

KRITISCHE MISCELLEN

Bardesanus von Edessa - ein syrischer Gnostiker

Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*

Von Barbara Ehlers

Eines der brilliantesten Kapitel im berühmten Buch von Walter Bauer „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ ist das über die Anfänge des Christentums in Edessa. Hier zeigt er, daß das Christentum in Edessa zuerst in „häretischer“ Form Eingang fand und daß die „rechtgläubige“ Partei sich erst sehr viel später, fast erst in konstantinischer Zeit, gegen sie durchsetzen konnte. Was er hier in Edessa – zu Recht – festgestellt hat, konstatiert er dann auch in den übrigen Kirchengebieten. Immer wieder bestätigt sich ihm seine These, bis hin zu den Pastoralbriefen, den Katholischen Briefen und dem ersten Klemensbrief.

Eine Auseinandersetzung mit W. Bauers These ist hier weder beabsichtigt noch möglich. Es soll hier nur darauf hingewiesen werden, daß die Entwicklung in Edessa mit der in anderen Kirchengebieten nicht ohne weiteres in Parallele gesetzt werden kann. Daß das rechtgläubige Christentum sich in Edessa erst so spät durchsetzt, ist kein Zufall. Das edessenische Gebiet öffnet sich erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sehr vorsichtig und unter politischem Druck dem Westen. Hier wird Syrisch und nicht Griechisch gesprochen, das nur wenigen Gebildeten zugänglich ist. Das kulturelle Klima ist hier von dem Ägyptens (d. h. dem Nildelta um Alexandrien), Kleinasiens, Griechenlands und Mazedoniens grundlegend verschieden. Denn Edessa ist, durch seine geographische Lage bedingt, den Parthern zugewandt, wie aus literarischen und archäologischen Zeugnissen aus früherer Zeit hervorgeht. Edessa wurde von christlichen Missionaren erst im zweiten Jahrhundert erreicht. Christliche Gruppen kamen hier erst in dessen zweiten Hälfte zu einiger Bedeutung. Als das Christentum schließlich um 200 Einfluß am Hofe des regierenden Fürsten bzw. in den führenden Schichten fand, geschah das in häretischer Form und möglicherweise unter dem Einfluß politischer Motive.¹

¹ Einzelheiten und Belege für die geschilderten Vorgänge finden sich in meinem Aufsatz „Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa“, *Novum Testamentum*, XII, 3, 1970, 284–317.

Bauer übergibt die Frage nach dem Inhalt der in Edessa vertretenen christlichen Lehren bewußt. Ihm genügte die – unbestrittene – Feststellung, daß die rechtgläubige Gruppe um Palut im ausgehenden zweiten Jahrhundert eine untergeordnete Rolle spielte und das Christentum zu dieser Zeit von häretischen Gruppen geprägt war. Für Edessa gilt aber nicht, was Bauer allgemein voraussetzt, daß der Inhalt der dort gelehrteten Häresien „schon in angemessener Weise dargelegt worden“ sei (4/5). Angesichts der von andern Kirchengebieten verschiedenen Voraussetzungen in diesem Land reicht es nicht aus, beispielsweise die Existenz von Marcioniten in Edessa zu konstatieren. Sondern man muß fragen, ob und wie weit dieses Marcionitentum in Edessa eine eigene Prägung hatte (was ohne Zweifel der Fall war). Es genügt ferner gerade hier nicht, die geringe Bedeutung der „Rechtgläubigkeit“ gegenüber den „häretischen“ Gruppen festzustellen, sondern es bedarf der Erörterung der Eigenart dieser Gruppen und ihrer Beziehungen untereinander und zu den Anhängern anderer Religionsgemeinschaften. Denn in Edessa verlaufen die Fronten noch um 200 anders als in westlicheren Kirchengebieten um die gleiche Zeit. Nicht der Gegensatz „Rechtgläubigkeit“ – „Häresie“ tritt hervor, sondern vielmehr der zwischen Marcioniten und Daisaniten, zwischen Christen, als die sie sich alle verstanden, und Juden bzw. zwischen Christen und Heiden. Edessa war, wenn man so formulieren will, im zweiten Jahrhundert und insbesondere in seiner zweiten Hälfte ein Missionsland, in dem beim Ringen der verschiedenen Ausprägungen des Christentums miteinander die „häretischen“ Gruppen einen deutlichen Vorsprung besaßen.

Die Einzelheiten dieser Auseinandersetzung festzustellen, ist wegen der Quellenlage besonders schwierig. So kann man beispielsweise nicht die Aussagen, die wir bei den griechischen Kirchenvätern über Tatian und sein Wirken im Westen finden, ohne weiteres auch für seine Tätigkeit im Osten als gültig ansehen, wie das in der Regel geschieht. Ähnliches gilt für die Marcioniten in Edessa. Es führt ebenfalls nicht weiter, eine „Thomaschristenheit“ in Edessa zu konstruieren, unter der man alles einbegreift, was es an Nachrichten über christliche Gruppen dort im zweiten und beginnenden dritten Jahrhundert gibt. Denn die Quellen berichten von so entscheidenden Gegensätzen zwischen ihnen, daß eine diese überbrückende Zusammenfassung zu einer auch nur lockeren Einheit unmöglich ist. Man kann schließlich nicht, um damit abzubrechen, das in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandene und in griechischer Sprache verfaßte Thomas-Evangelium zur Urkunde des frühen edessenischen Christentums machen. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach gab es dort zu dieser Zeit keine christliche Gemeinschaft, deren innere Kraft ausgereicht hätte, ein solches Werk hervorzubringen, und sicher ist, daß – wenn es eine solche Gruppe gegeben hätte – sie nicht in der Lage gewesen wäre, das in griechischer Sprache zu tun.² Man wird vielmehr, wenn man angesichts des überaus schwierigen Befundes überhaupt zu tragfähigen Resultaten gelangen will, einsetzen müssen, wo die Quellen am reichlichsten fließen, und bei der Gruppe des edessenischen Christentums, deren Konturen am sichersten zu er-

² Für Einzelheiten s. wieder die oben S. 334 Anm. 1 zitierte Untersuchung.

fassen sind. Das sind Bardesanes und seine Schüler. Von ihm berichten die Quellen nicht nur verhältnismäßig ausführlich, sondern er ist vor allem der erste einheimische theologische Lehrer von Rang, den Edessa aufzuweisen hat. Von ihm aus lassen sich Verbindungslinien zu den andern christlichen Gruppen in Edessa ziehen, die rückwirkend wieder das gewonnene Bild zu stützen und zu ergänzen vermögen.

Nun ist freilich Bardesanes in der Forschung kein Unbekannter. In den letzten hundert Jahren hat man sich mehrfach mit ihm beschäftigt. Dabei knüpfte man jedoch meistens an neu entdeckte Zeugnisse zum bardesanischen System an, die sich im Zusammenhang mit der langsam fortschreitenden Erschließung der syrischen Literatur fanden. Die unter dem Eindruck solcher neuen Quellen stehenden Arbeiten waren deshalb häufig einseitig. So ergaben sich erhebliche Divergenzen. Es ist daher außerordentlich zu begrüßen, daß H. J. W. Drijvers in seinem Buch „Bardaisan of Edessa“, Assen, Van Gorcum, 1966, den Versuch unternimmt, alle bisher bekannten Quellen zusammenzustellen und aufgrund ihrer genauen Prüfung und einer sorgfältigen Auswertung der Literatur eine neue Gesamtdarstellung der Lehre und des Lebens des Bardesanes zu geben. Natürlich ist es auch heute noch möglich, daß neue Quellen auftauchen – es wird gleich davon zu reden sein – aber dennoch sind die Fortschritte auf dem Gebiet der Quellenerschließung seit der letzten größeren Untersuchung über Bardesanes (von H. H. Schaefer, 1932³) derart, daß Drijvers Unternehmen voll gerechtfertigt ist.⁴ Eine Rezension seines Buches im eigentlichen Sinne kann hier nicht beabsichtigt sein, aber eine relativ ausführliche Auseinandersetzung mit ihm ist bei der Behandlung des im Titel genannten Themas unerlässlich, insbesondere deshalb, weil D. die entgegengesetzte Position einnimmt.

Von den drei Aufgaben einer Monographie über Bardesanes (Feststellung des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials, kritische Untersuchung dieser Quellen darauf, wo in ihnen am ehesten der historische Bardesanes zuverlässig zu erfassen ist, und Rekonstruktion bzw. Interpretation dieser Quellen mit Hilfe ausreichend entwickelter sprachlicher und sachlicher Vergleichsmethoden) entledigt sich D. der ersten in ausgezeichnete Weise. Jede weitere Arbeit über Bardesanes wird davon ausgehen müssen. D. führt nicht nur das bereits bekannte Material vor, zitiert viele Stellen im Wortlaut und über-

³ Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, ZKG 3. Folge II, Bd. 51, 1932, 21–74; wiederabgedruckt in dem von C. Colpe herausgegebenen Sammelband: H. H. Schaefer, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, Darmstadt 1968, 108–161, mit einem Überblick über die Bardesanes-Forschung von C. Colpe 265–273.

⁴ Besonders hervorzuheben ist die von D. seinem Buch vorangestellte Forschungsübersicht, an die Colpe in dem oben genannten Abriß anknüpft. D.s Arbeit ist hier manchmal fast zu breit, denn es werden auch Autoren besprochen, die Bardesanes nur ganz am Rande unter dem Gesichtspunkt ihres jeweiligen Themas behandeln und daher kaum als eigene Forschungsbeiträge zu ihm aufgefaßt werden können. Anstelle von manchem anderen wäre vielleicht auf den kenntnisreichen Artikel „Bardesane“ von E. Peterson in der zweiten Auflage der Enciclopedia Cattolica, Bd. 2, 840 f. einzugehen gewesen.

setzt sie genau, sondern es gelingt ihm auch, bisher noch nicht beachtete Quellen dem bisherigen Material hinzuzufügen. Unter ihnen ist die wichtigste der Bericht über Bardesanes aus der Kirchengeschichte des Barḥadḅābbā. Ihn druckt er übersichtlich neben den schon bekannten syrischen häresiographischen Berichten über Bardesanes von Theodor bar Konai, Johannes von Dara und Moses bar Kepha ab.⁵ So werden die auffallenden Übereinstimmungen zwischen ihnen deutlich und zum ersten Mal sieht man klar, daß in ihnen ein eigener Traditionsstrang neben dem Buch der Gesetze der Länder (= BGL) und der Überlieferung bei Ephraem vorliegt.⁶ Hinsichtlich der Quellenbenutzung fällt lediglich auf, daß D., darin seinen Vorgängern gleich, die metrische Schrift Ephraems gegen Bardesanes kaum heranzieht. Die Vernachlässigung dieser für Fragen der Christologie und Anthropologie aufschlußreichen Quelle ist nicht recht verständlich. Denn sie ist nicht nur in C. W. Mitchells Ausgabe der Prose Refutations Ephraems bequem zugänglich,⁷ sondern bietet auch gegenüber allen andern Äußerungen Ephraems den großen Vorteil, daß er sich hier einmal nur gegen Bardesanes wendet und nicht, wie sonst üblich, zugleich gegen Marcion und Mani, so daß hier die Verwechslungen der von Ephraem bekämpften Lehren, die sonst nur zu leicht vorkommen, ausgeschlossen sind.

Die zweite Aufgabe, die quellengeschichtliche Wertung und Sonderung des Materials, scheint mir weniger gut gelöst. Zwar bemüht sich D. um eine Ordnung der Quellen und vor allem darum, die einzelnen Aussagen aufeinander zu beziehen, aber es fehlt eine grundsätzliche Diskussion über den Wert des erhaltenen Materials. Das, was D. im Zusammenhang mit dem BGL bietet, genügt nicht. Er bespricht hier nur erneut die alten Fragen nach der Original-

⁵ Einige Druckfehler sind zu verbessern: Bei Barḥadḅābbā 100 a 4 muß es heißen etzī (statt 'ttz'u); 102 a 8 wsām leh (anstatt wsqllh). Bei Moses bar Kepha 100 a 3 muß das wahrscheinlich fehlerhafte gūsmā aus der handschriftlichen Überlieferung in šegmā geändert werden, wenn man wie D., in Parallele zum Text bei Johannes von Dara (101 a 1–2), mit „either by chance“ übersetzt. 102 b 13 wsāmeh (anstatt hsmh); 104 b 1 d-tūb (anstatt wtub). Johannes von Dara 99 a 2 ityin (anstatt 'ytyn); 99 a 3 'ālmā (anstatt 'lmm'); 101 a 1 šegmā (anstatt gsm'); 101 a 7 whū (anstatt wh'). Bei Barḥadḅābbā 100 a 9 (pyzyn) bzw. in dem parallelen Text von Moses bar Kepha, der 100 b 9 ein im Konsonantenbestand ähnliches Verbum (pyryn) bietet, liegt offenbar eine Textverderbnis vor, die schwierig zu heilen ist. Keinesfalls kann man beide Ausdrücke mit „to become-“ bzw. „to get restless“ übersetzen (D. 100). Eine Entscheidung über das ursprünglich in beiden Fällen sicher gleiche Wort wird wahrscheinlich zwischen pāyzin (von pāz, Sonderform, belegt bei Aphraat, ed. Parisot PS I p. 692, 27, „effugit“, bzw. nach Brockelmann, Lex. Syr. 559 b „se avertit, abhorruit“) und „pārrin“ (von par, „fugit“) zu fällen sein. Ableitungen von „paz, saltavit“ oder „pār“ (ungewöhnlich im peal), „aestuavit“ kommen wohl kaum in Frage.

⁶ Die Berichte werden in folgenden nach Seiten- und Zeilenzahl bei Drijvers zitiert.

⁷ S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, Vol. I London 1912; Vol. II, compl. by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, London 1921. Die Schrift gegen Bardesanes steht in Bd. 2, S. 143–169 bzw. LXVI–LXXIX. Diese wie die anderen in Mitchells Bänden edierten Schriften Ephraems werden hier stets nur nach Band- und Seitenzahl seiner Ausgabe (= Pr. Ref.) zitiert (ohne Titelnennung der jeweiligen Schrift).

sprache, nach den Beziehungen zwischen dem BGL und den Zitaten in den Pseudoklementinen und der Praeparatio evangelica Eusebs, wie schließlich dem sogenannten Dialog *περὶ εἰμαρομένης*, den Euseb in der Kirchengeschichte Bardesanes zuschreibt. In Nachfolge von Nöldeke und Levi della Vida entscheidet sich D. für ein ursprünglich syrisch abgefaßtes BGL (67), er lehnt die von B. Rehm geltend gemachte Unterscheidung zwischen dem Dialog *περὶ εἰμαρομένης* und dem BGL ab (72) und nimmt – in vorsichtiger Abänderung der communis opinio – an, daß der Autor der pseudoklementinischen Grundschrift von einem Werk abhängig sei („borrowed from“), das Gedanken des Bardesanes enthielt (74). Man mag bis hier noch zustimmen, obwohl ich meinen möchte, die bisherige minutiöse Diskussion mit ihren kontroversen Resultaten habe hinreichend gezeigt, daß ohne neues Material nicht zu endgültigen Ergebnissen zu gelangen ist. D.'s weiterer Schluß, daß das so charakterisierte BGL, obwohl Werk eines Schülers, doch die Gedanken des Lehrers „faithfully“ wiedergebe (75 f.), überzeugt jedoch nicht mehr. Mit dem bisher dafür herangezogenen Material läßt sich die Frage nach dem Wert dieser – zwar umfangreichsten aber auch umstrittensten – Quelle nicht klären, es hätte vielmehr eines gründlichen Vergleichs aller Quellen bedurft, um zu entscheiden, welche von ihnen den ursprünglichen Bardesanes am treuesten bewahrt hat. Eine solche Entscheidung ist möglich, und D. zeigt den Weg dorthin selbst auf, allerdings ohne ihn zu betreten.

Es scheint ihm nicht aufgefallen zu sein, daß sich die vier häresiographischen Quellen (Barḥadbšabbā, Moses bar Kepha, Johannes von Dara und Theodor bar Konai) z. T. wörtlich mit den Widerlegungen Ephraems decken.⁸

⁸ Einige ausgewählte Beispiele (in der Reihenfolge ihres Vorkommens in den häresiographischen Berichten):

„wšāp wamtā bhabreh“ Theodor bar Konai 99 b 6/7; Barḥadbšabbā 100 a 4/5. Vgl. Ephraem Pr. Ref. I 56, 22–29, bes. 26 und II 225, 39–41 (s. auch 32).

„šegmā – gedšā“ Barḥadbšabbā 98 a 8, 100 a 3; Moses bar Kepha 100 b 3; Johannes von Dara 101 a 1; Theodor bar Konai 99 b 5; Ephraem Pr. Ref. I 69, 40. Vgl. auch Moses bar Kepha in der 4. und 6. seiner Fragen, die er an seinen Bericht über Bardesanes anschließt, bei F. Nau in der Praefatio zur Ausgabe des BGL p. 514).

„qtar (‘tr) tenānā“ Theodor bar Konai 99 b 8; Ephraem Pr. Ref. II 216, 6/7; 225, 40; 226, 17/18.

„nešbat rūḥā“ Theodor bar Konai 99 b 5/6; Ephraem II 215, 23 und 216, 4/5.

„wseppat nūrā b-‘abā“ Theodor bar Konai 99 b 7; vgl. Ephraem II 217, 1–5.

„gūšmā“ Moses bar Kepha 100 b 3 (?); Ephraem Pr. Ref. II 215, 5/6.

„gaunā“ Moses bar Kepha 100 b 12; Ephraem II 223, 24–41; 224, 1–5, und so fort.

Eine ausführliche Erörterung dieser und anderer Übereinstimmungen hoffe ich demnächst vorlegen zu können. Mit ihrer Hilfe können auch Textverderbnisse in der handschriftlichen Überlieferung geheilt werden. So geben z. B. die schwer verständlichen Worte „lqāl qāleh“ bei Barḥadbšabbā 100 a 11/12 (Nau übersetzt in seiner Edition PO 23, 2 p. 191 „au bruit répété“, d. in exakt mit „towards the noise“) bei anderer Trennung der scriptio continua der Handschrift und bei einer Rückgängigmachung der sehr häufig vorkommenden Verwechslung von q und m einen guten Sinn. Man liest dann „lam lqāleh“, in Entsprechung zu Moses bar Kepha 102 b 1/2 („lam men qāleh“), was die Richtigkeit der Lesung unterstreicht. Der ganze Satz heißt jetzt: „dann, sagte er, stieg zu dem Lärm der Bewegung eine große Stimme herab.“

Charakteristische Formulierungen und Begriffe in den vier genannten Quellen finden sich so oft in Ephraems Ausführungen wieder, daß man – da beide Überlieferungsstränge ganz unabhängig von einander sind – schließen muß, daß Ephraem den Text seines Gegners im Zusammenhang seiner Polemik zitiert und paraphrasiert. Das ist umso wahrscheinlicher, als er sich in den sogenannten Hymnen „Contra Haereses“ auch in der Form seiner Widerlegung an die seines Gegners anschließt. Umgekehrt dürfen wir aber auch zumindest überall dort, wo die vier häresiographischen Berichte mit Ephraem übereinstimmen, darauf schließen, daß sie ursprüngliches bardesanisches Gut überliefern. Auf diese Weise gewinnt man eine textliche Ausgangsbasis, die als zuverlässig betrachtet werden kann. An ihr muß das übrige vorhandene Material gemessen werden. Dann zeigt sich z. B. deutlich, daß zuletzt Levi della Vida das Richtige sah, als er betonte, daß das BGL, das die Willensfreiheit des Menschen und die Allmacht Gottes als des Schöpfers preist, unmöglich die Lehre des Bardesanes „faithfully“ wiedergeben kann. Für D. steht das jedoch fest, von daher bestimmt sich auch seine Sicht des Bardesanes. Denn wenn er eine so ungnostische Schrift wie das BGL als unverfälschte Wiedergabe von Gedanken des Bardesanes anerkennt, folgt daraus notwendig, daß er ihn nicht als einen Gnostiker ansehen kann. Daraus ergeben sich jedoch dann Interpretationsschwierigkeiten, wenn es darum geht, die Aussagen des BGL mit denen der anderen Quellen in Übereinstimmung zu bringen. Nur ein Beispiel dafür: Bei Barḥadḥšabbā (Drijvers 104 a 4) heißt es, daß die Dāṣaniten die Freiheit des Menschen aufgehoben hätten (mḃaṭṭlīn). Der im BGL immer wieder betonte freie Wille des Menschen steht dazu in direktem Widerspruch, den man nicht wie D. (111) dadurch mildern kann, daß man das nicht mißzuverstehende *baṭṭel* bei Barḥadḥšabbā „nur“ als ein Unterdrücken (suppress) der Freiheit, nicht aber ein Leugnen versteht.

Von dieser unterschiedlichen Auffassung in der Bewertung der Quellen ist nun auch die dritte Aufgabe der Rekonstruktion und Interpretation der Fragmente (beide lassen sich in der Praxis schwer trennen) betroffen. D. bespricht im Hauptteil seines Buches die Quellenkomplexe zu Bardesanes nacheinander und zwar in der Reihenfolge BGL, die Quellen zur Kosmologie (d. h. im wesentlichen die genannten vier häresiographischen Berichte), die Angaben Ephraems und schließlich die restlichen Nachrichten aus der griechischen, syrischen, armenischen und arabischen Tradition. Möglicherweise hätte angesichts des disparaten Materials eine nach Sachgesichtspunkten geordnete Gliederung dem Leser eine bessere Übersicht geboten. Aber der Autor mag sein Verfahren gewählt haben, um eine möglichst genaue Interpretation der Fragmente aus ihrem Kontext heraus zu gewährleisten. Wichtiger ist eine andere methodische Frage, die nämlich, wie man einen Autor rekonstruieren kann, dessen spärliche Fragmente mit zum Frühesten gehören, was wir aus der Anfangszeit der syrischen Literaturgeschichte besitzen. D. äußert sich dazu kaum theoretisch, praktisch hält er es aber, wie seine Arbeit zeigt, für möglich, die einzelnen Nachrichten in den genannten Quellen aus sich selbst heraus zu verstehen und allein mit ihrer Hilfe unter Verzicht auf sachliches

und sprachliches Vergleichsmaterial ein zuverlässiges Bild der bardesanischen Lehre zu gewinnen. Er lehnt es ausdrücklich als „a considerable temptation“ ab, Parallelen aus „mehr oder weniger verwandten Systemen“ zu zitieren, da auf diese Weise die Einheit des bardesanischen Systems verloren gehe (213). Diese Begründung leuchtet nicht recht ein. Denn man verzichtet bei einem solchen Verfahren nicht nur auf wichtige Interpretationshilfen, sondern auch auf die Kontrollinstanz, die im Vergleich mit verwandten theologischen Lehren gegeben ist.

Die Schwierigkeiten beginnen bereits bei der Terminologie. Bardesanes, der „aramäische Philosoph“, wie er genannt wurde, verfügte über eine philosophische Sprache mit Begriffen, die uns für gewöhnlich nur aus einer späteren Epoche der syrischen Literatur geläufig sind, in der sie eine spezifische Prägung erhielten. Um nicht unversehens spätere Vorstellungen in die frühe Zeit hineinzutragen, muß man daher versuchen, die frühen Begriffsinhalte von den späteren exakt philologisch zu unterscheiden. Ein Beispiel dafür ist der Terminus *ityā*, das Seiende,⁹ einer der wichtigsten Begriffe aus der bardesanischen Theologie. In späteren syrischen theologischen Werken wird *ityā* ausschließlich auf Gott als den allein Seienden bezogen und zwar geschieht das im Anschluß an die Selbstbezeichnung Gottes in Exod. 3, 14. Sie lautet im Septuaginta-Text *ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν*, *ityā* ist die wörtliche Entsprechung für *ὁ ὄν*.¹⁰ Auch für Ephraem war *ityā* ausschließlich der Name Gottes, den dieser sich in Exod. 3, 14 für sich selbst vorbehalten hatte.¹¹ Deshalb mußte Ephraem daran Anstoß nehmen – und darin besteht einer der Hauptansatzpunkte seiner Polemik – daß Bardesanes von einer Vielzahl von *ityē* sprach, unter denen er meistens Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis, aber auch Gott selbst bzw. andererseits die Planeten verstand. Für Bardesanes galt also die ausschließliche biblische Sinngebung des Begriffes offenbar nicht. In welchem Sinne gebrauchte er das Wort?

Ein Blick auf die – wenn auch nur zu Teilen erhaltene – Literatur zur Zeit des Bardesanes zeigt, daß der Begriff ursprünglich eine viel allgemeinere Bedeutung besaß. Im BGL begegnet *ityā* einmal im ganz unspezifischen Sinne von „Etwas, Ding“,¹² an allen andern Stellen steht es (im Plural) für die Planeten, bzw. allgemeiner Himmelskörper,¹³ von denen auch als *Stoicheia* oder einfach als *šebwātā* (Dinge) die Rede ist. Auch Bardesanes selbst

⁹ *Ityā* ist der st. emph. zu *it* und heißt *tò ὄν*, nicht *ὀνόμα* (so D. 78). Vgl. dazu Nöldecke, Syr. Grammatik § 199 und besonders R. Köbert in der Besprechung zu L. Costaz, Dictionnaire syriaque-français. Syriac-English Dictionary, Beyrouth 1963, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30, 1964, 304–306, bes. 305.

¹⁰ Vgl. z. B. Philoxenus von Mabbug, *De trinitate et incarnatione*, ed. A. Vaschalde CSCO 9/9, p. 16, 27 f. Vgl. *Lettre au Moines de Senoun*, ed. A. de Halleux CSCO 231/98 p. 64, 16, den Exodus Kommentar von Išō'dād von Merw zu 3, 14, ed. C. van den Eynde CSCO 176/80 p. 9, 14 ff. et passim.

¹¹ Vgl. *Hymnen Contra Haereses* 53, 11–12.

¹² Ed. Nau, PS II p. 547, 11.

¹³ 548, 24; 579, 17; – vgl. 544, 14–16; 547, 3; 548, 2; bes. 548, 15–25 ff.; 568, 5; 572, 5

bezeichnete nach dem Zeugnis des Barḥadḥšabbā¹⁴ die Stoicheia als ityē. Darunter sind nach dem Sprachgebrauch christlicher Autoren von etwa dem zweiten Jahrhundert an die Gestirne zu verstehen.¹⁵ Auch bei Ephraem sind an den Stellen, an denen er von sieben ityē bei Bardesanes spricht, wie D. richtig gezeigt hat, die Planeten gemeint.¹⁶ Den so dokumentierten breiteren Bedeutungsbereich von ityā bestätigt noch im 13. Jahrhundert Barhebräus, der in einer Worterklärung zu ityā feststellt, daß in der theologischen Sprache jedes ewige Wesen ityā heiße und der Begriff daher nur auf Gott, bzw. auf die fälschlicherweise von einigen angenommenen zwei oder mehreren ityē bezogen würde. Im außerkirchlichen Bereich dagegen bedeute ityā „alles, was ist“ (kul meddem d-ītau), sei es nun ewig oder habe es einen Anfang.¹⁷ Die Frage ist, wie es zu der speziellen Auffassung von ityā = Gott kam und welche Rolle Bardesanes dabei möglicherweise gespielt hat.

In dem, was uns an Resten der syrischen Literatur aus dem dritten Jahrhundert erhalten ist, kommt der Terminus ityā nicht vor,¹⁸ obwohl er der Sache nach in der einen oder anderen Bedeutung durchaus hätte verwendet werden können. Aufschlußreicher sind die Werke des vierten Jahrhunderts. Hier wird häufig durch besondere Zusätze zum Wort ityā dessen spezifische Bedeutung verdeutlicht. Bei Aphraat begegnet der Begriff als ityā d-napšā, d. h. „Aus-sich-Seiendes“ zweimal und ist an beiden Stellen auf Gott bezogen.¹⁹ Im gleichen Sinn des Aus-sich-Seienden bzw. Ungewordenen findet sich der Begriff mehrfach in der frühen syrischen Übersetzungsliteratur (herangezogen wurden hier um der Möglichkeit der zeitlichen Einordnung willen nur Werke, die der berühmte syrische Kodex Mus. Brit. Add. 12 150 aus dem Jahre 411, die älteste uns erhaltene datierte Handschrift, umfaßt). In der Übersetzung der pseudoclementinischen Recognitionen wird „ingentium“ (so die lateinische Übersetzung Rufins) mit ityā d-lā hwā „Seiendes, das nicht geworden ist“ wiedergegeben und so der ungewordene Gott bezeichnet.²⁰ Ähnlich heißt es in der Theophanie Eusebs für *θεὸς ἀυτογένεθλος* „alāhā ityā men napšeh“, (5, 3, 15), bzw. für *ιατροὺς αὐτοφωνῆς* liest man „āsyā ityā“ (5, 15, 13). In der Übersetzung von Titus von Bostras Schrift „Contra Manichaeos“ steht bloßes ityā ohne jeden Zusatz oder wieder ityā d-lā hwā für griechisches *ἀγένητον* und kennzeichnet die beiden ungewor-

¹⁴ Bei D. 98 a 5–6.

¹⁵ Vgl. H. Diels, *Elementum*. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1988, 44 f. und 52. S. auch A. Lumpe, *RAC* 4 s. v. *Elementum* 1095 ff.

¹⁶ Vgl. D. 132 f.

¹⁷ *Candelabrum Sanctuarii* 4, *De incarnatione*, ed. J. Khoury *PO* 31, 4 p. 124, 14 ff.

¹⁸ In den Thomasakten begegnet ityā einmal, jedoch nur in einem später eingeschobenen Hymnus (ed. Wright p. 279).

¹⁹ Ed. Parisot *PS* II, *Demonstratio* 23, 52 p. 100, 18 und 23, 58 p. 117, 11.

²⁰ Ed. Lagarde p. 82, 34 f.; 85, 10 ff.; 85, 24–27 u. ö. Vgl. die lateinische Ausgabe von B. Rehm in den *GCS* (1965) III 3, 7 p. 97, 7 f.; III 6, 3 p. 101, 1 ff.; III 7, 4 p. 101, 11–13.

denen manichäischen Prinzipien.²¹ Der Übersetzer der Schrift des Titus muß mit der manichäischen Terminologie und damit auch mit deren Vorgänger, der bardesanischen Sprache, gut vertraut gewesen sein.²² Denn *ityā* in dieser Bedeutung ist zweifellos ein terminus technicus, der ursprünglich auf Bardesanes zurückgeht. Wenn dieser *ityā* im spezifischen Sinne gebraucht, d. h. von den sechs *ityē* Gott bzw. Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis spricht, die die Grundlage seines kosmologischen Systems bilden, dann ist damit nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß diese *ἀγένητα* seien.²³ Nur auf dieser Grundlage lassen sich die zahlreichen übrigen Angaben über die bardesanischen *ityē* begreifen, die sich in den Quellen finden.²⁴

Daß auch Ephraem die *ityē* des Bardesanes so verstand, zeigt der Anfang seines Genesis-Kommentars, in dem er sich auf Bardesanes bezieht, wenn er ihn auch nicht mit Namen nennt. In der Einleitung heißt es, die Israeliten hätten die Gebote Gottes zurückgestoßen und behauptet, „Dinge (*kyānē*),

²¹ Ed. Lagarde p. 2, 11 (PG 18, 1069, 14); p. 6, 3 (1076, 7); p. 6, 22 (1076, 27); p. 6, 29 (1076, 35); p. 7, 14 (1077, 3); p. 7, 17 (1077, 6) u.s.f.

²² Auf die These Baumstarks, der einer Vermutung Reitzensteins nachgehend annahm, daß die Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus keine Übersetzungen aus dem Griechischen, sondern in Titus' Text eingefügter „aramäischer Originaltext einer Mani- oder Manichäerschrift“ seien, kann ich hier nicht ausführlich eingehen. (Vgl. A. Baumstark, Der Text der Manizitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra, Or. Chr. 3. Serie, Bd. 6, 1931, 23–42, s. 24). Die Annahme eines mit der manichäischen Terminologie gut vertrauten und nicht zu ängstlichen Übersetzers der Titus-Schrift scheint mir dem Tatbestand eher gerecht zu werden. Festzustellen ist hier jedenfalls, daß der von Baumstark behauptete Gegensatz in der Wiedergabe von *ἀγένητον* zwischen dem erklärenden Text des Titus einerseits und den Mani-Zitaten andererseits nicht besteht. Im Titus-Text wird nicht *ἀγένητον* „mit strenger Konstanz“ durch „*ityā*“ wiedergegeben (25), wie z. B. PG 18, 1080 C Z. 32 und 1081 C Z. 33 f. bzw. der syr. Text in der Edition Lagardes S. 9 Z. 19 f. und S. 10 Z. 32–34 zeigen. Vielmehr gehen in den Mani-Zitaten wie im Text des Titus selbst die Bezeichnungen „*ityā*“ und „*ityā* d-lā hwā“ o. ä. ohne System durcheinander.

²³ Vgl. dazu Ephraem, Hymnen Contra Haereses 53, 10, wo es heißt, daß die *ityē* nicht von einem Schöpfer verursacht seien. Vgl. auch die Dialoge des Adamantius, in denen der Bardesanit Marinus ausdrücklich betont, der Teufel sei, wie Gott, *αὐτοφυής* und *αὐτογένετος* zw. beide Prinzipien seien *ἀγένητα*, ed. Van de Sande Bakkuyzen, p. 118, 12 und 14. Obwohl die hier dargestellte bardesanische Lehre schon stark weitergebildet bzw. von der manichäischen Theologie beeinflusst ist, steht doch hinter den genannten griechischen Begriffen zweifellos wieder das syrische *ityā*.

²⁴ Es scheint mir nicht richtig, von den bardesanischen *ityē* ohne nähere Erklärung als Elementen zu sprechen, wie es D. in Nachfolge von H. H. Schaeder tut, der die bardesanischen *ityē* Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis auf die „Elementenreihe der spätantiken Naturphilosophie“ (Wasser, Feuer, Erde, Luft, Äther) zurückzuführen suchte (50 f., vgl. D. 78). Abgesehen davon, daß dafür zu viele Umdeutungen notwendig werden, die diese Annahme nicht sehr überzeugend erscheinen lassen, kann man in dieser Konzeption nicht Gott selbst unterbringen, der aber nach Ephraems eindeutigem Zeugnis (Hymnen Contra Haereses 3, 6 u. ö.) ebenfalls zu den *ityē* gezählt wurde. Außerdem wird Bardesanes auf diese Weise zu stark von griechischer Philosophie her interpretiert, was seinen tatsächlichen Voraussetzungen nicht entspricht.

die aus dem Nichts geschaffen sind, seien ityē“.²⁵ In der darauffolgenden Auslegung von Gen. 1, 1 legt Ephraem besonderen Wert darauf, daß in diesem Vers nur von Himmel und Erde die Rede sei und von nichts anderem. Daher sei klar, daß Himmel und Erde aus dem Nichts geschaffen seien, „da bis zu diesem Zeitpunkt weder Wasser noch Wind (rūhā) geschaffen waren und auch nicht Feuer, Licht und Finsternis da waren. Das, was nämlich jünger als Himmel und Erde ist, sind Geschöpfe, weil sie nach jenen sind. Und sie waren nicht ityē, da sie nicht vor ihnen sind.“²⁶ Wasser, Wind, Feuer, Licht und Finsternis, die hier aufgezählt werden, ergeben sich nicht aus dem Genesisbericht und können daher nur aus der bardesanischen Lehre stammen, gegen die sich Ephraem hier wendet. Für Bardesanes waren diese „ityē“ tatsächlich zuerst, weil ungeworden, und erst aus ihrer Vermischung entstand, in langwierigem Prozeß, die Welt und damit auch Himmel und Erde.²⁷ Sich bei der Auslegung der ersten Genesisverse mit Bardesanes auseinander zu setzen, war für Ephraem außerdem deshalb naheliegend, weil allem Anschein nach auch Bardesanes auf diese Verse in einem kosmologischen Werk angespielt hatte.²⁸ Man wird daher die zitierten Sätze unter die Zeugnisse zur ityē-Lehre des Bardesanes aufnehmen dürfen.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich zusammenfassend für den ityā-Begriff: der ursprünglich auf eine Vielfalt von „seienden“ Dingen und insbesondere auf die Gestirne anwendbare Terminus ityā erfuhr, soweit wir erkennen können, erstmalig durch Bardesanes eine charakteristische Verengung. Dieser bezeichnete damit gewisse ungewordene und ewige Prinzipien,²⁹ auf die in letzter Konsequenz die Erschaffung der Welt zurückgeht. In dieser Bedeutung wurde der Begriff in die manichäische Theologie übernommen. Wahrscheinlich in Reaktion darauf griff die rechtgläubige Kirche, die nicht zulassen konnte, daß neben Gott noch ein oder mehrere andere Prinzipien gestellt wurden, den Terminus auf und übertrug ihn unter Hinweis auf Exodus 3, 14 ausschließlich auf Gott. Auch hier behielt der Begriff weitgehend die Bedeutung von „ungeworden, ungeschaffen“ bei.³⁰ Der ursprünglich weitere Anwendungsbereich von ityā blieb, wie die oben (S. 11) zitierte Definition des Barhebräus zeigt, im außertheologischen Bereich in Gültigkeit.

Unsere Quellen enthalten nun eine Vielzahl von Einzelaussagen über die ityē, die bei D., dem Anordnungsprinzip seines Buches zufolge, nirgends systematisch zusammengestellt und untersucht sind, deren Kenntnis aber zum

²⁵ Ed. Tonneau CSCO 152/71 p. 3, 16 und 27 f.

²⁶ Sectio I 2 p. 8, 27–9, 8.

²⁷ Vgl. dazu die vier häresiographischen Berichte, bei D. 98–104.

²⁸ Vgl. die Anspielung auf Gen. 1, 2 bei Theodor bar Konai (D. 99 b 3, wšāhēn hwau wpāhēn), vgl. dieselbe Wortwahl in Ephraems Genesiskommentar, CSCO 152/71, ed. Tonneau, p. 9, 15.

²⁹ Vgl. die Charakterisierung von Prinzipien als ἀγέννητα o. ä. in verschiedenen gnostischen Systemen: in der justinischen Gnosis (Hippolyt, Ref. 5, 26, 1), bei den Sethianern (Hippolyt, Ref. 5, 19, 13–15), bei den Peraten (Hippolyt, Ref. 5, 12, 3 und 5, 15, 2), bei den Naassenern (Hippolyt Ref. 5, 7, 9) u. a.

³⁰ Vgl. neben vielem anderen den Liber Graduum, ed. M. Kmosko PS III p. 405, 4 und 641, 1, wo ityā (in 641, 1) dem „ens creatum“ (‘bidā) entgegengesetzt ist.

Verständnis des bardesanischen Systems unerlässlich ist. Hier sei nur das Wichtigste genannt: Zunächst ist eine deutliche Dreiteilung der *ityē* zu bemerken. Gott ist gegen die übrigen abgesetzt. Er ist, wie es in einer als wörtliches Zitat aus der Lehre der Daisaniten (oder des Bardesanes?) gekennzeichneten Angabe bei Barḥadbšabbā heißt, das Haupt (das Prinzip? *rīšā*) und der Herr (*rabbā*) von allen und niemanden bekannt.³¹ Das ist ein bemerkenswerter Satz, der dazu stimmt, daß Bardesanes, wie Ephraem berichtet, die Zwei-Götter-Lehre der Marcioniten scharf angegriffen habe, weil es zwei Götter nicht geben könne.³² Die Annahme von mehreren *ityē* widerspricht für Bardesanes einem entschiedenen Monotheismus also durchaus nicht, wie die spätere Polemik gegen ihn manchmal glauben machen möchte. An zweiter Stelle folgen im bardesanischen System die häufig in einer Gruppe zusammengefaßten *ityē* Licht, Wind, Feuer und Wasser. Sie werden in einigen Überlieferungen als die „reinen“ *ityē* bezeichnet. Nach einem von Ephraem und den häresiographischen Berichten überlieferten Weltschema des Bardesanes sind sie den vier Himmelsrichtungen entsprechend in einer Ebene angeordnet, über der Gott und unter der die Finsternis ihren Ort haben.³³ Dadurch wird ebenfalls ihre Zusammengehörigkeit wie auch ihre mittlere Stellung im Gesamtsystem bezeichnet. Diesen *ityē* ist eine unstete (ungeordnete?) Bewegung eigen.³⁴ Aus ihrer Mitte, nämlich vom Wind, geht die Bewegung aus, die die schon oben erwähnte unheilvolle Vermischung der „reinen“ *ityē* mit der Finsternis verursacht und damit letztlich auch zur Welterschöpfung führt.³⁵ Die Finsternis schließlich ist – ganz im Gegensatz zum manichäischen System – als schlafend, kraftlos und bewegungslos gekennzeichnet.³⁶ Das ist auffällig. Denn eine macht- und kraftlose Finsternis hebt den Symbolwert des Bösen, der ihr auch bei Bardesanes zugeschrieben wird,³⁷ ja auf. Als ein zum Handeln unfähiges Wesen kann sie nicht wirklich böse sein. Diese Charakterisierung ist jedoch gut bezeugt. Noch in arabischen Quellen wird der Unterschied zwischen Bardesanes und Mani fast durchgängig darin gesehen, daß dieser die Finsternis als lebendig, jener sie aber als leblos betrachtet habe.³⁸ D. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Ambivalenz“ der Finsternis bei Bardesanes, die „by a rational solution“ nicht

³¹ D. 98 a 3–5.

³² Die Quellen für die folgende Darstellung sind hauptsächlich die vier häresiographischen Berichte bei Barḥadbšabbā, Moses bar Kepha (mit den an seinen Bericht angehängten Fragen zum bardesanischen System, ed. Nau, in der Praefatio zum BGL, PS II p. 514), Johannes von Dara und Theodor bar Konai bei D. 98–105 und die Angaben Ephraems, insbesondere aus Pr. Ref. II 214 ff.

³³ Hymnen Contra Haereses 3, 6, die Berichte bei D. p. 98–100.

³⁴ Theodor bar Konai 99 b 3.

³⁵ Vgl. die siebte Frage des Moses bar Kepha, Nau p. 514; Theodor bar Konai 99 b 5–7; Ephraem Pr. Ref. I 55, 15–24; 57, 4–19; II 214, 24–28; 215, 8–12; 225, 27–30. Vgl. auch Hymnen Contra Haereses 16.

³⁶ Ephraem Pr. Ref. I 56, 6–9; Hymnen Contra Haereses 16, 20, 1.

³⁷ Ephraem Pr. Ref. I 56, 5–12.

³⁸ Die arabischen Quellen sind jetzt bequem zusammengestellt von G. Vajda, Le témoignage d'al-Maturidī sur la Doctrine des Manichéens, des Dayṣanītes et des Marcionites, Arabica 13, 1966, 1–38.

zu erklären sei (139). Die Sachlage scheint mir anders zu sein. Ein Urteil darüber hängt davon ab, ob und welche Vorbilder man für eine solche Konzeption der Finsternis aufzeigen kann. Daran sind dann die Fragmente des Bardesanes zu messen.

Das dargestellte Schema erinnert mit dem Gegenüber eines unbekanntes Gottes, einer zweiten „reinen“ Größe (hier bestehend aus den in einer Ebene gelagerten Licht, Wind, Feuer und Wasser), aus der in der Gestalt des Windes eine abwärts zur Finsternis gerichtete Bewegung hervorbricht, und schließlich der leblos und starr gedachten Finsternis in der Tiefe stark an die vielfältigen Systeme der Gnosis, die ein Dreierschema voraussetzen. Man vergleiche etwa die Lehre des Gnostikers Justin, der Peraten, der Sethianer und auch der Naassener, wie sie hauptsächlich in der *Refutatio Hippolyti* dargestellt sind.³⁹ Die Differenzen im einzelnen zwischen diesen Systemen heben ihre prinzipielle Zusammengehörigkeit nicht auf. Das Gleiche gilt für die Abweichungen, die sich zwischen ihnen und der Lehre des Bardesanes feststellen lassen. Auch bei ihm finden sich die allen gemeinsamen Charakteristika: die deutliche Dreiteilung, die Aktivität des zweiten Prinzips, das als „rein“ gekennzeichnet ist und damit in eine Beziehung zum höchsten und guten Prinzip gebracht wird, der engen Zusammengehörigkeit von erstem und zweitem Prinzip in den genannten gnostischen Systemen entsprechend,⁴⁰ und schließlich die Konzeption der Finsternis, die hier wie dort im wesentlichen als inaktiv gesehen wird und der erst durch das Eindringen oberer Kräfte die Fähigkeit zum Handeln verliehen wird.⁴¹

Auch der Ablauf des kosmologischen Dramas erinnert stark an gnostische Vorbilder.⁴² So wird die Bewegung des Windes, der über das Feuer hin zur Finsternis vorstößt, als eine „Grenzüberschreitung“⁴³ verstanden, auf die die unselige Vermischung zurückzuführen ist, in welche die fünf unteren *ityē* geraten. Die „reinen“ *ityē* vermögen sich aus der damit erfolgenden Umklammerung durch die Finsternis nicht mehr aus eigener Kraft zu befreien

³⁹ Ref. 5, 26; 5, 12 ff.; 5, 19 ff.; 5, 7, 9.

⁴⁰ Vgl. die Charakterisierung der ersten beiden Prinzipien als das „nichtenstandene Gute“ und das „selbstentstandene Gute“ gegenüber dem dritten als das „Entstandene“ (Hippolyt Ref. 5, 12, 3), als „Vater“ und „Sohn“ gegenüber dem „Stoff“ (5, 17, 1, Peraten), als „Licht“ und „unvermishtes Pneuma“ gegenüber der „Finsternis“ (Hipp. 5, 19, 2, Sethianer) usw. Aktivität kommt dem zweiten Prinzip in allen genannten Systemen zu. Vgl. zum Ganzen die Analyse von H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1, Die mythologische Gnosis, Göttingen 1964, 335–344.

⁴¹ Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 334 spricht treffend von „passiver, nur Objekt darbietender Antithesis nach Art der ‚Materie‘“. Das trifft für alle aufgezählten Systeme zu und zwar auch für das der Sethianer (gegen Jonas 342 f.). Dort wird zwar die Finsternis als *φρόνιμος* gekennzeichnet, aber doch nur, weil sie weiß, daß sie ohne die von Licht und Pneuma von oben in sie eingedrungene Kraft (*δύναμις*) als *ἔρημον*, *ἀφανές*, *ἀλαμπές*, *ἀδύναμον*(!), *ἀπρακτον*(!), *ἀσθενές* (!) (Hipp. Ref. 5, 19, 6) zurückbleiben müßte. Deshalb trachtet sie danach, den Glanz des Lichtes in sich festzuhalten (*κατέχων*! Mehr als das vermag sie aus eigener Initiative nicht).

⁴² Vgl. dazu wieder die oben S. 344 Anm. 32 zitierten Quellen.

⁴³ Vgl. dazu Ephraem Pr. Ref. I 52,30–57, 22, bes. 54,35/36; 54, 47; 55, 19; 56, 11/12.

und rufen daher Gott, ihren Herrn, um Hilfe an. Er sendet seinen Logos (wörtlich: *mēmra d-tar'itā*, d. h. „Wort des Denkens“, n. b!), welcher die *ityē* voneinander trennt, jedem seinen Platz in einer neuen Ordnung anweist und die Finsternis in die Tiefe verbannt. Aus dem übrigbleibenden Rest der Vermischung entsteht (in langwierigem Prozeß) diese Welt. Die Nähe zu gnostischen kosmologischen Spekulationen vornehmlich des valentinianischen Typus ist kaum zu übersehen. Man wird daher nicht umhin können, die Aussagen verschiedener syrischer wie griechischer Quellen ernsthaft in Betracht zu ziehen, nach denen Bardesanes von der valentinianischen Lehre beeinflußt gewesen sein soll.⁴⁴

Natürlich zeigen sich dann auch die Unterschiede zwischen dem, was wir als bardesanisches System zu erkennen vermögen, und dem uns bisher bekannten gnostischen Material. Es wäre merkwürdig, wenn es anders wäre. Denn ganz abgesehen von der bekannten Vielfalt gnostischer Spekulationen lebte Bardesanes ja einige Generationen nach der Entstehung der hochgnostischen Systeme und war zudem von dem Kulturkreis, in dem er sich aufhielt, bestimmt. So ist es z. B. ein Novum, daß Bardesanes das zweite Prinzip in vier selbständige Größen: Licht, Wind, Feuer und Wasser, aufteilt. Was das im einzelnen bedeutet, kann erst in späterer Untersuchung geklärt werden. Die besondere Stellung, die der Wind in dieser Reihe einnimmt, deutet möglicherweise auf iranischen Einfluß hin.⁴⁵ Zu untersuchen wären ferner gewisse naturwissenschaftliche Begriffe im bardesanischen System. Nach dem Zeugnis Ephraems bestanden die *ityē* des Bardesanes aus kleinsten, nicht mehr auflösbaren Partikeln (*perdē*).⁴⁶ Ursprung wie Bedeutung dieser Lehre sind noch ungeklärt. Etwas mehr läßt sich sagen über die Unterscheidung der einzelnen *ityē* bei Bardesanes durch die Begriffe leicht/schwer (*qallil/'abbīt*, *yaqqīr*)⁴⁷ oder fein/grob (*qattīnā* bzw. *'abyā*)⁴⁸ u. ä. Von hier aus ergibt sich wieder eine Brücke zu gnostischen Texten, denn die Bezeichnungen *qattīnā* und *'abyā* sind genaue Entsprechungen für die griechischen Termini *λεπτομερής* und *παχυμερής*.⁴⁹ Sie sind aus der griechischen Atomistik be-

⁴⁴ Vgl. Hippolyt 6, 35, 5–7; Euseb h. e. 4, 30, 3; Epiphanius Panarion 56, 2, 1, u. a. Unter den Syrern Jakob von Edessa im 12. Brief an den Styliten Johannes von Litarb, ed. W. Wright, *Journal of Sacred Literature* 1867 S. 26 Z. 22–S. 27 Z. 8 (leicht zugängliche Übersetzung von H. Rücker anlässlich seiner Übersetzung von Ephraems Hymnen Contra Haereses in der BKV auf S. 13 f.). Vgl. dazu Ephraem, *Hymnen Contra Haereses* 22, 3.

⁴⁵ Vgl. dazu G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 8 ff. Im übrigen ist der Wind Bestandteil des persischen Elementenkanons, vgl. schon Herodot 1, 131. Weitere Zeugnisse bei Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 223 ff. Zeugnisse für das Fortleben dieser Tradition in späterer Zeit sind besonders die Apologie des Aristides, Kap. 3–6, bes. 5, 4 und das Apokrophon des Johannes (ed. Krause-Labib), *Codex III* 26, 16–18.

⁴⁶ Vgl. Ephraem Pr. Ref. II 214–219, bes. 214, 46–215, 44 und 217, 44–48; dazu II 157. Vgl. Johannes von Dara 99 a 6.

⁴⁷ Ephraem Pr. Ref. I 52, 40–44; II 154, 36; 155, 34–37; 155, 42; 224, 35–225, 9.

⁴⁸ Pr. Ref. II 159, 3–13.

⁴⁹ Vgl. Brockelmann, *Lex. Syr.* 659 b und 507 a, bzw. *Thesaurus Syriacus* 2765 und 3580.

kannt,⁵⁰ werden aber auch in der Stoa zur Unterscheidung der einzelnen Elemente verwandt.⁵¹ Wohl von hier aus sind sie in den Bereich der Gnosis übertragen und dort auch auf einen noch vorkörperlichen Bereich angewandt worden. Sie begegnen in den hermetischen Traktaten⁵² und bei Basilides, der die drei aus dem Weltsamen hervorgehenden und Gott wesensgleichen „Sohnschaften“ mit ihrer Hilfe unterscheidet.⁵³

Nachzugehen wäre schließlich, um damit vorläufig abzubrechen, dem schwierigen Begriff der Hyle, den auch Bardesanes gelegentlich verwandt hat.⁵⁴ Nach einer ingeniosen Beobachtung Schaeders wäre der in Theodor bar Konais Auszug aus einem Gedicht des Bardesanes⁵⁵ erwähnte „Wald“ (‘ābā) als eine Chiffre für ὕλη zu verstehen.⁵⁶ Trifft diese Vermutung zu, hieße das, daß ὕλη gleichbedeutend mit Finsternis wäre. Denn in Theodors Excerpt steht der „Wald“, der vom Feuer entzündet wird und daraufhin einen „dunklen Rauch“ aufsteigen läßt,⁵⁷ deutlich anstelle der Finsternis, wie die in den parallelen Quellen bei Barḥadbšabbā, Moses bar Kepha und Johannes von Dara sicher bezeugte Bewegung vom Wind über das Feuer zur Finsternis zeigt. Diese Hyle-Finsternis ist, wie oben schon dargestellt wurde, starr und ohne eigene Initiative. Von diesen Eigenschaften her ergibt sich die auffälligste Parallele zum Hyle-Begriff in einigen von den genannten gnostischen Systemen⁵⁸ bzw. darüber hinaus zur mittelplatonischen Hyle-Lehre, wie sie etwas in den Chaldäischen Orakeln, bei Numenius oder Plutarch ausgebildet ist.⁵⁹ Diese Beziehungen sind zu beachten. Man kann nicht wie D. ohne nähere Untersuchung davon ausgehen, daß die „five elements“, gemeint sind die ityē Licht, Wind, Feuer, Wasser und Finsternis, die ὕλη bildeten (137). Die von ihm im Apparat dafür angeführte Belegstelle (Pr. Ref. I 141, 9–17) sagt darüber gar nichts aus und beweist nichts. Hier wird D. offensichtlich von seinem Vorverständnis bestimmt.

Daß bei allen diesen Vergleichen äußerste Behutsamkeit walten und vor allem von einer genauen Analyse der bardesanischen Fragmente ausgegangen werden muß, versteht sich von selbst. Deswegen kann man aber nicht darauf verzichten, Parallelen aus verwandten Systemen zu zitieren, weil auf diese Weise die „Einheit des Systems“ verloren gehe, wie D. meint (213). Eher scheint mir, daß man mit einer solchen Methode zu einer „Einheit des Systems“ gar nicht erst vordringen kann. Wenn D. jedenfalls auf die Frage nach dem Verhältnis des Bardesanes zur Gnosis hin sehr entschieden ant-

⁵⁰ Vgl. H. Diels, *Doxographi Graeci* im Index s. v.

⁵¹ SVF II 155, 32–36.

⁵² *Corpus Hermeticum* 12, 14 bzw. 1, 4–5.

⁵³ Bei Hippolyt, *Refutatio* 7, 22, 7.

⁵⁴ Vgl. Ephraem *Hymnen Contra Haereses* 14, 7–8 und Pr. Ref. I 141, 9–17.

⁵⁵ Dieser Auszug bildet den wichtigsten Teil des schon mehrfach zitierten Berichtes Theodors über Bardesanes.

⁵⁶ Im oben S. 336 Anm. 3 zitierten Aufsatz 51.

⁵⁷ 99 b 7–8.

⁵⁸ Vgl. oben S. 18 Anm. 1.

⁵⁹ Vgl. Numenius ed. Leemans T 30 p. 92, 19 und 93, 7–8; Plutarch, *De an procr.* in Tim. 1014 F ff. etc.

wortet, daß es – trotz „formaler Ähnlichkeiten“ („formal resemblances“) mit den großen gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts, die auch er anerkennt (222) – „als ein Fehler betrachtet werden müsse, von der Gnosis des Bardesanes zu sprechen“ (224), so kann das nicht als ein Urteil angesehen werden, das der Quellenlage entspricht. D. begründet seine Auffassung, indem er die Lehre des Bardesanes mit einer allgemeinen, in sieben Thesen zusammengefaßten Definition der Gnosis, die von der „Groningen working group for the study of gnosticism“ erarbeitet wurde, vergleicht und tiefgreifende Unterschiede zwischen beiden feststellt (223 f.). Dieses Verfahren ist wegen des notwendig allgemeinen und zusammenfassenden Charakters dieser Definition nicht sehr glücklich gewählt. Abgesehen davon sind aber auch die von D. in sechs Punkten zusammengestellten Abweichungen des bardesanischen Systems nicht so sicher begründet, wie es ihm scheint. Das muß zum Schluß noch an einigen Quellenzeugnissen aufgezeigt werden, die D. kaum oder gar nicht in Betracht gezogen hat.

Unter Punkt 4) heißt es z. B.: „Bardaisan looks upon the world optimistically, as created by the Word of God's Thought. There is no question of a demiurge“. Im Widerspruch dazu steht eine Aussage Ephraems, nach der für Bardesanes „Bildner und Erbauer“ des Körpers die „törichten Lenker“ (mdabbrānē saklē) gewesen seien.⁶⁰ D. erwähnt die Stelle nur am Rande und scheint sie mir nicht richtig zu interpretieren, wenn er paraphrasiert: „the body is subject to the „foolish Guiding Signs““ (153). Ihre Bedeutung wird vielmehr aus einem andern Zeugnis Ephraems klar, das für die neuere Bardesanes-Forschung noch nicht ausgewertet wurde, seinem – nur in armenischer Übersetzung erhaltenen – Kommentar zum apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern.⁶¹ Wie bekannt hatten sich in diesem Briefwechsel, den Ephraem für echt hielt und daher in seinen Paulus-Kommentar aufnahm, die Korinther an Paulus gewandt, weil in ihrer Mitte zwei Irrlehrer mit einer Reihe von ketzerischen Thesen aufgestanden waren, deren Widerlegung sie von Paulus erbat. Diese Thesen sind mehrfach besprochen worden.⁶² Sie stellen eine gute Zusammenfassung der Lehren dar, die man bei den Gnostikern für unerträglich und gefährlich hielt. Unter anderem heißt es darin, der Mensch sei nicht von Gott erschaffen. Ephraem, der den Brief zitiert, fügt hinzu, „sondern von den sieben Lenkern“ (yewt'n varçaç anti = mdabbrānē in syrischen Texten). Nach einer weiteren These ist die Welt keine Schöpfung Gottes, sondern von Engeln. Ephraem fügt wieder hinzu „nämlich eben der sieben Lenker“ und erläutert am Ende des gesamten Irrlehrenkatalogs, die in diesen Thesen zusammengefaßte Lehre

⁶⁰ Pr. Ref. I 124, 11–18.

⁶¹ Vgl. Bd. 3, 116–123 der ins Armenische übersetzten Werke Ephraems, Venedig 1836. Dazu die Übersetzung der Mechitaristen „S. Ephraemi Syri Commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex Arm. in Lat. serm. a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 117–124. Eine ausführliche Besprechung des apokryphen Briefwechsels mit einer deutschen Übersetzung vgl. bei Zahn, Geschichte des neuteamentlichen Kanons II 2, Erlangen – Leipzig 1892, 592–606, bes. 595 ff.

⁶² Vgl. bes. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1, 277.

sei die der Anhänger des Bardesanes, die deshalb den Brief der Korinther und Paulus Antwort darauf in ihrem Apostolos nicht zugelassen hätten.

Dieses Zeugnis Ephraems übergeht nun D. in seinem Buch mit der Begründung, daß, wie A. F. J. Klijn gezeigt habe, der Brief der Korinther keineswegs ursprünglich gegen Bardesanes gerichtet sei, Ephraem also geirrt habe (129). Daß das in der Tat so ist, daran ist kein Zweifel möglich. Alle sachlichen wie chronologischen Gründe sprechen gegen Ephraems Annahme. Damit verliert das Dokument aber doch nicht den Zeugenwert, den es in Ephraems Kommentierung für eine Untersuchung über Bardesanes besitzt. Denn eine ganz andere Frage ist es ja, an wen Ephraem in seiner besonderen historischen Situation dachte, als er den Brief las. Wenn ihm, der das daisanitische Unkraut um sich her wuchern sah, sofort bei seiner Lektüre die Daisaniten in den Sinn kamen, und er durch besondere Zusätze zu dem Katalog der Irrlehren („sondern von den sieben Lenkern“) erkennen ließ, wo sich ihm diese Identität besonders ergab, dann ist das ein sicherer Beleg dafür, daß wir die übliche gnostische Lehre von der Welschöpfung durch gewisse mindere, von der oberen Gottheit geschiedene, göttliche Wesen (Demiurgen, Archonten, Engel etc.) auch für Bardesanes, zumindest für die Form seiner Lehre, wie sie Ephraem vorlag, annehmen müssen. Von daher sieht es nicht so aus, als habe Bardesanes „optimistisch“ auf die Welt geblickt und mit Sicherheit kann man vom bardesanischen System nicht sagen: „there is no question of a demiurge“. Wie das Zeugnis aus Ephraems Pauluskommentar mit der Aussage der vier häresiographischen Berichte zu vereinbaren ist, nach denen „diese Welt“, bzw. in wörtlichem Zitat aus Bardesanes „die Schöpfung der Oberen und Unteren“⁶³ durch den Logos gemacht ist, bedarf genauer Untersuchung. M. E. widerspricht sich beides nicht, weil es sich auf ganz verschiedene Stufen im langwierigen Prozeß der Weltentstehung bezieht.

Noch bemerkenswerter ist vielleicht eine von Ephraem als wörtliche Anführung gekennzeichnete Angabe aus den Prose Refutations.⁶⁴ Danach ist die Sophia (ḥekmtā) Ursache für die „Errichtung“ des Körpers gewesen, indem sie die Archonten und Lenker durch ein Bild ihrer Schönheit täuschte.⁶⁵ Der für sich genommen schwer verständliche Text erhält dann einen guten Sinn,

⁶³ Bei Theodor bar Konai 103 b 2–3.

⁶⁴ I 123, 1–14.

⁶⁵ Das Zitat lautet bei Ephraem: „Sie (die Sophia), [so] sagt er, zeigte den Archonten und Lenkern ein Bild ihrer Schönheit und täuschte sie dadurch, damit, als sie (die Archonten) sich [gegenseitig] antrieben, [etwas] zu schaffen, wie das, was sie gesehen hatten, jeder einzelne von ihnen von seinem Schatz etwas, das er besitzt, hergäbe. Und dadurch sollte ihren Schätzen das entrissen werden, was sie erfaßt hatten.“ – Daß sich diese Sätze auf die bardesanische Lehre beziehen und nicht auf den im gleichen Kapitel genannten Mani, ergibt sich aus unserer Kenntnis der manichäischen Lehre von der Erschaffung des Menschen. Anders als im zitierten Text wird dort der Mensch ohne jedes täuschende Mitwirken der Sophia allein von den archontischen Kräften als Gegenmaßnahme gegen den göttlichen Heilsplan geschaffen. Vgl. Quellenbelege bei Polotsky in Pauly Wissowas RE s. v. Manichäismus, Suppl. VI 255 f. Vgl. auch Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1, 397.

wenn man erkennt, daß er eine Version eines bekannten gnostischen Mythos über die Erschaffung des Menschen darstellt. Insbesondere ergeben sich die auffälligsten Übereinstimmungen zur diesbezüglichen Lehre aus dem Apokryphon des Johannes.⁶⁶

Mit diesen Zeugnissen rückt Bardesanes Lehre sehr viel näher an gnostisches Gedankengut heran, als D. glaubt. Bedenkt man dazu noch die für Bardesanes bezeugte radikale Abwertung des Körpers, seine Leugnung der Auferstehung und die von ihm stark betonte menschliche Sündhaftigkeit, aus der allein Christus erretten kann, wie sie in der metrischen Schrift Ephraems gegen Bardesanes deutlich zum Ausdruck kommt (Pr. Ref. II 164, 10–13; 164, 29–165, 19 u. ö.), dann erheben sich starke Zweifel an der schon von Schaefer und Lietzmann und nun wieder von D. geäußerten Auffassung, Bardesanes habe „eine freudige und positive Ansicht von der Welt und vom Leben“ gehabt.⁶⁷ Die Zeugnisse, die wir als die zuverlässigsten betrachten zu müssen glauben, erlauben nichts weniger als eine solche Interpretation. Dazu kommt, daß eine solche Sicht der Welt und des Lebens sich in keiner Weise, und damit komme ich auf den Anfang dieser Betrachtungen zurück, in das Bild fügen will, das uns die Quellen vom Edessa aus der Zeit um 200 zeichnen. Alle christlichen Gruppen dort, seien es die Marcioniten, die Anhänger Tatians, die Quqiten oder die Kreise, aus denen die Thomasakten hervorgingen, sind durch eine asketisch-ablehnende Haltung gegenüber der vorfindlichen Welt und diesem Leben geprägt. Bardesanes, als Gnostiker verstanden, fügt sich in diese allgemeine Strömung ohne weiteres ein.

Es ging in diesem Aufsatz um die grundsätzliche Frage nach dem Verständnis und der Wertung des Bardesanes von Edessa. Sie mußte in Auseinandersetzung mit D. behandelt werden, dem das Verdienst der Darbietung und Aufbereitung wesentlicher Quellenkomplexe und einer kritischen Zusammenfassung der bisherigen Resultate zukommt. Dabei wurden nur ausgewählte, wenn auch besonders wichtige Quellenkomplexe behandelt. Eine ausführlichere Untersuchung wird folgen. Es ist aber wohl hier schon deutlich geworden, daß die nicht-agnostische Interpretation des Bardesanes durch die letzte Generation den Texten nicht gerecht zu werden und ihr Verständnis nicht zu fördern vermag. Nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen ist vielmehr ihre Nähe zu gnostischem Gedankengut und gnostischer Literatur so groß, daß hier das Regulativ für die Rekonstruktion des Denk- und Lehrsystems des Bardesanes gegeben zu sein scheint. Nur auf diesem Hintergrund lassen sich dessen *disiecta membra*, die uns in den fragmentarischen Aussagen der Quellen erhalten sind, zu einem organischen Ganzen zusammenfügen, soweit das angesichts der Schwierigkeit der Materie überhaupt erreichbar ist. Bei der zentralen Bedeutung, die Bardesanes für die Frühgeschichte des Christentums in Edessa zukommt – sein Einfluß ist uns

⁶⁶ Vgl. in der Edition von Krause-Labib Codex II S. 14, 13–15, 14 (Krause p. 148–151) und S. 19, 13–34 (Krause 160–162); Codex IV S. 22, 15 ff. (Krause p. 219 ff.); Codex III S. 21, 16 ff. (Krause 75 ff.). Vgl. auch Jonas 1, 396 f.

⁶⁷ So Schaefer im oben S. 336 Anm. 3 zitierten Aufsatz 72.

in unverdächtigen Quellen gut bezeugt⁶⁸ – ergibt sich damit nicht nur ein Fixpunkt, von dem aus auch eine Beurteilung der anderen zeitgenössischen christlichen Lehrrichtungen in Edessa möglich wird, wie eingangs ausgeführt, sondern es erhellt sich damit auch die geistige Situation, von der aus die später einflußreiche und bedeutende syrische Kirche ausging. Sie ist nicht von diesem Hintergrund zu trennen und in ihren besten Vertretern, wie beispielsweise Ephraem Syrus, nicht ohne ihn zu verstehen.

⁶⁸ Neben Ephraem, Hymnen Contra Haereses 1, 12 ist hier besonders auf die Vita des Rabbula, ed. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, p. 192, 11–18 zu verweisen.