisaniten.
 Diese behaupten viele Urwesen
 und das Haupt, der Herr von ihnen allen,
 sei den Menschen unbekannt.
 Auch den Elementen geben sie den Namen
 Urwesen.

Sie sagen so:
 Die Welt entstand durch Zufall.
 Wie? Das Licht war
 zu Anfang im Osten,
 und der Wind ihm gegenüber im Westen,
 das Feuer im Süden,
 und das Wasser ihm gegenüber im Norden.
 Ihr Herr war in der Höhe, und ihre Feindin,
 die Finsternis, in der Tiefe.
 Durch einen Zufall gerieten die Urwesen in
 Bewegung,

»... rieb sich und stieß auf seinen Nachbarn«,
 ihre innere Vorrangstellung
 wurde gestört.
 Die schweren sanken nach unten,
 die leichten stiegen empor,
 und sie vermischten sich untereinander.
 Dann sprangen sie

¹² Sie sind bequem gesammelt bei Drijvers, S. 98-104; daselbst auch die weitere Herkunft, S. 105. Für Mose Bar-Kepha wäre noch zu vergleichen: Lorenz Schlimme, *Der Hexaameronkommentar des Moses Bar Kepha*, Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen, Wiesbaden 1977 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca, Nr. 14, Teil I, S. 137).

kullhôn w-`ārķîn
 w-gawsâ b-rahmaw(hy)
 d-`ellâyâ âhđîn (h)waw.
 w-hâydên l-ķâl ķāleh d-zaw`â
 nhet ķālâ rabbâ d-hûyû melltâ,
 w-mē`mrâ d-tar`itâ,
 wa-l-ḥeššôkâ pasķeh
 menn meš`at ityê dkayyê,
 w-etđhî, npal
 l-atreh tahtâyâ.
 wa-praş ennôn
 wa-b-râ`z şlibâ akkîm ennôn
 l-kull ḥad-ḥad mennhôn b-atreh.
 w-menn ḥulţānhôn
 `bad hânâ `ālmâ
 w-atķen leh zabnâ
 w-sām leh¹³ thômâ
 da-k-mâ nkatter.
 w-haw mâ d-pā`eš menn şullâlâ
 âtê b-ḥarrtâ wa-mdakkê leh

w-āmar hākan: ityâ
 da-ṭrâ b-ḥabreh etnîp,
 wa-dhiw(hy) l-`umķâ.
 sleķ ḥeššôkâ kmirâ
 w-akmar l-ityê pşihê.

w-`amm hālên ma`ell`lîn
 gaddâ w-ḥelķâ
 w-ḥē`rūtâ d-bar-nāšâ mbaṭṭlîn.
 wa-ķyāmtâ d-pagrê ṭālmîn
 w-kullhôn ḥewwārê lbîşîn
 b-hây tar`itâ d-kull d-lābeš
 ḥewwārê menn mnātâ (h)w d-ṭābâ,
 ūkkāmê dên mnātâ d-bišâ.

hālên kad la-ktābê lâ maslîn,
 gelyônê sagģi`ê `ammhôn
 mķabblîn.

(3) Iwannîs von Dārâ (um 840)

bar daysān dên āmar (h)wâ
 d-menn ḥamšâ itên hwâ `ālmâ
 hânâ d-methzê:

alle und flohen
 und nahmen ihre Zuflucht zum Erbarmen
 des Allerhöchsten.
 Alsdann, auf den Lärm der Unruhe hin,
 stieg herab eine laute Stimme, das ist
 der Spruch, das Wort des Denkens.
 Es trennte die Finsternis
 aus der Mitte der reinen Urwesen ab,
 so daß sie vertrieben wurde und stürzte
 herab an ihren unteren Ort.
 (Das Wort) trennte sie (die Urwesen) von-
 einander und stellte sie alle nach Art eines
 Kreuzes, jedes einzelne an seinen Ort.
 Und aus ihrer Vermischung
 schuf es (das Wort) diese Welt
 und bestimmte ihr eine Zeit
 und setzte ihr eine
 einzuhaltende Grenze.
 Und was an Ungeläutertem übrigblieb,
 so wird es (das Wort) am Ende kommen
 und es reinigen,

Es wird sprechen: »Das Urwesen, das seinen
 Nachbarn störte, ist herabgeschleudert.«
 Es (das Wort) hat es vertrieben in die Tiefe.
 Die dunkle Finsternis stieg auf
 und verdunkelte die klaren Urwesen.

Damit haben sie (die Daisaniten)
 Glück und Schicksal eingeführt
 und die Freiheit des Menschen unterdrückt.
 Die Auferstehung der Leiber leugnen sie.
 Sie kleiden sich alle in Weiß,
 mit dem Gedanken, daß jeder, der weiß ge-
 kleidet ist, auf der Seite des Guten steht,
 die Schwarzen dagegen auf der Seite des
 Bösen.

Obwohl sie die (Heilige) Schrift nicht ab-
 lehnen, nehmen sie daneben viele
 Offenbarungen an.

Bar-Daişān aber sagte,
 daß aus fünf Urwesen
 diese sichtbare Welt geworden ist:

13 Warum Drijvers statt *w-sām leh* schreibt *w-saķleh* »und ordnete sie«, ist nicht ersichtlich.

nûrâ, rûhâ, mayyâ, nûhrâ, heššôkâ.
 w-kull had mennhôn lûkdam
 perdnâ'it kâ'em (h)wâ ba-pnîteh,
 nûrâ b-madnhâ, rûhâ b-ma'rbâ,
 mayyâ b-garbyâ, w-nûhrâ b-taymnâ,

w-mârhôn b-rawmâ, w-heššôkâ,
 b'eldbâbhôn, b-'ûmķâ.
 wa-hwâ lam b-had menn zabnê,
 en menn šegmâ,
 w-en menn gedšâ meddem,
 ettrîw ba-hdâdê
 wa-slek heššôkâ,
 wa-'raķ(w) îtyê menn kdamaw(hy),
 w-aħad(w) gawsâ b-'ellâyâ,
 da-nšawzeb ennôn menn heššôkâ.
 w-hû šaddar l-mê'mrâ d-tar'itâ,
 d-itaw(hy) mšihâ,
 w-pasķeh l-heššôkâ menn itêyê.

wa-npal l-taħtâyûtâ d-kyâneh,

w-aķķîm l-kull had
 menn îtyê b-tekseh,
 w-menn hûlânâ da-hwâ
 akķîm l-hânâ 'âlmâ,
 w-haw mâ d-etmazzag,
 hâ, kad meštallâl
 'dammâ d-šâlem 'âlmâ ...

w-meṭṭul d-emar d-pagrê
 menn haw heššôkâ ennôn,
 mallep d-lâ ķayyâmin,
 meṭṭul lam d-ṭam'ê ennôn
 w-lâ mašyâ d-netlawwôn
 l-awwânê w-ne'hôn ba-kyâmâtâ,

w-meṭṭul d-layt lhôn
 lâ-mâyûtûtâ ba-kyânâ
 w-menn bišâ hwaw.
 hâlên dên etnged d-neb'ê
 w-ne'mar b-da-b'â lam
 d-nerħaķ l-bištâ menn alâhâ.
 nasbâh dên l-tar'itâ hâdê
 menn hanpê 'attîķê.

(4) Mose Bar-Kepha († 903)

bar daysān hākêl man etra''î
 meṭṭul 'âlmâ hânâ w-emar

Feuer, Wind, Wasser, Licht, Finsternis,
 und jedes von ihnen stand zuerst
 gesondert in seiner (Himmels)richtung,
 das Feuer (!) im Osten, der Wind im Westen,
 das Wasser im Norden und das Licht im
 Süden,

ihr Herr in der Höhe und die Finsternis,
 ihre Feindin, in der Tiefe.
 Und es geschah zu einer Zeit,
 sei es durch Zufall,
 sei es durch irgendein Ereignis,
 daß sie sich gegenseitig störten,
 und die Finsternis aufstieg;
 und die Urwesen flohen vor ihr
 und nahmen Zuflucht zum Allerhöchsten,
 daß er sie vor der Finsternis errette.
 Und der sandte das Wort des Gedankens,
 das ist Christus,
 und der hat die Finsternis von den Urwesen
 getrennt.
 Sie stürzte in das ihrer Natur entsprechende
 Untensein.

Und (das Wort) stellte jedes
 von den Urwesen an seinen Platz.
 Aus der vorhandenen Mischung ließ es
 diese Welt entstehen.
 Und was vermischt war,
 siehe, indem es geläutert wird
 bis die Welt vollendet ist ...

Und weil er gesagt hat, daß die Leiber
 aus jener Finsternis sind,
 lehrt er, daß sie nicht auferstehen,
 weil sie ja befleckt sind
 und es unmöglich ist, daß sie zu den
 (seligen) Heimstätten geleitet werden
 und bei der Auferstehung aufleben,
 weil sie nicht von Natur
 Unsterblichkeit besitzen
 und aus dem Schlechten entstanden sind.
 Und solches zu fordern und zu sagen
 ist er dadurch verleitet worden, daß er
 das Schlechte von Gott fern zu halten suchte.
 Genommen hat er aber diesen Gedanken
 von den alten Heiden.

Bar-Daysān dachte folgendermaßen
 über diese Welt und sprach:

d-menn ḥamšā ityē
hwā w-etḳayyam,
hānōn d-itayhōn nūrā
w-rūḥā w-mayyā w-nūhrā
w-ḥeššōkā.
kull ḥad-ḥad menn hālēn
ḳā'em ba-pnīteh:
nūhrā man b-madnhā,
rūḥā dēn b-ma'rbā,
nūrā man b-taymnā
mayyā man b-garbyā,
kad mārḥōn man ḳā'em b-rawmā,
b'elbābhōn, ḥeššōkā,
ḳā'em (h)wā b-'ūmkā,
wa-hwā lam b-ḥad menn zabnīn,
*en menn šegmā*¹⁴
w-en menn gedšā,
w-etṭaḥḥ(w) ba-ḥdādē
ḥad b-ḥad
wa-s'ā āp ḥeššōkā
menn 'ūmkā l-messaḳ,
wa-l-methallāṭū 'ammhōn
wa-b-hōn
ḥāydēn šarrīw ityē hānōn dkayyē
*pāyryn*¹⁵ *w-'ārḳīn*
menn ḳdām ḥeššōkā
w-āḥdīn gawsā
b-rahmaw(hy) d-'ellāyā
da-npaššē ennōn
menn gawnā mšakkrā,
d-eṭḥallat bhōn
d-itaw(hy) ḥeššōkā.
ḥāydēn lam menn ḳāleh
d-zaw'ā haw
nḥet mē'mrā d-tar'iteh
d-'ellāyā,
d-itaw(hy) mšihā,
w-paškeh l-ḥeššōkā hwā
menn meṣ'at ityē hānōn dkayyā,
w-etdḥi wa-npa

Sie ward und entstand
 aus fünf Urwesen.
 und diese sind: das Feuer,
 der Wind, das Wasser, das Licht
 und die Finsternis.
 Jedes einzelne von diesen
 stand in seiner (Welt)richtung:
 Das Licht stand im Osten,
 der Wind im Westen,
 das Feuer im Süden,
 das Wasser im Norden,
 während ihr Herr in der Höhe stand
 und ihre Feindin, die Finsternis,
 in der Tiefe stand.
 Da geschah es zu einer Zeit,
 sei es durch Zufall,
 sei es durch ein Ereignis,
 daß sie untereinander sich verwirrten,
 eins mit dem andern,
 und auch die Finsternis wagte es,
 von der Tiefe aufzusteigen
 und mit ihnen sich zu vermischen
 und in ihnen.
 Damals fingen jene reinen Urwesen an,
 unruhig zu werden und zu fliehen
 vor der Finsternis
 und ihre Zuflucht zu nehmen
 zur Barmherzigkeit des Allerhöchsten,
 damit er sie befreie
 von der schmutzigen Farbe,
 die mit ihnen vermischt worden war,
 das ist (von) der Finsternis.
 Damals stieg, vom Lärm
 jener Unruhe (bewogen),
 das Wort des Gedankens
 des Allerhöchsten herab,
 das ist Christus,
 und trennte die Finsternis
 aus der Mitte jener reinen Urwesen ab,
 so daß sie vertrieben wurde und stürzte

14 Drijvers bringt zwar, im Gefolge von Nau und wahrscheinlich auch der Handschriften, *gūšmā* »Körper« statt *šegmā* »Zufall«, aber es ist kein Zweifel, daß dies nur eine Verschreibung ist, besonders wenn wir mit Text (2) und (3) vergleichen.

15 Das Verb *PWR* (Lex. 560b, Etpe. »iratus, indignatus est«) heißt eigentlich »sieden«, aber es fragt sich, ob nicht die Lesung von Text (2) *pāyryn* (von *PZZ*, »sprangen«, Lex. 561b »saltavit«) die ursprüngliche ist. Der Kontext spricht nicht von einem »Zorn«, sondern von eiliger Flucht.

l-taḥtāyūtā da-kyāneh,
w-aḳḳīm l-ḥad-ḥad menn ityē
b-ṭekseh b-rā'zā da-šlībā.
w-haw ḥūltānā
da-hwā menn ityē hānōn
w-menn ḥeššōkā b'elḏābhōn
ḳayyem menneh l-ālmā hānā,
w-sāmeḥ ba-mṣa'tā
d-tūb ḥūltānā lā nehwe
mennhōn.
w-haw mā d-ḳā'em eḥallaṭ
kaḏ metdakkē w-meṣṭallal
b-ḥad baṭnā w-yaldā
'dammā d-šālem ...

in ihre natürliche Tiefe.
 (Das Wort) stellte dann jedes der Urwesen
 an seinen Platz nach Art des Kreuzes.
 Und aus jener Mischung,
 die entstanden war aus den Urwesen
 und aus der Finsternis, ihrer Feindin,
 stellte es (das Wort) diese Welt her,
 und setzte sie in die Mitte,
 damit nicht wieder eine Mischung
 aus ihnen entstehe.
 Und das, was bleibend vermischt war,
 indem es gereinigt und geläutert wird
 durch eine (einzige) Empfängnis und Geburt
 bis zur Vollendung ...

Bei aller Verschiedenheit im einzelnen machen diese vier Fragmente (ich möchte sie im folgenden kurz als (1), (2), (3), (4) zitieren) den Eindruck, im wesentlichen übereinzustimmen und auf dieselbe Quelle zurückzugehen, eben auf das Lied BD's, das (1) wenigstens auszugweise zitiert, was nicht ausschließt, daß den Verfassern auch noch andere Nachrichten zur Verfügung standen. Man kann nämlich voraussetzen, daß BD's Originaldichtung bekannte Dinge in dichterisch verhüllender Umschreibung darstellt, während spätere Kritiker mehr prosaisch dachten und auf direkte Sprache und Verständlichkeit Wert legten und eigene Interpretationen mit einflechten.

Daß BD außer Gott (wenigstens) fünf Urwesen angenommen hat, ist gut bezeugt und wird von Efrēm selbst bestätigt (Haer. 3,2 und 5). Es wird also auch in Fragment (1) zugrundeliegen, selbst wenn die erste Zeile vom Tradenten (Theodor) stammt. Auch daß diese fünf »von Ewigkeit« existierten, geht auf BD zurück. Damit ist aber durchaus noch nicht gesagt, daß sie ungeschaffen sind (wie Drijvers S.109.119 usw. voraussetzt). Ewige Geschöpfe sind nicht nur denkbar, sondern wurden auch von Origenes und anderen, bis auf Eckhart angenommen¹⁶. Was Efrēm dem BD direkt vorwirft, ist nicht, daß BD seine Urwesen ungeschaffen sein läßt, sondern überhaupt, daß er sie »Urwesen«, *ityē*, nennt (woraus Efrēm allerdings folgert, daß sie ungeschaffen sein müssen). Dieser Name kommt nach Efrēm nur Gott zu, weil er angeblich nach der Bibel (Ex 3,14G ἐγώ εἰμι ὁ ὄν) der Eigenname und Wesensname Gottes ist. Da dies aber nur auf der (falschen) Interpretation der Septuaginta beruht, würde eher Efrēm mit dieser ungebührlichen Einschränkung im Unrecht sein als BD¹⁷. BD unterscheidet in (1) die Urwesen deutlich von

16 »Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit«, DS 951; »Concedi potest mundum fuisse ab aeterno«, *ibid.*

17 Efrēm kann seine Position auch nicht konsequent durchhalten, denn er muß natürlich »geschaffene Wesen« zugeben, z.B. Haer. 3,2 (wörtlich übersetzt): »Denn nicht aus Seiendem hat der Seiende das All geschaffen. / Es gibt kein Sein (*itūtā*), das erschaffen wäre (!) / und die

Gott, indem er Gott als »ihren Herrn« (*mārḥôn*) bezeichnet, der sie richtet und straft, was undenkbar ist, wenn es sich um selbständige ungeschaffene »entia a se« (syr. *ityê d-menn napšhôn*) handelte. Im LLR (10) nennt BD Gott ausdrücklich den Schöpfer (*ʿābôdâ*) der Urwesen: »Entia ... subjecta sunt virtuti sui creatoris« (Nau, S. 548). BD stellt sie nie auf eine Ebene mit Gott¹⁸.

Fraglich ist also nur, welches diese fünf Urwesen sind und woher BD sie genommen hat. Unser Fragment (1) macht die Beantwortung der ersten Frage dadurch schwer, daß offenbar der Anfang ausgelassen wurde, worin sie doch wohl vorgestellt waren und vielleicht auch schon ihre kosmische Anordnung berichtet wurde, die von allen andern drei einstimmig mitgeteilt wird. (1) setzt ein mit dem »Streit« der Urwesen. Dieser fängt, damit Gott nicht damit belastet wird, »aus irgend einem Zufall« beim »Wind« (*rûḥâ* ist fem.) an, dessen Streitobjekt aber nicht das »Feuer« (*nûrâ*, fem.) ist, sondern etwas dazwischen, das ausgefallen zu sein scheint, wie Schaefer m.E. richtig vermutet (aaO. S. 48, Anm. 57), weil ein Subjekt im sing. masc. vorausgesetzt ist. Wenn wir uns auf Mose Bar-Kepha verlassen, ging der Streit in der Richtung: Wind — Wasser — Feuer — Licht¹⁹. An zweiter Stelle stände also das Wasser, das sonst gar nicht vorkommt. Nun ist syr. *mayyâ* zwar masculinum, aber plural, dagegen das als dichterische Umschreibung bessere *yammâ* (Meer) masc. sing. Also dürfen wir ergänzen: »Das Meer rieb sich²⁰ und stieß gegen seinen Nachbarn (*ḥabrâ* »Gegenstück«?), das Feuer.« Nach Mose Bar-Kepha, der die Finsternis in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, bliebe dann nur noch das »Licht« (*nûhrâ*, masc.) übrig, das in (1) nicht auftritt. Statt dessen entbrennt das »Feuer« gegen den »Wald«, eine merkwürdige Abschweifung, hinter der man, vielleicht mit Recht, das griech. ὕλη »Wald, Materie« vermutet hat (Schaefer, S. 51); aber diese mit dem fünften Urwesen, der Finsternis (*ḥeššôkâ*, masc.), zu identifizieren, scheint mir reichlich gewagt. Vielmehr ist »Materie« eine gemeinsame Bezeichnung für alle Elemente und

Bezeichnung »seiend« kommt auch (!) dem Herrn der Seienden zu, / aber sein Eigenname wird nie (von anderen) geteilt. / Man hat seinen Namen auf geschöpfliche Seiende (! *ityê mei'abdânê*) verteilt, / indem man sein Sein auf fünf Kräfte verteilte«. // Ähnlich Haer. 53,12; vgl. R. Köbert in: *Biblica* 40 (1959) S. 112 f.

18 Auch in (1), Strophe 4 (*rēšithôn*, vgl. (2) *rēšânûthôn*), scheint wohl eher an den »edlen Ursprung« aus Gott gedacht zu sein, denn von einem »Rangunterschied« der Urwesen ist nichts angedeutet.

19 So in seiner 7. polemischen Gegenfrage, die ich ausgelassen habe (Nau S. 516), nicht in seinem Zitat. Efrēm dagegen scheint vorauszusetzen, daß der Wind zunächst auf das Feuer stieß (das Wasser wird nicht genannt). So in *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. C. W. Mitchell, vol. II London 1921, pg. CI, syr. 214). Aber Efrēm ist sich nicht sicher (der Satz beginnt mit »wenn ...«).

20 Syr. *šWP* kann mancherlei heißen, aber nicht »kriechen«, wie Schaefer S. 48 übersetzt.

Urwesen. Dagegen scheint sich die »Finsternis« hinter dem »dunklen Rauch« zu verbergen, der bei dem gegenseitigen Kampf der Urwesen entstand (also durchaus nicht »ewig« und vielleicht nicht einmal *ityā* »seiend« war). Rauch entsteht gewöhnlich aus Feuer, aber gerade dies will BD hier leugnen²¹. Dieser Rauch ist aber in (1) nicht aktiv oder aggressiv wie in (3), noch flüchten die »reinen Urwesen« davor zum Herrn, wie alle andern es ausführen, indem sie vielleicht einer manichäischen Interpretation folgen. Das Licht fehlt nur in (1), wenn es nicht durch »reine Luft« angedeutet sein soll, was dem Stil BD's gut entspräche.

Woher hat nun BD diese vier oder fünf »Urwesen« und ihren Streit? Die Kommentatoren sind schnell bei der Hand mit den Griechen; aber diese kennen von Empedokles bis Platon nur die vier Elemente (στοιχεῖα): Erde, Wasser, Luft, Feuer (γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ), wozu seit Aristoteles noch als fünftes der »Äther« (αἰθήρ) kommt, den man zur Not mit dem »Licht« gleichsetzen kann. Sicher war BD mit der griechischen Philosophie vertraut; Efrēm (Haer. 3,7; 14,8) und Iwannîs von Dārâ machen ihm den Vorwurf, seine Weisheit von den »alten Heiden« genommen zu haben. Aber in (1) fehlt die »Erde« und statt »Luft« (die im Syrischen mit dem griechischen Lehnwort *ā'ar* bezeichnet wird), heißt es »Wind«. Bei den Griechen dagegen fehlt das »Licht« und die »Finsternis«. Wenn BD also trotz seiner Vertrautheit mit den Griechen von ihnen abweicht, so muß das einen Grund haben. Die zweite Zeile von (1) scheint mir eine andre Quelle nahezulegen. Die Reimassonanz von *šāhên* und *pāhên* und ihre Bedeutung (»leer und unstet«) sind deutliche Anspielungen auf das *tōhû wā-bōhû* von Gen 1,2. Dort fand er auch die »Finsternis« und den »Wind« (hebr. *rûah*), der über dem »Wasser« flattert²², also schon drei von seinen fünf Urwesen, und deren »Streit«, denn das ist die übliche Vorstellung vom »Chaos« der Urzeit²³. Auch das »Licht«, das (eindeutig) unter den griechischen Elementen nicht anzutreffen ist, konnte er in Gen 1,3 finden, wo es als erstes der Geschöpfe erscheint. Es bliebe also nur das »Feuer«, das er wohl den Griechen (oder Iraniern?) verdankt, weil eine biblische Unterlage fehlt.

Auch für den nächsten Schritt der Schöpfungsbeschreibung war BD nicht auf den Demiurgos-Begriff der griechischen Philosophie angewiesen für den Former der sichtbaren Welt aus einer vorliegenden Materie. Nach Strophe 5 sandte Gott das »Wort des Gedankens«, um Ruhe und Ordnung wieder

21 »Er war nicht das Kind des Feuers«; statt »Feuer«, *nūrâ*, das ähnliche »Licht«, *nūhrâ*, zu lesen, wie Schaefer erwartet (S. 48), Anm. 55), ist verlockend, aber unsicher.

22 Die Deutung »Wind« (statt Geist) in Gen 1,2 ist zwar falsch, aber sehr alt und von Efrēm selbst gefordert (Haer. 50,8), um die Bedeutung »brüten« für das Verb auszuschließen, die ihm sexuell klingt.

23 Vgl. auch den »Titanenkampf« im *Enuma eliš* I-IV, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament 61-64.

herzustellen und »diese Welt« aus den Urwesen zu schaffen. Zwei der Quellen, (3) und (4), fügen hinzu: »Das ist Christus«, sicher eine Glosse der Tradenten, aber eine begründete und im Sinne BD's zutreffende. Daß dieses »Wort des Gedankens« nicht irgendein göttlicher Machtauspruch ist, sondern eben der präexistente Logos, durch den »alles geschaffen ist« (Joh 1,3; Hbr 1,2; Kol 1,16 usw.), wird durch eine andre Tradition bei Efrēm²⁴, Michael Syrus (Drijvers S. 117) und Bar-Hebraeus (Drijvers S. 119) gestützt. Danach hat BD außer den vier reinen Urwesen weitere drei angenommen, die zwar von Efrēm polemisch auch mit *ityê* bezeichnet, aber richtiger bei Michael und Bar-Hebraeus als *kyānê* »Naturen, natürliche Fähigkeiten« davon unterschieden werden. Drijvers übersetzt ihre Namen mit »spirit, force, thought«, aber syr. *hawnâ*, *ḥaylâ*, *tar'itâ* sind eher als Teilkräfte einer geistigen Substanz, als »mind, power, intellect«, also fast »Bewußtsein, Wille, Verstand« zu verstehen. Da das dritte Element eindeutig mit dem Logos gleichgesetzt wird, ergibt sich mit Sicherheit, daß BD dabei an die trinitarischen Personen gedacht hat. Er dürfte damit als erster, 200 Jahre vor Augustinus, das psychologische Deutemodell für die innertrinitarischen Beziehungen aufgestellt haben. Dabei ist zu beachten, daß der Heilige Geist wie in Luk 1,35 mit *ḥaylâ* (masc.) »Kraft« gleichgesetzt wird, also innertrinitarisch nicht als »Mutter« zu denken ist, wie wir ihn später (ökumenisch-trinitarisch) benannt finden werden. Seine Nennung an zweiter Stelle ist daher nicht (im Sinne von Joh 15,26 oder gegen das *Filioque*) zu pressen²⁵, sondern kontextlich zu verstehen: Das »Wort« spielt hier die Hauptrolle. Daß es »gesandt« wird, wie in (3), und nicht, wie in (2), (4) »herabsteigt«, scheint auf BD zurückzugehen. Zum mindesten ging dem »Herabsteigen« eine »Sendung« voraus.

Das Schöpfungswerk des Logos besteht nach BD im wesentlichen in einer »Trennung« und Neuordnung der vermischten Urwesen. Das wird deutlicher in den anderen Fragmenten: »Es trennte (*PSK* in (2), (3), (4)) die Finsternis«

24 *Prose Ref.* II, CIV/220; vgl. Drijvers S. 140: Efrēm unterscheidet zwischen BD, der alles durch das »erste Wort« gemacht sein lasse, und den Daisaniten, die alle drei anderen *ityê* von Gott gesandt sein lassen, also keine trinitarische Deutung annahmen. Die »Glosse« kann also nicht von ihnen stammen, aber auch nicht nachträglich von »christlichen Interpolatoren«, denn denen lag nichts daran, BD zu verchristlichen. Weshalb die trinitarische Deutung »very doubtful« sein soll (Drijvers aaO.), sehe ich nicht ein.

25 Auf zwei wichtige Parallelstellen in den Oden Salomons sei hier nur kurz hingewiesen. In OS 16,19 heißt es, daß »durch das Wort des Herrn die Welt ward, und durch den Gedanken seines Herzens« (*'ālmâ b-mellteh hwâ wa-b-maḥšabâ d-lebbeh*). Daß *maḥšabâ l d-lebbeh* und *mê'mrâ d-tar'itâ* inhaltlich dasselbe sind, wird man kaum leugnen wollen. BD hängt nicht an festen Formeln, sondern variiert mit Synonymen. — Ferner die gleiche trinitarische Verschlüsselung in OS 9,5 (nur daß statt *hawnâ* — entschlüsselt — *abbâ* »Vater« steht): Seid bereichert durch Gott den Vater, / nehmt an den Gedanken (*tar'itâ*) des Herrn, / werdet gestärkt (*eṭḥayyal*) und erlöst durch seine Güte.« Das auffallende Wort »bereichert« ist vielleicht gewählt, um *hawnâ* anzudeuten; denn dies heißt eigentlich »geistige Potenz, Vermögen« (vgl. das verwandte hebr. *hôn* »Vermögen, Reichtum«).

(von den Urwesen), »Es trennte (*PRŠ* in (2)) die Urwesen voneinander«. Vielleicht ist dieser Ausdruck in (1) ausgefallen (Str. 6?), möglicherweise aber auch einem anderen BD-Text entnommen. Man kann nicht umhin, an das fünfmalige »Gott trennte« (Gen 1,4.6.7.14.18; hbr. *BDL*) in Gen 1 zu denken. Nach Str. 6 ist der »Wind aus der Höhe« »mit Kraft« (*ḥaylā*) daran beteiligt. Da für den Syrer (wie für den Hebräer) »Wind« und »Geist« dasselbe Wort sind, ist hier eher an den Heiligen Geist gedacht, vielleicht als Lebensspender.

Wenn die Neuordnung in (2) und (4) wörtlich »durch das Geheimnis des Kreuzes« erfolgt, also »soteriologisch«, so ist das wohl auch nicht mehr als eine spätere Glosse, möglicherweise aber auch eine auf BD zurückgehende Anspielung auf die ursprüngliche kosmische Anordnung nach Himmelsrichtungen (die von BD stammen dürfte). Man darf daher übersetzen: »nach Art eines Kreuzes«²⁶, ohne soteriologische Nebengedanken. Wenn die Finsternis in »ihre Tiefe« verbannt wird (Str. 6), so könnte BD dabei an den Satan bzw. an den Fall der Engel gedacht haben.

BD bleibt aber in (1) nicht bei dem Schöpfungs- bzw. Ordnungswerk, das sich auf die Urzeit beschränkt, stehen. Ein Teil der Vermischung ist durch einfache Trennung der Urwesen nicht wiedergutzumachen. Es bleibt ein aus guten und bösen »Naturen« vermischter Rest (Str. 8). Das sind die »Geschöpfe« (*berytā*), wobei in erster Linie an Menschen gedacht ist, die der Läuterung und Erlösung bedürfen. Dem Logos wird auch die Erlösung karg andeutend zugeschrieben, so jedoch, daß auch die Geschöpfe selbst aktiv dazu beitragen (»laufen«) müssen.

Wie die Erlösung (Läuterung) konkret zu denken ist, wird nicht weiter ausgeführt. Nach Efrēm (Pr.Ref. II, XCVIII, syr. 206) geschieht es durch »Wissen und Glauben« (*ida'tā w-haymānūtā*), was gut zur apologetischen Methode BD's passen würde, die Wissenschaft seiner Zeit zur Ergänzung des Glaubens heranzuziehen. Drijvers (aaO. 108-110; im Gefolge von Schaeder und A. Baumstark) möchte aus dem Text (4), wonach die Läuterung »durch Empfängnis und Geburt zur Vollendung kommt«, herauslesen, daß für BD der Geschlechtsverkehr das Mittel der Erlösung gewesen sei, im Gegensatz zu Markion, der ihn untersagte. Er findet diesen Gedanken bei späteren Autoren²⁷ wieder. Aber eine so singuläre und anstößige Meinung (die Efrēm

26 Wie in Haer. 55,1 »nach Art eines Fisches«, 55,2 »nach Art einer Ehe«; siehe unten Anm. 32.

27 Michael Syrus, Bar Hebraeus, Agapius von Mabbug und al-Bīrūnī (S. 109, Anm. 2; hier wären genauere Angaben erwünscht gewesen). Mir scheinen alle diese Nachrichten auf ein und dieselbe derbe Anekdote zurückzugehen, die von Michael Syrus überliefert wird (vgl. Nau, aaO. 524). Danach soll BD zu einem seiner Schüler, der sich mit einer Frau vergangen hatte, gesagt haben: »Die hast du aber wirklich geläutert!« (*mšallātū šalleltāh*). Wie immer das gemeint war (wenn es überhaupt wahr ist), vielleicht im Scherz, — Nau verweist auf Is 4,1 (»aufer opprobrium nostrum«) —, es gibt kein Recht, daraus eine dogmatische Lehre BD's zu konstruieren.

sicher gerügt hätte) auf einen isolierten Text wie (4) aufzubauen, scheint mir zu gewagt²⁸, besonders da Drijvers dafür den überlieferten Text kürzen muß: Er läßt das betonte Wort »eine« (Empfängnis) als verdächtig einfach aus. Nau, der die Handschrift wiedergibt, übersetzt mit Nachdruck: »mundatum in uno (*had*) partu et in una generatione usque in finem« (aaO. 515). Es bedarf keiner großen Phantasie, um darin die Menschwerdung des Logos, der vorher als präexistent dargestellt wurde, angedeutet zu sehen, die einzigartige jungfräuliche Empfängnis und Geburt aus Maria, als Mittel der Erlösung. Die beiden letzten Strophen von (1) handeln also schon von der Erlösung durch Christus. Von seiner eschatologischen Wiederkunft spricht nur der Text (2).

Damit wären im wesentlichen die kosmogonischen Vorstellungen BD's skizziert. Fragment (1) scheint für die Späteren die Hauptquelle gewesen zu sein. Auf das Wenige, das die übrigen darüber hinaus bieten, wurde hingewiesen; es könnte z.T. aus späteren Kommentaren der Daisaniten oder Manichäer stammen, z.B. die aktive Rolle der Finsternis als des bösen Prinzips. Gnostische Tendenzen (Valentinus) oder fundamentale Glaubensirrtümer wurden dabei, abgesehen von der Ewigkeit der Geschöpfe, nicht sichtbar. Beachtlich ist vor allem das Fehlen sexueller Terminologie, die bei den gnostischen oder heidnischen Kosmogonien das Normale sind; von Vater, Mutter und Kindern, von Hochzeit und Geburt, ist bei BD keine Rede. Damit haben wir die nötige Ausgangsbasis gewonnen, um die Angriffe Efrëms gegen BD in Haer. 55 richtig zu beurteilen.

II. Die »mythologischen Irrtümer« BD's

Beim 55. Lehrgesang liegt dem syrischen Kirchenvater offenbar ein bestimmter Text BD's vor, aus dem er Kostproben mitteilt, möglicherweise das eine oder andere von den berühmten 150 Liedern BD's, die zu Efrëms Zeiten bei den Daisaniten noch in Gebrauch waren. Es läßt sich nicht genau entscheiden, wie weit seine Kritik gegen BD selbst gerichtet ist oder gegen dessen spätere Anhänger (*bnay bar daiṣān*), die sich sicherlich weiter von der Großkirche entfernt hatten als ihr Ahnherr und die den Manichäern nahestanden. Es will beachtet sein, daß Efrëm seine Zuhörer vor zeitgenössischen Irrtümern warnen, nicht geschichtliche Irrtümer theoretisch widerlegen will.

Nun ist uns zwar nicht ein einziges Lied des bar-daiṣanischen Psalters bekannt oder mit Sicherheit identifizierbar (so gern ich auch die Oden

²⁸ Meinte etwa Efrëm diesen Text, wenn er (Haer. 14,8) von BD's »Erzählung vom Schöpfer« (*šarbeh d-'ābôdâ*) spricht?

Salomons sowie das »Brautlied« und das »Perlenlied« der Thomasakten dazu rechnen möchte), aber wir können doch mit einiger Sicherheit voraussetzen, daß es sich um »verschlüsselte« Literatur handelt, wie bei Efrēm selbst und späteren syrischen Dichtern, d.h. daß meist in geheimnisvoll andeutenden Allegorien geredet wurde, deren Kryptogramme erst dechiffriert werden müssen, um den gemeinten Sinn verstehen zu lassen. Solche Dichtung ist von Anfang an vieldeutig, und es kann leicht sein, daß Efrēm in seinem Eifer Irrlehren aufzustöbern, sie mißverstanden hat. Da Efrēm ferner dem BD sonst keine großen Glaubensirrtümer vorzuwerfen hat (verglichen mit Markion und Mani kommt BD sehr glimpflich bei ihm davon), können wir außerdem voraussetzen, daß er als Neophyt parthischer Herkunft und hochgebildeter Edelmann eine eigenwillige, untraditionelle und unkonventionelle Sprache führte, die nicht als Muster kirchlichen Stils gelten kann (vgl. etwa die 19. der Oden Salomons). Von diesen Erwartungen her wollen wir an die Deutung des 55. Lehrgesangs und seiner nicht immer leicht verständlichen Anspielungen herantreten.

1. *šallow dēn, aḥḥay,*
'al bnaw(hy) d-bar daišān,
d-lā tūb neštannōn
d-a(y)k d-āmṛin šabrê:
»meddem rdā wa-nḥet
menn () abbā d-ḥayyê
w-emmā b-rā'z nūnā
beṭnat w-īladteh
w-etkrī brā d-ḥayyê.«
yeššō' ḡaddišā!
tešboḥān l-yālōdeh.

1. Betet doch, meine Brüder,
für die Söhne des Bar-Daišān,
damit sie nicht wieder unbesonnen
nach Art von Kindern hersagen:
»Etwas floß und stieg herab
vom Vater des Lebens
und die Mutter, im Geheimnis des Fisches,
empfang und gebar ihn,
und er ward genannt 'Sohn des Lebens'«.
Jesus, du Heiliger!
Lob sei dem, der ihn zeugte!

Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß das Zitat aus BD ein genau wörtliches ist, schon deshalb, weil Efrēms gewöhnliches Metrum (5:5) wohl nicht identisch war mit dem der bar-daišānischen Lieder²⁹. Efrēm wird also kleine Adaptationen daran vorgenommen haben. Sicherlich will Efrēm insinuieren (wie aus der zweiten Strophe klar hervorgeht), daß die »Söhne BD's«, d.h. die Daisaniten des 4. Jahrhunderts, falsche, mythologische³⁰ Aussagen über die

29 Nach Schaeder (aaO. 61 ff.) hat BD in seinen eigenen Liedern das Metrum gleicher *Hebungszahl* verwendet (wie im »Schöpfungslied«, s.o.), und erst sein Sohn Harmonius das (griechische?) Metrum gleicher *Silbenzahl* eingeführt, das auch Efrēm verwendet. Er möchte daher (nach Burkitt) die Zitate in Haer. 55 (wie auch die Hymnen der Thomasakten) dem Harmonius anlasten. Dazu ist zu sagen, daß wir für ein solches Kriterium BD's Originale zu wenig kennen, und durchaus die Möglichkeit besteht, daß BD beide Dichtungsarten beherrschte und verwendete.

30 Der manichäische Synkretismus würde keine Schwierigkeit gehabt haben, den Mythos der babylonischen Theogonie mit dem Trinitätsdogma zu verquicken. Dort entsprechen Apsū (Vater), Tiamat (Mutter) und deren rätselhafter »Sohn« Mummu (personifizierte Weisheit,

innergöttliche Zeugung des *Logos* machten, nicht über die jungfräuliche Geburt Jesu aus Maria. Der »Vater des Lebens« war für sie Gott der Vater, und der »Sohn des Lebens« ist dementsprechend die zweite Person in der Trinität. Aber Efrēm folgt nicht der lebendigen Tradition der Häretiker, er kennt sie nicht aus persönlicher Fühlungnahme, sondern er folgt bestimmten *Texten*, die er vor sich hat und eventuell falsch liest, und zwar echten BD-Texten³¹. Dabei kommt es aber sehr auf die Auflösung der Symbolchiffren und auf ihre Auslegung an, und es ist zweifelhaft, ob Efrēm in der rechten Verfassung war, die Texte objektiv zu beurteilen. Handelte dieser Text wirklich von der innertrinitarischen Zeugung des Wortes? Kaum, denn BD muß gewußt haben, daß der *Logos*, die göttliche Weisheit, nicht aus dem Heiligen Geist geboren wurde, sondern allein vom Vater gezeugt worden ist (vgl. Ps 2,7; Sir 24,3 usw.). Auch sahen wir, daß im Schöpfungslied die trinitarischen Beziehungen ungeschlechtlich konzipiert sind.

Sicherlich ist für die syrische Frühkirche der Heilige Geist oft die »Mutter«, weil das syr. *rūḥā* syntaktisch weiblich ist. Aber seine mütterliche Funktion beschränkt sich durchweg auf die Menschen (die Kirche und ihre Gläubigen). Über die innertrinitarischen Beziehungen scheint man sich vor Arius nicht viel Gedanken gemacht zu haben. Es ist auch sehr fraglich, ob man in den judenchristlichen Kreisen Syriens zur Zeit BD's den präexistenten *Logos* (statt als »Wort«, Intellekt oder Weisheit Gottes) einfach mit »Jesus« bezeichnet hätte, wie es Efrēm am Ende der Strophe ungeniert tut. Wenn in dem BD-Text von der »Geburt Jesu« die Rede war, dann handelte er von der menschlichen Geburt Jesu, von der Menschwerdung.

Das verrät sich auch durch den Ausdruck »herabsteigen« (*nḥet*), der bei einer hypothetischen innergöttlichen Zeugung keinen Sinn hätte. Es muß sich um ein »Herabsteigen« vom Himmel auf die Erde handeln (vgl. OS 12,6). Man kann sich leicht vorstellen, daß BD eine absolut jungfräuliche Empfängnis Jesu für unmöglich gehalten hat und deshalb die Aussage des Evangeliums (»der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten«, Luk 1,35; vgl. Mt 1,18) im Sinne einer wunderbaren Befruchtung verstanden hat. Dabei konnte er die Rolle des Vaters freilich nicht direkt dem Heiligen Geist zuschreiben, da dieser für ihn weiblich war. Darum nahm er ein vermittelndes Symbol (syr. *rā'zā*

κόσμος νοητός) in etwa den trinitarischen Personen (vgl. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913, S. 14-22). Bei Bar-Daišān läßt sich davon keine Spur nachweisen.

31 S.u. Daß Efrēm Werke BD's (nicht nur der Daisaniten) kannte, sagt er selbst in Nisib. 51,2 (ed. E. Beck, CSCO 241, syr. 103 (Louvain 1963), pg. 60): »Ein Buch BD's fiel mir in die Hand ...«.

»Geheimnis«) an³². Aber dieses Symbol kann nicht gut ein Fisch gewesen sein, denn dafür gab es keine biblische Unterlage (an Gabriel, den »Mann Gottes«, scheint BD nicht gedacht zu haben). Ein Fisch kann auch nicht »vom Himmel herabsteigen«³³. Was Efrēm als »Fisch« gelesen hat (syr. *nūnā*), lautete vermutlich ursprünglich »Taube« (syr. *yōnā*, masc. und fem.), in der syrischen Schrift nur durch einen minimalen Unterschied von »Fisch« verschieden. Also, wie das alte Lied singt: »Es flog ein Täublein weiße ...«. Damit ist natürlich nicht der Engel Gabriel gemeint, sondern der Heilige Geist als Kraft Gottes, des »Vaters allen Lebens«. Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes tritt dabei völlig zurück, denn kein geschlechtlicher Akt ist gemeint, sondern göttliche Ursächlichkeit. Warum sollte man BD nicht soviel Abstraktionsfähigkeit zutrauen können? Ob nun erst Efrēm oder schon die halbmanichäischen »Söhne Bar-Daišāns« aus der Taube einen Fisch gemacht haben, läßt sich natürlich nicht mehr ausmachen. Das Wort *rdā* (oben, wie üblich, mit »floß« wiedergegeben) ist dafür völlig indifferent; es besagt jede Art von Bewegung, »laufen, fahren, fließen« usw., kontextlich auch »fliegen« (cf. Lex. 714a).

Daß an die irdische Empfängnis Jesu gedacht sein muß, geht schließlich auch aus der Zusammenstellung von Empfängnis — Geburt — Namengebung hervor, die an Kontexte wie Is 7,14, Mt 1,23, Luk 1,31.35 erinnert³⁴. »Sohn des Lebens« heißt dabei soviel wie »Sohn Gottes«, denn Gott ist der »Vater« (Ursprung) des Lebens (vgl. Luk 1,32 »Er wird Sohn des Allerhöchsten genannt werden«). Die »Mutter« des Textes ist also Maria³⁵. Trinitarisch gesehen würde der »Sohn« (Logos, Intellekt, Weisheit) gerade bei BD durch intellektuelle Beziehungen bezeichnet werden müssen (s.o.), denn das Leben ist allen drei Personen gemeinsam.

Handelt es sich aber um die Empfängnis Mariens, so wird man geneigt sein, die Nachricht Hippolyts über den östlichen Zweig der Valentinianer, zu dem er BD zählt, mit unserm Text in Verbindung zu bringen³⁶: »Die Anhänger

32 (*k-rā'z*) wurde im späteren Syrisch auch in abgeschwächtem Sinn von »nach Art von, wie« gebraucht; aber in der Form *b-rā'zā d-* scheint diese Verwendung nicht belegbar, vgl. Lex. 722b. Hier scheint der Kontext eine solche Verwendung zu fordern, vgl. oben Anm. 26. — Statt *b-rā'z nūnā* hat die Editio Vaticana (1740) II,557 *brā kasyā* »verborgener Sohn«, offenbar eine sekundäre Verbesserung.

33 Das Fisch-Symbol für Christus ist nur im griechischen Raum verständlich und gebräuchlich und hat hier auszuscheiden. Erst recht ist es unzulässig, den Christen BD, soweit wir ihn kennen, mit dem der Göttin Atargatis geweihten Fisch in Verbindung zu bringen, wie Drijvers es tut (S. 151).

34 Besonders Is 7,14 und Luk 1,35, wo die Pešitta gleichfalls die passive Form *etkrī* gebraucht.

35 Bezeichnend ist auch, daß für den Heiligen Geist die Bezeichnung »Mutter des Lebens« (die Drijvers, S. 151, wohl aus manichäischem Kontext stillschweigend einfügt) in unserm Text Haer. 55,1 fehlt.

36 Hippolyt, Ref. Haer. VI, 35, ed. Wendland 165, verfaßt zwischen 222 und 235; vgl. Schaefer S. 42 und Drijvers S. 168.

der östlichen Schule, zu der auch Axionikos und (B)ardesianus gehören, sagen, der Leib des Erlösers sei pneumatisch, denn der Heilige Geist, d.h. Sophia, und die Kraft des Allerhöchsten, d.h. des Demiurgen, kamen auf Maria, damit das Maria Gegebene vom Geist geformt würde«. Hippolytus will damit dem BD eine doketische Christologie (die der Valentinianer) zuschreiben. Der Heilige Geist und die Kraft des Allerhöchsten (die bei Lukas in identischem Parallelismus stehen), sind dabei als untereinander und auch vom Logos verschiedene (weibliche bzw. männliche) Prinzipien gedacht.

Aus dem Zitat Efrēms kann jedoch eine so weitreichende Folgerung nicht erhoben werden. Efrēm hätte auch ganz andre Töne angeschlagen, wenn BD Mariens Mutterschaft geleugnet hätte, denn er kannte die Lehren Valentins. Wie die nächste Strophe ausführt, nahm BD lediglich an einer absolut jungfräulichen Empfängnis Mariens Anstoß. Es müßte ein väterlicher Teil (dem menschlichen Samen entsprechend) hinzukommen, um Jesus zum »Sohn des Lebens«, d.h. Gottes zu machen. Da man sich damals alle himmlischen Wesen recht massiv aus einem »pneumatischen« Leib bestehend dachte, so könnte BD durchaus behauptet haben, daß bei der Menschwerdung des Logos ein pneumatischer Anteil »von Himmel herabgestiegen« sei. Das würde sich mit seiner oft bezeugten und gerügten Auferstehungslehre treffen (vgl. Drijvers, 152-157), wonach er die »Auferstehung des Fleisches« geleugnet hätte. Er hätte sich dabei auf Paulus berufen können, der ebenfalls einen »pneumatischen« Auferstehungsleib annahm (1 Kor 15,44.51). Aber wir kennen keinen Text oder Kontext, in dem BD seine Leugnung des Leibes bei der Auferstehung geäußert hätte. Vielleicht hat er sich nur mißverständlich ausgedrückt. Daß das Zitat von Str. 1, bei der obigen Deutung, eine »dokerische Christologie« enthält, läßt sich nicht erweisen. In Christus ist eben »Psychisches« und »Pneumatisches« vereinigt. Jedenfalls sind sich Drijvers (S. 184) und Schaeder (S. 43) darin einig, daß wir BD von der doketischen Gnosis fernzuhalten haben.

2. *wa-d-āmar d-lâ šallīṭ
la-mšawḥdā la-gmar
l-meprā wa-l-mawlādū
l-māran kṛāy(hy) zar'ā
d-menn bêt trēn ilīd
b-rā'zā d-zūwwāgā,
w-māran d-āp pagreh
law menn trēn ilīd,
k-mā kêt mšallal (h)wā
kyāneh alāhāyā
d-nūhrā (h)w d-menn nūhrā.*

2. Und weil er behauptet, es sei für einen einzelnen absolut unmöglich, fruchtbar zu sein und zu gebären, nannte er unsern Herrn einen Sproß, der von zweien geboren wurde, nach Art eines Eheverhältnisses. Aber wenn sogar der Leib unsres Herrn nicht von zweien geboren wurde, wie lauter muß dann erst seine göttliche Natur sein, die Licht vom Lichte ist!

Die zweite Strophe entfaltet weiter das Thema der ersten; sie setzt also denselben BD vorliegenden Text voraus und beruht auf demselben Mißver-

ständnis von seiten Efrēms. BD hat also behauptet, ein Einzelstehender³⁷ könne keine Nachkommen haben. Auch wenn BD das Verhältnis von Gott und Maria eine Ehe (*zúwwāgā*, conjugium, matrimonium) genannt hätte, so muß damit nicht eine physische Vereinigung (»Begattung«, so Beck S. 187) gemeint gewesen sein. Auch die Vereinigung von Christus und der Kirche konnte Ehe genannt werden³⁸, und Efrēm selbst gibt zu, daß Maria eine Vermählte (Gottes) genannt werden darf³⁹. Daß keine eigentliche Ehe gemeint ist, wird von BD außerdem durch das Wort *b-rā'zā* (wie in Str. 1, eigentlich »Geheimnis«) angedeutet: »nach Art« einer Ehe. Der Schluß der Strophe macht es nochmals klar, daß Efrēm den Text BD's tendenziös im Sinne einer innergöttlichen Zeugung auslegen möchte⁴⁰. Efrēm macht daraus ein *argumentum a fortiori*: Wenn schon der Leib (Efrēm meint die Menschheit) Jesu von einer Jungfrau geboren wurde, um wieviel eher muß die göttliche Lichtnatur (der Logos) ungeschlechtlich gezeugt worden sein (»lauter« steht also im Gegensatz zu »befleckt«).

3. *mannū d-lā neḥtôm*
ednaw(hy) d-lā nešma'
d-āmriṇ d-rūḥ ḵúdsā
tartên bnān yeldat.
 »b-reglek(y) tehwe, li(lam)
 bartā, w-lek(y) ḥātā.«
w-behttā (h)y d-nešta''ē

d-aykan hwā baṭnāh.
yeššō' nḥallel pūm(y),
d-hā palplet leššān(y),
d-kasyāthôn aglē.

3. Wer würde nicht seine Ohren
 zuhalten, um nicht zu hören,
 wenn sie sagen, daß der Heilige Geist
 zwei Töchter geboren hat!
 »Nach dir wird erstehen, mir eine
 Tochter und dir eine Schwester.«
 Wir müßten uns schämen, wenn wir er-
 zählten,
 wie ihre Empfängnis geschah.
 Jesus möge meinen Mund reinigen,
 denn ich habe meine Zunge befleckt,
 indem ich ihre Geheimnisse aufdeckte!

Daß BD dem Heiligen Geist zwei Töchter zuschrieb, entnahm Efrēm (nur) dem kurzen Satz, den er anschließend zitiert. Aber auch die Zitate der folgenden Strophen scheinen demselben Zusammenhang anzugehören. Der hier mitgeteilte Satz kann nur dann einen Sinn haben, wenn er von der Mutter, dem Heiligen Geist, zu der ersten Tochter gesprochen wird, bevor die zweite geboren ist: »Nach dir, wörtlich: 'auf deinem (fem.) Fuße', wird noch

37 Das Wort ist masculinum (im Sinne Efrēms und grammatisch), aber der Hintergedanke (im Sinne BD's) ist doch wohl: eine alleinstehende Frau, Maria. Das wird auch durch das Wort »gebären« (Zeile 3) nahegelegt.

38 Vgl. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, S. 138.

39 Z.B. in *Nativ.* 11,1 *mzawwagtā*; 21,6 *mezdawwāgā*.

40 Er konnte leicht darauf kommen; denn die Formulierung BD's klingt reichlich valentinianisch. Auch Valentinus hatte darauf insistiert, daß Gott als ἄζυγον und ἄθελον nicht zeugen kann (Hippolyt, *Refut.* VI,4, Wendland 156,4), und zwar mit Rücksicht auf die Zeugung des Logos, und dem Vater darum als Gemahlin die σιγή zugesellt. Vgl. R. P. Casey, *Two Notes on Valentinian Theology*, in: *Harv. Theol. Rev.* 23 (1930), 275-298 (S. 291).

eine (fem.) erstehen, nämlich mir eine (zweite) Tochter, und (damit) dir eine Schwester.« Ein Zusammenhang mit dem Thema der beiden ersten Strophen ist nicht ersichtlich. Es wird sich also um ein anderes Lied BD's (oder der Daisaniten; »sie sagen«) handeln. Ein Vater der beiden Töchter wird nicht angedeutet, aber wir dürfen wohl voraussetzen, daß Gott Vater gemeint ist. Auch ein vorher geborener Sohn, den wir ja nach Efrëms Auslegung der ersten beiden Strophen annehmen müßten, wird nicht erwähnt (es heißt nicht: »und euch eine Schwester«).

Leider sagt Efrëm nicht, wer diese beiden Töchter sind, und was aus ihnen geworden ist. Sie einfach im kosmogonischen Sinne mit »Erde« und »Wasser« zu identifizieren (Drijvers, S. 150), verbietet sich schon darum, weil von den entsprechenden syrischen Wörtern nur eins (*ar'â* »Erde«) femininum ist. Als guter Syrer hat BD hier sicher von der symbolhaften Geburt der Kirche »aus dem Wasser und dem Heiligen Geist« gerätselt. Der Heilige Geist ist ja »unsre Mutter«, sowohl der einzelnen Gläubigen als auch der Gesamtkirche⁴¹. Warum aber gleich zwei Töchter, wo doch die Kirche bei den Syrern meist als eine, »von Adam an« bestehende Größe angesehen wurde? Meist, aber nicht immer⁴². Denn man mußte zugeben, daß die Synagoge andere Wege gegangen war als das »Neue Israel«, die christliche Kirche, und daß beide schließlich nebeneinander bestanden als feindliche Schwestern. Schon Ezechiel (Kap. 16 und 23) spricht bekanntlich von zwei (kollektiven) »Schwestern«, wenn auch in einem etwas anderen Sinne. Die Identität der beiden und die »schmähliche Empfängnis« der ersten Tochter (im Paradies) wird in der folgenden Strophe durch ihre »Namen« verdeutlicht.

4. *tartên bnân yeldat*
hdâ behtâ d-yabšâ
hdâ šurtâ d-mayyâ,
wa-ħzaw kmâ gaddep(w),
d-âp-lâ šlem šē'dâ

methzê b-gaww mayyâ
kmâ kêt špê wa-ksê
kyânâh d-rûh kûdšâ
mennâh d-mahzîtâ
d-âplâ b-tar'itâ
mšâ mettšîr dûmyâh.

4. Zwei Töchter gebar sie (der Heilige Geist):
 eine, die »Schmach des Festlandes«,
 eine andre, das »Abbild des Wassers«.
 Seht nur, wie sie lästern!
 Denn nicht einmal die Gestalt eines
 Dämons

ist im Wasser sichtbar;
 wie viel feiner und unsichtbarer muß
 erst die Natur des Heiligen Geistes sein
 als sein Spiegelbild,
 da nicht einmal im (menschlichen) Denken
 sein Bild geformt werden kann!

Die beiden gegensätzlichen Bezeichnungen, die offenbar dem BD-Text entnommen sind, sollen nach Art von biblischen Symbolnamen (vgl. *lō'* *ruhḥāmâ* »Ungeliebte«, Hos 1,6; *azûbâ* »Verlassene« Is 62,4, usw.) das Wesen

41 Vgl. H. Kruse, »The Return of the Prodigal«, in: *Orientalia* 47 (1978), S. 190 f., Anm. 44.

42 Z.B. Efrëm, Eccl. 44,21,4 »die beiden Kirchen« (*tartên knûšâtâ*). Beide Sprechweisen waren wohl gleichzeitig im Gebrauch.

des Bezeichneten treffen. Dabei wird lediglich für die zweite (offenbar bessere) Tochter ein Kommentar gegeben, dessen abstruse Beweisführung den massiven Geistbegriff des syrischen Kirchenvaters durchblicken läßt. Die erste, die »Schmach des trockenen (Landes)« ist von selbst durchsichtig als die abfällige Bezeichnung für die (allzu irdische) Kirche des Alten Bundes, die nach einer früh verbreiteten Auffassung mit dem »lehmgeborenen« Adam (*ʿāpār min hā-adāmā* »Staub vom Erdboden«, Gen 2,7) beginnt (oder wollte BD sie mit Kain beginnen lassen, der von Heva »mit Jahwe« (*et YHWH*, Gen 4,1) erzeugt wurde?). Der Heilige Geist scheint dabei im »Lebenshauch« (*nišmat hayyīm*, Gen 2,7) verkörpert gedacht zu sein.

Die Bezeichnung »Abbild des Wassers« (*šūrtā d-mayyā*) für die Kirche Christi ist nicht leicht zu deuten, bezieht sich aber jedenfalls auf die Taufe als den Geburtsort der Kirche. Und zwar wurde die Kirche als Ganzes nach einer weit verbreiteten Vorstellung⁴³ bei der Taufe Jesu im *Wasser* des Jordan »geboren«; nicht, weil Jesus als ihr erstes Mitglied angesehen worden wäre (er steht ihr als Bräutigam gegenüber), sondern weil angeblich durch seine Taufe das Taufwasser (eigentlich das Wasser der »Tiefe«, *tehôm*, mit dem der Heilige Geist von Gen 1,2 her eng verbunden ist) lebenspendende Kraft erhielt. Es scheint Texte gegeben zu haben, die besagten, daß Jesus im Wasser des Jordan das »Bild seiner Braut« vorausschauend erblickte, wie etwa Efrēm selbst den Propheten Ezechiel in den Fluten der Tempelquelle (Ez 47,1-12) das Bild des Neuen Sion schauen läßt (Epiph. XI,4): »Groß ist das Symbol, das der Prophet sah, jener Wasserlauf, der anschwellt; in seiner Tiefe erblickte und sah er deine Schönheit: dich, o Tochter, sah er.« Damit wäre zwar das »Abbild des *Wassers*« erklärt, aber nicht warum es ein Abbild des Heiligen *Geistes* sein soll, wie Efrēm voraussetzt. Wir haben also zu ergänzen, daß die Tochter der Mutter ähnlich sah, und daher das von Jesus geschaute Bild zwar ein Bild der Kirche, aber ein Abbild des Heiligen Geistes war. Und wenn schon die Geistsubstanz eines so niedrigen Wesens wie die eines Dämons (»erfahrungsgemäß«) keinen Schatten wirft, wieviel weniger die des Heiligen Geistes! Solche Beweisführung hatte nicht nur im alten Syrien ihre Gültigkeit.

5. *w-emar d-emat(y) tūb*
nehzeh l-meštūtek(y),
rūhā? ʿlītā lam
bartā (h)y d-ʿal būrkêh
sāmtāh wa-nšartāh.«
w-sāhed b-madrāšaw(hy),
m'isā b-nūšrātaw(hy),
w-rapyā b-ḳūnkānaw(hy),

5. Er (BD) sagte: »Wann werden wir ferner deine Hochzeit erleben, o Geist? Zu jung ist nämlich noch die Tochter, die sie (die Mutter) auf ihre Knie nahm und liebte.« So bezeugt er in seinen Lehrgesängen, schändlich in seinen Wiegenliedern, weichlich in seinen Chorliedern,

43 Vgl. H. Frank, »Hodie coelesti sponso juncta est Ecclesia«, in: *O. Casel-Festschrift*, Düsseldorf 1951, S. 192-220.

d-šā'ar šmā pa'yā
d-ḵaddīštā rūḥā,
da-b-kull mšalleltā (h)y.

daß der schöne Name
 des Heiligen Geistes geschmäht wurde,
 der in jeder Hinsicht lauter ist.

Die Anrede an den Geist ist mit dem Vokativ »o Geist« (ohne Zweifel ist der Heilige Geist gemeint) abgeschlossen, das Zitat geht aber noch weiter bis zur fünften Zeile. E. Beck verbindet »jung« mit »Geist« zu »junger Geist« (CSCO 170, S. 188), was inhaltlich und syntaktisch unmöglich ist (er übersah, daß *lam* »nämlich« an zweiter Stelle steht und darum vor »jung« ein Einschnitt anzusetzen ist⁴⁴. Das Thema Geist/Kirche als Mutter/Tochter wird fortgesetzt. Die zur Hochzeit noch zu junge Kirche ist die Braut Christi, die im Vergleich mit der Synagoge, der älteren Tochter des Heiligen Geistes (vgl. die Kirche als Greisin bei Hermas, Vis. I,2 und II,5), auch im Jahre 200 noch jung ist. Die Frage ist freilich an die Mutter, den Heiligen Geist, gerichtet, so daß wir »deine Hochzeit« zu verstehen haben als die Hochzeit, die der Heilige Geist seiner Kirche bereitet. Die für Efrēm anstößigen anthropomorphen Ausdrücke »auf die Knie nehmen« und »liebkosen« (eigentlich »in den Schlaf singen«; der Wortstamm erscheint als »Wiegenlied« einige Zeilen später) sind aus BD übernommen, der hier wohl Paulus unbefangen paraphrasiert, wo dieser *Christus* die Kirche »hegen und pflegen« läßt wie der Mann seine Gattin (Eph 5,29 ἐκτρέφει καὶ θάλπει)⁴⁵.

Die Auffassung der Kirche als Braut Christi bis zu ihrer Vollendung in der eschatologischen Hochzeit (Apk 19,7) bildete sicherlich ein beliebtes Thema für BD. Deshalb ist es auch so verlockend, das »Brautlied« der syrischen Thomasakten ihm zuzuschreiben. Dort ist für »Hochzeit« dasselbe syrische Wort gebraucht wie hier in Str. 5, nämlich *meštūtā* »Trinkgelage« (ebenso in OS 38,12). Auch die Oden Salomons meinen mit ihren Anspielungen auf die »Braut« (*kalltā*, OS 38,9.11; 42,8) die Kirche. Sie spinnen aber den Vergleich weiter, indem sie einen »Verführer« (*ḥabbālā* »Schänder«, OS 33,1.7; 38,9) einführen, der die Kirche ihrem wahren Bräutigam abspenstig macht und für sich selbst beansprucht. Damit kann nur Markion gemeint sein, der seine eigene, die »wahre Kirche«, gründete⁴⁶. In dem Verführer Mani zu sehen⁴⁷ verbietet sich schon durch die betonte Einzigkeit des Verführers. Im Jahre 275

44 Daß das Prädikatsnomen im stat. emph. steht, ist ungewöhnlich, aber wohl durch die Voranstellung des Prädikats bedingt, vgl. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik* §324C.

45 Vgl. H. Kruse, »Das Brautlied der syrischen Thomasakten«, in: *OrChrPer* 50 (1984), S. 291-330 (bes. S. 325 ff.).

46 Obwohl Markion selbst nicht sich, sondern Christus als den Bräutigam ansah. Vgl. Efrēm, Haer. 47,3 »Sie nennen die Kirche Braut ...«. Nach Harnack schuf Markion die »Rivalin«, die »einzigste Gegenkirche, die an Geschlossenheit und Katholizität der grossen Kirche nicht nachstand«, A. von Harnack, *Marcion*, Darmstadt 1960 (Nachdruck), S. 316*.

47 Wie es Drijvers unternimmt, in »Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity«, in: *The Second Century* 2 (1982), 157-175, besonders 166-169.

(so setzt Drijvers die Oden Salomons jetzt an) wäre diese Sprechweise nicht mehr eindeutig verständlich gewesen, da man dann (mindestens) von zwei Verführern sprechen mußte, die die Kirche für sich in Anspruch nahmen (vgl. Efrēm, Haer. 24,5) oder deutlicher reden mußte, damit die dunkle Anspielung auf Mani bezogen werden konnte. Dagegen wäre die »groteske« 19. Ode⁴⁸ unschwer mit BD's obiger Vorstellung von der Menschwerdung in Verbindung zu bringen. Ich muß mich hier mit diesem Hinweis begnügen.

6. *l-kū'ārḥôn sāpeḳ*
madrāšhôn kasyā,
d-hāy man d-hāy d-emrat
d-»ēl(y) w-rēšān(y), (l-mānā)
šbaḳtān(y) ba-l-ḥōday?»
w-da-bhet b-sanyūteh,

albšeh l-madrāšeh
šūpreh d-mazmōrā
nakpā w-ḳaddišā,
d-menneh tnā māran
d-»ēl(y), ēl(y), l-mā šbaḳtān(y)?»

6. Um sie (die Daisaniten) zu beschämen,
genügt ihr apokrypher Lehrgesang
von dieser oder jener, die gesagt hätte:
»Mein Gott und mein Gebieter, warum
hast du mich alleingelassen?«
Und da er sich seiner eigenen Gemeinheit
schämte
hat er (BD) seinen Lehrgesang
in die Schönheit des Psalms gekleidet,
des reinen und heiligen,
aus dem unser Herr zitierte:
»Mein Gott, mein Gott, warum hast du
mich verlassen?«

Die dunkle Andeutung von »dieser oder jener« (wörtlich: »jene (fem.), welche es auch sei«) war natürlich nicht dunkel für Efrēm. Er wird schon gewußt haben, wen BD meinte. Aus dem Inhalt des Zitats geht hervor, daß die Synagoge gemeint sein muß. Es ist fast ein Zitat von Is 49,14, wo Sion klagt: »Jahwe hat mich verlassen, und der Herr (*adōnāy*) hat mich vergessen.« Die »Gemeinheit« des BD besteht nur darin, daß er ein Psalmwort auf die Synagoge bezog, das Jesus auf sich bezogen hatte. Den zweiten Vokativ hat BD zu *rēšān(y)* verändert, was »Fürst, Häuptling, Gebieter« usw. bedeutet, vielleicht zur Andeutung der ehelichen Beziehung »Gemahl« (vgl. Hos 2,18). Daß Efrēm die Stelle als Anruf des Heiligen Geistes gegenüber Gott dem Vater mißverstanden hätte, ist kaum anzunehmen. Woher das Zitat stammt, wissen wir nicht, möglicherweise noch aus dem Zusammenhang mit der »Schmach des Festlandes« von Str. 4. Es kann aber auch zu einem ganz anderen Lied BD's gehören, denn Efrēm greift seine Beispiele wahllos heraus.

7. *mawdēn d-menn mūsē*
īlpū(h)y l-nāmōsā.
šāṭeh d-akteb: »ḥū
rēšā d-benyānā,

7. Sie bekennen, daß sie von Mose
das Gesetz gelernt haben.
Er (BD) verachtete es, indem er schrieb:
»Er ist das Haupt des Baues,

48 Die Drijvers sehr gut interpretiert: »The 19th Ode of Solomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity«, in: *JThSt*, NS, 31 (1980), 337-355.

d-tar'aw(hy) b-pūkdānā
etpītaḥ(w) kdām emmā.«
w-b-atrā d-kū'ārā
sāmeh l-paradaysā.
ōraytā špītā,
tkas a(y)k maḥzītā
l-yūlpānhôn sanyā.

dessen Tore sich auf Befehl
 öffneten vor der Mutter.«
 An einen Ort der Beschämung
 verlegte er das Paradies.
 O reine Torah,
 weise als Spiegel zurecht
 ihre häßliche Lehre!

Diesmal ist das Zitat reichlich dunkel. In Becks Übersetzung ergibt es überhaupt keinen vollständigen Satz (er läßt das Subjekt »er« weg), aber auch wenn wir ein Subjekt hinzufügen, ist nicht klar, wer damit gemeint ist. Der Zusammenhang verweist auf das Paradies, das BD an einen »Ort der Beschämung« verlegt haben soll, offenbar in den *gnōnā*, das »Brautgemach« syrischer Terminologie. Das Paradies als Brautgemach Gottes und der Menschheit (nicht etwa Adams und Hevas) war aber ein ganz geläufiger Begriff bei den syrischen Theologen. Die einschlägigen Texte hat Murray⁴⁹ in seinem Abschnitt »Paradise and the Church« gesammelt.

Das Paradies steht am Anfang und am Ende der Heilsgeschichte, ist aber auch in der Liturgie der irdischen Kirche geheimnisvoll vor- bzw. nachgebildet. Es ist jedoch nie ein Gebäude, sondern ein wunderbarer Garten, in dem sich Gott und Mensch begegnen. Wir finden aber alte Texte, in denen beide Bilder, Garten und Gebäude, vermengt, und Paradies und Kirche geradezu identifiziert werden, weil in beiden das »Brautgemach« lokalisiert ist. So etwa bei Efrēm selbst (Parad. 6,7): »Er (Gott) pflanzte den herrlichen Garten, er baute (!) die reine Kirche ...«. Nun wird zwar das Kirchengebäude bei den Syrern im allgemeinen nicht als »Kirche« (*'edtā*) bezeichnet (sondern als »Tempel«, *hayklā*), aber das Bild der Kirche als »Gebäude« ist doch (von Mt 16,18 und Paulus her) geläufig.

Da das Zitat von der Vergangenheit spricht, ist vom Paradies der Urzeit die Rede, von dem die Genesis (Torah, »Gesetz«) berichtet. Dann kann aber mit dem »Haupt des Baues« nicht Christus gemeint sein, sondern nur Adam. Wie Christus das Haupt der Christus-Kirche ist, so ist Adam das Haupt der Menschheitskirche. Aber nicht die Identifizierung des Paradieses mit einem Brautgemach war der Stein des Anstoßes für Efrēm, sondern doch wohl eher BD's detaillierte Beschreibung der Zeugung und Geburt der »ersten Tochter« des Geistes, der »Schande des Festlands« als eines geschlechtlichen Aktes. Wie die zweite Kirche aus dem Wasser (als Vater) und dem Heiligen Geist (als Mutter) geboren wurde, so die erste Kirche aus dem »Festland« (syr. *yabšā* ist masc. und erinnert an hebr. *adāmā* Erdboden, Gen 2,7) und dem Heiligen Geist. In eigenartiger Vertauschung der männlichen und weiblichen Rolle

49 AaO. (Anm. 38), S. 254-262.

öffnete der »irdene« Mensch Adam seine Tore (die Nase, Gen 2,7) und ließ die himmlische Gemahlin, den »Lebensodem«, ein, die dadurch Mutter der schändlichen Tochter, des Alten Bundes, wurde. So oder so ähnlich wird die Allegorie von der Geburt der ersten Kirche in ihren Hauptzügen bei BD ausgesehen haben. Es ist zuzugeben, daß die Phantasie BD's reichlich anthropomorphe Blüten hervortrieb; aber die Eheallegorien eines Hosea oder Ezechiel stehen in nichts dahinter zurück. Efrēm selbst gebraucht das Bild vom Brautgemach (z.B. Epiph. 13,4 »Im Garten war das schöne Brautgemach bereitet, doch die Schlange zerstörte es«). Wenn aber BD dasselbe tut, so ist es ein »Ort der Beschämung«. Hier wird mit anderem Maß gemessen. Das Zitat scheint also wieder zum Thema der Strophe 5 zu gehören.

8. *snā tūb l-pardayseh*

brikā d-kaddišā

w-awdi b-pardaysā

ḥrēnā d-kū'ārā

d-»alāhē mšah(w), sāmū(h)y«,

abbā lam āp emmā,

»b-zūwwāghôn našbū(h)y,

b-dürkāthôn šatlū(h)y«.

b-šarbeh d-pardaysā

b'el dīnhôn mūsē (h)w:

lā gēr ktab hālên.

8. Er (BD) haßte wiederum das Paradies

des Heiligen, das gesegnete,

und bekannte ein anderes Paradies,

ein Paradies der Beschämung,

das »Götter abgemessen und begründet
haben«,

nämlich Vater und Mutter haben es

»durch ihre Ehe angelegt,

mit ihren Sprößlingen bepflanzt«.

Durch seine Erzählung vom Paradies

ist Mose ihr Ankläger:

denn so etwas hat (Mose) nicht geschrie-
ben!

Von den ersten Zeilen her gesehen könnte man wohl kaum den Eindruck bekommen, daß BD zwei verschiedene Paradiese behauptet, sondern (im Kontext) nur, daß er das aus Genesis bekannte Paradies ganz anders erklärt und dargestellt hätte. Aber in der nächsten (9.) Strophe wird ganz klar gesagt, daß er zwei Paradiese eingeführt habe, und zwar mit der gleichen Redewendung (»das Götter abgemessen und begründet haben«). Es muß sich also in beiden Strophen um das zweite »neue« Paradies handeln. Was kann damit gemeint sein? Eine biblische Grundlage wird nicht sichtbar; aber auch keine gnostische. Man hat zwar oft zwei »erste Menschen« angenommen, einen himmlischen (nach Gen 1,27) und einen irdischen (nach Gen 2,7), aber für ein himmlisches und ein irdisches Paradies bietet die Schrift keinen Anhaltspunkt, denn das protologische und das eschatologische Paradies (Luk 23,24) ist, wenigstens für die syrische Frühkirche, dasselbe. Es können auch nicht verschiedene Paradies-Stufen oder -bezirke vorausgesetzt werden, wie etwa Efrēm selbst deren drei annimmt: das innere, das äußere und das »Vorparadies«⁵⁰, denn dies sind nur Teile ein und desselben Paradieses. Auch der

50 Vgl. E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Roma 1951, besonders S. 11 und 19.

Unterschied von vorläufigem⁵¹ und endgültigem Paradies kann nicht gemeint sein. BD scheint in Strophe 8 überhaupt nur an ein »protologisches« Paradies gedacht zu haben, das am Anfang der Heilsgeschichte (der Kirche oder des einzelnen) steht.

Da es aber für ihn zwei Anfänge gibt, entsprechend den zwei »Töchtern des Heiligen Geistes« (Kirchen) und deren Geburten, so liegt es nahe, das zweite Paradies im Ort und Ritus der Taufe (und Eucharistie) zu sehen, als dem Ort, wo die Kirche Christi geboren (und genährt) wird. Die Kirche selbst, als Ort der Gottesnähe und -verbundenheit wird damit zum »Paradies«. Dies ist ohne Zweifel auch die Position der 11. Ode Salomons, wo das Wort Paradies nicht weniger als viermal vorkommt, und zwar (wie Charlesworth richtig hervorhebt)⁵² in einem irdischen und gegenwärtigen Verständnis (sonst in den OS nur noch in 20,7, und in gleichem Sinne).

Ein weiterer Grund, das zweite Paradies im Kultraum bzw. in der christlichen Kirche zu erblicken, liegt darin, daß dort, wie auch im ersten Paradies, ein »Brautgemach« angenommen wurde⁵³. Und dies ist auch der einzig ersichtliche Grund, weshalb Efrēm das zweite wie das erste Paradies (vgl. Str. 7 s.o.) einen »Ort der Beschämung« nennen kann, denn für ihn ist alles, was mit dem Zeugungsakt zusammenhängt, befleckend und beschämend. Es ist leicht möglich, daß BD in seinen Liedern (meint Efrēm die 11. Ode Salomons?) die Geschlechtssymbolik und -metaphorik so weit vorangetrieben hat, daß er die Mutter (den Heiligen Geist) mit dem »Vater« (es kann sich nur um das »Wasser« handeln) andeutungsweise die Wiederzeugung und Wiedergeburt der Kirche, bzw. der Gläubigen aus dem »Wasser und dem Heiligen Geist« im »Brautgemach« des Baptisteriums vollziehen ließ, alles nur bildlich und anthropomorph gesprochen. Die Getauften müßten dabei, entsprechend dem Gartencharakter des Paradieses, zu Jungpflanzen oder Sprößlingen werden (daß *dūrkatā* diesen Sinn haben kann, erhellt aus dem Zusammenhang und den von Brockelmann Lex. 166b zitierten Belegen). Daß BD tatsächlich den Parallelismus der beiden »Paradiese« so weit getrieben hat, und nicht nur das erste, eigentliche Paradies meinte, wird später noch deutlicher aus Strophe 9.

Schwierig ist das Verständnis des Zitats im Sinne BD's, das aus dem Zusammenhang gerissen ist. Zunächst ist zu sagen, daß die Zeile »nämlich Vater und Mutter« als Erklärung von »Götter« wohl nicht von BD stammt,

51 »Intermédiaire«, vgl. J. Daniélou, »Terre et paradis chez les pères de l'Église«, in: *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), S. 433-472, besonders 448.

52 James H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, edited and translated, (Textes and Translations 13, Pseudepigrapha Series 7), Chico 1977, pg. 56, note 29.

53 Efrēm, Epiph. 4,22; OS 42,9; Perlenlied (in: *The Return of the Prodigal*, Anm. 41), Vers 11; vgl. Murray, aaO. 254-261.

sondern willkürliche Unterstellung Efrēms ist. BD sprach von »Göttern« die das Paradies (sg.) »abmaßen und begründeten«⁵⁴. Er dachte also hier nur an *ein* Paradies, und zwar an einen Garten, also an das Paradies von Gen 2. Was die »Götter« damit zu tun haben, ist unklar, denn BD ist betont Monotheist (vgl. Efrēm, Haer. 3,4-5). Der »Vater« ist ja auch das »Festland«, die Erde, Adam, also kein Gott, wie Efrēm suggeriert, die Mutter der Heilige Geist. Das gäbe ja auch höchstens zwei Götter, während der Plural auf eine Vielzahl deutet. Sollte BD tatsächlich den sonderbaren Gottesnamen »*Yahwê elōhīm*« in Gen 2,8-9 als identisch mit »*Yahwê šebā'ôt*« (»Jahwe der Heerscharen«) aufgefaßt haben und die »Heerscharen« (Engel) als Götter benannt haben (vgl. Str. 10)? Engel spielen bei der Bewachung des Paradieses eine Rolle (Gen 3,24); womöglich folkloristisch auch bei der »Anlegung und Gründung«. Andererseits müssen die aus der Ehe hervorgehenden »Sprößlinge« (= die erste Tochter) die Mitglieder der ersten Kirche, der Synagoge, sein, die angeblich im Paradies begann. Efrēm insistiert auch nicht auf dem scheinbaren Polytheismus BD's, sondern nur auf seiner sexuellen Schilderung des Paradieses.

9. *ba-'den ktib da-nšab*
māryā l-paradaysā.
mūšê l-ḥad mkarrez,
w-hānā trēn ma''ell,
d-»alāhê mšah(w), sāmū(h)y,«
b-atrā d-nākep 'nā
d-āpen šmeh adker.
ḥewyā d-aṭ'i (h)wā
l-ādām b-ilānā,
nkal, aṭ'ēh l-hānā
b-šarbaw(hy) d-paradaysā.

9. In Eden, so steht geschrieben,
 hat der Herr das Paradies geplanz.
 Mose verkündet (nur) eines,
 und dieser führt deren zwei ein:
 »Götter maßen es ab und begründeten es«,
 an einem Ort, dessen Namen
 zu nennen ich mich schäme.
 Die Schlange, die Adam
 an dem Baum verführte,
 hat auch diesen getäuscht und verführt
 mit seinen Erzählungen vom Paradies.

Die wiederholte Zitierung desselben Satzes (vgl. Str. 8) zeigt, daß es sich noch um denselben Vorwurf handelt wie in Strophe 8. Die auffallende Hervorhebung des schamvollen Charakters des Ortes und seines *Namens* könnte auch darauf beruhen, daß BD statt »Brautgemach« (was eine ehrbare Bezeichnung ist) ein gewagtes Synonym gebrauchte hätte. Efrēm stellt die Sache so dar, als ob beide Paradiese in Eden zu suchen wären. Kann es ihm entgangen sein, daß BD sein zweites Paradies mit der christlichen Kirche gleichsetzte, und zwar in biblischer Redeweise, wo er doch selbst die Kirche (auf Grund einer »realisierten Eschatologie«) bildlich ein Paradies genannt hat (Parad. 6,7-8) und das Bild vom Brautgemach (Epiph. 13,4) verwendet? Eher ist anzunehmen, daß er bewußt die bildliche Redeweise ignoriert und durch wörtliche Auslegung *ad absurdum* führen möchte, um von der Geschlechtssymbolik abzuschrecken.

⁵⁴ Letzteres Verb hat zuweilen kontextlich die Nuance von »pflanzen«, z.B. einen Weinberg, Afr 196,2, cf. Lex. 470a.

10. *b-šemšâ w-sahrâ hâr,*
b-šemšâ mtal l-abbâ,
b-sahrâ mtal l-emmâ,
dekrê w-nekbâtâ
alâhê w-yaldayhôn

w-gâdep mlê pûmeh
w-šābah l-saggi`ê
d-»šūbhâ lkôn, māray,
wa-lkôn, bnay māray!«
kenšâ d-alâhê
akrez w-lâ bāhet.

10. Er schaute die Sonne und den Mond;
 mit der Sonne verglich er den Vater,
 die Mutter verglich er mit dem Mond.
 Männliche und weibliche
 Götter und ihre Nachkommen (nahm er
 an)

und lästerte mit vollem Mund.
 Er pries die vielen (Götter):
 »Ehre sei euch, meine Herren,
 und euch, Söhne meiner Herren!«
 Eine Schar von Göttern
 verkündete er, ohne sich zu schämen.

Ein Zusammenhang dieser Strophe mit dem Paradies-Thema ist nicht ersichtlich; man kann daher nicht an Str. 8 und das dortige »Vater und Mutter« anknüpfen. Hier stehen Sonne und Mond im Mittelpunkt und sind nicht bloße Vergleichsmittel. Das Verhältnis ist aber umgekehrt (und vielleicht nur durch Efrēm oder die Daisaniten vermengt): das Bekannte sind nicht »Vater und Mutter«⁵⁵, die mit Sonne und Mond verglichen würden, sondern Sonne und Mond, die mit einem Vater und einer Mutter verglichen werden. BD hat vielleicht ein Lied auf die Schöpfung nach Art des 8. und 19. Psalms hinterlassen, von dem wir sonst nichts wissen. Was Efrēm daran kritisiert, ist zunächst, daß BD Sonne und Mond als Vater und Mutter darstellt, was allerdings unbiblich ist, aber irgendwie bildlich gemeint sein kann. Der schlimmere Vorwurf ist, daß BD sie als »Götter« bezeichnet zu haben scheint. Efrēm stellt es nun so dar, als ob damit notwendig ein polytheistisches Verständnis verbunden wäre. Nun ist die Beseelung der Gestirne eine noch bei Thomas von Aquin umstrittene Frage, die der Bibel nicht unbekannt ist (vgl. das Deboralied, Jdc 5,20 »Von Himmel her stritten die Sterne, von ihren Bahnen her kämpften sie mit Sisera«). Hinter der Bezeichnung »Himmelsheere« (*šbā`ôt*) stehen ursprünglich die Sterne, so daß *Yahwê elōhîm* und *Yahwê šbā`ôt* tatsächlich Synonyme wären. Als belebte, machtvolle, himmlische Wesen konnten die Gestirne sehr wohl »Götter« genannt werden⁵⁶. Was Efrēm aus BD zitiert, besagt allerdings nur »meine Herren«, als Anrede für Sonne und Mond (vgl. den Sonnengesang des Franziskus von Assisi, der vom »messor (= monsignor) lo frate sole« spricht, also »mein Herr, Bruder Sonne«). Daß damit Götter gemeint sind, wäre dann nur Auslegung Efrēms. BD scheint nun in seinem »Sonnengesang« die Sterne

55 Welche eigentlich? Etwa die trinitarischen Personen Vater und Heiliger Geist? Das wäre eine Trinität ohne den Sohn oder mit 7 Söhnen (vgl. Drijvers, S. 149).

56 Man beachte, daß dies der ältere und damit eigentliche Sinn von »Gott« (in den meisten Sprachen) ist, und die biblische Bedeutung »einziger Schöpfer« der uneigentliche, sekundäre; nicht umgekehrt.

als *Kinder* von Sonne und Mond apostrophiert zu haben, eine dichterische Freiheit, der jedoch keine häretischen Absichten unterstellt werden dürfen.

Den Abschluß bildet ein Gebet für den vor 150 Jahren verstorbenen »Irrlehrer«, immerhin ein Beweis, daß Efrēm dessen Sünden trotz allem nicht für »Todsünden« angesehen hat:

11. *d-bêt maḳḳbay eškaḥ(w)*
ḳṭile yḥūdāyē
w-eškaḥ(w) b-’ūbbayhôn
ṣalmēh d-ḥanpūtā,
w-ḳarreb(w) ḥlāp mitē
ṣlôtā w-ḳūrbānā.
w-antôn, bnay ṭābā,
ṣallaw ’al bar dayšān
d-ezal b-ḥanpūtā,
legyôn b-gaww lebbeh
w-māran b-gaww pūmeh.

11. Die Makkabäer fanden
 gefallene Juden,
 und sie fanden in ihrem Busen
 heidnische (Götzen-)Bilder.
 Sie brachten für die Toten
 Gebet und Opfer dar.
 So sollt auch ihr, Kinder des Gütigen,
 für Bar-Daišān beten,
 der in seinem Heidentum wandelte,
 eine Legion in seinem Herzen
 und unsern Herrn in seinem Mund.

Wenn wir rückblickend zusammenfassen, was von den kosmologisch-mythologischen »Irrtümern« BD's übrigbleibt, so wird man zugeben, daß sie nicht ausreichen, um BD zum Häretiker zu stempeln. In der Hauptsache sind es robust-sexuelle Vergleiche für theologisch bedeutsame Vorgänge, sei es für die Empfängnis Mariens (Str. 1-2), sei es für die Wirkungen des Heiligen Geistes (Str. 3-5), sei es für die Auffassung des Paradieses als »Brautgemach« (Str. 7-8), also untraditioneller Sprachgebrauch, der ihm zum Vorwurf gemacht wird. Daneben wird ungehöriger Schriftgebrauch (Str. 6) und die anstößig gewordene Bezeichnung der »himmlischen Heerscharen« als Götter (Str. 8-9) gerügt. Ob Efrēm die Beseelung der Gestirne als solche und ihre Mächtigkeit getadelt hätte, ist schwer zu sagen. Den Glauben an den (begrenzten) Einfluß der Planeten (Fatum), wie ihn BD vertrat, wirft er ihm in unserm Text nicht vor, soll ihn aber bei anderer Gelegenheit (nach der bei Nau, S. 508 zitierten Biographie) mit dem Anathem belegt haben. Wie Nau selbst bemerkt (507), war dieser Irrtum noch bis ins 16. Jahrhundert bei Christen verbreitet. Sonst wird nur immer wieder erwähnt, daß BD die Auferstehung des Leibes geleugnet habe. Wie wir sahen, ist das vielleicht nur eine Frage der Sprachregelung. Jedenfalls hat man den Eindruck, daß Efrēm seine Angriffe rhetorisch aufbauscht. Man kann ihm zugute halten, daß er den verderblichen Einfluß der Daisaniten seiner Zeit von seinen Christen fernhalten wollte, die offenbar deren gnostisch-manichäische Auslegung der vieldeutigen Dichtungen BD's kannten und anziehend fanden. Man wird auch die Richtigkeit der Tradition (Epiphanius u.a.) zugeben können, wonach sich BD gegen Ende seines Lebens mit der edessenischen Kirche entzweit hat (vgl. Schaefer, S. 45). Dies war wohl eher ein Schisma als eine Häresie; aber wie es

zu geschehen pflegt, wurde daraus für seine Anhänger eine ständig wachsende Spaltung, die in Häresie endete.

Wenn man dem Laienapostel und Lientheologen BD gerecht werden will, darf man ihn nicht mit den Maßstäben des nachnizänischen oder gar des modernen westlichen Christentums messen. Man darf ihn auch nicht beurteilen nach dem, was seine Gegner oder seine späteren Anhänger aus ihm gemacht haben. Leider sind uns nur kontextlose Bruchstücke seiner Werke, die vom häresiekritischen Standpunkt aus ausgewählt wurden, erhalten. Wie wenn von Origenes nur die Anathematismen von 543 erhalten wären (Denzinger-Schönmetzer 403-411). Wenn die beiden Lieder der Thomasakten in ihrer ursprünglichen Fassung (wie ich meine und zu zeigen versucht habe) von BD stammen, so zeigen sie uns einen für Gott und die Kirche begeisterten Christen, der es versteht, christliche Lehren für seine Zeit- und Volksgenossen anziehend darzustellen. Man muß nur mit etwas einführender Sympathie an ihre Interpretation herangehen. Auch für die Oden Salomons würde solche Empathie ohne Zweifel günstige Ergebnisse zeitigen. Die Interpretation von J. H. Charlesworth ist auf dem besten Wege dazu⁵⁷. Manche dieser Oden erheben sich zu einer Höhe, die man heutzutage als Mystik bezeichnen würde. BD war kein Bischof und auch kein Fachtheologe, und man darf von ihm nicht erwarten, daß er ein wohlausgewogenes Gesamtsystem des christlichen Glaubens entwickelt. Die Freude an der Erlösung und der himmlischen Vollendung wird überschwenglich hervorgehoben, der dunkle Hintergrund (Sünde und Kreuz) kommt zu kurz. Aber in den Punkten, die zur Sprache kommen, zeigt BD eine überraschend naturhafte und originelle Durchdringung wesentlicher christlicher Glaubensinhalte, die etwas von dem ersten urchristlichen Impakt der Frohbotschaft spüren läßt. Sogar seine Fragmente zeigen, wie weit und reich das christliche Glaubensleben gerade jüdisch-christlicher Prägung gewesen sein muß, bevor es in die schmalen Bahnen normativer Sprachregelung eingeengt wurde. Das hätte er nicht leisten können, wenn nicht eine starke rechtgläubige Tradition vor ihm und um ihn bestanden hätte. Mögen manche seiner urwüchsigen Bilder unserm modernen Empfinden als Geschmacklosigkeiten erscheinen, für die robuste Begriffswelt seiner Umgebung waren sie wie zugeschnitten. Auch in der Kirche von Edessa stand am Anfang nicht die Häresie, sondern der geistmächtige, begeisterte und begeisternde Elan der apostolischen Verkündigung.

57 Vgl. seinen Artikel »The Odes of Solomon — Not Gnostic« in: *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969), 357-369. Schon der Kommentar von J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge 1912, liegt in dieser Richtung.