

EDMUND BECK

## Der syrische Diatessaronkommentar zu der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist übersetzt und erklärt

Zu den Teilen des Ephräm zugeschriebenen Diatessaronkommentars, die aus neben der armenischen Übersetzung jetzt, nach der Publikation des lückenhaft erhaltenen syrischen Texts durch L. Leloir in Chester Beatty Monographs No. 8 (Dublin 1963), auch im syrischen Original vorliegen, gehört auch der Kommentar zum Herrenwort von der unvergebbaren Sünde der Lästerung des Heiligen Geistes in Marc. 3,28f. und Matth. 12,31f. In Leloirs Ausgabe ist das der Abschnitt X 4-6 wie auch in seiner Übersetzung des armenischen Textes in CSCO vol. 145, arm. 2. Ich zitiere, um auch kleinere Abschnitte genau angeben zu können, nach Seite und Zeilenzahl der Edition des syrischen Textes.

### I 1) Das einleitende Zitat, S. 38,3

Der Kommentar beginnt abrupt mit einem Zitat in den Worten: *hây d-lâ lam tnân w-lâ l-hal teštbeq leh*. Das eröffnende *hây dē* ist vom Zitat zu trennen, obwohl das auffällige Femininum in *teštbeq* sich darauf zurückzubeziehen scheint. Doch von diesem *teštbeq* wird noch ausführlich zu sprechen sein. Das *hây dē* ist die Kurzformel für die längere, die gleich zu Beginn des nächsten Abschnitts (X 5) das zweite Zitat zu unserem Thema (Marc. 3,28) einführt, nämlich: *hây dēn d-emar*. Das kurze *hây* ist daher gleich: »jenes (Herrenwort)« und das *dē* leitet es ein wie unser Doppelpunkt. Das Zitat lautet also: »Nicht wird hier noch drüben ihm vergeben werden«.

Diese mit einem *lam* als Zitat gekennzeichneten Worte können nur mit dem Schluß von Matth. 12,32 in Verbindung gebracht werden, der in der VS lautet: (*kul d-'al Rūhâ dēn d-quḏsâ ngaddef*) *lâ neštbeq leh b-hânâ 'ālmâ w-lâ b-'ālmâ da-'īd* = »(jeder, der gegen den Heiligen Geist lästert), dem wird nicht verziehen werden in dieser Welt und (auch) nicht in der kommenden Welt«. Der für uns in Frage kommende Schluß des Satzes lautet genau so auch in der Peš. Man sieht die große Abweichung des Zitats: für das *hânâ 'ālmâ* steht ein bloßes *tnân* (hier) und für *b-'ālmâ da-'īd* ein *l-hal* (drüben).

Diese Gegenüberstellung der beiden Partikeln in dem hier gegebenen prägnanten Sinn von Diesseits und Jenseits findet sich bei Ephräm. In Hy. contra Jul. 4,3 heißt es von dem von Würmern zerfressenen Oheim des abtrünnigen Julian: *b-hây tul'â da-tnân hzâ hwâ l-hây da-l-hal* = »in jenem diesseitigen Wurm sah er jenen jenseitigen«. In Hy. de paradiso 9,18 hat man die gleiche Gegenüberstellung; nur tritt hier für das lokale *tnân* das temporale *yawmân* = »heute« = »jetzt« ein, in den Worten: *yawmân gēr pagrē hū kāfnîn ... l-hal dēn nafšâtâ* = »jetzt (in dieser Weltzeit) hungern die Körper, drüben (im Paradies, im Jenseits) die Seelen«. Und im Hy. de fide 87,8 erscheint ein alleinstehendes *l-hal* in unserem prägnanten Sinn in dem Satz: »Wer jung ist, dem kommt gar nicht der Gedanke, daß es nicht seine Zeit ist, *w-aynâ d-sâ'eb lâ methaşšab da-l-hal qarīb* = und wer alt ist, denkt nicht (daran), daß das Jenseits nahe ist«.

Es stellt sich hier die Frage, ob man dieses *tnân* und *l-hal* aufgrund des Zitats dem syrischen Diatessarontext zuweisen kann. Da ist zunächst zu sagen, daß die Partikel *lam* auch ganz freie Zitate einleiten kann. Ein Beispiel dafür hat man in dem Pauluszitat Ephräms in Hy. de ecclesia 5,23, zu dem ich ausführlich in CSCO subs. 72, S. 9f. Stellung genommen habe. Sieht man sich nun nach den Formen um, in denen unser Zitat im weiteren Verlauf der Ausführungen des Kommentars erscheint, so ist hervorzuheben, daß gleich im Folgenden auf S. 38,5 für das *tnân* das zu erwartende *b-hânâ 'âlmâ* erscheint. Für *l-hal* tritt allerdings nicht das *b-'âlmâ da-'îd* ein, sondern ein *l-ḥartâ* (am Ende), das aber durch den Gedankengang der Stelle verursacht ist, wie wir noch sehen werden.

Auf Seite 38,22 kehrt das Eingangszitat mit den adverbiellen Ausdrücken wieder, aber mit zwei Abweichungen. Es lautet: *lâ neštbeq leh lâ hârkâ w-lâ l-hal*. Hier wird also das im Eingangszitat am Schluß stehende femininische (*lâ*) *teštbeq* (*leh*) maskulinisch (*neštbeq*) vorangestellt. Davon noch eigens im Folgenden. Die zweite Abweichung besteht darin, daß an die Stelle von *tnân* das synonyme *hârkâ* tritt. Das spricht schon klar gegen ein streng wörtliches Zitat.

Entscheidend ist nun, daß unser Zitat auf S. 40,2 fast ganz in der Form der VS und der Peš erscheint, nämlich: *lâ lam(!) b-hânâ 'âlmâ w-lâ b-haw teštbeq leh*. Man sieht: diese Form wird genauso wie die erste mit einem *lam* als Zitat gekennzeichnet! Hier hat man aber das *b-hânâ 'âlmâ*, wie die VS (Peš stellt um: *b-'âlmâ hânâ*). Für *b-'âlmâ da-'îd* (in VS und Peš) steht allerdings ein bloßes *b-haw*, wozu sinngemäß ein *da-'îd* zu ergänzen ist, eine Ergänzung, die der Kommentar auf Seite 40,20f. in einer freien Verwendung des Zitats, in einer allgemeinen Aussage über das Schicksal eines Dämons, selber bringt mit den Worten: *lâ b-hânâ 'âlmâ methassē w-lâ b-haw da-'îd* = »er erhält weder in dieser Welt Verzeihung noch in jener kommenden«. Das syrische Diatessa-

ron scheint also hier ein bloßes *b-haw da-ʿtīd* gehabt zu haben ohne das *ʿālmā* der VS und Peš, in Übereinstimmung mit dem griechischen Text mit dem bloßen: *en tō(i) mellonti*.

Das Eintreten der Adverbia dagegen, das »dort« für diese Welt und das »drüben« für jene kommende ist sicher eine freie Abänderung des Schrifttextes. Wir werden sehen, daß auch bei Chrysostomus in seinen Ausführungen über die unvergebbare Sünde die entsprechende Kurzwendung: *kai enthauta kai ekei* erscheint.

Zuletzt noch kurz zu dem Femininum *teštbeq* in unserem Zitat von Matth. 12,32. Es gibt das griech. *aphethēsetai* wieder, das hier neutrisch zu fassen ist, da weder *hamartia* noch *blasphēmia* vorangeht, sondern das Sätzchen: *hos d'an eipē(i)* = qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei. In der Peš: *kul dēn d-ʿal Rūhā d-quḏšā nēmar, lā neštbeq leh*. Das maskulinische *lā neštbeq leh* findet sich auch in der VS. Wie ist das Fem. *teštbeq* des Kommentars zu beurteilen? Es wurde schon hervorgehoben, daß bei der Wiederholung des Zitats auf S. 38,23 auch hier bei dem vorangestellten Verb das Maskulinum (*neštbeq*) erscheint. Der Grund für das Femininum *teštbeq* ist wohl nur sprachlicher Art: das syr. Femininum gibt das sachliche Subjekt besser und klarer wieder als das Maskulinum.

Femininum und Maskulinum wechseln auch in den übrigen Stellen des Kommentars, in denen dieses Verb wieder auftaucht: das Femininum steht in S. 38,8 u. 9, auf S. 40,3 u. 18 und S. 42,1; das Maskulinum auf S. 38,17 u. S. 40,2 u. 12.

## I 2) Die nähere Bestimmung des *šbaq* durch *magân*

Unmittelbar auf das Eingangszitat folgt als eine erste Erklärung:

- a) *meṭul da-šbaq Māran ḥṭāhē magân l-sagīʿē*
- b) *w-āf maʿmōdīteh šābqā magân ḥawbâtâ la-mhaymnē,*
- c) *l-hânâ lā Māran w-lâ maʿmōdīteh šābqān leh b-hânâ ʿālmā*
- d) *w-lâ mraḥmānūteh ḥây d-bēt ṭābâtâ sagīʿâtâ mḥappyâ wa-mṭaššyâ bīšâtâ l-ḥartâ.*

Übersetzung: »a) Denn unser Herr ließ unentgeltlich vielen die Sünden nach b) und auch seine Taufe läßt unentgeltlich denen, die glauben, die Schulden nach. c) Diese (Sünde der Lästerung des Geistes) lassen einem weder der Herr noch seine Taufe nach, in dieser Welt d) und (auch) nicht jenes sein Erbarmen, das bei vielen guten Taten am Ende böse Taten verbirgt und zudeckt«.

Der zentrale Punkt dieser ersten Erklärung ist die nähere Bestimmung des *šbaq* des Herenwortes als ein *šbaq magân*, ein Nachlaß der Sünden rein aus Barmherzigkeit, ohne jedes Entgelt, das der Sünder geleistet hätte. Das

zweifache *magân* in a) und b) wirkt in c) weiter und in d) ist es das Erbarmen des Herrn, das die Sünden vergibt.

Nun zu Einzelheiten. Die Lesung des Perfekts *šbaq* in a) ist im Text nicht durch einen entsprechenden diakritischen Punkt gefordert. Man könnte auch das präsensische Partizip lesen, das in b) bei der Taufe klar in Erscheinung tritt. Leloir übersetzt es perfektivisch in Übereinstimmung mit dem Perfekt seiner Übersetzung des armenischen Textes. Demnach ist hier von den Sündenvergebungen des Herrn in der Zeit seines Erdenlebens die Rede, von denen die Evangelien berichten und die alle reine Gnadenerweise waren. Letzteres gilt auch allgemein und für alle Zeiten von der christlichen Taufe.

Für das *magân*, das hier zu *šbaq* hinzutritt, seien die folgenden Stellen aus Ephräm angeführt. In Hy. de fide 85,3 schenkt Christus, die Perle, ihr Licht *magân* = unentgeltlich den Menschen. Umgekehrt heißt es in Hy. de parad. 12,18: »Der Gerechte wollte nicht dem Adam die Krone *magân* (ohne eignes Verdienst) geben, obschon er ihm *d-lâ 'amlâ* (ohne eigne Mühe) es gegeben hatte, (das Paradies) zu genießen«. Vor allem aber beleuchtet unser *magân* Hy. de parad. 8,2, wo vom rechten Schächer gesagt wird: *magân nsab qlīdaw d-pardaysâ* = »unentgeltlich (geschenkt) erhielt er die Schlüssel zum Paradies«, was die volle Verzeihung aller seiner Sünden rein aus Barmherzigkeit in sich schließt.

Ein solches Vergeben sieht also der Kommentar präzisierend in dem *šbaq* des Herrenwortes, das in Matth. 12,31 mit den Worten beginnt: »Deswegen sage ich euch: *pasa hamartia kai blasphēmia apethēsetai tois anthrōpois*«, syr. in VS und Peš: *kul ḥṭâhîn w-guddâfē neštabqūn la-bnay-nâšâ*, und wo es dann zuletzt negativ von der Lästerung des Geristes heißt, sie werde nicht vergeben werden, nicht in dieser Welt noch in der kommenden.

Der Kommentar hat hier in c), wie schon hervorgehoben wurde, das *b-hânâ 'âlmâ* von Peš und VS gehabt: für die Sünde wider den Hl. Geist gibt es in dieser Welt keine Vergebung ohne Entgelt, aus Gnade. Und wie steht es hier in der kommenden Welt? Der Kommentar hat in d) statt des zu erwartenden *b-'âlmâ* (der Kommentar: *b-haw*) *da-'tīd* ein bloßes *l-ḥartâ* = »zuletzt«, das nur auf den Anfang der kommenden Welt geht, auf Auferweckung und Gericht.

Daß das bloße *l-ḥartâ* diese Bedeutung haben kann, zeigen die folgenden Stellen aus Ephräm. Er sagt in Hy. de paradiso 9,2 daß *l-ḥartâ* = zuletzt, bei der Auferweckung, der Körper sich in die Schönheit der Seele kleiden wird. Und in CNis 37,8 spricht der personifizierte Tod, daß der Schmerz, den die Witwe von Naim über ihren verstorbenen Sohn empfand, über ihn bei der Auferweckung (*nuḥḥâmâ*) der Toten kommen werde, *l-ḥartâ ... mâ d-šabqūh mūtē la-Šyol* = »zuletzt, wenn die (vom Tod geliebten) Toten die Scheol verlassen haben werden«. Das letzte Gericht ist mit *l-ḥartâ* ganz klar in

Sermones I 3,138 gemeint, wo es heißt: *l-ḥartâ sefrê metpathîn* = »am Ende werden die Bücher aufgeschlagen«. Bildlich spricht vom Gericht auch Hy. de ecclesia 31,8 mit den Worten: *šemsâ da-l-ḥartâ makkes kul mûmîn* = »(Christus) die Sonne, die zuletzt alle Makel ans Licht bringen wird«.

Was wird nun hier in d) vom letzten Gericht ausgesagt? Dieses Gericht ist nach Rom. 2,5 ein *dînâ kênâ*, ein gerechtes Gericht, in dem nach Gerechtigkeit jedem nach seinen Werken vergolten wird. Unser Kommentar kennt dazu eine Ausnahme, ein Wirken der Barmherzigkeit Christi, des Richters, auch beim letzten Gericht, indem auch hier noch in gewissen Fällen Sünden unentgeltlich, aus Erbarmen, vergeben werden. Und davon werden die Sünden wider den Geist ausgenommen.

Der Kommentar hat hier für die Barmherzigkeit Christi die Form *mrahmânûtâ*, die ich bei Ephräm nur von Menschen ausgesagt gefunden habe, wie in CNis 21,4, wo nach Ephräm der Bischof *mrahmânûtâ* wie David haben soll. Doch im Kommentar erscheint es mit Christus verbunden noch zweimal. In Diat. S. 118,18 heißt es, daß er *b-rahmânûteh* = in seiner Barmherzigkeit sich unseres Körpers bedient hat. Und auf S. 100,13 erscheint es als Subjekt einer seiner Krankenheilungen und wird dabei mit *ṭaybûtâ* (Güte) gleichgesetzt in den Worten: *assyat mrahmânûtâ l-haw* (den Gelähmten von Jo. 5,8, von dem der Kommentar hervorhebt, daß er ein Sünder und ein Ungläubiger war) *d-lâ teppoq ṭaybûtâ sfîqâ'it men tamân* = »die Barmherzigkeit heilte jenen, damit die Güte nicht leer von dort weggehe«.

Diese Barmherzigkeit des Herrn wirkt also nach dem Kommentar auch noch beim Gericht. Wie sie das tut, das sagt der an *mrahmânûtâ* anschließende Relativsatz: *d-bêt ṭâbâtâ sagî'âtâ mḥappyâ wa-mṭaşšyâ bîšâtâ*. Daß hier *bîšâtâ* böse Taten = Sünden sind, zeigen die beiden synonymen Verba, deren Objekt sie sind: *ḥappî* und *ṭaşšî* = zudecken, verbergen, nach dem biblischen Bild von Sünden zudecken = Sünden tilgen. In Ps. 31,1: *quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata* hat die Peš neben *eštbeq* (sic!) *leh 'awleh* allerdings ein *w-etkassîw* (*leh ḥṭâhaw*). Aber *kassî* ist nur ein drittes Synonym zu *ḥappî* und *ṭaşšî*, wie man aus CNis 49,1 sehen kann, wo die ganze Reihe geschlossen erscheint, wenn auch in einem andren Zusammenhang, in den Worten: *manû mṭaşšê leh l-šemsâ ... manû mkassê leh l-tûrâ ... manû mḥappê leh l-quštâ*. In 1 Petr. 4,8 erscheint in unserem Zusammenhang statt *kassî* unser *ḥappî* in den Worten: *ḥubbâ gēr mḥappê sug`â da-ḥṭâhê* = *caritas operit* (griech. *kalypsei*) *multitudinem peccatorum*. In Jac. 5,20, wo dieser Satz wiederkehrt, hat die Peš statt des griech. *kalypsei* und des *operiet* der Vulgata ein sinndeutendes *'âṭê* = »tilgt die Menge der Sünden«.

Damit ist die Hauptaussage des Relativsatzes festgestellt: die Barmherzigkeit des Herrn tilgt auch noch beim letzten Gericht unentgeltlich Sünden,

aber nicht die Lästerung des Geistes. Es bleibt noch das unmittelbar auf »seine Barmherzigkeit« folgende *hây d-bêt řâbâtâ sagî'âtâ* zu erklären. Man könnte es mit der Barmherzigkeit des Herrn verbinden in dem Sinn von: unter ihren anderen vielen Guttaten. Doch würde man hier das Pronomen suffixum erwarten. Das absolute *řâbâtâ* ist offenbar mit dem schon erklärten, gleichfalls absolut stehenden *bîřâtâ* zu verbinden und beide sind von den Menschen ausgesagt. Dann ist der Sinn: bei vielen Guttaten eines Menschen mit ungetilgten Sünden ist die Barmherzigkeit des Herrn bereit, diese auch noch beim Gericht zuzudecken d.h. unentgeltlich, aus Gnade, zu vergeben.

Für meine Auffassung scheinen mir die folgenden Stellen aus Ephräm mit *řâbâtâ* zu sprechen. Hier redet zwar Hy. de ecclesia 38,3ff. von den *řâbâtâ*, die Christus in seinem irdischen Leben den Menschen erwiesen hat. Aber es sind dies Wohltaten, wie die Heilung »von Leiden aus Barmherzigkeit ohne Arznei« (Str. 4), die Heilung der Lahmen, der Krüppel, der Tauben und die Erweckung des Lazarus (Str. 5). Die *řâbâtâ* der Menschen dagegen stehen in Hy. de ecclesia 7,8 in Zusammenhang mit seinem Gewissen, von dem es hier heißt: »Ein Richter wohnt im Herzen und prüft im Ofen die Werke und er erfreut uns 'al *řâbâtâ* = über die guten (Werke) und läßt uns die häßlichen (*sanyâtâ*) bereuen«. Und in Hy. de paradiso 7,31 tadelt Ephräm, daß der Mensch sich in seinem Tun statt vom Urteil Gottes vom Urteil seiner Mitmenschen leiten läßt. Wenn er sündigt, schämt er sich vor ihnen: *w-âf řâbtâ d-'âbed awbdâh b-qullâseh* = »und auch das Gute, das er tut, hat er durch sein (des Menschen) Lob zerstört«. Dazu gibt CNis 41,5 auch noch konkret an, worin die *řâbâtâ* im einzelnen bestehen können. Denn hier sagt Satan, der Verführer: »Ich habe ihre (der Menschen) Sinne aller guten Werke (*kul řâbân*) beraubt: die Augen der Lesung (der Schrift), den Mund des Lobgesangs und ihre Geist(seele) der (christlichen) Lehre«. Dieses klare *řâbâtâ* im Sinn von guten Werken des Menschen spricht für meine Auffassung.

### I 3) S. 38,7-14: *řbaq magân* und *pra' b-řelfâ*; Buße und Hölle

Der Kommentar hat also das *řbaq* des Herrenwortes auf ein *řbaq magân* festgelegt. Der zu erwartende Gegenbegriff einer Sündentilgung durch eine adäquate Erstattung der Schuld, wodurch dann nach dem Prinzip der Gerechtigkeit die Schuld getilgt wäre, erscheint zu Beginn des folgenden Abschnitts: S. 38,7-14.

- a) *lâ gēr emar Mâran d-lâ metpar'â b-řelfâ ellâ d-magân lâ meřtabqâ.*  
 b) *hânaw dên: en ne'bed kulhên řâbâtâ w-netgmar b-kullâh zadîqûtâ, layt lâh pursâ d-teřtbeq leh hâdē magân, ellâ en par'âh mefra' b-gēhennâ.*

- c) *âf Dâwîd ya(h)b zadîqûteh b-ḥelfâ ḥlâf qetlâ da-qtal.*  
 d) *pšîqâ'ūt dên: layt ḥtâhâ da-mrad w-mâred 'al tyâbûtâ ellâ en hânâ. lâ dên kâlê hû hânâ ḥtâhâ d-nâš nezdaddaq ba-ḥrânyâtâ, d-mâ da-fra' hû hâdê b-gêhannâ, nefr'îw(hî) leh dîleh hânên b-malkûtâ.*  
 e) *Pawlos dên hâkan lâ gaddef. sagî'ê gēr d-râdfîn kad hâkan lâ mgaddfîn.*

Übersetzung und Kommentar: a) »Nicht fürwahr hat unser Herr gesagt: (die Sünde wider den Geist) wird nicht beglichen in einem Austausch, sondern: sie wird nicht unentgeltlich nachgelassen«. Der Unterschied zwischen *šbaq magân* und *pra' b-ḥelfâ* ist wohl eindeutig klar. Das *pra'* hat dabei die Bedeutung: etwas Geschuldetes zurückgeben, (zurück)bezahlen, begleichen. Bei Ephräm erscheint es dementsprechend gewöhnlich mit *ḥawbtâ* (Schuld) als Objekt. Dieses *ḥawbtâ* kann aber ohne weiteres auch Sünden(schuld) bedeuten, wofür dann auch *eštârâ* = Schuldbrief eintreten kann. So heißt es in Hy. de paradiso 14,14 vom Sinn der Prüfungen im Diesseits: »Der Gütige wollte mit kleinen, vergänglichen Schlägen *d-nefro' štârâyhôn* = ihre (der Menschen) Schuldbriefe tilgen«. Hier ist das *pra'* von Gott ausgesagt und gewinnt damit die weitere Bedeutung von »Schuldbriefe tilgen«. Für die Menschen, deren Schuld getilgt wird, liegt ihr *pra'* in der bußfertigen Annahme der kleinen Schläge, was deutlich genug zum Ausdruck bringt, daß hier nicht entfernt an eine adäquate Erstattung ihrer Schuld gedacht werden kann. Die Tilgung ist Werk des *tâbâ* des guten, nicht des gerechten Gottes.

Dieses *tâbâ* erscheint wieder auch in Hy. de paradiso 1,16, wo von Menschen das *pra'* ausgesagt wird. Hier spricht Ephräm von seinem (eschatologischen) Nebenparadies. In dieses versetzt er hier Einfältige (*būrê w-hedyōtê*), die ohne (klares) Wissen gesündigt haben, *mâ d-etrđw wa-fra'(û) d-hâybîn* = »wenn sie gezüchtigt wurden (wohl beim letzten Gericht) und erstattet haben, was sie schuldeten«. Von ihnen heißt es dann noch, daß der Gütige (*tâbâ!*) sie wohnen lassen wird hinter dem Paradies, in einem Raum, der denen in Paradies verächtlich ist, nach dem aber jene verlangen, die im Feuer der Hölle brennen. Auch hier ist also vom Gütigen die Rede und nicht vom Gerechten, obwohl ein Abbüßen durch Züchtigung erwähnt wird.

Bei dem *pra' b-ḥelfâ* des Kommentars scheint die Güte auszuscheiden und allein die Gerechtigkeit zu herrschen aufgrund des Gegensatzes zu *šbaq magân*. Es besagt: »in Austausch von« oder auch abgeschwächt: »anstelle von« wofür auch das bloße *ḥlâf* stehen kann. Letztere Bedeutung hat es in der einzigen Stelle, in der es sich bei Ephräm findet, in CNis 67,10, in der rhetorischen Wendung: *kmâ Šyol b-ḥelfâ da-ḥdâ* = »wie viele Scheol anstelle der einzigen!« Das bloße *ḥlâf* mit dieser Bedeutung erscheint im Diatessaronkommentar auf S. 146,21. Hier heißt es, daß die Gerechten des Alten Bundes in ihrem Reichtum die Erstattung des Lohnes für ihre Gerechtigkeit (*pur'ân agrâ da-ḥlâf zadîqûthôn*) gesehen haben. In dem *pur'ânâ* liegt unser *pra'* vor

und die *zadīqūtâ* wird uns gleich in der Fortsetzung des Kommentars wieder begegnen.

Hier folgt in b) auf die vorangehende programmatische Erklärung, Christus habe von der Sünde wider den Geist nicht gesagt: *lâ metpar'â* sondern: *magân lâ meštabqâ*, unmittelbar der Satz: »das heißt: wenn er (der Sünder wider den Geist) alle guten Taten vollbringt und sich vollendet in aller Gerechtigkeit (*zadīqūtâ*), für sie (die Sünde) besteht keine Möglichkeit, daß sie ihm unentgeltlich verziehen wird, außer er wird sie in der Gehenna fürwahr (vgl. die Betonung des Verbs durch den nachgestellten absoluten Infinitiv!) beglichen haben«.

Eine sehr unlogische Aussage! Warum wird im Nachsatz zu dem wenn-Satz mit der Erwähnung der Gerechtigkeit und der guten Werke nicht das zu erwartende *pra' b-ħelfâ* verneint, sondern das *šbaq magân* in Abrede gestellt, wo noch dazu in der angefügten Ausnahme das *pra' b-ħelfâ* bejaht erscheint? Der Kommentar bleibt bei seinem *šbaq magân*, das nach seiner Deutung des Herrenworts bei der Sünde der Lästerung des Geistes weder im Diesseits noch im Jenseits möglich ist. Offenbar ist damit für den Verfasser des Kommentars hier im Diesseits, in dem kurzen menschlichen Leben, ein *pra' b-ħelfâ* für diese schwerste Sünde von vornherein ausgeschlossen; hier kommt nur noch das Jenseits, die Hölle, in Frage. Dazu kommt, daß die Lage des Menschen in dieser Welt von der im Jenseits grundverschieden ist. In der diesseitigen kann er frei übernommene gute Werke üben und verdienstvoll gerecht sein. Wenn nun der Kommentar gesagt hätte, die Schuld der Sünde wider den Geist kann nicht durch die größten irdischen Verdienste beglichen werden, dann würde in der anschließenden Ausnahme die falsche Vorstellung geweckt, die Leiden der Hölle wären Verdienste. Hier kommt aber nur die objektive Tilgung der Schuld durch Länge und Größe der Strafe in Frage. Eine solche objektive Abtragung selbst der größten Sünde, der Lästerung des Geistes, und damit auch aller anderen Sünden hält offenbar der Kommentar für möglich, so daß nach dem Prinzip der Gerechtigkeit die ewige Hölle sich einmal leeren kann.

Der Kommentar wird im Folgenden diese kühne Ansicht wiederholen, nachdem er zuvor noch von der sündentilgenden Kraft der Buße im Diesseits spricht, welcher nur die Sünde der Lästerung des Geistes widersteht. Das hier im Kommentar in c) vorangehende Beispiel Davids bildet anscheinend den Übergang dazu. Es lautet: »Auch David gab seine Gerechtigkeit (*zadīqūteh*) im Austausch für (*b-ħelfâ ħlâf*) den Mord, den er beging«. Hier greifen *zadīqūtâ* und *b-ħelfâ* auf den vorangehenden Satz zurück. Aber Davids Sünde, der Mord, ist nicht die Sünde der Lästerung des Geistes; er kann nach dem vorangehenden Satz durch ein *šbaq magân* und nicht durch ein *pra'* verziehen werden. Das *ħlâf b-ħelfâ* in dem Beispiel des David ist offenbar nur ein Pleonasmus für ein einfaches *ħlâf*. Für eine solche Auffassung des

Beispiels scheint der biblische Bericht von Sam. 2,12,13 zu sprechen, wo Nathan dem König sein Verbrechen an Uria und dessen Weib vorhält und der König zu ihm sagt: »Ich habe gesündigt vor Jahwe«. Darauf Nathan: »Der Herr hat deine Sünde aufgehoben (syr: *a'bar*); du wirst nicht sterben«. Hier ist nur von dem Sündenbekenntnis des Königs und dem Gnadenakt Gottes die Rede.

Hier läßt nun der Kommentar die christliche Buße folgen, die für David noch nicht in Frage kam. Von ihr sagt Ephräm in Hy. de virg. 46,22, daß Christus uns die Buße geschenkt hat, damit die Hoffnung, die er uns mit der Taufe gab, nicht zerstört werde. Von der Buße heißt es im Kommentar: »Klar nun (gesprochen): es gibt keine Sünde, die sich der Buße (*tyâbutâ*) widersetzt hat und widersetzt außer dieser (Sünde wider den Geist)«. Von der Taufe hat der Kommentar in ähnlicher Weise schon zu Beginn gesagt, daß sie in dieser Welt alle Sünden den Gläubigen unentgeltlich nachlasse (*šâbqâ magân*), nicht aber die Sünde wider den Geist. Das *šâbqâ magân* ist wohl sicher in unserer Stelle von der Buße mitgegeben. Denn auch Ephräm weist in Hy. de ecclesia 5,16 hier neben der Gerechtigkeit Gottes dem Erbarmen Gottes die entscheidende Rolle zu mit den Worten: »Kommt und hört und ermutigt euch: wenn auch mächtig ist die Gerechtigkeit, tut einer Buße (*en hū d-nâš tâ'eb*), dann tilgt (*'âtyâ*) ein einziger Tropfen des Erbarmens (*d-raḥmē*) den Schuldbrief«. Ein reiner Pelagianismus mit seiner Lehre von einer Sündentilgung in diesem Leben rein durch menschliches Bemühen, also durch ein *pra' b-helfâ* scheidet für Ephräm wie für den Kommentar aus.

Hervorzuheben ist hier vor allem auch noch, daß der Kommentar, indem er hier von Taufe und Buße spricht, das Herrenwort von der Unvergebarkeit der Lästerung des Geistes allgemein und gerade auch für die Christen gültig sein läßt, ganz im Gegensatz zu Athanasius und Chrysostomus, die, wie wir noch sehen werden, sich bemühen, das harte Wort auf die Juden, die Pharisäer und Schriftgelehrten einzuengen, auf die Gegner, die in der Umgebung des Ausspruches bei Matth. und Marc. den Herrn bekämpfen.

Genau wie oben, wo allgemein von Gerechtigkeit und guten Werken die Rede war, folgt auch hier auf die Feststellung, daß nur die Sünde wider den Geist der sündentilgenden Kraft der Buße sich widersetzt, als Ausnahme, daß sie durch ein *pra' b-helfâ* im Jenseits, in der Hölle, getilgt werden kann mit den Worten: »Nicht aber hindert diese Sünde (der Lästerung des Geistes), daß einer gerechtfertigt werde durch andere (Dinge), daß er (der Sünder wider den Geist), wenn er diese (seine Schuld) zurückbezahlt hat (*mâ d-pra' hū hādē*), in der Gehenna, ihm selber (Gott) diese (Dinge) zurückerstattet (*nefr'w*) im Himmelreich«.

Leloir schlägt hier in einer Anmerkung vor, das *ba-ḥrēnâyatâ* (durch andere Dinge) in ein *ba-ḥrâyatâ* (durch die letzten Dinge) zu korrigieren. Da ich

aber ein *hrâyâtâ* in diesem Sinn nicht kenne, bleibe ich bei dem *hrênâyâtâ*, das schon dem armenischen Übersetzer vorlag. Daß dies auf das Jenseits zu beziehen ist, geht aus dem nachfolgenden *gēhannâ* klar genug hervor.

Dem Verfasser des Kommentars gelingt es also durch seine Unterscheidung von *šbaq magân* und *pra' b-ħelfâ* für die ewige Sünde der Lästerung des Geistes, die weder in dieser Welt noch in der kommenden nachgelassen wird, eine Tilgungsmöglichkeit auch dieser schwersten Sünde in der jenseitigen Gehenna zu finden, die dann von selbst auch für alle übrigen Insassen der Hölle gelten muß.

Fragt man nun nach dem Motiv einer solch kühnen Anschauung wie der Befreiung der Verdammten aus der Hölle nach dem Prinzip der Gerechtigkeit, dann ist es wohl in der Schwierigkeit zu sehen, daß eine zeitlich bedingte und begrenzte Sünde, sei es auch die größte der Lästerung des Geistes, eine ewige Höllenstrafe nach sich ziehen soll. Wird hier nicht die göttliche Gerechtigkeit ein Ende setzen? Mit der entsprechenden gegenteiligen Frage, nämlich wie zeitlich begrenzte Verdienste des menschlichen Willens mit der ewigen Glückseligkeit nach dem Prinzip der Gerechtigkeit belohnt werden können, hat sich Ephräm in Hy. de ecclesia 50,9-17 befaßt, eine Stelle, die ich ausführlich in CSCO subs. 72, S. 52ff. behandelt habe.

Ephräm ist auch der Gedanke an eine mögliche Befreiung von der Höllenstrafe nicht fremd geblieben. In Sermo de fide 6,311 wird die Sache nur kurz angesprochen mit den Worten: *wa-kbar men gaw gēhannâ ït sabrâ l-messaq menâh* = »und vielleicht besteht Hoffnung, aus der Hölle emporzusteigen«. In CNis 59,6 ist darüber hinaus sogar von einer möglichen Befreiung aller Verdammten die Rede, allerdings in einer rein dichterischen Stelle, in einem Streitgespräch des personifizierten Todes mit Satan, in dem der Tod dem Satan vorhält: »vielleicht (*tâk* = griech. *tacha*) wird durch die Barmherzigkeit (*ba-ħnânâ*; oder bei der Lesung: *b-ħannânâ*: durch den Barmherzigen) jene Gehenna sich leeren (*testappaq*) und du allein wirst zurückbleiben zusammen mit deinen Dienern«.

Hier tritt ein großer Unterschied zum Kommentar klar zutage: für Ephräm ist es nicht die Gerechtigkeit Gottes wie im Kommentar, die an ein Leerwerden der Hölle denken läßt, sondern seine Güte und Barmherzigkeit. Hierin steht Ephräm nicht allein. So sagt Augustinus in seinem Enchiridion, cap. 112, daß »einige, ja sogar sehr viele« sich in der Frage der Ewigkeit der Hölle vom *humanus affectus* leiten lassen und das Psalmwort zitieren: *non enim obliviscetur misereri deus* (Ps. 76,10).

Die Barmherzigkeit des Herrn erscheint auch in der dritten Stelle, die hier für Ephräm noch in Frage kommt, nämlich Hy. de paradiso 10,15. Hier spricht er nicht mehr von einer Befreiung aus der Hölle, sondern nur mehr davon, daß die Wolke des Gütigen auch noch über jenes Feuer (der Hölle)

träufelt, um von seinem Erbarmen (*men raḥmaw*) den Tau der Erquickung jene Bitteren (*marīrē*) verkosten zu lassen«. Der Bittere ist nach Hy. de fide 87,20 Satan, und die Bitteren sind die Sünder, die Satans Bitterkeit in sich aufgenommen haben (vgl. CNis 35,14) und somit hier die Verdammten. Eine solch begrenzte Auswirkung der göttlichen Barmherzigkeit auf die Verdammten erscheint auch bei Augustinus in der angeführten Stelle aus dem Enchiridion in den Worten: *poenas damnatorum certis temporum intervallis aliquatenus mitigari. Und: manente ira dei contineat miseraciones(!) suas non aeterno supplicio finem dando sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus.*

In allen Fällen, bei Ephräm und im Kommentar wie in den vom Enchiridion angeführten, sind es rein menschliche Motive, die zu solchen Anschauungen geführt haben, und nicht die philosophischen eines Origenes, die im Osten bis in die Zeit eines Ephräm und darüber hinaus, vor allem ganz klar noch bei einem Gregor Nyssenus nachgewirkt haben.

Den Schluß unseres Abschnittes bildet in e) ein Satz mit einem allgemein gehaltenen Hinweis darauf, daß der Apostel Paulus nicht von unserem Herrenwort getroffen werde, ohne Verbindung mit der im Vorangehenden durchgeführten Unterscheidung zwischen *šbaq* und *pra'*. Der Satz lautet: »Paulus aber hat nicht so (gegen den Hl. Geist) gelästert (*gaddef*). Denn (es gibt) viele, die (Christus, die Kirche) verfolgen, ohne so zu lästern«. Der Satz begnügt sich mit der bloßen Behauptung ohne jede Begründung. Eine einzelne Erklärung wird im Folgenden in einem Pauluszitat nachgetragen werden. Im übrigen ist es für die Ordnungslosigkeit des Kommentars bezeichnend, daß hier auf einmal ganz isoliert das *gaddef* (*blasphēmein*, *blasphēmia*) der einschlägigen Evangelienstellen erscheint.

I 4) S. 38,15-22. Weiterführung des Unterschieds zwischen *šbaq* u. *pra'*;  
Sündennarben; Läuterung des Silbers

Der nun folgende Abschnitt X 5 beginnt mit einem neuen Zitat, dem Marc. 3,29 zugrundeliegt. Der erste Abschnitt wurde durch das freie Zitat von Matth. 12,32 eröffnet. Damit wird die Reihenfolge, in der beide Zitate im arabischen Diatessaron (Ed. Ciasca, cap. 14, p. 55 ult. ff.) auftreten, umgestellt. Denn das arabische Diatessaron beginnt mit Marc. 3,28/9 und fügt daran als eignes Zitat, durch ein *qāla 'aydan* gekennzeichnet, Matth. 12,32.

Erster Teil des Abschnittes: S. 38,15-18.

- a) *hây dēn d-emar d-nehwē hayyâb ḥṭâhâ da-l-'âlam l-fût d-lâ meštbeq mešt-bâqū emar.*
- b) *ḥzī dēn puššâqâ d-malwet lâh l-mellâ: ellâ nehwē lam hayyâb.*
- c) *medem d-hayyâb nâš metprâ'û metpra' law meštâqū meštbeq leh.*
- d) *'bad Mâran puršânâ (Text: puššâqâ) bēt pur'ânâ l-šubqânâ.*

Übersetzung und Erklärung: a) »Das (Wort) nun, das er sprach: »er wird schuldig sein einer ewigen Sünde«, ist in Übereinstimmung mit dem (Wort): nicht wird fürwahr ihm vergeben werden«.

Zuerst das neue (zweite) Zitat. Seine Einführung durch das *hây d-emar dē* ist, wie schon gezeigt wurde, die erklärende Erweiterung der Kurzformel: *hây dē*, die das erste Zitat eingeführt hat. Das Zitat selber: (*ellâ*) *nehwē hayyâb ḥîâhâ da-l-âlam* = »er wird einer ewigen Sünde schuldig sein« ist der Schluß von Marc. 3,29. Ich zitiere den ganzen Vers nach der Peš: (*man dēn dangaddef 'al Rūhâ d-quḏšâ layt leh šubqânâ (!) l-âlam ellâ*) *mḥayyab hū dīnâ da-l-âlam*. Man sieht die Abweichungen des Diatessarontextes von der Peš: zuerst die auffälligste: das Diatessaron steht mit seinem *ḥîâhâ da-l-âlam* auf seiten des griechischen *aiōnion hamartēma* im Gegensatz zur Peš, die mit ihrem *dīnâ da-l-âlam* der Lesart *aīōnios krisis* (Koine und D) folgt. Auch die zweite Abweichung des Diatessarontextes von der Peš geht wieder auf zwei griechische Lesarten zurück. Sie liegt in dem präsentischen *mḥayyab hū* der Peš gegenüber dem futurischen *nehwē hayyâb* des Diatessaron. Im Griechischen herrscht das Präsens (*estin*); die Vertreter des Futurs (*estai*) findet man bei Nestle. Sachlich ohne Bedeutung ist, daß die Peš das Partizip *mḥayyab* und das Diatessaron dafür das nominale *hayyâb* gleicher Bedeutung hat. Das *hayyâb* entspricht in seiner Form dem griechischen *enochos*.

Die kurze Erklärung, die der Kommentar in a) an das Zitat anfügt, sagt, daß dieses neue Zitat übereinstimme mit dem *lâ teštbeq (lâ tamân w-lâ l-hal)* des ersten Zitats. Das was folgt wird klar zeigen, daß damit das *šbaq magân* in seinem Gegensatz zu *pra' b-helfâ* gemeint ist, das Thema des Vorangegangenen, das hier vorläufig noch weitergeführt wird. Der Kommentar fährt fort:

- b) Sieh nun die Erklärung, die verknüpft ist mit dem Wort: »sondern er wird schuldig sein«.
- c) Etwas, das einer schuldig ist, wird fürwahr zurückbezahlt (beglichen: *metpra'*) und ihm nicht (unentgeltlich) nachgelassen (*meštbeq*).
- d) Unser Herr hat einen Unterschied zwischen *pur'ânâ (pra')* und *šubqânâ (šbaq)* gemacht.

Daß in der Wiederholung des Zitats von Marc. 3,29 hier in b) das einleitende *ellâ* (für das griech. *alla*) mit hinzugenommen wird, bleibt inhaltlich belanglos.

Die Erklärung des »schuldig« führt zu der Unterscheidung des *šbaq (magân)* von dem *pra' (b-helfâ)*, die in d) ausdrücklich dem Herrn selber zugeschrieben wird. In c) erscheint dabei eine Definition des *pra'*, wie man sie, so klar ausgesprochen, im Vorangehenden vermissen konnte.

Ob der zweite Teil unseres Abschnittes, die Zeilen S. 38,18-22 (e-i), mit den Bildern der Sündennarbe und der Reinigung des Silbers, auch noch unter das Thema des Gegensatzes von *šbaq* und *pra'* fallen, wird zu untersuchen sein.

e) *tâk dên hî hây šūmtâ lâ methawwrâ.*

f) *lâ gēr emar d-nehwē haṭṭây aw rašī' aw 'awwâl ellâ d-nehwē hayyâb.*

g) *d-temrqīw dên l-sē (')mâ wa-tzallfīw mṣē a(n)t.*

h) *d-tesrfīw dên meṣraf, b-yad nūrâ l-ḥod mṣē a(n)t.*

i) *hâkan d-lâ neštbeq leh lâ hârkâ w-lâ l-hal.*

Übersetzung: e) Vielleicht wird jene (Sünden)narbe nicht weißgewaschen. f) Aber er hat nicht gesagt: »er wird sündig oder frevlerisch oder verbrecherisch (einer ewigen Sünde) sein«, sondern »er wird schuldig sein«. g) Silber zu reinigen und (wieder) leuchtend zu machen, das kannst du. h) Es zu läutern, das kannst du nur mit Feuer. i) So (ist zu verstehen): nicht wird ihm vergeben werden, weder hier noch drüben.

Der Abschnitt besteht aus drei Teilen. In e) taucht ganz unvermittelt der Begriff der Sündennarbe auf und wird nur hier genannt. Der anschließende Satz f) ist zwar formal durch die Partikel *gēr* mit dem vorangehenden verbunden, ist aber sachlich eine zweite, engere Erklärung des *hayyâb* von Marc. 3,28, die wie eine Ergänzung zu der ersten in c) hinzutritt. Ob und wie dies mit der Sündennarbe sachlich verbunden werden kann, wird zu untersuchen sein. In g-h) taucht das Bild vom Silber auf, von seiner Reinigung und Entschlackung, ohne daß erklärt würde, wie es auf das Thema der unvergebaren Sünde anzuwenden ist. Der Schlußsatz in i) wiederholt das Matthäuszitat, mit dem der Kommentar zu allererst begann, und zwar in jener freien Form, die schon ausführlich besprochen wurde: ein deutlicher Hinweis darauf, daß hier die Ausführungen an ein Ende gelangt sind, deren zentrales Thema der Unterschied des *šbaq* (*magân*) von dem *pra'* (*b-ḥelfâ*) war. Es folgt auch, mit einem *aw* (oder) beginnend, eine völlig neue Erklärung.

Nun zum ersten Punkt, zu der Einführung des Begriffes der Sündennarbe in e) mit den Worten: »vielleicht wird jene Narbe (der Sünde gegen den Hl. Geist) nicht weißgewaschen«. Die zu »Narbe« hinzugefügte Ergänzung ergibt sich aus dem übergreifenden Zusammenhang. Wie steht es nun allgemein mit dieser »Narbe«? Das syr. *šūmtâ* bedeutet neben *vulnus* vor allem auch *cicatrix* »die Wundnarbe«, das von einer Wunde am Körper verbleibende und den Körper entstellende Merkmal der geheilten Wunde. Wenn nun die Sünde als Wunde gefaßt wird, dann wird die bei der Heilung verbleibende Wundnarbe zu etwas, das die Tilgung der Sünde überdauert. Die Sünde wird nicht völlig getilgt, es bleibt ein noch zu tilgender Rest. Bei Ephräm erscheint dieser Begriff in Hy. de virginitate 46,19-27, eine Stelle, die ich schon ausführlich in CSCO subs. 72, S. 28f. und 111ff. besprochen habe. Hier wird der Unterschied gemacht zwischen der vollkommenen, auch die Narben mitumfassenden Sündentilgung der Taufe und der unvollkommenen der Buße, bei der die Sündennarben zurückbleiben. Dabei fällt für die totale Sündentilgung der Taufe der mit der Taufe allgemein verbundene Ausdruck *mḥawwar* = deal-

bans, der auch im Kommentar in e) erscheint. Bei Ephräm heißt es in Hy. de virg. 46,25: »Und wenn einer entstellt ist durch das Zeichen der Wundnarben (*rušm šumâtâ*), dann wäscht rein und tilgt die Taufe (*mḥawwrâ w-kâfrâ ma'mōdītâ*)«. Im Kommentar heißt es: »Vielleicht wird jene Narbe (der Sünde wider den Geist) *lâ methawwrâ* = nicht eingewaschen = nicht getilgt«. Dazu wird nicht die Einschränkung gemacht: »bei der Taufe«. Der Satz gilt allgemein und damit auch für die Zeit, in der die Sündennarben von getauften Büßern um Hilfe rufen werden (vgl. Hy. de virg. 46, Schlußstrophe), offenbar beim letzten Gericht, sicher bei allen übrigen Sünden nicht vergebens, wohl aber vergebens bei der Sünde der Lästerung des Geistes, entsprechend der umfassenden Behauptung des Kommentars, diese Narbe werde nicht weißgewaschen. Ihr Träger verfällt damit dem Feuer der Hölle.

Hier ist aber nach der Meinung des Kommentators noch eine Erlösung denkbar in einer vollen Rückzahlung der Schuld durch die Höllenqualen. Daß dies möglich sei, hat der Kommentar unmittelbar zuvor erneut aus dem *ḥayyâb* (schuldig einer ewigen Sünde) von Marc. 3,28 herausgelesen durch die Anwendung des Grundsatzes: was einer schuldig ist, das wird zurückerstattet (*metpra'*). Jetzt, nach dem dazwischengeschobenen Satz von der Sündennarbe, greift er darauf zurück und unterscheidet genauer in f): »Nicht hat (unser Herr) gesagt: er wird sündig oder frevlerisch oder verbrecherisch (einer ewigen Sünde) sein, sondern er wird schuldig (*ḥayyâb*) sein«. Die Übersetzung der drei Termini: *ḥaṭṭây*, *rašī'* und *'awwâl* hat versucht, auch im Deutschen verschiedene Ausdrücke zu bringen, in denen man verschiedene Arten und Grade der Sündhaftigkeit sehen könnte. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß die syrischen Wörter auch rein synonym sein können. Das zeigt für *ḥaṭṭây* und *rašī'* CNis 72,9. Hier sagt Ephräm, um die Notwendigkeit der Auferweckung aufzuzeigen, zu einem Frommen: »Räuber und Diebe sind geschickter als du, der Buhler ist zufriedener als du und gesünder als du ist der *ḥaṭṭâyâ* und glücklicher als du ist der *rašī'â*«. Für *'awwâlâ* in dem allgemeinen Sinn von Sünder sei auf den Anfang von Sermones II 2 verwiesen, wo thematisch von der Sünde die Rede ist, die den Sündern gefällt, den Gerechten aber ein Schrecken ist. Dabei erscheint als Wort für die Sünde zu Beginn *'awlâ* in den Worten: *dḥal barnâšâ men 'awlâ* = »fürchte dich, o Mensch, vor der Sünde!« Und in Zeile 11 treten als Ausdrücke für die Sünder *'awwâlê* und *rašī'ê* zusammen auf, wo dann anschließend als einzelne Arten die Betrüger, die Lügner, die Unzüchtigen und Ehebrecher, die Habgierigen und die Räuber, die Unreinen und die Hochmütigen angeführt werden. Dazu heißt es dann abschließend in Zeile 25: *rgīg hū 'awlâ l-'awwâlê* = »begehrenswert ist die Sünde den Sündern«. Als Begründung dafür wird dann in Z. 33-36 angeführt: »Dem Hochmütigen, der die vielen verachtet, gefallen die Häßlichkeiten; denn häßlich ist es in seinen Augen, die eignen Sünden (hier: *ḥtâhaw*)

zu verwerfen und aufzugeben«. Und etwas später, in Z. 76 und 78, stehen zuletzt *'awwâlê* und *ḥaṭṭâyê* völlig parallel, in gleicher Bedeutung. Alle drei Ausdrücke des Kommentars laufen daher auf die eine Bedeutung hinaus: »sündig (einer Sünde)«, die in Gegensatz gestellt wird zu: »schuldig (einer Sünde)«.

Dabei betont der Kommentar die enge Bedeutung des *ḥayyâb* (schuldig) im Sinne der vorangegangenen Definition: »*medem d-ḥayyâb nâš* = was einer schuldet, wird zurückbezahlt«, und gewinnt damit offenbar einen Hinweis darauf, daß selbst die Sünde wider den Geist möglicherweise durch die Höllenstrafe beglichen werden könne, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Verbindet man nun damit den vorangehenden Satz von der Sündennarbe, beide Sätze sind ja sprachlich durch die Partikel *gēr* verknüpft, dann ergäbe das für die Narbe der Sünde der Lästerung des Geistes, daß sie im Leben und beim letzten Gericht nicht getilgt wird, daß aber auch für sie die letzte Möglichkeit einer Tilgung im Feuer der Hölle für möglich angesehen wird. Sind e) und f) derart miteinander zu verbinden, dann ist die Partikel *gēr* nicht begründend, sondern adversativ und mit »aber« zu übersetzen. Daß das möglich ist, dafür kann ich auf: Grammatisch-syntaktische Studien zur Sprache Ephräms in OrChr 68 (1984) S. 9ff. verweisen.

Es bleibt noch das Bild vom Silber in g) und h) zu besprechen. Die Übersetzung: »Silber zu reinigen und (wieder) leuchtend zu machen, das kannst du. Es zu läutern, das kannst du nur mit Feuer«. Das Silber kann, wenn es nur äußerlich beschmutzt und verblaßt ist, so ist wohl zu ergänzen, mit einem Tuch oder mit einer Flüssigkeit wieder rein und strahlend gemacht werden. Anders, wenn eine tiefergreifende Entstellung ein *šraf*, ein Läutern, nötig macht, das nur durch Feuer möglich ist. Dieses *šraf* kann durch die folgenden Stellen aus Ephräm beleuchtet werden. Zunächst heißt es auch in Hy. de paradiso 12,11: »*lâ neṣṭref memtôm kespâ d-lâ nūrâ* = niemals wird Silber ohne Feuer geläutert«. Hier tritt für das *sēmâ* des Kommentars, das auf das griechische *asēmon* zurückgeht, das rein syrische *kespâ* ein, das oft auch für »Geld« steht. Auch für *sē(°)mâ* seien Belegstellen aus Ephräm eingeschoben. Es erscheint in Pr. Ref. II 22,45 zusammen mit Gold. Ebenso in Sermones II 4,170, wo von Armspangen aus Gold und Silber (*d-dahbâ w-sēmâ*) die Rede ist. Als Edelmetall wird es zusammen mit Gold in Hy. de ecclesia 8,5 dadurch gekennzeichnet, daß es dem Blei und dem Erz entgegengesetzt wird mit den Worten: »Das Blei machte glauben, es sei wie Silber, das Erz... schmückte sich und trat neben Gold«. Doch zurück zu *šraf*. Eine zweite Stelle aus den Hymnen de ecclesia, nämlich 13,25, führt als eine Entstellung des Silbers, die hier in Frage kommt, den Rost an und zugleich wird dieser Rost ins Seelisch-Geistige übertragen, indem vom Rost der Seele mit den Worten die Rede ist: »Dein Gebet, o Herr, ist zum Feuerofen (*kūrâ*) geworden, *d-šerfat šūḥtâ d-*

*nafšan* = (dein Gebet), das den Rost unsrer Seele läutert«. Das führt zu dem *šraf*, das im Zusammenhang mit der Taufe zum Ausdruck der hier erfolgenden totalen Sündentilgung wird, in Hy. de crucifixione 4,16, wo es von den zum Christentum bekehrten Völkern heißt: »Sie wurden getauft und wuschen sich *w-eṣṭref(ū) wa-hwaw ḥadtē* = und sie wurden geläutert und wurden neu«. Das *šraf* drückt also jene totale Sündentilgung der Taufe aus, die auch die Sündennarben behebt durch ihren Charakter als Neugeburt.

Keht man nun zum Bild des Kommentars zurück, so ist mit dem Feuer, das allein das Silber läutern kann, nach dem Zusammenhang nicht das läuternde Feuer der Taufe noch ein läuterndes Feuer beim Gericht gemeint, sondern wiederum wie bei der Sündennarbe das Höllenfeuer, das nötig ist, um möglicherweise auch die Sünde wider den Geist zu tilgen.

Zu dem abschließenden Satz in i), welcher lautet: »So (gilt also): nicht wird ihm verziehen werden, weder hier noch drüben«, ist schon oben bemerkt worden, daß er den ganzen Abschnitt des Kommentars von Anfang an bis hierher, der von der Unterscheidung zwischen dem *šbaq (magân)* von einem *pra' (b-helfâ)* beherrscht wird, ganz klar abschließt. Es folgt mit einem *aw* (oder) eingeleitet ein zweiter Abschnitt, in dem völlig ungeordnet andere Deutungen zur Sprache kommen.

## II 1) S. 38,22-40,2. Das Wort des Herrn gilt nur für »jene Zeit«

Text: a) *aw 'al haw hū zabnâ etemrat mellâtâ w-law 'al d-yawmân.*

b) *hza'ū(h)y gēr d-pagrâ m'aṭṭaf w-sagī'ē etpallag(ū) 'alaw.*

c) *'al Rūhâ dēn layt hwâ l-hōn l-mesbar medem.*

d) *meṭul hânâ kul d-nēmar mellâtâ 'al Breh d-nâšâ neštbeq leh. man d-'al Rūhâ dēn lâ neštbeq leh.*

Übersetzung: a) Oder: von jener Zeit wurde das Wort gesprochen und nicht von der heutigen. b) Sie sahen nämlich, daß er in einen Körper gekleidet war und viele zweifelten (daher) am ihm. c) Vom Geist aber etwas (Schlechtes) zu denken, mußten sie nicht. d) Deswegen (heißt) es: jeder der ein Wort gegen den Menschensohn sagt, ihm wird verziehen werden. Wer aber (dies) gegen den Geist (tut), ihm wird nicht vergeben werden.

Erklärung: Das eröffnende »oder« leitet, wie schon gesagt, einen ganz neuen Abschnitt ein. Das *haw hū zabnâ* »jene Zeit« geht auf die Zeit des öffentlichen Auftretens des Herrn. Sie wird als solche in b) gekennzeichnet; doch wird nur allgemein von Leuten gesprochen, die am Herrn zweifelten. Unbestimmt bleibt auch die »heutige Zeit«. Mit »den Menschen der heutigen Zeit« sind wohl sicher vor allem die Christen der Zeit des Kommentars gemeint, die also hier im Gegensatz zu dem vorangehenden Abschnitt von der Drohung der unvergebaren Sünde wider den Geist nicht getroffen werden.

In b) heißt es von den (jüdischen) Zeitgenossen des Herrn, daß sie ihn mit eignen Augen sahen, die ihnen aber nur den Menschen Jesus zeigten, so daß sie an den Gottmenschen zweifeln konnten, eine ganz verschwommene Andeutung der verzeihbaren Lästerung des Herrn, von der das abschließende Zitat von Matth. 12,32 spricht.

In c) heißt es noch unbestimmter von der Sünde wider den Geist: *ʿal Rūhâ dēn layt hwâ l-hōn l-mesbar medem*. Das *layt* (*ūt*) mit Infinitiv drückt ein Sollen, Müssen und Können aus. Ich übersetze es hier: »Vom Geist etwas (Schlechtes) zu denken, mußten sie nicht«. Zu dem *mesbar medem ʿal* kann zur Erklärung Sermo de Dom. Nostro S. 13,23 angeführt werden, wo vom Pharisäer Simon, der Jesus eingeladen hatte, gesagt wird: *haw hākēl da-sbar ʿal Māran* = »jener also, der von unserem Herrn dachte, er wisse nicht (einmal) daß sie (die salbende Frau) eine Sünderin sei«. Und in CNis 37,9 fallen die unsrer Situation entsprechenden Worte: *w-en nāš sâbar ʿal Īsōʿ d-nukrâyâ hū* = »und wenn einer von Jesus meint, er sei der Fremde, gilt das mir für eine Lästerung (*guddâfâ*)«.

Das Ganze berührt sich, wie wir noch sehen werden, ganz nahe mit der Auffassung eines Athanasius und des Johannes Chrysostomus. Bei letzterem werden wir sogar in der Frage der Verzeihbarkeit der Lästerung des Herrn die Wendung des Kommentars »in einen Körper gehüllt« wiederfinden. Weit entfernen sich dagegen beide vom Kommentar durch die Klarheit, mit der sie die Lächerer des Geistes auf die Pharisäer und Schriftgelehrten einengen aufgrund der Umgebung des Herrenwortes bei Matthäus und Markus in dem sogenannten Beelzebubstreit.

Den Schluß des Abschnittes bildet in d) das Zitat, das den vorangehenden vagen Erklärungen zugrundeliegt. Das Zitat gibt die Worte von Matth. 12,32, die den zu Beginn des ersten Abschnitts zitierten Worten vorangehen. Es ist wörtlich gehalten. Nur hat der Kommentar anstelle des zweiten *kul dē* ein *man dē* und läßt darauf das zweite *nēmar* weg, das die Peš in Übereinstimmung mit dem griechischen Text hat und für das die VS sogar ein offnes *ngaddef* bietet.

## II 2) S. 40,2-7. Strafe in dieser und in jener Welt

Text: a) *lâ lam b-hânâ ʿâlmâ w-lâ b-haw teštbeq leh.*

b) *ʿal trēn pur ʿânîn mašyâ d-tetmallal, hânaw dēn d-hârkâ neblaʿ wa-l-hal neštannaq.*

c) *law dēn kulhōn masklânē tnân metpar ʿîn. hânōn dēn d-gaddef(ū), w-âf hârkâ ettbaʿ(ū) w-âf l-hal.*

d) *a(y)k (I)sqaryōtâ d-etešed lam kulleh gwâyeh. ḥzī d-a(y)k da-b-rugzâ mḥawwē Peṛṛōs da-gdašteh.*

Übersetzung: a) »Weder in dieser Welt noch in jener wird ihm vergeben werden«. b) Es kann von zwei Bestrafungen gesprochen werden, nämlich, daß einer hier geschlagen wird und drüben gequält wird. c) Nicht alle Sünder werden hier bestraft. Jenen aber, die (den Geist) gelästert haben, ist sowohl hier vergolten worden wie auch drüben. d) wie Iskariot, dessen Inneres ganz sich ergoß. Sieh wie Petrus belehrt, daß dies wie durch ein Zorn(gericht) ihm zustieß!

Erklärung: II 2 beginnt mit dem Zitat, welches das vorangehende Zitat, das II 1 abschloß, fortführt. Es ist der Schluß von Matth. 12,32, mit dem der Kommentar begann in jener freien Form eines *tnân* und *l-hal* für diese und die kommende Welt. Daß nun hier der Kommentar für *tnân* das biblische *b-hânâ 'âlmâ* bringt, und für das *l-hal* ein bloßes *b-haw* anstelle des *b-haw da-'tîd* in Peš und VS, ist schon eingangs besprochen worden. Dazu sei nachträglich betont, daß anschließend das mit *tnân* synonyme *hârkâ* und das *l-hal* hier in der Erklärung erscheinen.

Trotz der Verbindung von II 1 und II 2 durch das abschließende und einleitende Zitat ist das Thema von II 2 völlig neu. II 1 bezog das Herrenwort von seiner und des Geistes Lästerung auf die Zeitgenossen des Herrn. II 2 spricht von einer zweifachen Bestrafung von Sündern, von einer diesseitigen und einer jenseitigen. Sie trifft nicht alle Sünder; für die Lästere des Geistes steht sie fest. Und wenn darauf Judas Iskariot als Beleg folgt, so scheint er nur ein Beispiel für eine derartige doppelte Bestrafung im Diesseits und im Jenseits zu sein, nicht aber auch in Verbindung zu stehen mit dem Thema von II 1, als wäre er einer von den Zeitgenossen, die den Herrn und den Geist gelästert haben. Wenigstens wird das nicht im mindesten klar gesagt. Nun ist es höchst auffällig, daß beide Themen im gleichen Zusammenhang der Erörterung der unvergebbaren Sünde auch bei Chrysostomus erscheinen, nicht nur aufeinander folgend, sondern ganz klar miteinander verbunden. Denn während der Kommentar nur allgemein von Leuten spricht, die Jesus gesehen haben, werden sie (wie schon gesagt), von Chrysostomus ganz eindeutig auf die Pharisäer und Schriftgelehrten eingeengt, indem er das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde mit den Erzählungen in Verbindung bringt, die es umgeben. In diesen lästern bei Matthäus die Pharisäer: »im Herrscher der Dämonen treibt er die Dämonen aus« und bei Markus die Schriftgelehrten: »er hat einen unreinen Geist«. Hier muß Judas der Verräter ausscheiden. Chrysostomus bringt dann auch als diesseitige Strafe der Lästere die Zerstörung Jerusalems und als Beispiel für die doppelte Strafe bei anderen Sünden die Zerstörung Sodomas. Das ist die völlig klare Verbindung von II 1 und II 2 bei Chrysostomus, und es ist rätselhaft, wie daraus im Diatessaronkommentar ein beziehungsloses Nebeneinander werden konnte.

Nun noch zu einzelnen Wörtern. Wichtig ist die Begriffsverschiebung, die

hier das *pra'* gegenüber seiner Bedeutung im ersten Abschnitt erleidet, sowohl im Nomen *pur'ânâ* in b) als auch im Partizip Etpeel *metpar'in* in c). Das Nomen bedeutet nämlich hier nicht »Rückzahlung, Erstattung«, sondern »Vergeltung, Strafe«, und das *metpra'* ist dementsprechend als »gerächt, gestraft« zu verstehen, wie das anschließend parallel dazu auftretende *ettba'* klar zeigt.

Für die diesseitige Strafe erscheint das Verb *bla'*, für das die folgenden Stellen aus Ephräm angeführt werden können. Hier heißt es in Hy. de fide 9,8 von Zacharias: *bla' hwâ* = er wurde bestraft für sein zweifelndes Fragen durch Stummheit. In Hy. de fide 24,6 wird von Nabal gesagt: *bla'* = er wurde gezüchtigt dafür, daß er seine lästernde Zunge ausstreckte gegen David, den großen König. Und in Hy. de paradiso 3,14 heißt es von Adam: *bla' a(y)k 'Uzziyâ* = er wurde wie Ozias geschlagen, indem hier Ephräm die Bestrafung Adams durch die Erkenntnis der Nacktheit mit der Bestrafung des Königs vergleicht, der in den Tempel eindrang und dafür mit Aussatz geschlagen wurde.

Auf der andern Seite ist das *šanneq* so sehr mit den Höllenqualen verbunden, daß das davon abgeleitete Nomen *tašnîqâ* wie ein Synonym neben Gehenna treten kann. So heißt es in Sermones III 3,65f.: »Nicht eine einzige Form haben Gehenna und *tašnîqâ*«, worauf eine Aufzählung verschiedener Höllenqualen folgt. Und in 3,137 erscheint die Klage: »*b-tašnîqâ d-lâ 'âbar* = in der Qual, die nicht vergeht, werde ich bleiben *w-meštannaq enâ* = und gequält werden«. In Sermones III 4 ist die Lage die gleiche. Hier findet sich in Z. 77f. der Weheruf: »Wehe an jenem Tag den Huren und Dirnen, die in die erbarmungslose Qual (*b-tašnîqâ d-lâ rahmē*) hinabsteigen (und) die Gehenna erben werden!« Die mit *tašnîqâ* gleichbedeutende Form *šunnâqâ* erscheint hier im Appendix zu III 4 auf S. 59,3 a.i. in den Worten: »Wehe dem, der mit Maß und Waage den Nächsten betrügt. *n'îrâ leh gēhannâ w-šunnâqâ d-lâ šullâmâ* = aufgespart ist ihm die Gehenna und die Qual ohne Ende«. Die beiden eschatologischen Sermones III 3 und 4 sind kaum ephrämisch. Doch auch in echten Werken findet sich das *šunnâqâ* gleich »Höllqual«. So in Hy. de paradiso 1,17; 2,4 und 7,28. Dabei wird in CNis 45,6 auch hier dem Himmelreich (*malkūtâ*) die Qual (*šunnâqâ*) in der konkreten Bedeutung von Hölle gegenübergestellt.

#### 1. Exkurs: Johannes Chrysostomus zu Matth. 12,31f.

Die merkwürdige Berührung des Kommentars mit Chrysostomus in II 1 und II 2 veranlaßt mich, auf seine Ausführungen genauer einzugehen, die sich in seinen Homilien zum Matthäusevangelium zu unserem Thema über die unvergebene Sünde finden, in PG 57.449 (col. 1). In 449,4 bemerkt er dazu, daß dieses Herrenwort sehr dunkel sei, aber bei genauerem Zusehen leicht zu

erklären sei. Nachdem er dann Matth. 12,31f. ganz zitiert hat, läßt er den Herrn selber sprechen: »Viel habt ihr (Juden) gegen mich gesagt, ich sei ein Verführer, ein Gottloser. Das verzeihe ich euch, wenn ihr umkehrt (*hymīn metanoūsi*), und ich fordere nicht von euch die (gebührenden) Strafen (*dikai*). 'Die Lästerung des Geistes aber wird nicht vergeben werden'. Auch nicht den Umkehrenden? Wie soll das einen Sinn haben? Wurde doch diese (Lästerung) Umkehrenden verziehen! Sicherlich sind viele von denen, die das gesagt hatten, später zum Glauben gekommen und alles wurde ihnen vergeben«. Ganz klar spricht also hier Chrysostomus seine Auffassung aus: die unvergebene Sünde schließt nicht ihre Tilgung durch Glaube, Taufe und Buße aus, und zwar offenbar polemisch gegen eine gegenteilige Auffassung, wie sie der Kommentar in seinem ersten Abschnitt vertreten hat. Daß hier Chrysostomus von vielen Juden (Pharisäern und Schriftgelehrten), die sich bekehrt hätten, spricht, ist eine Übertreibung angesichts dessen, daß er später die diesseitige Strafe für die Lästerung des Geistes in der nationalen Katastrophe der Zerstörung Jerusalem sieht.

Das führt zu dem zweiten Punkt, der seine ganze Erklärung beherrscht. Chrysostomus erhebt nach seiner Feststellung, daß auch die Sünde wider den Geist bei Bekehrung getilgt wird, gegen sich selber den Einwand: »Was ist nun das, was (der Herr) sagt: mehr als alles (*hyper panta*) ist diese Sünde *asyngnōstos*«? *Asyngnōstos* kann hier nicht die Bedeutung »unverzeihbar« im absoluten Sinn haben. Es bedeutet auch »unverziehen«, was eine hinzutretende Verzeihung nicht ausschließt. Die lateinische Übersetzung bei Migne hat hier gut ein neutrales *venia caret*. Im Folgenden wird klarer gesagt werden, was hier gemeint ist: die Sünde wider den Geist zieht (unbereut) mehr als alle anderen (unbereuten) Sünden die doppelte Bestrafung im Diesseits und im Jenseits nach sich.

Zunächst erklärt Chrysostomus hier anschließend noch den Unterschied zwischen der Lästerung des Sohnes und des Geistes durch die Juden, indem er sagt: »Von ihm (Christus) wußten sie nicht, wer er sei. Vom Geist hatten sie ausreichende Kunde erhalten. Denn auch die Propheten hatten durch ihn gesprochen, was sie sprachen. Und alle im Alten (Bund) hatten von ihm die höchste Vorstellung. Was er (Christus) also sagt, ist folgendes: Gut, es sei! Ihr nehmt an mir Anstoß *dia tēn sarka perikeimenēn* = wegen des Fleisches das (mich) umhüllt«. Es wurde schon oben hervorgehoben, daß mit diesem *sarx perikeimenē* das *pagrā m'attaf* des Kommentars in II 1 fast wörtlich übereinstimmt.

Chrysostomus fährt fort: »Konntet ihr etwa auch vom Geist sagen: wir kennen ihn nicht? (Nein). Deswegen wird für euch die Lästerung (des Geistes) ohne Verzeihung (*asyngnōstos*) sein und ihr werdet sowohl hier wie dort (*kai enthauta kai ekei*) bestraft werden«. Nebenbei sei hervorgehoben, daß man

hier und noch zweimal im Folgenden in der Erklärung die Wendung: *kai enthauta kai ekei* für das biblische »in dieser und in jener Welt« hat, die wir im Kommentar als *tnân* und *l-hal* sogar im einleitenden Zitat angetroffen haben.

Viel wichtiger ist, daß Chrysostomus mit den Worten: »ihr werdet hier wie dort bestraft werden« an die Stelle der im Diesseits und Jenseits unvergebbar-ten Sünde ihre Strafe in den beiden Bereichen setzt und diesen Punkt beibehält und weiter entwickelt. Im Kommentar taucht diese Anschauung von den zwei Strafen unvermittelt in II 2 auf und wird sofort wieder fallen gelassen.

Chrysostomus bringt zunächst ein kurzes Beispiel für sein Thema von den zwei Strafen mit den Worten: »Viele werden nur hier bestraft wie der Unzüchtige (2 Cor. 2,6), wie die bei den Korinthern unwürdig an den Mysterien Teilnehmenden (1 Cor. 11,29f.)«. Anschließend läßt Chrysostomus wieder den Herrn selber sprechen: »Ihr aber werdet hier und dort (bestraft werden). Was immer ihr gegen mich gelästert habt vor dem Kreuz, verzeihe ich, auch die verwegene Tat der Kreuzigung... Was ihr aber vom Geist gesagt habt, das wird keine Verzeihung haben (*ūch hexei sygnōmēn*). ... Denn wenn ihr auch sagt, mich nicht zu kennen, so wißt ihr sehr wohl, daß Dämonen auszutreiben und Heilungen zu vollbringen ein Werk des Heiligen Geistes ist. ... Deswegen ist für euch die Strafe unvermeidlich (*aparaitētos hē dikē*) sowohl hier wie dort«. Hier sieht man, wie Chrysostomus das Herrenwort von der unvergeb-aren Sünde wider den Geist mit der in Matth. 12,24ff. vorangehenden Beelzebubkontroverse verbindet, welche ausgelöst wird durch die Worte der Pharisäer: »Er treibt die Dämonen durch Beelzebub, den Herrn der Dämonen, aus«. Ihnen gegenüber läßt Chrysostomus den Herrn sprechen: »Ihr wißt sehr wohl, daß Dämonen auszutreiben ein Werk des Geistes ist«.

Und hier kehrt Chrysostomus in 449,7 a.i. zum Thema der Strafe im Diesseits und Jenseits zurück und erweitert es mit den Worten: »Denn auch von den Menschen werden die einen hier und dort bestraft, andere nur hier, andere nur dort, (wieder) andere weder hier noch dort. Hier und dort wie eben diese Lästere (des Geistes): sie wurden sowohl hier bestraft, als sie jenes unerbittliche (Schicksal) der Eroberung der Stadt (Jerusalem) erlitten, und dort (drüben) erdulden sie die schlimmste (Strafe), wie die Bewohner von Sodoma und viele andere. Dort allein, wie der Reiche, im Feuer bratend und nicht einmal über einen Tropfen Wasser verfügend. Hier (allein), wie der Unzüchtige bei den Korinthern. Weder hier noch dort wie die Apostel, die Propheten und der selige Job. Denn was er erduldet, war nicht Strafe, sondern Wett- und Ringkampf«.

Das Zitat zeigt die Eigenart und Schwäche der Lösung, die Chrysostomus für das Herrenwort von der unvergebbar-ten Sünde wider den Geist gefunden

hat, das er eingangs selber »dunkel« genannt hat. Er engt zunächst die Drohung mit ihr auf die Schriftgelehrten ein, die in der Dämonenfrage gegen ihn polemisierten. Dann schränkt er die Wirksamkeit dieser schwersten Sünde auf die aller übrigen schweren Sünden ein, für die die doppelte Strafe im Diesseits und Jenseits in Frage kommt. Dabei bleibt für die jenseitige Höllenstrafe deren Ewigkeit unangetastet. Doch im Diesseits besteht auch für die schwerste Sünde der Lästerung wie für alle anderen die Möglichkeit einer Tilgung durch Umkehr.

Zur Ergänzung seien anschließend auch noch die viel ausführlicheren Erklärungen eines Athanasius angeführt, weil auch sie sich mit Stellen des Kommentars berühren und in ihren Abweichungen von ihm seine Eigenart beleuchten.

## 2. Exkurs: Athanasius und die unvergebbare Sünde.

Athanasius kommt auf dieses Thema im Schlußabschnitt des vierten Briefes an Serapion, IV 8-22 (PG 26.648-676) zu sprechen, wo er in IV 8 zögernd auf das Drängen Serapions hin sich selber zwingt, die schwierige Frage in Angriff zu nehmen. Er beginnt, indem er zunächst Matth. 12,24 zitiert mit der Behauptung der Pharisäer, der Herr treibe die Dämonen durch Beelzebub aus und damit die Antwort des Herrn in Matth. 12,28 verbindet. Darauf läßt er dann Matth. 12,31f. folgen, die Stelle mit der unvergebbaren Sünde. Schon damit läßt Athanasius das Herrenwort an die Pharisäer gerichtet sein.

Doch zunächst berichtet er in IV 9-11 von der davon abweichenden Auffassung der »Alten«, eines Origenes und seines Schülers Theognost, die hier die Ansicht vertraten, die Sünde der Lästerung des Geistes geschehe, wenn Christen, die in der Taufe die Gabe des Geistes erhielten, wieder sündigen. Athanasius weist diese Auffassung mit theologisch trinitarischen Gründen zurück und bemerkt zuletzt, man könnte sie für wahrscheinlich halten, wenn die Pharisäer die Taufe und damit die Gabe des Geistes erhalten hätten. Und hier (653 B) schränkt nun Athanasius ausdrücklich das Wort des Herrn von der unvergebbaren Sünde auf die Pharisäer ein, indem er betont: »Denn nicht hat der Herr dies lehrend allgemein gesprochen noch Zukünftigen die Strafe angedroht; er hat vielmehr geradeaus die Pharisäer beschuldigt, daß sie einer solchen Lästerung schuldig geworden seien«. Und zwar ausdrücklich und allein wegen ihres Wortes, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus. Und auch hier habe er von einer unentrinnbaren und unvergebbaren Strafe gesprochen, nicht wegen der Sünde schlechthin, sondern wegen der Lästerung.

In Kap. 13 wendet sich Athanasius wieder gegen die Auffassung, das Wort der unvergebbaren Sünde gelte jenen, die nach der Taufe sündigen. Das käme der Lehre eines Novatus gleich, der die Buße (*metanoia*) beseitigt (*anhairōn*).

Doch auch Hebr. 6,5 schließe die Buße nicht aus, sondern zeige nur die Einmaligkeit der Taufe. Und hier spricht Athanasius in seiner Erklärung des Unterschiedes der Sündenvergebung durch die Taufe von jener durch die Buße, von den bei der Buße zurückbleibenden *tōn traumatōn ūlai* = (Sünden)-wundnarben, aber ohne sie irgendwie mit dem Thema der unvergebaren Sünde zu verbinden, ganz im Gegensatz zum Kommentar.

Kap. 14 scheint sich vom Thema zu entfernen in einer christologischen Abhandlung, daß die menschlichen und göttlichen Aussagen der Schrift über den menschengewordenen Herrn nicht getrennt werden dürfen, daß vielmehr alles miteinander verbunden geschah und daß jener, der es vollbrachte, der eine Herr ist. Kap. 15 spricht davon ausgehend von zwei Arten von Häresien, deren gegensätzlicher Irrtum hierin ihren Grund habe. Beide schmähen den Herrn, und das ist die unausgesprochene Verbindung mit Matth. 12,31f., wo der Herr der unvergebaren Lästerung des Geistes die verzeihbare des Menschensohnes gegenüberstellt. Von den Häresien heißt es: »Einige schauen auf das Menschliche am Herrn und schwätzen gegen den Erlöser wie von einem Menschen. Sie sündigen damit sehr, können aber sofort Verzeihung erlangen, wenn sie umdenken (*metagignōskein*). Sie haben ja in der Schwäche des Körpers einen Entschuldigungsgrund. ... Wenn nun hinwieder andere die Werke der Gottheit betrachtend an der Natur des Körpers zweifeln, sündigen auch sie gar sehr, weil sie ihn zu einem Trugbild (*phantasia*) machen, obwohl sie (ihn) essen und leiden sehen. Doch kann auch ihnen, wenn sie umkehren, Christus rasch verzeihen, weil auch sie in der übermenschlichen Größe der Werke einen Entschuldigungsgrund haben«. Dazu sei angemerkt, daß das gleiche Paar entgegengesetzter Häresien bei Athanasius zweimal wiederkehrt, wobei in Epist. ad Maximum in PG 26.1089A/B für den zweiten Fall (Christus nur *phantasia*) Mani(chaios) genannt wird und für den ersten (Christus nur Mensch) der Samosatener. In contra Apollinarium I 3 (PG 26.1097B) werden die Apollinaristen gewarnt bei ihrer Überbetonung der Einheit mit ihrer Meinung nicht in Übereinstimmung mit den Manichäern zu geraten.

Der verzeihbaren Sünde gegen den Herrn hält Athanasius im Schluß des 15. Kapitels (660A) wieder die alles überragende Bosheit der Pharisäer entgegen, die nicht nur den Logos im Körper leugneten, sondern auch die Werke der Gottheit dem Diabolus und seinen Dienern zuschrieben: »Gebührend trifft sie ohne Verzeihung die aus einer solchen Gottlosigkeit sich ergebende Strafe. Denn sie haben (damit) sowohl den Diabolus für einen Gott gehalten und angenommen, daß der wahre wirklich seiende Gott in (seinen) Taten die Dämonen in nichts übertreffe«.

Das 16. Kap. beginnt mit den Worten: »In eine derartige Gottlosigkeit waren die damaligen Juden und unter den Juden die Pharisäer gefallen« und führt die Ungeheuerlichkeit ihrer Lästerung breit aus: die Werke des Vaters,

alle Wunder des Erlösers, Totenerweckung, Heilung der Gebrechen, die Herrschaft über die Elemente der Schöpfung, Dinge, über die die Menge Gott pries, von ihnen behaupteten die Pharisäer, sie seien Werke des Beelzebub und sie übertrugen so die Macht Gottes auf ihn. Daß sie im Blick auf die Menschheit des Erlösers sagten: »ist das nicht der Sohn des Zimmermanns« oder auch »er steige herab vom Kreuz«, das ertrug der Herr, da sie gegen den Menschensohn sündigten. Er hat ja auch dem Petrus seine Verleugnung der Magd gegenüber verziehen, da diese vom Menschen sprach. Die Pharisäer dagegen hätten mit ihrer Behauptung, die Wunder des Herrn seien Werke des Beelzebub, gegen seinen Geist gesündigt. »Und deswegen, weil sie Unerträgliches wagten, *aiōniōs etimōrēsato* = hat er eine ewige Strafe über sie verhängt«. Um die nicht zu überbietende Größe ihrer Sünde, die die unabwendbare Strafe begründen soll, noch stärker zu betonen, sagt Athanasius anschließend, sie hätten sich vielleicht auch zu der Behauptung versteigen können, die Natur sei von Beelzebub erschaffen, so wie ihre Väter vom Kalb in der Wüste sagten: »das sind deine Götter Israel, die dich aus Ägypten herausführten«.

Kap. 17 beginnt mit einem Gedanken, den ähnlich auch der Kommentar noch bringen wird, nämlich daß das harte Urteil des Herrn von der unvergebaren Sünde dem gleicht, das der von ihnen vermutete Beelzebub erhalten hat. So würden auch sie in das für jenen bereitete Feuer kommen und mit ihm ewig verzehrt werden.

Es folgt die Erörterung einer theologischen Schwierigkeit, die sich aus der Gleichheit der drei göttlichen Personen ergibt mit den Worten: »(Christus) hat mit dem Wort nicht die Lästerung gegen sich selber und die gegen den Geist verglichen, als ob der Geist größer sei und daher die Lästerung gegen ihn eine größere Schuld enthalte«. Die daran anschließende theologische Erörterung über das Verhältnis von Sohn und Geist kann übergangen werden, weil unser Kommentar diese Frage nicht im geringsten berührt.

Kap. 18 betont hier, daß auch die Lästerung des Geistes gegen den Herrn gesprochen war, gegen seine Gottheit. »Daß (dabei) die Pharisäer Gott mit dem Diabolus auf die gleiche Stufe stellten und das Licht Finsternis nannten, daß dies die Lästerung ohne Vergebung sei, das habe Markus gesehen in den Worten: 'Wer aber gegen den heiligen Geist lästert, hat keine Verzeihung, sondern ist einer ewigen Sünde verfallen; denn sie sagten: er hat einen unreinen Geist'«. Hier zieht also Athanasius im Gegensatz zu Chrysostomus auch Marc. 3,28f. mit heran, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, der darin seinem Diatessarontext folgt.

Gegen Ende des 18. Kapitels kehrt der Gedanke wieder, daß die Strafe der Lästerung des Geistes der Strafe der Dämonen gleiche, ein Gedanke der sogar klarer im Kommentar erscheinen wird. Hier sagt Athanasius: »Sie selber hatten den Beelzebub sprechend in sich, so daß sie aufgrund des Mensch-

lichen ihn nur einen Menschen nannten, aufgrund der Gott eigentümlichen Werke ferner ihn nicht als Gott anerkannten, sondern den Beelzebub in ihnen an seiner statt vergöttlichten, damit sie mit ihm in Zukunft ewig im Feuer gestraft würden«.

Die letzten Kapitel, 19-23, bemühen sich zu zeigen, wie die Lästerung des Geistes einer Lästerung der Gottheit des Logos gleichkommt, eine dogmatische Überlegung, die für unsern Kommentar nicht in Frage kommt, die einem Athanasius die Möglichkeit gibt, trotz seiner offen und betont ausgesprochenen Anschauung, das Wort des Herrn sei exklusiv gegen die Pharisäer gesprochen, die Drohung vor der unvergebbaren Sünde wider den Geist indirekt auch gegen Häretiker seiner Zeit gerichtet sein zu lassen. So kann Athanasius seine Hauptgegner, die Arianer, in den letzten zwei Kapiteln warnen, nicht in die gleiche Gottlosigkeit der Pharisäer und Juden zu fallen mit ihrer Behauptung, der Herr sei aus Nichtseiendem und »er war nicht, bevor er wurde«. »Deswegen hat der Herr für jene wie für diese gesagt, die Strafe (*timōria*) sei für solche (Leute) ohne Verzeihung (*asygnōstos*) mit den Worten: wer immer gegen den Heiligen Geist spricht, dem wird nicht verziehen werden, weder in dieser Welt noch in der kommenden (676A)«.

Ähnlich wie hier den Arianern hat Athanasius schon im ersten Brief an Serapion den Pneumatomachen gedroht, in I 33 (PG 26.608B). Athanasius sieht auch hier den Geist als Glied der Trinität, vom Vater (ausgehend), im Sohn (seiend). Die Pneumatomachen sollen daher die Trinität nicht trennen, damit sie nicht selber vom Leben getrennt würden. »Noch sollten sie den Geist den Geschöpfen zuzählen, damit sie nicht, so wie damals die Pharisäer, die (Dinge) des Geistes dem Beelzebub zuschrieben, ebenso auch sie, das Gleiche wagend, mit ihnen sowohl hier (in diesem Leben) wie danach (im Jenseits) die Strafe ohne Vergebung erdulden«. Hier taucht auch bei Athanasius für die diesseitige und jenseitige Sünde die doppelte Strafe in beiden Bereichen auf, bei Chrysostomus ein zentrales Thema, das auch der Kommentar nebenbei bringt. Bei Athanasius erscheint es nur hier und bleibt unausgeführt. In seinen breiten Ausführungen fanden sich nur einige Stellen, wo isoliert für »Sünde« ein *timōria* (Strafe) erschien, ohne Verbindung mit den »zwei Strafen«. Doch nun zurück zum Kommentar!

### II 3) S. 40,7-11. Sünde mit Kenntnis. Buße

Der Abschnitt II 1 brachte die Anschauung, daß das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde der Lästerung des Geistes nur für die Zeit des öffentlichen Auftretens des Herrn gelte, für die, »die ihn sahen«, ohne daß dabei gesagt wurde, das Wort richte sich ausschließlich gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, gegen ihre Lästerung, der Herr treibe mit Beelzebub die Dämonen

aus, von der Matthäus und Markus im Vorangehenden sprechen, wie das Athanasius ausdrücklich hervorhob und Chrysostomus ohne weiteres vorausgesetzt hat. Chrysostomus hat daran anschließend das Thema von den zwei Strafen, der diesseitigen und jenseitigen, durchgeführt, die durch das Herrenwort vor allen andern Sündern den jüdischen Lästerern des Geistes angedroht wurde. Auch der Kommentar ließ in II 2 das Thema von der doppelten Strafe folgen, aber wiederum ganz allgemein ohne jede nähere Angabe, wer die Personen sind, die sich die zweifache Strafe von hier und dort zugezogen haben. Das Beispiel des Verräters blieb daher unbestimmt. Es könnte mit den Leuten, die Christus sahen, verbunden, ein Hinweis darauf sein, daß der Kommentar das Herrenwort von der unvergebaren Sünde auch an die Jünger gerichtet verstand. Im Folgenden wird der Verräter noch einmal genannt werden und hier erscheint er als einer, der den Herrn kannte. Von dieser Kenntnis im engsten Sinn geht offenbar unser Abschnitt von II 3 aus und verbindet damit die Frage der Buße.

Text: a) *w-ʿal hânōn mgaddfânē da-b-haw zabnâ šâlmâ balhod. hânōn gēr d-yawmânâ d-lâ īdaʿtâ mgaddfîn.*

b) *l-kul d-īlīd hâkēl mašyâ hī d-tehwē tyâbūtâ. l-haw dēn d-lâ mašyâ d-tehwē leh, ellū lâ īlīd, mʿaddar hwâ leh. l-kul ḥaṭṭâyīn gēr ba-tyâbūtâ hâwē šubqânâ d-b-īdaʿtâ wa-b-lâ īdaʿtâ ḥṭaw.*

Übersetzung und Erklärung: a) »Und auf jene Lästerer, die in jener Zeit (lebten), trifft (das Wort) allein zu. Denn jene heutigen lästern ohne Kenntnis«. Der Satz greift deutlich auf II 1 zurück. Hier hatte man die gleiche Gegenüberstellung von *haw zabnâ* und *yawmânâ*. Und der Beginn von II 1: *ʿal haw zabnâ etemrat melltâ* liefert in II 3a, das zu *šâlmâ* fehlende Subjekt, nämlich *melltâ* = das Herrenwort. Daß dies wirklich zutrifft trotz der weiten Entfernung, kann durch die Bedeutung des *šlem ʿal* bei Ephräm gezeigt werden, wo in drei Fällen dieses *šlem ʿal* aussagt, daß ein Schriftwort auf einen zutrifft, auf ihn paßt, sich an ihm erfüllt. So betet der Sünder Ephräm in Hy. de parad. 7,26 um die Gnade des Vorparadieses mit den Worten: *w-tešlam ʿay âf hây d-kalbē ...* = »und es erfülle sich an mir auch jenes (Wort), daß die Hunde (von den Brosamen ihrer Herren sich sättigen)« (Matth. 15,27 u. par.). In Hy. de virg. 12,7 heißt es in einer Erklärung der Versuchungsgeschichte des Herrn: *en gēr ʿlaw šlem mazmōrâ* = »wenn nämlich der Psalm (91,11) auf ihn ging«. Zuletzt wird in Hy. de fide 53,11 mit dem Partizip unsrer Ausgangsstelle generell gesagt: *kullâh zʿorūtâ hâdē d-ba-ktâbē ʿlēh hū d-nâšūteh šâlmâ d-pârōqan* = »alle diese Kleinheit in den Schriften geht auf die Menschheit unseres Erlösers«.

Damit ist die Verbindung von II 3 mit II 1 hergestellt. Auf II 2 geht das *mgaddfâne* zurück, auf das *hânōn d-gaddef(ū)*. Es sind die Lästerer des

Geistes, die im Gegensatz zu den Lästerern des Menschensohnes, des im Körper wandelnden und lehrenden Erlösers, keine Verzeihung weder hier noch drüben erhalten. Und zwar nur die Lästerer jener Zeit, die den Herrn gesehen und gekannt hatten. Anders, die »heute« lästern. Denn diese tun es *d-lâ ida'tâ*. Das hat nach dem ganzen Zusammenhang die enge Bedeutung: ohne (persönliche) Kenntnis (des auf Erden lehrenden Herrn). Ephräm spricht in Hy. de parad. in umfassender Bedeutung von Einfältigen und Ungebildeten (*būrē w-hedyōṭē*), die ohne (volle) Kenntnis (der Sündhaftigkeit ihres Tuns) (*d-lâ yād'ā*) gesündigt haben. Der Kommentar dagegen spricht zweifellos mit seinem bloßen *ida'tâ* von der Kenntnis des Menschgewordenen aus persönlichem Sehen, wohl auch noch in dem allgemein gehaltenen Schlußsatz des anschließenden Abschnitts, in II 3b.

Übersetzung von II 3b: »Für jeden (vom Weib) Geborenen also ist es möglich, daß Buße (Umkehr; syr: *tyābūtā*) geschehe. Für jenen aber, für den das nicht möglich ist, (gilt das Wort): wenn er nicht geboren (worden wäre), wäre das zu seinem Nutzen geschehen. Für alle Sünder fürwahr gibt es durch Buße Verzeihung, (für die Sünder), die mit Kenntnis und ohne Kenntnis gesündigt haben«.

Der Schlußsatz klingt ganz allgemein, besonders wenn man zu seinem Beginn das präsentische Partizip *hāwē* = gibt es (*šubqānā*) liest. Damit scheint die »Kenntnis« ihre Einengung auf Christus als Objekt zu verlieren. Anders, wenn man vor allem in Hinblick auf das folgende Perfekt *ḥṭaw* die Lesung des Perfekts *hwā* (gab es) vorzieht. Dann scheint auch dieser letzte Satz im Rahmen der Zeit Jesu zu bleiben.

Für alle Fälle bleibt es bei der klaren umfassenden Aussage des ersten Satzes: Verzeihung bewirkende Buße ist allen Menschen möglich, also auch für die Lästerer des Geistes, die These, von der Chrysostomus ausging, im Gegensatz zum Kommentar, der in seinem ersten Teil der Anschauung war: die Buße tilgt alle Sünden, nur nicht die Sünde wider den Geist.

Wen trifft nun das Herrenwort von der hier und drüben unvergebaren Sünde? Der Zwischensatz des Kommentars in unserem Abschnitt gibt darüber Aufschluß. »Für jenen aber, für den es nicht möglich ist, daß ihm Buße sei, (gilt das Wort): wenn er nicht geboren (wäre), wäre das nützlich(er) für ihn«. Mit dem Zitat wird offenbar auf das Beispiel des Verräters zurückgegriffen. Denn es sind die Worte Jesu im Abendmahlsaal über Judas (Matth. 26,24 u. par.), der in II 2 als Beispiel für die doppelte Strafe angeführt wurde. Die Buße hätte auch seine Sünde getilgt, aber sie war ihm nicht möglich. Wie und warum, davon wird im Folgenden, in II 5, die Rede sein.

Hier nur kurz noch zu der Variante im Zitat, das *m'addar* statt des *paqqāḥ*, das Peš und VS in gleicher Weise für das griech. *kalon* bieten. Das *m'addar* hat wohl sicher die gleiche Bedeutung wie das einfache *'ādar* und dieses steht

parallel zu *paqqâh* in Hy. de fide 56,6 in dem Satz: (Abraham) *mallel d-âdar hwâ wa-šteq d-paqqâh hwâ*.

#### II 4) S. 40,12-15. *ethnen* und *eštbeq*

Der nun im Kommentar folgende Abschnitt fällt ganz aus dem Zusammenhang seiner Umgebung und bietet eine merkwürdige, sachlich völlig abweichende Parallele zu der im ersten Teil herrschenden Unterscheidung zwischen *šbaq magân* und *pra' b-ħelfâ*.

Text: a) *lâ dēn emar Mâran d-lâ methnen ellâ d-lâ meštbeq leh.*

b) *gâdšâ gēr d-mâ da-fra' ħawbteh ħârkâ, âf l-hal methnen.*

c) *en dēn lâ šbaq dayyânâ, ħawwī kmâ hī masklânūteh d-masklânâ. w-en šbaq ħannânâ, ħawwi kmâ hī taybūtâ d-Ṭâbâ, d-beh šaryâ malyūtâ.*

Übersetzung: a) Nicht hat nun unser Herr gesagt: »er findet kein Erbarmen« sondern »ihm wird nicht vergeben«. b) Denn es kommt vor, daß, wenn einer hier seine Schuld bezahlt hat, er auch drüben Erbarmen findet. c) Wenn nun der Richter nicht vergibt, zeigt er, wie groß die Sünde des Sünders ist. Und wenn der erbarmende (Gott) vergibt, zeigt er, wie groß die Güte jenes Gütigen ist, in dem die Fülle wohnt.

Erklärung: Satz a) beginnt mit einer Distinktion, die sprachlich ganz gleich gebaut ist wie die Distinktion von I 3, welche lautet: *lâ emar Mâran d-lâ metpar'â b-ħelfâ ellâ d-magân lâ meštabqâ*. In beiden Fällen mußte das im Wort des Herrn stehende *šbaq* den Ausgangspunkt bilden. Diesem wird in I 3 als vom Herrn nicht gesprochen das Verb *pra'* entgegengehalten, was, wie gezeigt, zu der Annahme einer möglichen Begleichung der (unvergebaren) Schuld einer Lästerung des Geistes in der Gehenna geführt hat. Dabei kam durch die nähere Bestimmung des *šbaq* durch *magân* der Begriff der Güte mit herein. Es erschien ja auch in I 2 die *mrahmânūtâ* (misericordia) Gottes, die beim Gericht mit Blick auf andere gute Werke Sünden verzeihen kann, nicht aber die Lästerung des Geistes.

Man ist daher erstaunt, daß in II 4 dem *meštbeq* ein *methnen* entgegengesetzt wird. Brockelmann und Thesaurus geben für *ethnen* ein *misericordiam consecutus* bzw. *gratiam adeptus est*. Die Form erscheint in Rom. 11,30, wo Paulus sagt: »Ihr (Heiden) habt jetzt wegen des Ungehorsams des Volkes Gnade gefunden (*ethnentōn*)«, hier also der Ausdruck für eine absolute Gnadenwahl. Bei Ephräm erscheint unser *ethnen* im Zusammenhang mit der umfassenden Erlösertat Christi, von der es mit einer Gleichstellung des »Körpers« des ersten und zweiten Adams in CNis 49,14 heißt: »Er wagte es, sündigte und fiel und fand Erbarmen (*w-ethnen*), lebte auf und stieg empor«. eine Erklärung dazu gibt Hy. de azym. 1,10 mit den Worten: »Und wie Adam

mit seinem Körper die Lebenden getötet hat, so haben nach diesem Vorbild durch den Körper des Allbelebenden die Gerechten Vollkommenheit und auch die Sünder Gnade erlangt (*ethnenū*)«. Und in einem Sermo fraglicher Authentizität, in Sermones I 7,87, wird das auf einen Einzelfall eingeschränkt, auf die Sünderin von Luc. 7, mit den Worten: »Die befleckte Dirne, die vor dir weinte, *w-ethan(ē)nat* = und Gnade fand«.

Das *ethnen* besagt also vor allem eine Sündenvergebung rein aus Erbarmen und wird damit offenbar auch von dem *šbaq magân*, von dem unentgeltlichen Nachlaß von Sünden getrennt, bei dem wohl noch die Idee eines richterlichen Aktes mitgegeben ist. Man vergleiche die eben erwähnte Rolle der Barmherzigkeit des Richters beim Letzten Gericht in I 2, die im Hinblick auf andere gute Werke noch verzeihen kann.

Was gewinnt nun der Kommentar mit dieser neuen, etwas gewaltsamen Distinktion von *šbaq* und *hnan*? Im Fall der Unterscheidung des *šbaq (magân)* von dem *pra' (b-ħelfâ)* war es die Vermutung, daß möglicherweise die unvergebbare Sünde der Lästerung des Geistes doch noch zuletzt durch die Höllenstrafe beglichen werden könne. In unserem Fall der Trennung des *meštbeq* von einem *methnen* kommt der Kommentar zu der kühnen Behauptung, es komme vor, daß ein Sünder (wider den Geist) zunächst hier im Diesseits seine Schuld bezahlt hat (*pra'*) und dann drüben (beim Gericht) Erbarmen finden kann. Das Bezahlen der Schuld im Diesseits kann unmöglich eine volle Tilgung der Schuld der unvergebbaren Sünde sein, trotz des *pra'*. Es wird wohl abgeschwächt nach der Anschauung von den zwei Strafen, der diesseitigen und jenseitigen, besagen, daß der Sünder schon im Diesseits bestraft wurde. Für die Strafe im Jenseits heißt es dann: »Es kommt vor, daß er auch drüben Erbarmen findet«. Also: Befreiung von der jenseitigen Strafe der Hölle durch den Richter beim Letzten Gericht aus Gnade. Die Gnade kennt aber kein umfassendes Gesetz. Das führt zu der Unterscheidung des anschließenden Satzes: »Wenn der Richter (beim Letzten Gericht) nicht (die Sünde) nachläßt (*šbaq*), dann zeigt er damit die Größe der Sünde des Sünders. Und wenn der Barmherzige (die Sünde) nachläßt, dann zeigt er die Güte des Gütigen, jenes (Gütigen), in dem die Fülle wohnt«.

Ein Eingeständnis des vollen Dunkels, das den Willen Gottes umgibt, der zugleich der Gerechte und der Gütige ist. Hier wird keine Lösung, keine Verbindung des Gegensatzes zwischen harter Gerechtigkeit und erbarmender Güte versucht. Anders Ephräm in Hy. de ecclesia 5,21, wo er sagt: »Dank deinem Willen, der miteinander die zwei preiswürdigen Quellen der Hilfe gemischt hat, gütig ist deine Gerechtigkeit, gerecht deine Güte«. Gerechtigkeit und Güte gehören zusammen zu der Fülle Gottes, aus der wir nach Jo. 1,16 *ṭaybūtâ ḥlâf ṭaybūtâ* = »Güte um Güte« empfangen haben. In sermo de Dom. Nostro, p. 50,13 wird Christus das Gefäß genannt, in dem die ganze

Fülle (*malyūtâ*) gewohnt hat, die Fülle aller Gnadengaben wie Prophetentum und Priestertum. Der Kommentar läßt in der Fülle Gottes Gerechtigkeit und Güte nebeneinander stehen. Das ergibt eine Härte, wie man sie auch in dem Pauluswort von Rom. 9,18 finden kann: *'al man d-šâbē mrah̄hem* = cuius vult miseretur (et quem vult indurat).

Man hat also hier die Annahme der Möglichkeit eines einzelnen Gnadenaktes beim Letzten Gericht, auch für einen Lästere der Geistes, wenn er schon im Diesseits dafür bestraft wurde. Hier berührt sich in etwa der Kommentar mit Ephräms Anschauung, die oben in I 3 angeführt wurde, wo auch er von einer möglichen Befreiung aus der Hölle sprach auf Grund göttlichen Erbarmens, womit er dort in schroffem Gegensatz zum Kommentar stand, der hier von der Gerechtigkeit Gottes sprach. Daß der Kommentar aber auch hier wieder mit seiner schroffen Trennung von Gerechtigkeit und Güte von Ephräm abweicht, wurde schon oben durch ein Zitat belegt.

## II 5) S. 40,15-19. Buße; Paulus, Judas

Dieser kleine Abschnitt besteht aus zwei Sätzen, von denen der erste eine wichtige Ergänzung zu dem Verhältnis von Buße und Sünde der Lästerung des Geistes bringt und der zweite für Unkenntnis und Kenntnis die Beispiele von Paulus und Judas anführt.

text: a) *law dēn d-hū lâ šâbeq en tâybīn, ellū d-b-hânâ guddâfâ lâ šâbeq l-hōn Sâtânâ da-ntūbūn.*

b) *d-»kad lam lâ yâda' hwēt 'ebdet hâlēn«. mekkēl 'al hânōn d-yâd'īn hwaw emar d-lâ tešbeq l-hōn. w-sâhed Īhūdâ sqaryōtâ da-twât nafšeh lâ etqabblat.*

Übersetzung: a) Nicht daß er nicht vergibt, wenn sie Buße tun, sondern, daß bei dieser (Sünde der) Lästerung Satan sie nicht Buße tun läßt. b) »Da ich nicht wußte (kannte), habe ich das getan«. Also hat (der Herr) von jenen die wußten (kannten), gesagt: ihnen wird nicht vergeben werden. Und Judas Iskariot bezeugt (das), dessen Reue nicht angenommen wurde.

Erklärung: Der Satz a) bringt einen wichtigen Gedanken, der durch eine Ergänzung den Widerspruch beheben kann, der sich bei der auch vom Kommentar in seinem zweiten Teil vertretenen Ansicht, durch die Buße werde auch die unvergebare Sünde nachgelassen, mit der vom Herrn ausgesprochenen Unvergebbarkeit erhebt, und den man vor allem bei Chrysostomus vermissen konnte. Satan verhindert bei diesen Sündern die Buße und macht so bei der Lästerung des Geistes die Sünde unvergebbar. Das Subjekt des Satzes a), das unbestimmte »er«, greift auf den gerechten und barmherzigen Richter des vorangehenden Abschnitts zurück. Im Satz selber erscheint das

*šbaq* in doppelter Bedeutung. Zuerst besagt es wie bisher überall das Verzeihen einer Sünde durch Gott. Im zweiten Fall, von Satan ausgesagt, ist es das *šbaq* mit der Bedeutung: *sivit, permisit, passus est* (Brockelmann). Dazu zwei Beispiele aus Ephräm. In Hy. de fide 7,10 sagt er von dem Centurio in Matth. 8,8: *lâ šabqeh d-ne'ol* = »er ließ (den Herrn) nicht eintreten«. Und positiv heißt es in Sermo de Dom. Nostro S. 39,2 vom Herrn, der Sünderin von Luc. 7 gegenüber: *šabqâh l-ḥaṭṭaytâ hây d-te'ol* = »er ließ jene Sünderin eintreten«. Durch die Annahme, daß Satan einen Lästere des Geistes hindere, Buße zu tun, bleibt die Sünde unvergeben, ohne daß die sündentilgende Wirkung der Buße eingeschränkt würde.

Der zweite Satz b) beginnt abrupt mit einem Zitat und greift inhaltlich auf das Thema von II 3 zurück, auf das Sündigen mit und ohne Kenntnis (des Herrn). Zitiert wird 1 Tim. 1,13, wo Paulus sagt: *lî d-men qdîm mgaddfân hwêt ... ellâ eṭhan(e)net meṭul d-kad lâ yâda' hwêt 'ebdet* = »mir, der ich zuvor ein Lästere war ... doch fand ich Erbarmen, weil ich, ohne daß ich kannte, gehandelt habe«. Wie man sieht, bringt der Kommentar wörtlich das: *kad lâ hwêt yâda' 'ebdet* mit Hinzufügung eines neutralen *hâlên*, das aber das dem Zitat vorangehende paulinische Bekenntnis: »ich war ein Lästere« in sich schließt. Der Kommentar übergeht das hier bei Paulus folgende *eṭhan(ë)net* in »ich habe trotz meiner Lästerung Gnade gefunden« und wiederholt dafür die hier wirksame Regel von II 3: »Also hat er (der Herr) (nur) von jenen, die (ihn) kannten, gesagt, es werde ihnen nicht vergeben werden«. Die Übersetzung des *îda'* mit »kennen« und die Ergänzung »ihn« gleich Christus geht auf meine Interpretation zurück, daß hier nicht allgemein von Wissen die Rede ist, sondern von einer persönlichen Kenntnis des Herrn. Der Kommentar war offenbar der Anschauung, Paulus habe Jesus nicht selber gesehen (vgl. 2 Cor. 5,16).

Wie ist nun der anschließende Schlußsatz mit der zweiten namentlichen Erwähnung des Verräters zu verstehen. Er lautet: »Und es bezeugt (dies) Judas Iskariot, dessen Reue nicht angenommen wurde«. Was soll hier der Fall des Verräters beweisen? Bei seiner ersten Erwähnung in II 2 wurde er als Beispiel für die doppelte Bestrafung im Diesseits und Jenseits angeführt. In seinem indirekten Erscheinen in II 3 war er ein Beispiel für den Fall, daß die alle Sünden tilgende Buße, unmöglich gemacht, das »besser er wäre nicht geboren« zur Folge hat. Was zu dieser Unmöglichkeit führt, wurde dort nicht gesagt. Der erste Satz unseres Abschnittes nannte hier den Satan, der die Buße verhindert. Der Kommentar scheint das stillschweigend vorauszusetzen, und aufgrund der engen Verbindung mit dem vorangehenden Beispiel des Paulus durch das: »und es bezeugt Judas« ist wohl hier zu ergänzen: Judas, der den Herrn kannte und trotzdem lästerte. Deshalb blieb seine Sünde unverziehen. Er erlitt schon im Diesseits als Strafe die schmachvolle Art

seines Todes und seine ewige Höllenstrafe konnte seine verzweifelnde Reue nicht abwenden. Denn »sie wurde nicht angenommen«.

In der Zurückweisung von Judas' Reue könnte man eine Gefährdung der These von der alle Sünden tilgenden Buße sehen. Denn es kommt vor, daß die Reue als Anfang der Buße mit der Buße gleichgesetzt wird. So gerade auch im Kommentar zum Diatessaron auf S. 52,3. Denn hier heißt es von den Niniviten, daß sie dem Propheten Jonas dargebracht haben: *kappâ da-twât nafšâ w-pērē da-tyâbūtâ* = »die Garbe der Reue und die Früchte der Buße«. Doch Ephräm unterscheidet in Hy. de virginitate 3,10 beide Größen klar voneinander, indem er mahnt: »Erwirb (dir) Buße (*tyâbūtâ*), die dauert, und nicht Reue (*twât nafšâ*) zu jeder Stunde! Denn nur die Buße heilt durch Beständigkeit unsere Wunden. Die Reue hat das, daß sie zu jeder Stunde Leiden (= Wunden = Sünden) aufbaut (*tebnē*) und einreißt (*testor*)«. Das Aufbauen und Einreißen stammt aus Gal. 2,18, wo Paulus sagt: »Ich mache mich zum Übeltäter, wenn ich aufbaue (*bânē-nâ*), was ich niedergedrissen habe (*setret*)«, gemeint ist die Rechtfertigung durch Gesetzeswerke. Also Unbeständigkeit, Wechsel von Reue und erneutes Sündigen trennt die Reue von der Beständigkeit der Buße. Das kommt zwar bei Judas nicht in Frage, aber bei ihm blieb es bei einem Reueschmerz (cfr. Matth. 27,4), der zur Verzweiflung und Selbstmord führte und nicht zur »Fruchtgarbe«, von der die oben zitierte Stelle des Kommentars gesprochen hat. Die mögliche Verbindung von Reue und Buße hat offenbar den Kommentar veranlaßt, von der Nichtannahme der Reue zu sprechen.

## II 6) S. 40,19-23. Die Strafe der Lästerung und die Dämonen

Der Abschnitt II begann mit der Einschränkung des Herrenwortes von der unvergebaren Sünde auf die Zeitgenossen Jesu, und man hätte dort schon erwarten können, daß damit der enge Kreis der Pharisäer und Schriftgelehrten gemeint sei, die nach Matthäus und Markus in dem, was dem Herrenwort vorangeht, dem Herrn vorwarfen, er treibe mit Beelzebub die Dämonen aus und habe selber einen Dämon. Diese Deutung war bei Chrysostomus und Athanasius die einzige, alles beherrschende. Der Kommentar, der hier in die Nähe dieser Auffassung kam, sprach dagegen bisher niemals von diesen jüdischen Gegnern des Herrn. Er hat anscheinend den Kreis derer, die »den Herrn sahen« von Anfang an auch auf die Jünger ausgedehnt und dafür das Beispiel der Verräter gebracht. Erst in II 6 erfolgt, auch hier noch ohne Anführung der Namen, nur aufgrund des Arguments erkennbar, die Einführung der Pharisäer und Schriftgelehrten als der Leute, denen die Drohung mit der unvergebaren Sünde galt.

Text: a) *meṭul dēn da-l-šē( ' )dē šawtfū(h)y, 'am šēdē palleg l-hōn mnâtâ. šēdē gēr lâ b-hânâ 'âlmâ methassēn w-lâ b-haw da-'tîd.*

b) *w-hâ šēdâ emar da-mqaddšeh a(n)t d-alâhâ. hânōn dēn emar(ū) d-rūhâ lam tam( ' )atâ it beh. yatîr men šēdē hâkēl zâdeq hwâ d-netlîfūn.*

Übersetzung: a) Da sie nun ihn mit den Dämonen verbanden, teilten sie mit den Dämonen das Los. Denn der Dämon findet weder in dieser Welt noch in der kommenden eine Entsühnung. b) Und siehe ein Dämon sagte: du bist der Heilige Gottes. Jene (Schriftgelehrten) aber sagten: ein unreiner Geist ist in ihm (Marc. 3,29). Es war daher angebracht, daß sie mehr als die Dämonen verflucht würden.

Erklärung: In Satz a) berührt sich der Kommentar mit Athanasius, nur daß dieser vom Herrscher der Dämonen, von Beelzebub, spricht und übersteigernd sagt, die Pharisäer hätten ihn vergöttlicht, damit sie mit ihm in Zukunft ewig im Feuer gestraft würden.

Der Kommentar hat für »Dämon« das syr. *šē( ' )dâ*. Damit steht er auf seiten der VS, die in allen einschlägigen Stellen aus Matth. und Marc. dieses *šēdâ* hat und nur einmal *daywâ*, während umgekehrt die Peš überall *daywâ* sagt und nur einmal *šēdâ*.

Der Kommentar beläßt es im Gegensatz zu Athanasius bei der schwächeren Aussage, man habe Christus zu einem Genossen der Dämonen gemacht. In der Übersetzung des darauf folgenden Hauptsatzes mit der Angabe der gerechten Strafe korrigiere ich den Text. Ich ergänze zu *palleg* das stumme »*ū*« des Plurals, fasse das (unsichere) *l-hōn* als pleonastischen Dativus ethicus und rechtfertige meine Übersetzung »sie teilten mit den Dämonen das Los« mit dem Zitat von Ephräms Hy. contra Julianum 1,14, wo von den Anhängern des Apostaten gesagt wird: »Die über seinen Sieg sich freuten *mnâtâ palleg(ū) 'ammeh* = teilten mit ihm das Los (so wie von seiner Tötung Schande ihnen zukam)«.

Das Los, das die Lästere des Geistes mit den Dämonen teilen, gibt der Kommentar mit den Worten an: »Der Dämon wird weder in dieser Welt entsündigt noch in der kommenden«, also die weder hier noch drüben vergebbare Sünde. Zu dem *methassē* = entsüht in seiner synonymen Bedeutung zu *meštbeq* vergleiche man die aktivische und positive Aussage bei Ephräm in Hy. contra haer. 2,3, wo Gott (Christus) als *šâbeq kul* erscheint und parallel dazu als *mḥassē kul*.

Der Kommentar geht noch einen Schritt weiter, indem er zeigt, daß die Juden (Schriftgelehrten) in ihrer Lästerung die Dämonen sogar übertrafen und daher noch mehr als diese die doppelte Strafe verdient haben. Den Beweis liefert die Erzählung von der Austreibung eines Dämons in der Synagoge von Kapharnaum (Marc. 1,24; Luc. 4,35), wo dieser Dämon zu

Jesus sagt: *ho hagios tū theū*, syr. an den beiden Stellen in Peš und VS: *qadīseh a(n)t d-alâhâ*. Der Kommentar hat dafür: *mḡaddšeh a(n)t d-alâhâ*. Sein *mḡaddaš* für *qadīš* ist sehr auffällig. Ich kenne keine Stelle aus Ephräm, wo dieses *mḡaddaš* mit Christus verbunden würde. Bei ihm erscheint das Femininum *mḡaddaštâ* im engeren geschlechtlichen Sinn in Hy. de nativitate 9,11, wo es von der Dirne Thamar heißt, daß sie in ihrem Verlangen nach Christus auch *mḡaddaštâ* war; »denn dich hat sie geliebt«.

Die Steigerung der Bosheit der jüdischen Gegner des Herrn liegt also darin, daß der Dämon in dem Besessenen den Herrn erkannt und anerkannt hat, während die jüdischen Gegner weit entfernt davon blieben. Daß das die Pharisäer und Schriftgelehrten sind, sagt der Kommentar, wie schon hervorgehoben wurde, ganz auffälliger Weise auch hier nicht, obwohl nur sie, auf Grund des indirekten Zitats zu Beginn, in Frage kommen.

Die Anschuldigung, daß sie schlechter seien als die Dämonen, ist hier dem Kommentar eigentümlich. Athanasius hat in einer andren Richtung ihr Vergehen übersteigert durch die Behauptung, sie hätten ebensogut Beelzebub an die Stelle Gottes setzen können.

Zu dem Schlußsatz: »Es ist daher angebracht, daß sie mehr als die Dämonen verflucht werden (*nettliṭūn*)« sei zu »verflucht« angeführt, daß der Thesaurus ein *šēdē līṭē* anführt und daß in Matth. 25,41, in dem: *discedite a me maledicti* Peš und VS das gleiche *līṭē* haben. bei Ephräm erscheint *līṭâ* = der Verfluchte wie ein Name Satans neben dem *bīšâ* = der Böse. Beide zusammen hat man in Hy. contra haer. 2,7. Die Verbform *ettliṭ* tritt in CNis 44,8 in Verbindung mit der Schlange des Paradieses in den Worten: *ettliṭ b-kul men kul ḥewyâ* = »verflucht ist in allem von allen die Schlange« (die durch die Sünde und den Erbtod die Verbindung von Seele und Leib des Menschen aufgelöst hat).

## II 7) S. 40,23-42,4. Die lästernden Juden

Im letzten Abschnitt bleiben die Juden die vom Herrenwort von der unvergebaren Sünde getroffenen. Damit wird hier ein Sondergedanke verbunden, der die Sünde als ganz frei hinstellt und damit steigert. Und hier fällt gegen Schluß das erste und letzte Mal der Name »Juden« und zwar aufgrund eines Zitates aus dem Johannesevangelium in der engen Bedeutung der religiösen und politischen Führer, wo die VS in einer erklärenden Variante für das bloße »Juden« »die Schriftgelehrten und Pharisäer« einsetzt. In welchem Zusammenhang, das zeigt der Text und seine Erklärung.

Text: a) *kul ḥtâhîn dên w-guddâfîn ît 'amhôn ananqê d-medem medem. 'am haw dên guddâfâ estrenyâ 'am yâdō'ūtâ. yâd'în hwaw gēr. 'al yâdō'ē hū hâkêl gēr d-lâ teštbeq l-hôn.*

b) *âf hânôn gēr Īhūdâyê hâdê gzar(ū): law d-man d-lâ neqrêw(hi) šêdânâ ellâ d-man d-neqrêw(hî) Mšihâ nšamm(ě) dūneh. d-teda' da-l-bar men ananqê hū hânâ guddâfâ, meṭul hânâ âf l-bar men šubqânâ hū hânâ guddâfâ.*

Übersetzung: a) Mit allen Sünden und Lästerungen ist irgendeine Nötigung (verbunden), mit jener Lästerung aber Zügellosigkeit mit Kenntnis. Sie haben ja (den Herrn) gekannt. Von Kennern also fürwahr (wurde gesagt): sie wird ihnen nicht vergeben werden. b) Auch haben die Juden fürwahr dies beschlossen, nicht den, der ihn nicht *šêdânâ* nennt, sondern den, der ihn *Mšihâ* nennt, aus der Synagoge auszuschließen. Wisse daher: diese Lästerung (war) ohne Zwang. Deswegen (war) diese Lästerung auch ohne Vergebung.

Erklärung: In a) muß zunächst das *ananqê d-medem medem* erklärt werden. Für das *medem medem* in der Bedeutung »irgendein« sei aus Ephräm Sermones I 2,1029f. angeführt mit der parallelen Aussage: »Wir sind gefesselt *b-asūrê d-eskêm eskêm, ba-kfârê d-medem medem* = »durch verschiedenartige Stricke, durch irgendwelche Fesseln« (gemeint sind die Begierden). Nun zu *ananqê*, das unverändert übernommene griechische *anankê* = Notwendigkeit, das aber auch schon im Griech. die abgeschwächte Bedeutung von »Notlage, Bedrängnis« haben kann. Bei Ephräm herrscht die Bedeutung einer absoluten Notwendigkeit logischer oder physischer Art. Hier im Kommentar muß es im abgeschwächten Sinn einer Nötigung stehen, die überwunden werden kann. Denn ein absoluter Zwang würde nach Ephräm und wohl auch nach dem Kommentar den Charakter der erzwungenen Handlung als Sünde aufheben. Für ein solch abgeschwächtes *ananqê* können aus dem Kommentar zwei Stellen angeführt werden. Zuerst XIII 7 (p.106,12-16). Hier ist von der Aufhebung des Sabbats die Rede, die Christus mit guten Werken beging, mit den Worten: »Er lehrte damit, daß es gut sei, am Sabbat Gutes zu tun. Und als das Volk gekommen war, das den Willen des Sabbats am Sabbat tat, wurde der Sabbat des Zwanges (*šabbat qṭîrâ*) beseitigt, damit das Werk der Freiheit erscheine ... Wer also ohne (das Gesetz des) Sabbat (ihn) vollbringt in Freiheit, steht da nicht die Freiheit der Seele *men ananqê d-šabbtâ* = über dem Zwang des Sabbats«! Die zweite Stelle findet sich kurz vor unserem Thema in X 3 (p.38,2). Hier heißt es: »Wenn wir ihre (der Gerechten des Alten Bundes) Werke tun, *ananqê da-kwât-hôn ḥnan*, wo Leloir seiner Übersetzung des armenischen Textes folgend das *ananqê* mit oportet (ut sicut illi nos simus) übersetzt. Bei allen Sünden und Lästerungen ist also mit einer gewissen Nötigung zu rechnen, die die Schuld mindern kann. Anders bei der

Lästerung des Geistes durch die Juden. Mit ihr war nach dem Kommentar keinerlei Nötigung, sondern neben Kenntnis auch *estrēnyâ* verbunden.

Der neue Begriff *estrēnyâ* wird anschließend erklärt werden. Die Kenntnis (*yādō'ūtâ*, eine seltene Form für das bisher erschienene *īda'tâ*, offenbar hier aufgrund des folgenden *yādō'ē*) greift auf das Sündigen mit und ohne Kenntnis zurück, von dem in II 3 die Rede war. Hier stört diese Wiederaufnahme, vor allem weil sie zunächst allein weitergeführt wird mit den Worten: »Sie haben ja (den Herrn) gekannt. Von den Kennern (*yādō'ē*) also fürwahr (gilt das Wort): es wird ihnen nicht verziehen werden«.

Was darauf folgt, ist allein mit dem ersten Begriff *estrēnyâ* verbunden. Dieses seltene Fremdwort (vom gr. *strēnos* = Übermut, Üppigkeit) habe ich in allen von mir edierten Schriften Ephräms nicht angetroffen. Im Kommentar erscheint es noch einmal in p. 218,12, wo vom Kreuzestod Christi gesagt wird: »Es starb Jesus der Welt, damit der Mensch nicht der Welt lebe, *w-hallek b-gaw besrâ zqīfâ'ūt d-nâš b-estrēnyâ lâ nhallek beh* = und er wandelte im Fleisch auf gekreuzigte Weise, damit der Mensch nicht ausschweifend in ihr (der Welt) wandle«. Zu der Bedeutung »ausschweifend« kann auch das *estrēnyâ* von I Tim. 5,6 herangezogen werden, wo von einer Witwe *spalatōsa zōsa*, Peš: *d-palhâ estrēnyâ* = die ein ausschweifendes Leben führt, die Rede ist. In unsrer Kommentarstelle steht es im Gegensatz zu dem bereits erörterten *anankē*. Ich vermute daher eine Bedeutung wie Zügellosigkeit im Sinn eines Mißbrauchs der Freiheit.

Was hier im Kommentar noch folgt, entwickelt den ganz gezwungenen Gedankengang, daß die Juden, die mit ihrer Behauptung, der Herr sei besessen, den Geist schmähten, dies ohne durch ein Verbot gehindert zu sein in voller Freiheit tun konnten, im Gegensatz zu einer Anerkennung Christi als Messias. Dabei zitiert der Kommentar Jo. 9,22. Hier ist von den Eltern des Blindgeborenen die Rede, die nur zugeben, er sei ihr Sohn, darüber hinaus aber jede Aussage verweigern: »weil sie sich vor den Juden fürchteten«. Hier hat auch noch die VS das allgemeine »Juden«. Es folgt in der Peš: *psaq(ū) hwaw gēr Īhūdāyē d-en nâš nawdē beh da-Mšīhâ hū, nappqūnây(hi) men knuštâ* = »denn die Juden hatten beschlossen, daß, wenn einer ihn als Messias bekenne, man ihn aus der Synagoge verstoße«. Hier hat nun, wie schon eingangs erwähnt, die VS statt »die Juden« ihr *sâfrē wa-Frīšē* (Schriftgelehrten und Pharisäer). Für das *psaq(ū)* zu Beginn des Zitats, das Peš und VS haben, erscheint im Kommentar ein synonymes *gzar(ū)*. Doch auch der Kommentar bietet in einer Wiederholung des Zitats in XVII 13 (p. 194,8) das *psaq(ū)* der Peš und VS. Sehr auffällig ist eine zweite Variante des Kommentars, die hier auch als Variante des Diatessarontextes sich ausweist. Denn nicht nur hier, sondern auch in der Wiederholung des Zitats in XVII 13 hat der Kommentar für das *nappqūnây(hi) men knuštâ*, womit die Peš das griech. *apodynamōs*

*genētai* wiedergibt, ein kurzes *nšamm(ē)dūneh* von dem Verb *šammed* = excommunicavit, wozu wohl auch die Lesung der VS gehört, nämlich *nšamm(ē)rūneh* mit dem Verb *šammar* = dimisit.

Die Juden teilen sich also hier in zwei Gruppen, in die führende Schicht der Pharisäer und Schriftgelehrten und in das Gemeindevolk der Synagoge. Bei Chrysostomus und vor allem bei Athanasius waren es ausschließlich die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Pharisäer, die nach Matth. 12,24 vom Herrn behaupteten, er treibe mit Beelzebub die Dämonen aus, und die Schriftgelehrten, die nach Marc. 3,22 und 3,30 sagten, der Herr selber sei besessen, er habe einen bösen Geist. Nur ihnen habe deswegen der Herr mit der unvergebaren Sünde gedroht.

Im Kommentar dagegen erweitert sich dieser Kreis. Denn alle Juden, die damals in den Synagogen sich versammelten und Jesus persönlich sehen konnten und gesehen und gehört hatten, wurden von den Vorstehern, den Schriftgelehrten und Pharisäern, mit der Androhung eines Ausschlusses aus der Synagoge gewarnt, Jesus für den Messias zu halten, nicht aber im mindesten daran gehindert, ihn, wie sie selber das taten, einen Besessenen zu nennen. Zu den jüdischen Zuhörern Jesu gehörten in erster Linie die Jünger. Damit wird das Beispiel Judas möglich. Man kann auch noch an andere Jünger denken, die wie er in Jo. 6,63 an die Worte des Herrn nicht mehr glaubten, »die Geist und Leben sind«.

#### Schlußbemerkung

Was in diesen Ausführungen des syrischen Diatessaronkommentars zu der unvergebaren Sünde wider den Geist vor allem gegen Ephräm als seinen Verfasser spricht, ist die den ganzen ersten Teil beherrschende Unterscheidung des im Herrenwort stehenden *šbaq (magân)* von dem nicht ausgesprochenen *pra' (b-helfâ)*, womit die Annahme einer möglichen Begleichung der Schuld einer unvergebaren Sünde der Lästerung des Geistes im Jenseits, in der Hölle, aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit gewonnen wird, ganz im Gegensatz zu Ephräm, der die Möglichkeit einer Erlösung aus der Hölle aufgrund der göttlichen Barmherzigkeit anzunehmen gewagt hat. Auch die völlige Ordnungslosigkeit des zweiten Teils und das fast lächerliche Argument mit dem Erlaß der Synagogenvorsteher im letzten Punkt scheinen mir nicht ephrämisch zu sein.