

EDMUND BECK

Der syrische Diatessaronkommentar zu der Perikope von der Samariterin am Brunnen

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

Zu den nun auch syrisch vorhandenen Teilen des Ephräm zugeschriebenen Diatessaronkommentars gehört auch die Erzählung von Jesus und der Samariterin am Brunnen in Jo. 4,5-42. Den syrischen Text hat man in Leloirs Edition (Chester Beatty Monographs No. 8) auf S. 88-94, in Kapitel XII, Paragraphen 16-20. Der Kommentar wird Ephräm zugeschrieben. Nun finden sich zum Thema der Perikope, die hier übersetzt und erklärt wird, bei Ephräm neben einigen verstreuten Strophen zwei ganze Hymnen sicherer Authentizität, die das gleiche Thema behandeln, nämlich Hy. de virginitate 22 u. 23, die durch die Schlußnotiz zu Hy. 23: *šlem(ū) madrâšē trēn d-'al Šamrâytâ* = »zu Ende sind die zwei Hymnen auf die Samariterin« als Einheit zusammengefaßt werden. Hier wird sich vor allem die Frage nach dem Verhältnis des Kommentars zu Ephräm stellen. Dazu wird im vorletzten Abschnitt ein neues Problem kommen, wo nämlich die armenische Übersetzung nicht nur ein Plus oder Minus an Text hat, sondern sachlich in einen vollen Gegensatz zum syrischen Text tritt.

Kapitel XII,16 (p. 88,19 - 90,6)

16a) Text: *Mâran a(y)k šayyâdâ la-m'înâ d-mayâ etâ.*

š(')el mayâ d-nettel mayâ b-'ellat mayâ.

*wa-b'â l-meštâ a(y)k šahyâ d-netptah leh tar'â l-mašqâyû
l-šahyûtâ.*

š(')el menâh d-nalfîh w-tethfek hî teš(')al meneh.

Übersetzung: »Unser Herr kam als Jäger zu der Wasserquelle. Er bat um Wasser, um aus Anlaß des Wassers (andres) Wasser zu geben, und er verlangte zu trinken wie ein Dürstender, damit ihm die Tür geöffnet werde, dem Durst (= den Dürstenden) zu trinken zu geben. Er erbat sich von ihr, um sie zu unterweisen und daß sie umgekehrt von ihm sich (etwas) erbitte«.

Zunächst sei kurz zu der Übersetzung des Abstraktum: *šahyûtâ* konkret

mit »die Dürstenden« zur Rechtfertigung auf das bekannte *nâšûtâ* verwiesen, das häufig neben der abstrakten Bedeutung »Menschheit« konkret für »die Menschen« steht. Sehr auffälliger Weise erscheint gleich im Folgenden ein ähnliches *snîqūtâ*, deutlich in der Bedeutung eines konkreten *snîqē*.

Nun zum Inhalt. Das Bild von Christus dem Jäger erscheint auch bei Ephräm zweimal im Zusammenhang unsrer Perikope. So sagt er in Hy. de nativitate 4,43: »Es legte der Herr das Netz seines Durstes (*šahyâ*) über den Brunnen (*bērâ*) aus und fing (*šâd*) die Dürstende (*šhītâ*) mit dem Wasser, um das sie bat. Er fing eine Seele aus der Quelle (*mabbū'â*) und durch sie hinwieder fing er die ganze Stadt«. Und in dem Hymnus mit dem Thema unserer Perikope, in Hy. de virg. 23,2, heißt es: »Selig bist du, o Frau, die du deinen Jäger (*šayyâdekī*) nicht ermüdet hast wie die Tochter Sion. Mit einem kleinen (Wunder-)zeichen belehrte und fing er dich«. Man sieht: das *šayyâdâ* und das dazu gehörige Verb *šâd* erscheinen auch hier. Nur *bē(')râ* und *mabbū'â* treten an die Stelle des *m'înâ d-mayâ* des Kommentars. Das mit *mabbū'â* gleichbedeutende *m'înâ d-mayâ* (Wasserquelle) hat Peš und VS in Jo. 4,6 für das griech. *pēgē*, das *bērâ* (Brunnen) erscheint in Jo. 4,11 (in dem »der Brunnen ist tief«) für das griech. *phrear*. Die Unstimmigkeit, die hier vorzuliegen scheint, behebt Theodor von Mopsuestia in seinem nur syrisch erhaltenen Johanneskommentar (Ed. Chabot, S. 94,6) mit den Worten: »*m'înâ* nannte Johannes den Brunnen«.

Zu dem *b-'ellat mayâ* (aus Anlaß des Wassers) des Kommentars findet sich in Hy. de virg. 22,1 eine parallele Wendung, indem Ephräm hier sagt, Christus habe der Samariterin einen unsichtbaren lebendigen Trank gegeben *b-'ellat galyâ* = »aus Anlaß des sichtbaren«.

16b) Der Text: *lâ eštam'ar 'atîrâ d-neš'al a(y)k snîqâ d-la-snîqūtâ nallfîh šâ(')ôlûtâ. w-lâ dhel men ku(')ârâ da-nmallel 'am a(n)ttâ balhōdēh d-nallfan(ī) d-man d-ba-šrârâ qâ(')em lâ netzî'. tmah(û) lam gēr d-'am a(n)ttâ qâ(')em wa-m(ē)mallel. šrâ l-talmīdaw men lwâteh d-lâ nerdfūnây l-šaydeh. šdâ leqât l-yawnâ d-bâh nšūd l-kulleh rappâ. ša(')lâh hefkâ'īt d-tawdē hī taqnâ'īt.*

Übersetzung: »Der Reiche schämte sich nicht, wie ein Bedürftiger zu bitten, um die Bedürftigen das Bitten zu lehren. Er fürchtete nicht die Beschämung, daß er allein mit einer Frau spreche, um mich zu belehren, daß einer, der in Festigkeit steht, nicht erschüttert wird. 'Sie staunten fürwahr, daß er mit einer Frau stehe und spreche' (Jo. 4,27). Er hatte seine Jünger von sich weggeschickt, damit sie seine Jagdbeute nicht verscheuchen sollten. Er hatte die Lockspeise für die Taube ausgelegt, um (zusammen) mit ihr die ganze Schar zu erjagen. Er hatte sie verkehrt gebeten, damit sie richtig bekenne«.

Erklärung: Das seltene Verb *eṣṭamʿar* erscheint im Kommentar zweimal, hier und in X 10 (S. 44,4). Bei Ephräm habe ich es nicht angetroffen. Daß sich der Reiche nicht schämte, wie ein Bedürftiger um Wasser zu bitten, dazu kann sachlich Hy. de virginitate 22,2 herangezogen werden, wo Ephräm den Herrn die Quelle nennt, die düstet und doch der Samariterin zu trinken gibt: *etmaskan wa-š(ʿ)el hwâ d-naʿtrek(ī) = »er machte sich arm und bat, um dich reich zu machen«.*

Anschließend sagt der Kommentar, daß der Herr, um allein mit der Samariterin sprechen zu können, die Jünger weggeschickt habe, eine erweiternde Aussage des Kommentars zu der einfachen von Jo. 4,8, daß die Jünger in die Stadt gegangen seien, um Speise zu kaufen. Hinsichtlich der zurückkehrenden zitiert anschließend der Kommentar Jo. 4,27. Hier lautet der griech. Text: *ethaumazon hoti meta gynaikos elalei*, wofür die Peš: *w-metdammrîn hwaw d-ʿam a(n)ttâ m(ë)mallel* hat und auch die VS, die nur an das *m(ë)mallel* noch ein *hwâ* fügt. Dieses *hwâ* fehlt auch im Kommentar, der somit hier in einer Kleinigkeit auf seiten der Peš steht. Auffälliger ist, daß der Kommentar für das *metdammrîn hwaw* von Peš und VS das einfache, aber sinngleiche *tmah(ū)* hat, und noch seltsamer ist sein Plus *qâʿem wa-(mëmal-lel)* für das einfache *mëmallel* von Peš und VS in Übereinstimmung mit dem griechischen Text. Ein *qâʿem* erscheint im Kommentar im unmittelbar vorangehenden Satz mit der merkwürdigen, persönlich gehaltenen Aussage, der Herr habe ungescheut allein mit einer Frau gesprochen, »um mich(!) zu belehren, daß einer, der in Festigkeit steht (*d-ba-šrârâ qâʿem*), nicht erschüttert wird«. Von hier ist wohl widerrechtlich das *qâʿem* ins Zitat eingedrungen.

Ephräm spricht nicht weiter von den in die Stadt gehenden Jüngern und ihrer Rückkehr. Er erwähnt sie nur kurz in Hy. de virg. 23,10 in einer Gegenüberstellung zu der in die Stadt zurückkehrenden Samariterin mit den Worten: »Selig bist du, Sichem! Denn dich betraten Hungrige, um Brot für den Allernährer zu kaufen. Du aber (Samariterin) betratst die Stadt und gabst lebendiges Brot«, nämlich den Glauben an den Herrn, ein etwas hartes, aber doch echt ephrämisches Bild.

Der Schluß von 16b) greift das Bild von dem Jäger, mit dem der Kommentar in 16a) begann, wieder auf und führt es weiter aus. Zuerst wird das Weggehen der Jünger zu einem Wegsenden, damit sie den Herrn auf seiner Jagd nicht stören. Die Samariterin wird zu einer Taube, welcher der Herr eine Lockspeise auslegt, syr: *leqtâ*. Dieses Wort erscheint bei Ephräm öfters, aber nur in der weiteren Bedeutung von »Speise«, wie in Sermones I 3,433 f. Hier wird der Magen eines Vogels seine Scheune genannt und sein täglicher Fang (*leqtâ d-yawmâ*) sein Lebensunterhalt. In Hy. de ieiunio app. 2,13 heißt es wiederum vom Vogel, daß *leqtâ zʿorâ* (wenig Speise) ihn nicht hindert, in der Höhe der Luft zu jubeln, so wie wenig Speise (*mëkūltâ*) es dem Fastenden

möglich macht, sich zum Himmel aufzuschwingen. Und in Hy. de nativitate 9,16 wird von der Ähren sammelnden Ruth gesagt: *leq̄tâ leq̄tat*. Das *rappâ*, das bei Ephräm nur in der Bedeutung »Nest« erscheint, besagt hier im Kommentar nach dem Zusammenhang eine ganze Schar von Vögeln, wofür aus dem Kommentar zur Genesis (CSCO vol. 157, syr. 71) die Stelle p. 22, 24 angeführt werden kann, wo es heißt, daß bei der Erschaffung die Vögel aus den Wogen in Scharen (*rappîn rappîn*) in die Luft emporflogen.

Den Schluß unseres Abschnittes bildet ein kurzes Sätzchen, das rhetorisch mit dem Gegensatz von *hefkâ'it* (verkehrt) und *taqnâ'it* (richtig) spielt. Der gleiche Gegensatz erscheint bei Ephräm in Sermo de Dom. Nostro, p. 16,12, wo er in der Erzählung von der Sünderin (Luc. 7,36 ff.) sagt: »Was die Sünderin recht (*taqnâ'it*) tat, (davon) dachte der Pharisäer verkehrt (*hefqâ'it*)«. Dazu sei auch noch Hy. de nativ. 1,26 gestellt, wo es von den Sodomiten heißt: *la-kyânâ taqnâ hafkû(h)y* = »naturam rectam pervertunt«.

16c) Der Text: *hab li mayâ estē. hâ šurrâyâ d-ḥultânâ. šâ'el mayâ w-meštawdē 'al mayâ hayyē. š(')el w-pâš men šelteh aykanâ d-âf hī men qulltâh. pâš 'ellâtâ d-etât lâh šarîrtâ, d-meṭulâtâh âf 'ellâtâ.*

Übersetzung: »'Gib mir Wasser zu trinken' (Jo. 4,7). Siehe der Anfang des Zusammenseins. Er bittet um Wasser und verspricht lebendiges Wasser. Er bat und ließ seine Bitte (stehen) wie auch sie ihren Krug. Es hörten die Anlässe auf, da die Wahrheit gekommen war, deretwegen die Anlässe (ja) auch (nur) sind«.

Erklärung: Das Zitat am Anfang wird zu Beginn des nächsten Abschnitts wortwörtlich wiederholt. Es stammt aus Jo. 4,7 und hat die gleiche Form wie in Peš und VS, so daß alle drei gegenüber dem griech. Text mit: *dos moi pein* das Plus des *mayâ* haben.

Meine Übersetzung des *ḥultânâ* im anschließenden Sätzchen mit »Beisammensein« bleibt bei der Bedeutung, die das Wort bei Ephräm und in den Vokabularen hat. Das colloquium, das hier Leloir auch schon in der Übersetzung des armenischen Textes bietet, legt sich aufgrund der Situation nahe.

Ähnliches gilt für die Übersetzung des *eštawdī 'al* mit einem einfachen »versprechen« (Leloir in beiden Übersetzungen: *promittit*), das ich übernehme, obwohl Ephräm das *eštawdī* = *promittere* immer mit dem bloßen Akkusativ verbindet, während das *eštawdī 'al* in Pr. Ref. I 3,39 die Bedeutung »sich bekennen zu etwas« hat.

Es folgt ein Wortspiel mit dem syr. *pâš (pwš) men* mit der Bedeutung »aufhören, aufgeben«, das der Kommentar etwas gezwungen geistreich mit dem Herrn als Subjekt und seiner Bitte als Objekt und dann mit der Samariterin als Subjekt und mit ihrem Krug als Objekt verbindet: der Herr gab seine Bitte auf und sie ließ ihren Wasserkrug stehen. Letzteres geht auf

Jo. 4,28, wo der griech. Text ein *aphēken ūn tēn hydrian autēs* hat und was Peš und VS mit einem *šebqat qulltāh* wiedergeben. Das *pāšat hī men qulltāh* (das *pāšat* ist sinngemäß zu ergänzen), das hier im Kommentar erscheint, kommt natürlich aufgrund des Wortspiels nicht als Variante in Frage. Ganz ähnlich ist die Lage bei Ephrām, der die gleiche Stelle ebenso nicht zitiert, sondern nur frei verwertet, indem er im ersten der zwei Hymnen auf die Samariterin, in Hy. de virg. 22,2, sie mit den Worten anredet: *arpūt(ī) qulltek(ī) w-mallīt maḥšabtek(ī)* = »du hast deinen Krug zurückgelassen und (den Durst) deines Geistes gestillt«.

XI 17 (p. 90,7-18)

17a) Text: »*hab lī lam mayā eštē. âmrâ leh: hâ a(n)t Īhūdâyâ a(n)t. âmar lâh: ellū yâd'â hwayt*«. *w-awd'th d-lâ yâd'â. lwât aydâ d-men blī ida'tâ îâ'yâ hwât teršat ida'tâ da-šrârâ. šbâ dēn da-b-qalīl qalīl ngalleg tahpītâ d-'al lebbâh. ellū gēr glâ lâh men qadmâyâtâ d-enâ (e)nâ Mšîhâ, gâ'šâ hwât lâh meneh w-lâ mettalmdâ hwât l-yulpâneh.*

Übersetzung: »'Gib mir Wasser zu trinken! ... Sie sagte zu ihm: siehe du bist ein Jude ... Er sagte zu ihr: wenn du wüßtest'. Und er ließ sie wissen, daß sie nicht wisse. Zu dieser, die aus Unwissenheit irrte, ging geraden Wegs das Wissen der Wahrheit. Er wollte aber nach und nach die Decke, die auf ihrem Herzen (lag), wegziehen. Denn wenn er von Anfang an geoffenbart hätte: ich bin der Messias, hätte sie sich von ihm abgewandt und wäre nicht Schülerin seiner Lehre geworden«.

Erklärung: Zuerst zu den drei Zitatstücken, die aus Jo. 4,7-10 herausgerissen sind. Das erste (Jo. 4,7) wurde bereits in gleicher Form kurz vorher gebracht und schon dort besprochen. Der in Jo. 4,8 anschließende Vers (die Jünger waren in die Stadt weggegangen um Nahrung zu kaufen) wird vom Kommentar übergangen. Wir sahen bereits, daß er daraus ein Wegsenden des Herrn gemacht hat. Das zweite Zitatstück ist der Anfang des anschließenden Verses, Jo. 4,9, der griech. lautet: *legei autō(i) hē gynē Samaritis: pōs Iudaios ōn*. Daß hier der Kommentar zu Beginn für das mulier Samaritana ein bloßes zur Verbform zu ergänzendes »sie« hat, besagt wenig. Anders dagegen daß anschließend für das griech. *pōs Iudaios ōn*, das die Peš mit *aykanâ a(n)t Īhūdâyâ a(n)t* genau wiedergibt, der Kommentar ein *hâ a(n)t Īhūdâyâ a(n)t* bietet. Daß hier eine Textvariante des Diatessaron vorliegt, erhärtet die VS mit ihrem: *hâ Īhūdâyâ a(n)t*.

Das dritte und letzte Zitatstück stammt aus Jo. 4,10 und sein *ellū yâd'â hwayt(ī)* stimmt mit Peš und VS überein. Im Übergang vom zweiten und

dritten Zitat übergeht der Kommentar den Anfang von Jo. 4,10 (bzw. den Schluß von 4,9), das bekannte: non coutuntur Judaei Samaritanis, das aber auch in einigen griech. Kodizes fehlt. Der Satz findet sich zwar auch in Peš und VS. Aber im Kommentar sowohl wie auch bei Ephräm wird er nicht nur nicht erwähnt, sondern er spielt auch sachlich keine Rolle. Er scheint im syrischen Diatessarontext gefehlt zu haben, im Gegensatz zu dem arabischen, wo er sich findet.

Zur Szene selber sei noch bemerkt, daß Theodor von Mopsuestia in seinem nur syrisch erhaltenen Johanneskommentar (Ed. Chabot, p. 95) in den abweisenden Worten der Samariterin »wie du ein Jude« etwas für sie lobenswertes sieht, eine frauliche Zurückhaltung dem Fremden gegenüber, indem sie nicht sofort bereit war, seine Bitte zu erfüllen, sondern zuvor den Brauch des Gesetzes erwähnt, ein positives Urteil, das umso mehr auffällt, als auch Theodor, wie wir sehen werden, die Samariterin in ihrem Verhältnis zu den sechs Männern für eine Sünderin gehalten hat.

Daß der Herr der Samariterin sich nicht sofort, sondern in Stufen zu erkennen gab, davon wird ausführlich in 18c die Rede sein. Hier (in 17a) heißt es im Schlußsatz nur, daß sie bei einer unvermittelten Eröffnung des Herrn ihm nicht geglaubt, ihn »verschmäht« hätte.

Zu der Wendung: »die Decke, die auf ihrem Herzen (lag), wegziehen« sei zunächst 2 Cor. 3,15 zitiert, wo auch Paulus von *taḥpītâ 'al lebbhôn ramyâ* von der Decke, die auf dem Herzen der Juden liegt, spricht und die von dem, der sich zum Herrn wendet, weggenommen wird (*meštaqlâ*). Hier ist wie im Kommentar vom Herzen als dem Sitz der Erkenntnis die Rede. Ephräm spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von einer Decke über den Augen, hat aber dabei für das Wegnehmen das Verb des Kommentars, nämlich *galleg* zusammen mit dem gewöhnlichen Verb *šqal* bei Paulus in Hy. de paradiso 3,7, wo er von Adam nach seiner Übertretung des Verbots sagt, daß zwei Erkenntnisse in ihn eindringen *w-galleg šqal tartēn taḥpyân d-'al 'aynaw* = »und die zwei Decken, die auf seinen Augen (lagen), entfernten: er sah die Herrlichkeit des Allerheiligsten und zugleich seine Schmach«.

17b) Text: »*ellū lam yâd'â hwayt(ī) manū emar lek(ī) hab lī eštē, a(n)t(ī) šâ'lâ hwayt(ī). âmrâ leh âflâ dawlâ ūt lâk w-bērâ 'amîqâ hīc. emar lâh mayâ dīl(ī) men šmayâ hū nâḥtīn. yulpânâ hū d-rawmâ w-šeqyâ hū šmayânâ d-šâtayaw tūb lâ šâhēn. ḥdâ hī gēr ma'mōdūtâ la-mhaymnē. »kul d-neštē lam men mayâ d-enâ ettel leh lâ nešhē l-'âlam. âmrâ leh hab lī men hâlēn mayâ d-lâ ḥwīt šâhyâ w-dâlyâ men hâmekkâ«.*

Übersetzung: »Wenn du gewußt hättest, wer zu dir gesagt hat: gib mir zu trinken, hättest du ihn gebeten ... Sie spricht zu ihm: du hast auch keinen Schöpfeimer und der Brunnen ist tief. Er sagte zu ihr: mein Wasser steigt

vom Himmel herab, es ist die Lehre aus der Höhe und ein himmlischer Trank, dessen Trinker nicht wieder dürsten. Denn nur eine Taufe (gibt es) für die Glaubenden. 'Jeder, der von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht (mehr) dürsten. ... Sie sagt zu ihm: gib mir von diesem Wasser, damit ich nicht dürsten und von hier (Wasser) schöpfen möge'.

Erklärung: Die aneinander gefügten Zitatstücke in den ersten drei Zeilen des Textes beginnen mit den Worten des Herrn: *ellū yād'ā hwait(ī)* aus dem Anfang von Jo. 4,10, die schon im Vorangehenden gebracht wurden, dort ganz allein; denn der Kommentar konnte schon daraus schließen, daß die Samariterin eine Unwissende war. Hier wird der anschließende Text angefügt mit Auslassung des zunächst folgenden: »die Gabe Gottes« so daß das *manū emar lek(ī)* unmittelbar von: »wenn du gewußt hättest« abhängig wird. Auch nach dem: »hättest du ihn gebeten« übergeht der Kommentar das anschließende »und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben«. Zu Beginn des hier folgenden Verses 4,11 bringt der Kommentar nur den Anfang: *āmra leh* und läßt das folgende Subjekt *a(n)ttā hāy* mit dem ihre Rede einleitenden *Mār(ī)* weg; eine Auslassung, die hier als Textvariante erwiesen werden kann, weil sie sich genau so auch in VS sin. findet. Es folgt der Einwand der Samariterin, der im Kommentar mit: *āflā (dawlā ū lāk)* beginnt wie in der VS, im Gegensatz zu dem bloßen: *lā (dawlā)* der Peš.

Sehr auffällig ist, daß hier, nach dem abschließenden: »und der Brunnen ist tief«, der Kommentar seine Zitatkette anscheinend mit seinem *emar lāh* fortsetzt, darauf aber den Satz folgen läßt: »mein Wasser steigt vom Himmel herab (*nāhtīn*)«. Das ist kein Herrenwort aus dem Gespräch mit der Samariterin. Es ist wohl mit Jo. 6,35 ff. in Verbindung zu bringen, wo viermal als Wort des Herrn erscheint: »ich bin das lebendige Brot *da-nhet* (sic!) *men šmayā* = das vom Himmel herabstieg«. Daß der Kommentar hier für »Brot« sein »Wasser« einsetzen konnte, geht vielleicht darauf zurück, daß zu Beginn in Jo. 6,35 in dem eröffnenden Satz sich die Parallele findet: »Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern; und wer an mich glaubt, den wird nicht mehr dürsten«.

Zu diesem fingierten Zitat erklärt der Kommentar anschließend, das Wasser aus dem Himmel sei die Lehre (*yulpānā*) aus der Höhe und es sei ein himmlischer Trank, deren Trinker nicht wieder dürsten.

Diese Deutung führt nicht, wie man erwarten könnte, zur Samariterin zurück; vielmehr gebraucht sie der Kommentar zu einem ganz überraschenden Satz über die Einmaligkeit der Taufe. Die Erwähnung der Taufe ist hier sehr gewaltsam. Anders bei Ephräm. Bei ihm wird sie nicht in den zwei Hymnen auf die Samariterin, in Hy. de virg. 22 u. 23, erwähnt, sondern schon im vorangehenden 17. Hy., einem Hymnus auf Siche. Hier lautet die letzte (10.) Strophe: »Selig bist du, Siche! Denn über jenem Brunnen ist heute

eine heilige Kirche gebaut. Denn siehe (die Kirche) tauft mit jenem lebendigen Wasser (Jo. 4,10 und 15), um das dein Mund (der Mund Sichems in der Person der Samariterin) dort bat. Wer von deinem Brunnen trank, dürstete wieder und kam zu ihm zurück. Deine Taufe (o Kirche) braucht keine Wiederholung. Selig bist du, Siche! Denn an deinem Brunnen und an deiner Kirche sind seine Worte abgebildet«. Hier wird also die Erwähnung der Taufe durch die Kirche über dem Brunnen der Samariterin angeregt. Doch ihre etwas harte Verbindung mit dem himmlischen Trank, der für immer den Durst stillt, bleibt auch so.

Von einem *šeqyâ šmayânâ* spricht auch Ephräm. Aber bei ihm ist es eine jenseitige, mit dem endzeitlichen Paradies verbundene Größe, die in Hy. de paradiso 7,3 in den Worten erscheint: »Harret aus ihr Trauernden, daß ihr zum Paradies gelangt ... das eurem Durst *šeqyâ šmayânâ* reichen wird, *mḥakkem l-šâtâyaw*«.

Zu der *yulpânâ d-rawmâ*, zu der Lehre (aus) der Höhe, d.h. der Lehre des Herrn, die mit dem himmlischen Trank gleichgesetzt wird, sei aus Ephräm angemerkt, daß er selten davon spricht. Bei ihm steht *yulpânâ* zumeist für die menschliche Lehre, auf die sich in Sermo de fide 5,169-244 ein regelrechter Hymnus findet. Von Christi Lehre spricht Hy. de virginitate 4,2 mit den Worten: »Für den Mund, mein Herr, sei wie für einen Kaufmann deine Lehre (*yulpânâk*) ein Kapital!« Und nach CNis 34,10 vermochte die Lehre Christi (des Arztes) die Leiden der Seelen zu heilen.

Zuletzt noch zu dem Zitat, das abschließt. Es verbindet den Anfang von Jo. 4,14 mit dem ganzen Vers 4,15. In 4,14 steht der Kommentar mit seinem verbindunglosen *kul (d-neštē)* auf seiten der Peš gegen die VS mit *w-kul* und auch in dem anschließen *men mayâ d-enâ ettel* hat der Kommentar diese Kurzform mit der Peš gemeinsam, in Gegensatz zu dem *mayâ aylēn d-enâ* von VS cur.

Der Schluß des Zitats, Jo. 4,15, lautet griechisch: *hina mē dipsō mēde (di)erchomai enthade antlein*. Hier bringt die Peš zu Beginn in *d-lâ tūb ešhē* das Plus des *tūb*, das nicht nur im griech. Text, sondern auch in der VS und im Kommentar fehlt. Ganz klar steht der Kommentar auf seiten der VS in den Schlußworten. Hier hat die Peš: *d-lâ tūb ešhē w-la hwīt âtyâ dâlyâ men harkâ*. Die VS dagegen: *d-lâ hwīt šahyâ w-âtyâ dâlyâ men hâmekkâ*. Das ist genau auch der Text des Kommentars, nur daß das *âtyâ* fehlt, aber wohl sicher fehlerhafter Weise.

XII 18 (p. 90,19-92,12)

18a) Text: »*âmar lâh d-zel qrây lī l-ba'lek(ī)*«. *ptaḥ lâh tar'â d-neglē lâh kasyâtâ a(y)k nbīyâ*. »*hây dēn âmrâ d-layt lī ba'la*«. *w-hādē da-*

tnassēw en yāda' kasyâtâ hū. ḥawwyâh hū tartayhēn âf d-ūtaw w-laytaw. itaw ba-šmâ lâ dēn ba-šrârâ. »ḥamšâ lam hwaw lek(ī) w-hânâ lam lâ hwâ ba'lek(ī) ... âmrâ leh: Mâr(ī) ḥâzyâ (e)nâ da-nbīyâ a(n)t«.

Übersetzung: »'Er sagt zu ihr: geh, rufe mir deinen Gatten!' Er öffnete ihr die Tür, um ihr geheime Dinge zu offenbaren als ein Prophet. 'Sie aber sagt: ich habe keinen Gatten'. Und das (sagte sie), um ihn auf die Probe zu stellen, ob er die geheimen Dinge wisse. Er zeigte ihr beides, daß er (ihr Gatte) ist und nicht ist, (daß) er es ist durch den Namen, nicht aber in Wirklichkeit. 'Fünf hattest du und dieser ist nicht dein Gatte. ... Sie sagt zu ihm: Mein Herr, ich sehe: du bist ein Prophet!'«.

Erklärung: Der Abschnitt beginnt mit der Aufforderung des Herrn in Jo. 4,16, die Samariterin solle ihren Mann rufen. Das führt sie zur ersten Stufe ihrer Belehrung: der mit ihr spricht, ist ein Prophet. Zum Zitat selber ist zu sagen, daß der Kommentar das Subjekt zu »er sagte«, das in Peš und VS als *Īšō'* erscheint, übergeht; es ist überflüssig und fehlt auch in mehreren griech. Kodizes. Ähnliches gilt von dem gleichen Fall im letzten Zitat, Jo. 4,19, das der Kommentar mit dem bloßen: *âmrâ leh* beginnt und das leicht zu ergänzende Subjekt übergeht, das hier Peš und VS, diesmal auch in Übereinstimmung mit dem griech. Text, mit *hây a(n)ttâ* bringen. Der Kommentar hat dann im ersten Zitat vor dem *zel(ī)* das pleonastische *dě*, das in Peš und VS fehlt und auch im griech. Text (ohne *hoti*). Zu dem überflüssigen *dě* vor *zel(ī)* kann ein Gegenbeispiel aus dem Schluß unseres Abschnitts angeführt werden. Hier sagt die Samariterin: *Mâr(ī) ḥâzyâ (e)nâ da-nbīyâ a(n)t*. Dazu merkt Leloir an, daß das *dě* vor *nbīyâ* *secunda manu* sei. Es ist zu streichen; denn dieses *dě* fehlt in der VS.

Der Kommentar nennt schon die Aufforderung des Herrn im eröffnenden Zitat die Öffnung der Tür zur Erkenntnis seines prophetischen Wissens der geheimen Dinge. Die anschließende Antwort der Samariterin in Jo. 4,17, ihr verneinendes: »ich habe keinen Mann« ist nach dem Kommentar bereits in der Absicht gesprochen, zu sehen, ob der Herr ihre geheime verwickelte Lage kenne und so sich als Prophet erweise. Und schon hier nimmt der Kommentar eine Lösung vorweg, die weiterhin eine große Rolle spielen wird, vor allem auch in Hinblick auf die Stellungnahme, die hier Ephräm einnimmt. Der Kommentar setzt dabei das erst nachfolgende Schlußzitat voraus, nämlich Jo. 4,18, wo der Herr sagt: »fünf (das *ba'ln* wird übergangen) hast du gehabt und dieser (jetzige) ist nicht dein Gatte«. Hier muß textlich hervorgehoben werden, daß der Kommentar das auf »dieser« in Peš und VS nach dem griech. Text folgende: *d-īt lek(ī) ḥâšâ* = »den du jetzt hast« übergeht. Nun ist wohl zu urteilen, daß das einfache »dieser« aufgrund des ganzen Zusammenhangs klar genug als dieser jetzige zu verstehen ist. Der Kommentar bringt das

gleiche Zitat noch einmal im Folgenden in 19a (p. 92,20), und zwar in der Form: *hamšâ hwaw lek(ī) w-hânâ d-hâšâ (!) lâ hwâ ba'lek(ī)*. Man sieht: der Relativsatz »den du jetzt hast« fehlt auch hier; an seine Stelle tritt ein »dieser von jetzt = dieser jetzige«. War das die Form des Diatessarontextes?

Doch nun zurück zur Sache, zu der Lösung der Frage des jetzigen Mannes der Samariterin, die der Kommentar schon vor dem eben besprochenen Zitat gibt, schon unmittelbar im Anschluß an das Wort der Samariterin: »ich habe keinen Mann«. Er sagt nämlich, der Herr habe hier der Samariterin zwei Dinge gezeigt, daß sie jetzt einen Gatten habe und nicht habe, daß er sei und nicht sei, daß er es dem Namen nach sei, nicht aber in Wirklichkeit. XII 9 wird die Erklärung dafür mit Schriftstellen geben, die genau so sich bei Ephräm finden.

Daß hier eine ganz enge Berührung mit Ephräm besteht, geht ganz klar schon daraus hervor, daß das, was hier der Kommentar im Anschluß an das Zitat des Worts der Samariterin »ich habe keinen Mann« ausführt, genau so auch mit nicht wenigen sprachlich gleichen Wendungen in Hy. de virg. 22,8 steht, wie der folgende syrische Text dieser Strophe von selbst beweist: *emrat d-layt lī gabrâ... da-tnassēw(!) ba-trēn(!) gabbīn d-ūt lâh w-layt lâh(!) d-tehžē en hū da-mšē qâ'em 'al kasyâtâh(!). glâ Mâran tartayhēn(!)... d-âf ūt lâh gabrâ w-layt lâh(!)*. Man sieht die wörtlichen Übereinstimmungen: das *tnassē*, das *tartayhēn* (*trēn gabbīn*), das *kasyâtâ* und vor allem den zentralen Satz: *ūt lâh w-layt lâh*, den Ephräm sogar zweimal ausspricht, genau wie der Kommentar, nur ein wenig erweitert. Daß dabei im zweiten Fall Ephräm für das *ba'lâ* des Kommentars, der Peš und VS ein *gabrâ* hat und sogar auch in dem Zitat zu Beginn, besagt wenig. Denn daneben hat er im gleichen Hymnus, in Str. 4, zweimal das *ba'lâ*.

Wichtig ist, daß hier der armenische Text gerade diese Stelle mit der teilweise wörtlichen Übereinstimmung mit Ephräm nicht hat. Bei ihm folgt auf das: *aperuit ei portam ut revelaret ei abscondita tamquam prophetae* sofort das Schlußzitat: *quinque, ait, viros commutasti et quem nunc habes non est tuus vir*. Sachlich wichtig ist dabei vor allem auch das *commutasti* anstelle des *habuisti* (*hwaw lekī*) von Kommentar, Peš und VS. Denn das schon verrät die Auffassung, die Samariterin sei eine Sünderin. Unsere aus Ephräm stammende Stelle ist ein erster Hinweis auf die Tendenz, die, wie wir noch sehen werden, bei Ephräm herrscht, die Samariterin von diesem Vorwurf zu befreien. In XII 19 wird der armenische Text in offenen Gegensatz dazu treten.

18b) Text: *harkâ assqâh l-dargâ hrēnâ. »abâhayn lam b-hânâ țūrâ sged(ū)«. emar lâh »lâ b-hânâ țūrâ w-lâ b-Urišlēm«, »ellâ ... sâgōdē šarīrē nesgdūn b-rūhâ w-ba-šrârâ«. mekēl la-gmīrūtâ hū mdarreš hwâ lâh w-'al qeryânâ d-'ammē mallef hwâ lâh. wa-d-nawda' d-law*

ar'â hwât tâlômâtâ, b-yad kappâ d-qarrbat leh sahdat d-zar'âh had ba-m(')â ethsed hwâ. »hâ lam Mšîhâ âtē w-kul medem lan nettel. emar lâh: enâ (e)nâ da-mmallel 'ammek(ī)«.

Übersetzung: »Hier erhob er sie auf eine andere (zweite) Stufe. 'Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet'. Er sagte zu ihr: 'Nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem', 'sondern ... die wahren Anbeter werden im Geist und in der Wahrheit anbeten'. Er unterrichtete sie nun schon in der Vollendung und belehrte sie über die Berufung der Völker. Und um (uns) wissen zu lassen, daß sie (die Samariterin) kein (den Ertrag) verweigernder Ackerboden war: mit der Garbe, die sie ihm darbrachte, bezeugte sie (uns), daß ihr Same hundertfach geerntet wurde. 'Siehe der Messias kommt und wird uns alles geben. Er sagte zu ihr: ich, der ich mit dir rede, bin es'«.

Erklärung: Aus dem Text der hier aus Jo. 4,20-25 herausgerissenen Zitatstücke soll nur eine Stelle behandelt werden, die eine wichtige Variante des syrischen Diatessaron liefert, nämlich der Anfang des Schlußzitates, die Worte der Samariterin: »siehe der Messias kommt und ... wird uns alles geben«. Für den Schlußsatz hat der griech. Text bekanntlich: *hotan elthē(i) ekeinos anangelei hēmīn panta*. Peš und VS haben den vom Kommentar übergangenen Zwischensatz als: *w-mâ d-âtē*. Im zitierten Schluß hat die Peš für das *anangelei* ein *mallef* (docebit) und die VS ein *mbaddeq* (indicabit). Im Kommentar erscheint dafür völlig abweichend ein *nettel* = er wird uns alles geben. Daß dies wirklich eine Variante des syrischen Diatessaron war, wird erhärtet durch VS *sinaiticus*, wo dieses *nettel* sich findet. Es findet sich auch bei Ephräm. Dieser zitiert nämlich in einem der beiden Samariterinhymnen, in Hy. de virg. 23,6, die gleiche Stelle mit den Worten: *mšîhâ* (hast du, Samariterin gesagt) *d-hâ lam âtē w-mâ lam d-etâ kul nettel lan*.

Nun zum Inhalt des Abschnitts. Die Erkenntnis der Samariterin, daß der Herr, der alle ihre verborgenen Lebensumstände kannte, ein Prophet sei, wird hier zu einer ersten Stufe ihrer »Erhebung«. Das geht aus dem Beginn unseres Abschnitts hervor, wo von einer Erhebung auf eine andere (zweite) Stufe die Rede ist. Sie wird herbeigeführt zunächst durch die Lösung der Frage des Anbetungsortes, durch das Wort von der überall möglichen Anbetung im Geist und in der Wahrheit, und dann zum Schluß durch die Eröffnung des Herrn: ich bin der Messias (Christus), was die Samariterin, ohne daß es ausdrücklich gesagt würde, voll gläubig annahm.

Diese Stufe wird schon nach den ersten Zitaten *gmîrûtâ* genannt, was offenbar aus Hebr. 6,1 stammt, wo die Gläubigen aufgefordert werden, die Anfänge *d-mellâtâ da-Mšîhâ* zu verlassen *w-nētē la-gmîrûtâ*.

Die vorangehenden Zitate sprachen von den wahren Anbetern der Vollendung, die an keinen einzelnen Anbetungsort gebunden sind. Damit hängt offenbar der Satz zusammen, der auf den mit der *gmîrûtâ* folgt, der Herr habe

hier die Samariterin über die Berufung der Völker belehrt. Werden damit die Samariter zu den Heidenvölkern gerechnet? Und ist etwa das der Grund, warum im armenischen Text dieser Satz fehlt? Ephräm hält nach Matth. 10,5 Heiden und Samariter auseinander in Hy. de virg. 23,7, wo er sagt, daß der Herr den Aposteln verbot, *baynât hanpē w-bēt Šamrâyē* die Frohbotschaft zu verkünden, im Gegensatz zu der Samariterin, die das unter ihren Mitbürgern tun durfte.

Von der Samariterin als Heilsbotin in ihrer Stadt spricht anschließend der Kommentar in einem Bild: sie war nicht eine *ar'â tâlōmtâ*. Zu dem in *tâlōmtâ* vorliegenden Verb und seiner Bedeutung können zwei Stellen aus Ephräm angeführt werden. In Hy. de nativitate 4,41 heißt es vom unfruchtbaren Feigenbaum: *tētâ ... țelmat pērē*, was anschließend mit: »der Feigenbaum gab keine Früchte« erklärt wird. Und in Hy. de virg. 7,3 sagt Ephräm: »Da Jezabel die Wahrheit verweigert hatte (*țelmat*), *țelmat ar'â 'ellâtâh* = verweigerte die Erde ihre Erträge«, so daß man hier sachlich genau das *ar'â tâlōmtâ* des Kommentars vor sich hat.

Die von der Samariterin für den Herrn gewonnene Stadt wird zur Garbe (*kappâ*, das Wort scheint in dem Text des armenischen Übersetzers gefehlt zu haben), die sie dem Herrn darbringen konnte. Auf diese Weise bezeugt auch sie die Wahrheit der Parabel des Herrn, in der nach Luc. 8,12 der Same das Wort Gottes ist, das hier in das gute Erdreich der Samariterin fiel und nach Luc. 8,8 *pērē had ba-m(°)â* trug.

18c) Text: *w-en a(n)t hū malkâ, aykanâ mayâ ša'el hwayt lī. lâ hâkēl luqdam šawd'âh 'al nafšeh ellâ luqdâm Īhūdâyâ w-hâyden nbīyâ w-bâtarkēn Mšîhâ. men dargâ l-dargâ yabbel w-aqîmâh 'al rēšâ d-dargē. b-qadmâ hzâteh a(y)k šahyâ, hâyden Īhūdâyâ, w-ken nbīyâ, w-bâtarken alâhâ. a(y)k da-l-šahyâ gēr apîsat w-a(y)k d-men Īhūdâyâ ga'sat w-a(y)k da-l-yâdō'â še(°)lat w-a(y)k d-men nbīyâ etkawwnat w-a(y)k d-la-Mšîhâ segdat.*

Übersetzung: »Und wenn du der König bist, wie hast du mich (dann) um Wasser gebeten? Er hatte also zuerst nicht sich selber (seine Person) zu erkennen gegeben, sondern zuerst den Juden, dann den Propheten und danach Gott. Von Stufe zu Stufe führte er (sie) und stellte sie (zuletzt) auf die oberste Stufe. Zuerst sah sie ihn als einen Dürstenden, dann (als) einen Juden und dann (als) einen Propheten und daraufhin (als) Gott. Denn als einem Dürstenden redete sie (ihm) zu, als von einem Juden wandte sie sich (von ihm) ab, als einen Wissenden fragte sie (ihn) und als von einem Propheten wurde sie zurechtgewiesen und als den Messias betete sie ihn an«.

Erklärung: Daß hier zu Beginn Christus »König« genannt wird, mag überraschen. In dem als Ausspruch der Samariterin gegebenen Satz kann nach dem Folgenden mit »König« nur die letzte ihrer Erkenntnisse gemeint

sein: der König ist der Messias, Christus, der Sohn Gottes. Zu diesem König ist aus dem Sprachgebrauch Ephräms anzuführen, daß Christus in Hy. de azym. 5,14 aus Anlaß der Verspottung »König der Könige« genannte wird, der die Diademe bindet und alles Königtum in sich vereinigt. Dieses *mlek malkē* erscheint öfters, wie z.B. in Hy. de fide 82,6. Daneben steht ein *malkâ šmayânâ* in Hy. de fide 51,13 und 54,1. Anderswo tritt dafür mit Einengung des *malkâ* auf Gottvater ein *bar malkâ* ein, wie in Hy. de fide 54,4 und 58,10. Wichtig ist aber für das *malkâ* des Kommentars an unsrer Stelle, daß auch bei Ephräm im Zusammenhang mit der Samariterin in Hy. de virg. 22,20 parallel zu Messias ein »König« erscheint. Die Stelle wird im Folgenden noch zitiert werden.

Und nun zu der Stufenleiter, auf der der Herr die Samariterin emporgeführt hat. Die Dreizahl der Stufen entsteht aus der Zweizahl der Erhebungen, die im Vorangehenden der Kommentar herausgestellt hat, nämlich die Erkenntnis des Herrn als eines Propheten und dann die als des Messias, indem zu diesen zwei Stufen die Ausgangsposition als dritte Stufe hinzugenommen wird, in der die Samariterin den Herrn für einen dürstenden, weisen Juden hielt.

Diese drei Stufen finden sich genau so auch bei Ephräm. Er beginnt in Hy. de virg. 22,21 (die Schlußstrophe!) mit der dritten Stufe, indem er sagt: »Da sie in ihrer Liebe sprach: der Messias kommt, offenbarte er in Liebe: ich bin es«. An diese dritte Stufe fügt Ephräm dann die vorangehende zweite, indem er fortfährt: »Daß er ein Prophet sei, glaubte sie (schon) zuvor, bald darauf auch, daß er der Messias sei«. Und hier ordnet Ephräm anschließend die Stufen zu einer Leiter, indem er die Ausgangsstufe hinzufügt mit den Worten: »O Weiser, der als Dürstender erschien; bald darauf wurde er Prophet genannt; der Messias ist er, (so) erfaßte sie (ihn) ganz (*sayykat*): ein Typus für unsre Menschheit, die er auf allen Stufen (*kul mušhân*) heranwachsen ließ«.

Zu diesem wichtigen letzten Satz der ephrämisschen Strophe muß die Übersetzung des *sayykat* und des *mušhân* näher begründet werden. Das *sayyek* = »begrenzend umfassen = voll erfassen« schränkt der Agnostiker Ephräm gewöhnlich auf die Erkenntnis des bloßen Daseins ein, nicht nur bei Gott, sondern auch bei allen erschaffenen Dingen, wofür auf Sermo de fide 4,62 verwiesen sei. Diese Einengung spielt in unsrer Stelle keine Rolle. Zu dem *rabbī b-kul mušhân*, wo das *mšūhtâ* die Bedeutung »Stufe, Rang« hat, sei zunächst CNis 16,16 angeführt, wo die drei Lebensalter, Kindheit, Jünglingsalter und Reife, *mušhâtâ* genannt werden. Dazu Sermones I 5,237, wo ein *mšūhtâ da-gmīrē* = »Stufe der Vollkommenen« erscheint. Für das Verb *rabbī* in diesem Zusammenhang ist Hy. contra haer. 12,3 zu zitieren mit dem zu *rabbī* gehörigen Peal *rbâ*. Denn hier heißt es von Moses: *haymânūtâ rebyat*

'ammeh wa-b-kul mušhân 'ammeh selqat = »der Glaube wuchs mit ihm heran und stieg auf allen Stufen mit ihm empor«. Der Typus, den Ephräm hier in den Stufen der Erkenntnisse der Samariterin sieht, nämlich die stufenweise Offenbarung Gottes an die Menschheit über die alttestamentlichen Vorstufen bis zur Vollendung in Christus, ist echt ephrämisch. Ich verweise dafür auf meine Ausführungen in »Bild vom Weg« in OrChr 65 (1981) S. 26 ff. Im Kommentar fehlt er!

Der Kommentar läßt eine zweite Stufenleiter folgen, in der er die erste Stufe in den Dürstenden und den Juden zerlegt. Und in der anschließenden dritten, in der das Verhalten der Samariterin auf den einzelnen Stufen hinzugefügt wird, behält der Kommentar für die erste Stufe den Dürstenden und Juden bei und fügt als ein Drittes den Wissenden hinzu, was bei Ephräm auf der ersten Stufe in seinem »weisen Juden« miteinander verbunden erschien. Im Kommentar folgen dann überall die zweite und dritte Stufe mit Prophet und Messias. Er hat offenbar nur die erste Stufe zweimal erweitert. Diese doppelte Erweiterung der ersten Stufe ist gekünstelt und wohl sicher ein Werk des Kommentators Ephräm gegenüber.

In der letzten Reihe des Kommentars mit der Angabe des Verhaltens der Samariterin fällt die vorletzte Stufe auf. Denn hier heißt es von ihr, sie sei vom Propheten zurechtgewiesen worden. Als einen Propheten erkannte sie ihn dadurch, daß er ihr ihre verworrenen Eheverhältnisse kundtat. Ist damit der Tadel verbunden, so weist das in die Richtung, daß die Samariterin hierin eine Sünderin war. Ephräm bemüht sich, wie im Folgenden ausführlich zur Darstellung kommen wird, sie von diesem Verdacht zu reinigen, und der Kommentar wird seine Argumente weithin übernehmen. Sein Satz hier, daß sie darin von dem Herrn als Prophet getadelt wurde, scheint dazu im Widerspruch zu stehen.

XII 19 (p. 92,13-94,4)

19a) Text: *meṭul hâkēl da-dhel(ū) l-hōn gabrē d-nessbūnâh l-hây Šâmrâytâ, d-hâr(ū) l-hōn b-Īhūdâ da-klâ l-Šēlâ men Tâmar, w-meṭul d-ḥesdâ hwât armaltâ, etparrsat hâdē Šâmrâytâ da-hwât zaynâ leh l-hânâ w-netqrē lâh ba'lâ kad lâ metqarrab lâh. Lâ gēr 'šâteh d-da-l-mâ nmūt lâh. w-âf hū gēr men hâdē dhel hwâ d-nessbâh. a(y)k hây: »d-nēhdân šba' nešîn l-gabrâ ḥad w-nēmran leh da-laḥman nēkol w-naḥtayn netkassē, balḥōd šmâk netqrē 'layn w-a'bar ḥesdan«. meṭul hânâ emar lâh: »d-ḥamšâ hwaw lek(ī) w-hânâ d-hâšâ lâ hwâ ba'lek(ī)«.*

Übersetzung: »Weil also die Männer sich fürchteten, jene Samariterin (zur Frau) zu nehmen, da sie auf Juda schauten, der den Sela der Thamar verweigerte, und weil (kinderlose) Witwe (zu sein) eine Schande war, ersann sich die Samariterin das, was eine (lebensschützende) Waffe für diesen (jetzigen Mann) wurde: [und] er sollte für sie Gatte genannt werden, ohne mit ihr geschlechtlich zu verkehren. Sie zwang ihn nämlich nicht (dazu), damit er nicht sterbe; und auch er hatte sich nämlich vor dieser Frau gefürchtet, sie (zum Weib) zu nehmen. (Eine Lage) wie jene: 'Sieben Frauen werden einen einzigen Mann festhalten und zu ihm sprechen: unser Brot werden wir essen und in unsre (eigenen) Kleider werden wir uns hüllen; nur dein Name werde über uns genannt und entferne du unsre Schande!' (Is. 4,1). Deswegen hatte er zu ihr gesagt: 'Fünf hast du gehabt und dieser jetzige ist nicht dein Gatte' (Jo. 4,18)«.

Erklärung: Das Zitat von Jo. 4,18, das hier am Schluß des Abschnittes steht und dessen Tragweite durch die zwei vorangehenden Stellen aus dem Alten Testament erklärt sein soll, hat der Kommentar bereits in 18a gebracht. Auch dort fehlte dabei das »Männer« nach »fünf«; doch für das bloße *hânâ* in 18a erscheint hier ein *hânâ d-hâsâ*, wovon schon ausführlich in 18a die Rede war. Dort wurde auch schon sachlich hervorgehoben, daß zu dem glatten Nein der Samariterin »ich habe keinen Mann« in der Antwort des Herrn: »fünf hast du gehabt und dieser jetzige ist nicht dein Mann« zum Ausdruck kommen soll, daß sie einen Mann hat und zugleich auch keinen, und zwar kraft der Unterscheidung: sie hat einen Mann dem Namen nach und sie hat keinen in Wirklichkeit. Daß dies aus Ephräm stammt, wurde dabei schon durch das Zitat von Hy. de Virg. 22,8 erwiesen. Zu der Erklärung dieser gegenwärtigen, legalen Lage der Samariterin gehört nun auch das, was hier zu Beginn unseres Abschnittes von den fünf gleichfalls legalen Männern, die dem letzten vorangingen, gesagt wird, und zwar durch einen Vergleich mit den Söhnen Judas und ihrer Gattin Thamar, wieder in Übereinstimmung mit Ephräm, aus dem dann auch das Zitat aus Is. 4,1 stammt, das zur weiteren Erklärung vom Kommentar herangezogen wird.

Ephräm war sich der Neuheit und Schwierigkeit seines Bemühens, die Samariterin von der allgemeinen Anschauung, sie sei eine Sünderin gewesen, zu befreien, voll bewußt. Er fragt sich in Hy. de virg. 22,9 fast resignierend, wer ihn berufen habe, Anwalt der Samariterin zu werden und gesteht: »Nicht aus Bosheit hat man dich geschmäht, o Weib. Unser Herr verzeihe auch denen, die dich geschmäht haben! Die Schrift möge dich stärken und auch wir wollen dich trösten nach dem Maß unsrer Schwäche«.

So hat er schon in Hy. de virg. 22,5 gesagt: »Selig bist du! Du wurdest von unserem Volk verleumdet«. Wenn er hier als Gegensatz hinzufügt: »während du von deinem Volk nicht geschmäht wurdest«, so ist das einerseits damit in

Verbindung zu bringen, daß im evangelischen Bericht jeder Hinweis darauf fehlt. Andererseits setzt die Eröffnung des Herrn über ihren jetzigen Mann voraus, daß ihre Mitbürger diesen für ihren legalen Mann angesehen haben. Strophe 5 argumentiert anschließend allgemein: »Wenn du eine Unreine gewesen wärest, wie wir dich genannt haben, dann hätte sich der Hauch deines häßlichen Rufes verbreitet ... Wärest du eine Unreine gewesen, dann hättest du schweigend Tränen dem dargebracht, der alle rettet«. In der vorangehenden Strophe (4) sagt Ephräm von ihrer Lage: »Weil du gesehen hattest, daß deine Männer starben und deine Schmach stieg — es fürchteten sich die anderen Männer, dich (zur Frau) zu nehmen, um nicht zu sterben wie ihre Genossen — hattest du dir einen geborgten und bestochenen Gatten gemacht. Deine Schmach nahm er weg, ohne deinen Körper zu berühren. Die Bedingung, die ihr insgeheim gestellt und beschworen habt, erklärte er offen dir und du glaubtest ihm«. Dazu noch Str. 7: »Wenn unser Herr ihre Schmach kundgetan hätte, dann hätte sie um Erbarmen bitten müssen wie die Sünderin, die mit gesenktem Haupt und verschlossenem Mund um Verzeihung bat. Jene Reine aber (stand da) mit erhobenem Haupt und freier Rede«.

In diesem seinem Bemühen, die Samariterin von dem Anschein zu befreien, sie sei eine öffentliche Sünderin gewesen, führt dann Ephräm von Strophe 14 ab die zwei Stellen aus dem Alten Testament an wie der Kommentar, aber in umgekehrter Reihenfolge. Er bringt in Str. 14 zuerst Is. 4,1 und zwar nur den Anfang: »Sieben Frauen werden einen (einigen) Mann festhalten« mit der nachfolgenden Erklärung: »wegen ihrer Beschämung, und sie werden nur danach streben, daß sein Name die Schmach (*hesdâ* wie im Kommentar) aus ihren Ohren entferne. Denn bei den Samaritern und Hebräern ist die Witwe, die Unfruchtbare und die Verstoßene ein Fluch«. Als Beispiel dafür werden im Folgenden Elisabeth und die Anna von 1 Reg. 1,6 ff. angeführt.

Bevor nun hier Ephräm die andre Stelle von den Söhnen Judas und der Thamar bringt, schaltet er in Hy. de virg. 22,16-18 eine Rechtfertigung der halben Wahrheit ein, die in den Worten der Samariterin liegt: »ich habe keinen Mann«, indem er auf das Beispiel Abrahams und der Sara verweist, die Abimelek gegenüber sich als Bruder und Schwester ausgaben.

In Str. 19 erscheint dann bei Ephräm das Beispiel der Thamar mit den Worten: »Thamar sah, daß ihre Ehemänner starben, und sie saß da und wurde eine große Schmach (*hesdâ*). Juda fürchtete, daß auch Sela sterben werde. Nach diesem Typus fürchteten sich die Samariter«. Das stimmt zum Teil wörtlich mit dem überein, was der Kommentar oben zu Beginn von 19a gesagt hat. In beiden Fällen wird aus Gen. 38,3-12 nur herausgenommen, daß die beiden ersten Gatten der Thamar starben wie die fünf der Samariterin und daß daher ein dritter Gatte aus Furcht, auch er würde sterben, ihr vorenthalten wurde, zu ihrer Schmach. Daß die zwei ersten Männer der Thamar, Ger

und Onan, sowie auch Sela Brüder, Söhne Judas, waren und daß hier das Gesetz der Leviratehe herrschte, gegen das Onan verstieß und deshalb sterben mußte, und das auch Juda verpflichtet hätte, den Sela der Thamar zur Frau zu geben, übergeht Ephräm, weil für seine Zwecke unbrauchbar und störend, und mit Ephräm auch der Kommentar.

Der Kommentar hat also die zwei Bibelstellen aus dem Alten Testament mit Ephräm gemeinsam, um die Lebensumstände der Samariterin zu erklären. Dabei bleibt aber die bei Ephräm herrschende Tendenz, zu zeigen, wie die Eheverhältnisse der Samariterin legal sein konnten, im Kommentar völlig unausgesprochen. Der Kommentar scheint hier sogar nebenbei auch die gegenteilige Auffassung erwähnt zu haben, oben im Schluß des vorangehenden Abschnitts 18c, wie schon hervorgehoben wurde.

Diese verstümmelnde Benützung einer authentischen Schrift Ephräms durch den Kommentar ist wohl ein sicherer Beweis dafür, daß Ephräm nicht sein Verfasser ist, sondern nur eine Quelle neben anderen.

Es sei hier auch noch angefügt, daß Ephräm über die Erwähnung der Thamar und ihrer Ehemänner hinausgeht, indem er anschließend auch die Tat der Thamar, die sich als Dirne verkleidet von Juda Nachkommenschaft stahl, zu einem Vergleich mit der Samariterin heranzieht. Hier sagt er in der zweiten Hälfte der 19. Strophe: »Thamar stahl und entfernte so ihre Schmach. Die Samariterin hat auch ihre Schmach verhüllt. Die List der Thamar wurde zu unserem Nutzen geoffenbart, und die (List) dieser (Samariterin) zu unserem Vorteil«. Die folgende Strophe (20) erläutert das mit den Worten: »Thamar glaubte, daß aus Juda jener König (sic! cfr. 18c) erscheinen werde. Auch jene erwartete unter den Samaritern, daß vielleicht aus ihr der Messias erscheinen werde. Die Hoffnung der Thamar erlosch nicht. Auch die Erwartung jener (Samariterin) trog nicht«. Ein kühner Vergleich! Dazu sei kurz auf einen zweiten, noch kühneren Vergleich hingewiesen, in Hy. de virg. 23,4f., wo Ephräm die Samariterin an die Seite der Mutter des Herrn mit den Worten stellt: »Jene (Maria) hat (Christus) als kleines (Kind) aus ihrem Schoß in Bethlehem geboren, einen Körper; du hast aus deinem Mund ihn als Erwachsenen in Sichern erstrahlen lassen. Maria, die dürstende Flur, hat in Nazareth unseren Herrn aus ihrem Gehör empfangen. Auch du, Weib, hast nach Wasser dürstend, den Sohn aus deinem Gehör empfangen. ... Maria säte ihn in die Krippe; du aber in die Ohren derer, die (durch dich) von ihm hörten«.

So hat also Ephräm die Samariterin aus einer Sünderin zu einer Heiligen gemacht. Ob und wie weit das Einfluß auf seine Umgebung, auf seine und die benachbarten Kirchen gewonnen hat, wäre eigens zu untersuchen. Hier sei nur angemerkt, was der schon zitierte nur syrisch erhaltene Kommentar zum Johannesevangelium des Theodor von Mopsuestia dazu sagt. Er hat zwar,

wie schon erwähnt wurde, die zurückhaltende Art der Samariterin zu Beginn des Gesprächs lobend hervorgehoben, urteilt aber dann auf S. 98,14 ff. (Ed. Chabot) von ihr: »Sie führte kein reines Leben. Denn man sieht von ihr, daß der Mann, den sie hatte, nicht gesetzesgemäß (*nâmōsâ'īt*) von ihr genommen worden war, und deswegen sagt sie: ich habe keinen Mann. Und auch unser Herr zeigte, daß er nicht ihr Mann war. Die fünf Männer, die sie (zur Frau) genommen hatten, haben anscheinend nicht in Ordnung (das getan) und sie hat nicht offen ihnen (als Frau) gehört«.

Schier unglaublich ist aber Folgendes, was unsern Kommentar zum Diatesaron betrifft. Sein syrischer Text hat in unserem Abschnitt (19a) klar die Argumentation Ephräms zugunsten der Samariterin übernommen und nur das Ergebnis verschwiegen. Der zu diesem Abschnitt parallele Text der armenischen Übersetzung lautet völlig anders und nennt die Samariterin klipp und klar eine Sünderin.

Der Abschnitt 19a lautet im Armenischen nach der Übersetzung Leloirs: *quia igitur erat turpe (Judaeis) ducere uxorem mulierem Samaritanam — nam consideraverant hi Judam, qui amoverat Selam a Thamar — seducta est mulier et adulterium commisit, secundum hoc quod dicit (ei Dominus): et quem nunc habes, non est tuus vir. Et quia confessa erat ista peccata sua, crediderunt ei; solent enim aures nostrae delectari de malo.*

Ein völlig sinnloser Text. Zunächst könnte man fragen, ob die Ergänzung Leloirs im ersten Satz, nämlich (Judaeis) zu recht besteht. Aucher-Mösinger übersetzen direkt: *Judaei turpe putabant*. Steht das *Judaei* in einer der armenischen Handschriften oder ist es nur ergänzt? Für alle Fälle: es scheint dem Sinn nach gefordert zu sein, ist aber sachlich unmöglich. Juden als Bewerber unserer Samariterin scheiden doch völlig aus, nicht nur wegen des *non coutuntur*, sondern auch aufgrund der ganzen Lage kommen hier nur samaritanische Mitbürger in Frage. Und was soll hier der Hinweis auf Juda, Sela und Thamar? Er stammt offenbar aus unserem syrischen Text des Kommentars. Dort erschien er in voll verständlicher Weise als Ursache dafür, daß Juda seinen dritten Sohn Sela der Thamar verweigert hat aus Furcht, er könnte wie die beiden vorangehenden Söhne als Gatte der Thamar sterben. Im armenischen Text soll aber die Verweigerung Selas ein Beweis dafür sein, daß es für Juden schmachlich sei, eine samaritanische Frau zu heiraten. Nun war zwar Thamar eine Kananäerin, aber nicht nur sie, sondern auch die Frau des Juda selber, ohne daß der biblische Text hier eine Kritik daran üben würde. Der Hinweis auf Juda, Sela und Thamar ist völlig sinnlos aus dem Text des syrischen Kommentars, der hier Ephräm folgte, beibehalten worden.

Wenn dann anschließend der Armenier aus den Worten des Herrn an die Samariterin »*et quem nunc habes non est tuus vir*« auf einen Ehebruch von ihr schließt, so steht das im schreienden Gegensatz zu Ephräms Deutung,

die der syrische Kommentar zweimal übernommen hat, nicht nur hier in unserem Abschnitt 19a, sondern auch schon im Abschnitt 18a, wo der Satz dahin erklärt wurde, sie habe ihren jetzigen Mann nur dem Namen nach und nicht in Wirklichkeit. Bei 18a wurde dazu schon angemerkt, daß hier der Armenier diesen Satz übergangen hat. Das ganze scheint also eine bewußte Abänderung unseres syrischen Textes zu sein. Und zwar eine sehr plumpe, wie vor allem das, was noch folgt, zeigt: die Samariter hätten ihr wegen des Bekenntnisses ihrer Sünden geglaubt (wo bleibt der Herr?) mit der lächerlichen Begründung, man höre gern derartige Skandalgeschichten. Und hier kehrt der armenische Text mit einem ganz unlogisch einleitenden »maxime« zu unserem Abschnitt 19b zurück.

19b) Text: *w-da-ḥzaw Šāmrayē d-henōn lâ argeš(ū) b-haw medem da-glâ lâh l-hây, dān(ū) a(y)k ḥakīmē d-en Mšîḥâ hū law balḥod b-hādē ît leh da-nḥawwē neṣḥānaw ellâ b-sagī'âtâ, aykanâ d-âf b-sagī'âtâ etnaṣṣaḥ baynâthōn. kad ḥzaw dēn tedmrâtâ w-gelyānē d-rawrbīn men d-hây Šāmrayâtâ, pasqūh l-'elltâ d-lâ tehwē lâh l-hōn l-ḥesdâ men Īhūdâyē d-'al gelyānâh hū lam d-a(n)ttâ hâ sīmâ šetestâ d-haymānūtḵōn. meṭul hânâ emar(ū) lâh l-hây: d-law meṭul melltek(ī) mhaymnīn ḥnan beh ellâ meṭul da-šma'n malfānūteh wa-ḥzayn bādaw da-d-alâhâ enōn, īda'n d-hūyū Mšîḥâ. âf kēnâ hī gēr d-īdā'tan tehwē šetestâ l-haymānūtan.*

Übersetzung: »Und da die Samariter sahen, daß sie das nicht bemerkt hatten, was er jener (Samariterin) geoffenbart hatte, urteilten sie als Einsichtige: wenn er der Messias ist, dann kann er nicht nur hierin seine Erfolge zeigen, sondern in vielen (andren Dingen), wie er dann auch unter ihnen in vielen (Dingen) sich hervortat. Als sie nun die Wunder und Offenbarungen sahen, die größer waren als die (Sache) jener Samariterin, schnitten sie den Anlaß einer Schmähung von seiten der Juden ab: siehe auf die Offenbarung einer Frau ist das Fundament eures Glaubens gelegt! Deswegen sagten sie zu ihr: 'Nicht wegen deines Wortes glauben wir an ihn, sondern weil wir seine Lehre gehört und seine Werke gesehen haben, daß sie Gottes sind. (So) haben wir erkannt, daß er der Messias ist' (vgl. Jo. 4,42). Denn es gebührt sich auch, daß unser Wissen die Grundlage für unseren Glauben sei«.

Erklärung: Das lange Zitat im Schluß des Abschnittes ist völlig frei und bietet in seinen Freiheiten keine Berührungspunkte mit Lesungen der Peš und auch nicht der VS. Es setzt aus eignem zu dem Verb »wir hörten« das Objekt »seine Lehre« hinzu und schiebt dann vor dem im kanonischen Text auf »wir hörten« unmittelbar folgenden »und wir erkannten« den Satz ein: »und wir sahen seine Werke, daß sie Gottes sind«. Dagegen wird der Schlußsatz, der nach Peš und VS lautet: *d-hānaw šarīrâ'īt mšîḥâ maḥyāneh d-'ālmâ*, im Kommentar zu einem bloßen: *d-hūyū mšîḥâ* verkürzt.

Auch zu diesem Abschnitt findet sich eine Stelle aus Ephräms Samariterin-hymnus, de virg. 23,2. Der Anfang der Strophe wurde schon zu Beginn, zu dem Bild vom Herrn als Jäger zitiert, wozu es hier heißt: »Mit einem kleinen (Wunder)zeichen belehrte er, fing er sie, und er zeigte (in der Stadt) seinen großen Reichtum; denn »nicht wegen deines Wortes (*men melltēkī*)« glaubten sie. Denn er hatte Zeichen gezeigt, (sehr) große (*rawrbân*); klein wurde ihr (der Samariterin) gepriesenes Zeichen angesichts der staunenswerten (neuen Zeichen)«. Diese ephrämische Strophe deckt sich sachlich mit der ersten Hälfte des Abschnitts und berührt sich wörtlich mit dem Kommentar in dem *rawrbân*. Sie bringt auch noch aus der zweiten Hälfte den Anfang des Zitats von Jo. 4,42 mit: *d-lâ hwâ men melltēk(ī)*, wo das *lâ hwâ* mit Peš und VS übereinstimmt im Gegensatz zu dem *law* des Kommentars, während umgekehrt das *men (melltēkī)* Ephräms ganz singulär ist, das *meṭul* des Kommentars dagegen in Peš und VS sich findet. Daß Ephräm sowohl wie der Kommentar das in Peš und VS vor die das Zitat eröffnende Negation tretende *mekkēl* weglassen — es gibt in Peš und in VS das griech. (*ūk-*)*eti* = (nicht) mehr wieder — scheint im Kommentar aufgrund des folgenden, bei Ephräm fehlenden Gedankengangs tendenziös erfolgt zu sein.

Das Neue, das hier der Kommentar aus dem Zitat ableitet, liegt darin: die Samaritaner haben (überhaupt) nicht (und nicht: nicht mehr) an den Herrn wegen des Wortes der Samariterin geglaubt, sondern weil sie selber ihn gesehen und gehört hatten. Darin liege die Möglichkeit, einen etwaigen Spott der Juden, ihr Glaube an den Herrn ruhe auf der Grundlage der Aussage einer Frau, von vornherein abzuweisen.

Die Erwähnung der Juden ist hier ganz natürlich, im Gegensatz zu den Juden in dem armenischen Text von 19a.

Zuletzt noch zu dem Schlußsatz des Abschnittes: »Es gebührt sich, daß unser Wissen (Erkennen) das Fundament unseres Glaubens sei«. Das klingt, isoliert genommen, sehr rationalistisch und scheint so im Widerspruch zu stehen zu dem Agnostizismus eines Ephräm. Doch ist zunächst zu sagen, daß *īda'tâ* als Erkennen bei ihm ganz im Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen bleibt, wovon ich ausführlich in Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre (CSCO subs. 58, S. 167 ff.) gesprochen habe. Das gilt offenbar auch für den Kommentar. Denn der Satz darf nicht von dem Vorangehenden getrennt werden. Es sprechen nach wie vor die Samariter, für die das Hören des Herrn und das Sehen seiner »Zeichen« die Grundlage ihres Glaubens wurde.

XII 20 (S. 94,5-14)

Mit dem vorangehenden XII 19 ist der Kommentar an das Ende der Erzählung von der Samariterin gekommen. Trotzdem folgt noch ein Ab-

schnitt, der auf Jo. 4,20-24 zurückgreift, auf die Ausführungen, die durch die Worte der Samariterin ausgelöst werden: »Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet«. Diese Worte hat der Kommentar schon oben in 18b angeführt, zusammen mit der letzten Antwort des Herrn, daß die wahren Anbeter nicht auf diesem Berg noch in Jerusalem anbeten, sondern im Geist und in der Wahrheit. Der Kommentar nannte das dort die Vollendung, auf die der Herr die Samariterin geführt hat, ohne weitere Erklärung. Es folgte nur ein Hinweis auf die Bekehrung der Völker, der im armenischen Text gefehlt hat. Unser letztes Kapitel scheint dazu ein Nachtrag zu sein. Es findet sich in der gleichen Form auch beim Armenier. Der Nachtrag erscheint aber in einer Form, die von der Form des Vorangehenden völlig abweicht. Er stammt daher wohl aus einer eignen Quelle, die (schulmäßig?) zu Schriftstellen ganz kurze Erklärungen gab.

Text:

- 20a) *w-d»abâhayn b-hânâ tûrâ sged(û)« 'al Ya'qôb wa-bnaw d-sâgdîn hwaw b-tûrâ da-Škēm aw b-Bētēl aw b-tûrâ d-Garizîm.*
- 20b) *wa-d»lâ b-hânâ tûrâ w-lâ b-Ūrišlem tesgdûn«. hây hî d»b-kul atar d-tadkar šem(î)«. w-tûb meṭul d-emrat d»a(n)tôn b-Ūrišlem âmrî(n) tôn d-îtaw bēt segdtâ w-abâhayn b-hânâ tûrâ sged(û)«.*
- 20c) *da-nḥawwē hâkêl d-alâhâ lâ pagrânâ'ît îtaw emar »amîn âmar enâ lek(î) d-lâ b-hânâ tûrâ w-lâ b-Ūrišlem nestged ellâ sâgôdê da-šrârâ nesgdûn l-Abâ b-rûhâ w-ba-šrârâ«.*
- 20d) *«lâ lam b-hânâ tûrâ w-lâ b-Ūrišlem tesgdûn« awda' b-hâdê da-b-kullâh ar'â hâwyâ segdtâ ba-psâqâh d-têttâ mbaṭṭlat segdtâ.*

Übersetzung:

- 20a) Und das (Wort): »Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet« (Jo. 4,21). (Das ist gesagt) von Jakob und seinen Söhnen, die angebetet haben auf dem Berg von Sichem oder in Betel oder auf dem Berg Garizim.
- 20b) Und das (Wort): »Nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem werdet ihr anbeten« (Jo. 4,21). Das ist: »An jedem Ort, an dem du meines Namens gedenkst« (Ex. 20,24). Und ebenso wegen des Wortes (der Samariterin): »Ihr sagt, daß Jerusalem der Anbetungsort ist, und unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet«.
- 20c) Also um ihr zu zeigen, daß Gott nicht körperlich ist, hat er gesagt: »Wahrlich ich sage dir, daß nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem (Gott) angebetet wird« sondern »die wahren Anbeter werden den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten« (Jo. 4,1 und 3).
- 20d) »Nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem werdet ihr anbeten«. Damit tat er kund, daß auf der ganzen Erde die Anbetung stattfinden

wird (zugleich) mit dem Aushauen des (den Boden) der Anbetung unnütz wegnehmenden Feigenbaumes.

Erklärung: Zunächst zu den Zitaten. Das erste Zitat in 20a ist der Anfang von Jo. 4,20 in der Form wie in Peš und VS. Abschnitt 20b beginnt mit dem Schluß von Jo. 4,21, wo der Kommentar zunächst nur in dem bloßen *w-lâ* von dem *âf lâ* der VS und dem *w-âf lâ* der Peš abweicht. Das Zitat kehrt in 20c und 20d wieder, in 20d in der gleichen Form, in 20c dagegen ändert der Kommentar das *tesgdûn* des Schlusses in ein passivisches *nestged* um. In 20b folgt als zweites Zitat die Fortsetzung des Zitats von 20a: *et vos dicitis quia Ierosolymis est topos hopû proskynein dei*. Hier übersetzt die Peš wörtlich: *atar d-wâlê l-mesgad*, der Kommentar aber hat dafür ein *bêt segdtâ* = »Anbetungsort« in Übereinstimmung mit VS. Ganz sonderbarer Weise fügt der Kommentar das schon in 20a zitierte: »unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet« hinzu, so daß er die Reihenfolge der beiden Sätze im kanonischen Text umkehrt.

Daß der Kommentar es hier mit seinen Zitaten nicht genau nahm, beweist am klarsten, daß er in 20c das schon in 20b erschienene Zitat: »nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem« mit den Worten beginnen läßt: *amîn âmar enâ lek(î)* = »wahrlich ich sage dir«, wo der kanonische Text die Worte hat: *mulier crede mihi quia venit hora quando neque in hoc monte...* Man sieht, wie unbekümmert der Kommentar eine auch bei Johannes häufige biblische Wendung hier völlig falsch eingesetzt hat. Ebenso kühn ist, wie er mit diesem Zitat aus Jo. 4,21 die Worte aus Jo. 4,23 verbindet, indem er fortfährt: (nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem wird angebetet) *ellâ »sâgödê da-šrârâ...«*. Dabei scheint das *ellâ* die verbindende Partikel des Kommentars zu sein. Doch sie findet sich auch in Jo. 4,23 zu Beginn mit einem eignen Satz, der in VS lautet: *ellâ (âtyâ šâ'tâ w-hâšâ itêh d-)sâgödê šarîrê...* Dieses *ellâ* hatte der Kommentar auch schon oben in 18b, wo das Zitat zum erstenmal erschien. Und nun das Sonderbare: dort hatte er für das griech. *hoi alēthinoi proskynētai* das *sâgödê šarîrê* wie Peš und VS. Hier dagegen in 20c erscheint dafür ein *sâgödê da-šrârâ!* Das ist wohl sicher kein Zufall. Es ist eine Textvariante der Sonderquelle für XII 20 des Kommentars, von der ich schon eingangs sprach.

Und nun zum Inhalt. In 20a nennt der Kommentar als mögliche Anbetungsorte der Samariter zuerst Sichem (*Škēm*), das die VS in Jo. 4,5 für das griech. *Sychar*, das *Šâkar* der Peš hat. Dazu stellt er wie zur Wahl: oder Betel oder der Berg Garizim. Das sind offenbar verschiedene voneinander abweichende Lokalisierungen, die der Kommentar auf sich beruhen läßt. Zu Garizim vgl. Deut. 11,29 und 27,11 und zu Betel als dem kultischen Vorort

des Nordreiches 1 Reg. 12,29 und 2Reg. 17,28. Das ganze ist offenbar eine exegetische Anmerkung. Ebenso eigenartig ist der nächste Punkt.

20c) Hier wird das Herrenwort zitiert, daß man weder auf »diesem Berg« noch in Jerusalem Gott anbeten wird, und als Erklärung folgt, mit einem »das heißt« eingeleitet, das nackte Zitat von Ex. 20,4: *b-kul atar d-tadkar šem(ī)*, wörtlich wie Peš.

20c) In diesem Abschnitt wird die kurze Erklärung mit den Worten vorangestellt: »Und um ihr (der Samariterin) zu zeigen, daß Gott nicht körperlich ist«. Als die Schriftstellen, die das aussagen, folgt die schon besprochene Kombination von Jo. 4,21 und 4,23, also der Satz von der Ablehnung der beiden Anbetungsorte und der von den wahren Anbetern im Geist und in der Wahrheit.

Auch Theodor von Mopsuestia spricht in seinem (nur syrisch erhaltenen) Johanneskommentar im Zusammenhang unsrer Verse von der Unkörperlichkeit Gottes. Er schafft sich aber einen klareren Ausgangspunkt, indem er auf S. 100,1 ff. (Ed. Chabot) zu Jo. 4,23 auch noch den Anfang des folgenden Verses hinzunimmt: *rūhâ hū gēr alâhâ* = »denn Geist ist Gott«. Dazu heißt es dann: »Die Zeit ist im Begriff zu kommen ..., in der Gott verehrt werden wird, wie es sich ziemt und wie es seiner Natur entspricht. Denn Gott ist eine unkörperliche Natur (*kyânâ lâ mġašmâ*), nicht begrenzt durch Orte (*lâ hwâ b-dukkyâtâ mġattam*)«. Der wahre Anbeter ist nach Theodor der Ansicht, daß er mit Gott als einem nicht Begrenzten an jedem Ort sprechen kann, Ausführungen, die wesentlich klarer sind als die kurze Aussage des Kommentars.

20d) Der Abschnitt beginnt unmittelbar mit dem Zitat, das hier zum dritten Mal erscheint: »nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem«, und deutet es kurz, daß die ganze Erde Ort der Anbetung sein wird. Damit wird ein Hieb gegen Jerusalem verbunden: es wird (offenbar in seiner Zerstörung durch Titus) aus dem kommenden umfassenden Anbetungsort der ganzen Erde getilgt werden. Das wird im Bild vom Feigenbaum ausgesprochen, von dem in Luc. 13,7 die Rede ist, im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum und seinem Besitzer, der schon drei Jahre keine Früchte an ihm fand und daher zum Winzer sagt: *psaqēh* (sic!) *l-mânâ mbaṭṭlâ* (sic!) *ar'â*. Eine Deutung dieses Feigenbaums auf Jerusalem erwähnt der Kommentar auf S. 164,18 und auf S. 166,1, wo es heißt: *nâšīn dēn âmrīn d-tettâ Ūrišlēm*.

Schlußwort

Der Umstand, daß hier in der Untersuchung der Ausführungen des syrischen Diatessaronkommentars zu der Perikope von der Samariterin am Jakobs-

brunnen ein breiter Vergleich möglich war mit zwei authentischen Hymnen Ephräms zum gleichen Thema, führt zu dem Ergebnis, daß die Frage, ob der Kommentar mit Recht von der Tradition Ephräm zugeschrieben wird, klar negativ beantwortet werden kann. Der Kommentar hat die zwei Hymnen Ephräms klar benützt, was vor allem aus der Übernahme der zwei Zitate aus dem Alten Testament hervorgeht, die Ephräm in seinem Bestreben, die Samariterin von dem Ruf einer Sünderin zu befreien, herangezogen hat. Der syrische Text des Kommentars verschweigt dabei das Ziel Ephräms. Die armenische Übersetzung verneint es scharf und offen, beläßt aber dabei eine der ephrämischen Beweisstellen, die dann bei ihr völlig sinnlos wird. Nun hat wohl sicher nicht erst der armenische Übersetzer hier in den Text eingegriffen. Offenbar wichen schon im syrischen Raum die Handschriften des Kommentars nicht nur in ihrem vielfachen Plus und Minus an Text voneinander ab, es sind auch radikale sachliche Abänderungen möglich, wie unser Fall zeigt. Bei einer allgemein als ephrämisch bekannten und anerkannten Schrift wäre das wohl kaum möglich gewesen. Der Kommentar war offenbar eine anonyme (Schul)schrift, mit der man ganz frei umgehen konnte.