

EDMUND BECK (†)

## Der syrische Diatessaronkommentar zur Perikope vom reichen Jüngling

Der syrische Text des Diatessaronkommentars zu der Perikope vom reichen Jüngling in Matth. 19,16-22; Marc. 10,17-22 und Luc. 18,18-23, der hier übersetzt und erklärt wird, liegt vor in Leloirs Edition in Chester Beatty Monographs No. 8 (Dublin 1963) als Caput XV, paragr. 1-11 (S. 138-150). Zu der auf den Gegenseiten sich findenden lateinischen Übersetzung Leloirs wird gelegentlich auch seine lateinische Übersetzung des entsprechenden armenischen Textes in CSCO vol. 145, arm. 2 mit herangezogen. Die Zitate aus dem arabischen Diatessaron stammen aus A. Ciasca: *Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice*, Rome, 1888 (S. 109,5 a.i. - 110,9).

### I. XV (1-2a): Die Anrede: magister bone

Ich teile den Text nach seinem Inhalt in drei Abschnitte, angegeben durch Seiten und Zeilenzahl von Leloirs Edition. Erster Teil: S. 138,15-20; zweiter: 138,20-140,2 und dritter: 140,2-10.

I 1) Text: *etâ haw 'atirâ lwât dayyânâ b-šuhdâ d-lešânâ ḥalyâ šaguštânâ ʾt. ḥawwī dayyânâ d-šuhdâ w-massab b-appē l-dīneh layt. »mânâ qârē-tt lī ṭâbâ?« da-lwât medem da-šbayt d-tēlaf men(ī), kēnâ (e)nâ. lwât ḥaṭṭâyâtâ dēn kēnâ ṭâbâ hwâ. ḥây gēr a(y)k da-lwât šabōpâ etât; hânâ dēn a(y)k da-lwât sâ(ʾ)em nâmōsâ, haw da-ḥmal raḥmaw b-šâ'tâ d-sâm nâmōsâ w-emar d-kul d-qâṭel netq̄tel.*

Übersetzung: Es kam jener Reiche zum Richter, mit der Bestechung einer süßen Zunge schmeichelnd. Es zeigte der Richter, daß es Bestechung und Parteilichkeit bei seinem Gericht nicht gebe. »Was nennst du mich gut?« Bei dem, was du von mir lernen willst, bin ich der Gerechte. Bei der Sünderin dagegen war der Gerechte der Gute. Denn jene kam (zum Herrn) als dem Vergeber, dieser dagegen als zu dem Gesetzgeber, jenem (Gesetzgeber), der sein Erbarmen verbarg zu der Stunde, da er das Gesetz erließ und sprach: »jeder, der tötet, werde getötet.«

Erklärung: Der Kommentar beginnt, wie gewöhnlich, ganz abrupt. Er sieht

in der Anrede des Reichen »guter Meister«, ohne sie zu zitieren, eine Schmeichelei. Das: *didaskale agathe* steht im griech. Text nur bei Marc. 10,18 und bei Luc. 18,19, während bei Matth. 19,16 das *agathe*, welches beim Kommentar das Thema stellt, fehlt. Doch Peš und VS haben auch bei Matth. das *malfânâ tâbâ!*

Das erste Zitat des Kommentars ist dann der Anfang der Antwort des Herrn, daſ: *ti me legeis agathon* von Marc. u. Luc., im Kommentar wie in Peš und VS: *mânâ qârê-tt lî tâbâ*. Der Kommentar trennt das Zitat von dem Folgenden (der Einzigkeit des Guten, von der noch ausführlich die Rede sein wird) und versteht es so, daſ Jesus hier, nach den Gesetzen gefragt, als Gesetzgeber der Gerechte sein muß und nicht der Gütige, der Verzeihende, welcher er der liebenden Bûßerin von Luc. 7 gegenüber war. Die Härte des Gesetzgebers wird durch einen kurzen Hinweis auf Ex. 21,12 beleuchtet: *d-nemhê l-gabrâ wa-nmût, metqâtâlû netqtel*.

I 2) Text: »*mânâ lam gēr e'bed d-eḥḥê?*« *'azîzûtâ d-kēnūteh ḥawwyeh dayyânâ. kad dēn ḥawwî âf nâṭar nâmōsâ da-'bad enēn la-nṭûrâteh d-nâmōsâ, hâyden etpaṣṣaḥ l-ur'eh sâ'em nâmōsâ. hânaw dēn d-hây ṣagūštânûtâ d-men qdīm medem lâ mawtrâ, hâdē dēn nṭûrtâ mahnyâ: »[en] ṣâbê-tt lam l-ḥayyē l-me'al ṭar puqdânē*«.

Übersetzung: »Was fürwahr soll ich tun, um zu leben?« Die Härte seiner Gerechtigkeit hatte der Richter gezeigt. Als aber der Beobachter des Gesetzes zeigte, daſ er die Beobachtungen des Gesetzes geleistet habe, da kam der Gesetzgeber ihm freudig entgegen. Das (besagt): jene vorangehende Schmeichelei nützt nichts, diese Beobachtung (des Gesetzes) hilft. »Wenn du in das Leben eintreten willst, halte die Gebote!«

Erklärung: Der Kommentar führt seine Erklärung, daſ der Reiche mit seinem Anliegen sich nicht an den Guten, sondern an den Gerechten gewandt habe, weiter, indem er die Frage, mit der er begann, frei zitiert. Dem Zitat liegt Marc. 10,17 und Luc. 18,18 zugrunde, das in Peš und VS lautet: *mânâ e'bed d-ētar (klēronomēsō) ḥayyē da-l-'âlam*. Matth. 19,16 weicht davon etwas ab, hat aber auch das *ḥayyē da-l-'âlam*. Im Kommentar tritt an die Stelle des »das ewige Leben erben, erhalten« das einfache *ḥyâ* (leben). Das muß nicht eine sachliche Abweichung in sich schließen. Denn das einfache *ḥyâ* gibt oft im NT, in der Peš wie in der VS, das griech. *sōzesthai* (salvus fieri) wieder. Als Beispiel dafür sei die auf das Herrenwort vom Kamel und dem Nadelöhr folgende Frage der Jünger in Matth. 19,25 angeführt: *tis ara dynatai sōthēnai*, was Peš und VS mit: *manū kay meškaḥ d-nēḥê* (VS *l-mēḥâ*) wiedergeben, wo klar mit dem »leben« = »gerettet werden« im Zusammenhang der Eintritt in das Himmelreich gemeint ist. Trotzdem scheint mir das bloſe »leben« des Kommentars auf seine im Folgenden herrschende Tendenz zurückzugehen,

den Fragesteller als einen Juden hinzustellen, der den Lohn für die Beobachtung des Gesetzes alttestamentlich ausschließlich in dem irdischen Reichtum sieht.

Sachlich weicht die Erklärung des Kommentars, die er hier gibt, von der vorangehenden ab. Denn »der Gerechte« wird nicht mehr in Gegensatz zu dem »Guten« gestellt, er bleibt hier der strenge Gesetzgeber und Richter, der sich aber über die Beobachtung seines Gesetzes freut, was der Kommentar durch einen vorwegnehmenden Hinweis auf eine Einzelheit unserer Perikope belegt, die nur in Marc. 10,21 sich findet, und von der der Kommentar später noch öfters sprechen wird. In unserem Fall zieht der Kommentar die prosaische Folgerung, man sehe daraus, daß Schmeicheleien nutzlos seien, nicht dagegen die Beobachtung der Gesetze. Dazu stellt er abschließend die Worte des Herrn, die er nur in Matth. 19,17 zu dem reichen Jüngling spricht und die syr. in Peš und VS lauten: *en dēn (Peš) šābē-tt [dēn (VS)] d-te'ol l-ḥayyē tar puqdānē*. Der Kommentar übergeht, wie man sieht, das verschieden gestellte *dēn* und hat den Infinitiv *l-me'al* anstelle des *d-te'ol* mit Voranstellung des *ḥayyē*, das hier, allein, für das »ewige Leben« steht.

I 3) Text: *šufrânâ dēn ṭâbē sagī'ē īda' l-meqrâ b-massab b-appē. Brâ dēn l-ḥad hū Ṭâbâ īda' d-ṭâbâ hū d-men ḥrēn lâ īlef l-maṭ(°)âbū. ba-šmâ dēn d-yaqqar haw 'atīrâ la-Brâ šufrânâ'ūt, beh b-haw šmâ yaqqar Brâ l-Abâ šarīrâ'ūt, law a(y)k šâfar leh ellâ a(y)k sâhed leh. Tüb: qrây(hi) ṭâbâ a(y)k maš(°)el leh a(y)k d-maš(°)elīn nâšâ l-ḥabrayhōn šmâhē ṭâbē. 'raq men hây d-aš(°)eleh bar nâšâ da-nḥawwē d-men Abâ qnē lāh l-hādē ṭâbūtâ ba-kyânâ wa-b-yaldâ w-lâ ba-šmâ.*

Übersetzung: Der Schmeichler wußte viele »gut« zu nennen in Parteilichkeit. Der Sohn aber kannte den einen Guten, der (aus sich) gut ist, der gut zu handeln nicht von einem andern gelernt hat. Mit dem Namen, mit dem jener Reiche den Sohn schmeichlerisch geehrt hatte, mit eben diesem Namen ehrte der Sohn den Vater wahrheitsgemäß, nicht wie um ihm zu gefallen, sondern um ihn zu bezeugen. Wiederum: er nannte ihn »gut« wie um ihm (dieses »gut«) auszuleihen, wie Menschen ihren Mitmenschen gute Namen ausleihen. (Der Herr) lehnte das ab, daß ein Mensch (ihm dieses »gut«) ausleihe, um zu zeigen, daß er diese Güte vom Vater her besitze durch Natur und Geburt und nicht durch den Namen.

Erklärung: Der Kommentar geht hier noch zweimal von der Schmeichelei aus, die er in der Anrede »guter Meister« fand. Das erste Mal sagt er hier dazu, diese Ehrung habe der Reiche schon vielen (angesehenen) Leuten aus Parteilichkeit erweisen können. Dazu gewinnt dann der Kommentar einen Gegensatz, indem er die Fortsetzung von Jesu Wort: »was nennst du mich

gut?«, nämlich: »nur einer ist der Gute« bzw.: »niemand ist gut außer der eine Gott« als bekannt voraussetzt, und so hier sagen kann: im Gegensatz zu dem Reichen, der mit seinem »guter (Meister)« den Herrn schmeichelnd ehrte, ehrte dieser in seinem Wort von dem nur einen guten Vater den Vater wahrheitsgemäß, nicht schmeichelnd, sondern ihn bezeugend. Daß hier der Kommentar vom Vater sprechen kann, das wird im Folgenden seine Erklärung finden.

Im zweiten Fall wird die Anrede »guter Meister« als eine unter Menschen übliche Schmeichelei hingestellt, die man »ausleiht«, offenbar um sie zurückzuerhalten. Ein solch ausgeliehenes »gut« ist für den Herrn völlig überflüssig. Er lehnt es ab, um zu zeigen, daß auch der Sohn die nur eine Güte Gottes (des Vaters) besitzt (*qnē*) *ba-kyânâ wa-b-yaldâ w-lâ ba-šmâ* = »durch Natur und Geburt und nicht durch den Namen«.

Zu dem Schlußsatz sei zunächst kurz sprachlich angemerkt, daß *qnē* zu lesen ist, das passive Partizip mit aktiver Bedeutung (vgl. Nöldeke, Gramm. S. 211) und nicht *qnâ* wie Leloir das tut mit seiner Übersetzung: *acquisivisse*; er hätte das *acquisitam habere* seiner Übersetzung des armenischen Textes beibehalten können. In den darauf folgenden, nochmals syrisch angeführten Worten ist das vieldeutige *kyânâ* sehr schwer klar zu fassen. Bleibt man bei »Natur«, so ist zu beachten, daß das syrische *kyânâ* die Doppelbedeutung des gr. *hypostasis* hat, die es noch einem Athanasius möglich machte, von einer oder drei Hypostasen in Gott zu sprechen. Das gilt auch von dem *kyânâ* bei Ephräm, der in *Hy. de fide* 59,3-5 hier neben dem singularischen *kyânâ* auch pluralisch *kyânayhôn d-Abâ wa-Brâ w-Rûhâ* sagen kann. Die Frage nach dem Sinn unseres *kyânâ* wird noch verwickelter. Es liegt nämlich nahe, unser *ba-kyânâ* mit dem dazu in Gegensatz tretenden *w-lâ ba-šmâ* in Verbindung zu bringen. Dieses *šmâ* geht wohl auch hier, wie im Vorangehenden, auf die leere, schmeichlerische Anrede: »guter Meister«. Nun unterscheidet Ephräm den vollen Namen von einem leeren Namen. Beim vollen Namen ist die Wurzel des Namens sein »*qnômâ*«, das vom Namen ausgesagte real existierende Ding, wie es in *Sermo de fide* 2,585 heißt. Dabei kann an die Stelle des *qnômâ* unser *kyânâ* treten wie in *Sermo de fide* 4,44. Wo diese Verbindung von Name und *kyânâ/qnômâ* fehlt, hat man nach Ephräm einen leeren Namen (*šmâ sfîqâ*), wie er in *Sermo de fide* 4,53f. sagt. Setzt man dieses *kyânâ* = *qnômâ* in unsere Stelle ein, dann ergäbe das den Sinn: der Sohn wollte durch seine Ablehnung des leeren Wortes »guter Meister« zeigen, daß er vom Vater jene nur Gott zukommende Güte hat, in voller Realität, aufgrund seiner Geburt aus dem einen guten Gott, und nicht aufgrund des leeren, von einem Menschen an ihn gerichteten Wortes »guter Meister«.

## II. Die zwei Formen des Herrenworts von dem nur einen guten Gott mit den Zusätzen (XV 2; S. 140,10-17)

Wir kommen nun zu dem umstrittenen Wort des Herrn, das auf sein: »was nennst du mich gut« folgt. Es erscheint in zwei Formen. Die eine ist die von Marc. 10,18 und Luc. 18,19: *ūdeis agathos ei mē heis ho theos*; syrisch (Peš und VS): *layt t̄abâ ellâ en ḥad alâhâ*. Die zweite Form findet sich in Matth. 19,17 und lautet: *heis estin ho agathos*. Zu ihr muß angeführt werden, daß sie schon in einigen gr. Codices von der ersten Form verdrängt wurde. So auch in der Peš, die also die zweite Form überhaupt nicht bietet. Anders die VS. Sie hat bei Matth. klar diese Form mit ihrem: *ḥad hū gēr t̄abâ*, an das der Cod.Cur. noch ein (*t̄abâ*) *alâhâ* fügt. Der Kommentar zitiert und bespricht beide Formen nacheinander. Der Diatessarontext enthielt offenbar alle zwei, und zwar mit einer doppelten Texterweiterung, mit dem Plus eines *abâ* (pater), das in beiden Formen an das letzte Wort der Zitate antritt, und dazu noch ein »qui est in caelis«, wie das aus den folgenden Kommentartexten hervorgeht.

1) Text (S. 140,10-12): »*ḥad hū lam t̄abâ*«. *w-lâ šteq ellâ awsef d-»Abâ« lam, d-nawda' da-Brâ ū leh, t̄abâ d-dâmē leh.*

Übersetzung: »(Nur) einer ist der Gute.« Und er verschwieg nicht, sondern fügte hinzu: »der Vater«, um wissen zu lassen, daß er einen Sohn hat, den guten, der ihm gleicht.

Erklärung: Hier hat man also die zweite, die matthäische Form mit dem Zusatz »Vater«, den der Kommentar offenbar als voll beweiskräftigen Schrifttext angesehen hat. Denn er schließt aus diesem Zusatz, daß der im Vater miterwähnte Sohn dem Vater auch in seiner Güte gleicht. Das *dâmē* muß hier die volle Gleichheit aussagen. Ephräm fügt hier klarer ein *b-kulleh* hinzu wie in Hy. de fide 8,6, wo er sagt: »Vergleiche ihn nicht (*lâ tdammēw*) mit dem Menschen, (ihn) *d-l-abū(h)y dâmē b-kulleh*, und ähnlich in Hy. de fide 53,12, wo es heißt: Schau auf den Sohn und sieh ihn *kad dâmē kulleh l-yâlōdeh*.

2) Text (S. 140,12-14): *qrây(hi) »malfânâ t̄abâ« a(y)k ḥad men malfânē t̄abē. »layt lam t̄abâ« a(y)k da-sbart »ellâ ḥad alâhâ abâ.« alâhâ d-emar d-nawda' al manū m(ē)mallel; abâ dēn d-nawda' d-lâ mšē metqrē abâ ellâ meṭul brâ.*

Übersetzung: (Der Reiche) nannte ihn »guter Meister« wie einen von den (vielen) guten Meistern. »Es gibt keinen Guten«, wie du glaubtest, »außer den einen Gott Vater«. »Gott« sagte er, um wissen zu lassen, von wem er spreche,

»Vater« aber, um wissen zu lassen, daß er Vater nur genannt werden kann aufgrund des Sohnes.

Erklärung: Man sieht: hier tritt an die Stelle der matthäischen Form des Zitats im vorangehenden Abschnitt die Form von Marc.Luc. Und auch hier erscheint das Plus des *abâ*, das zum Schlußwort des Zitats tritt, also: *alâhâ abâ*. Der Kommentar behandelt auch hier den erweiterten Text als vollgültigen Bibeltext und schließt aus dem zu »Gott« gefügten »Vater« auf die Existenz des Sohnes. Daß dieser Sohn, dem Vater gleich, auch in den einen guten Gott miteingeschlossen ist, das ist hier aus dem Vorangehenden zu ergänzen. Daß das Zitat ein bloßes *ellâ* hat statt des *ellâ en* in Peš und VS, ist nicht zu betonen. Der Kommentar wird das Zitat noch dreimal bringen und in zwei Fällen wird auch er das *ellâ en* haben.

3) Text (S. 140,14f.): *w-da-'tîdîn hwaw d-ne'bdûn alâhê sagî'ē ba-šmayâ, emar: »layt tâbâ ellâ ḥad abâ d-ba-šmayâ«.*

Übersetzung: Und da (Leute) im Kommen waren, die viele Götter aufstellen sollten, sagte er: »es gibt keinen Guten außer den einen Vater im Himmel«.

Erklärung: Wieder erscheint unser Zitat in der Form von Marc.Luc. wie im vorangehenden Abschnitt, auch hier mit dem Plus des *abâ*. Daß dabei das *alâhâ* vor dem *abâ* wegblieb, das *alâhâ*, das im Vorangehenden in der Erklärung eigens angeführt wurde, ist wohl nur ein Fehler des Kommentartextes, wie auch aus der Polemik hervorgeht, die mit dem Zitat verbunden ist. Denn diese Polemik richtet sich, wie aus der Erweiterung des *abâ* durch das *d-ba-šmayâ* klar genug hervorgeht, gegen Gnostiker, die viele göttliche Wesen (Götter, nicht Väter) in den himmlischen Bereichen annahmen. Man könnte daher bei dem syrischen *šmayâ*, das singularische und pluralische Bedeutung haben kann, an den Plural denken.

In unserem Kapitel XV 2 erschienen bis jetzt in der Erklärung des dunklen Herrenwortes mit der doppelten Form zuerst für das matthäische *ḥad hū tâbâ* der Zusatz *abâ*, dann das gleiche *abâ* auch für das: *layt tâbâ ellâ ḥad alâhâ* von Marc.Luc. Darauf folgte das erweiterte *abâ d-ba-šmayâ* mit der Form von Marc.Luc. verbunden. Man könnte hier schon vermuten, daß diese Erweiterung auch für den matthäischen Text anzusetzen sei. Tatsächlich wird der Kommentar gegen Ende seiner Ausführungen über unsere Perikope den doppelten Zusatz auch mit der matthäischen Form verbunden anführen. Die wichtige Stelle wird hier schon zitiert und erklärt werden. Zuvor seien aber auch noch alle übrigen Stellen angeführt, in denen der Kommentar die beiden Textformen ohne und mit Zusätzen zitiert.

In unserem Abschnitt, XV 2, in einem Zusammenhang, der noch besprochen werden wird, erscheint die Form von Marc.Luc. noch einmal, und zwar als: *layt lam tâbâ ellâ en ḥad*. Hier fehlen nicht nur die Zusätze, sondern auch das

kanonische *alâhâ* nach *had*. Diese Kurzform genügt aber völlig für das, wofür das Zitat hier gebracht wird, wie man sehen wird. Hervorzuheben ist das *ellâ en* der Peš und VS anstatt des bloßen *ellâ* in den zwei vorangehenden Zitierungen, wovon dort schon die Rede war.

In XV 4 (S. 142,14) erscheint das Zitat als: *layt tâbâ ellâ en had ba-šmayâ*. Wieder fehlt hier das kanonische *alâhâ* nach *had*, dazu auch der erste Zusatz: *abâ*, nicht aber der zweite: *d-bašmayâ*, wenn auch ohne das *dě*. Die Erklärung für diese Verstümmelung finde ich im Zusammenhang der Stelle. Denn hier geht es nur um den Gegensatz zwischen dem irdisch eingestellten jüdischen Reichen und dem christlichen jenseitig himmlischen Ziel. Zuletzt erscheint das Marc.Luc.-Zitat noch einmal in XV 6 (S. 144,18) in der ganz kurzen Form wie oben in XV 2 als: *layt tâbâ ellâ en had*. Der Zusammenhang, in dem es sich hier findet, wird noch zur Sprache kommen.

Seltener kehrt die matthäische Form des Zitats wieder, nämlich nur zweimal. In der kurzen kanonischen Form: *had hū tâbâ* erscheint es in XV 8 (S. 146,23), was auch hier aus dem Zusammenhang seine Erklärung finden wird.

Wichtig ist nun zuletzt das Auftreten beider Textformen in XV 9. Mit XV 9 beginnt der Schlußteil der Ausführungen des Kommentars zu unserer Perikope, der aus Nachträgen besteht. Im ersten Nachtrag wird die Frage wieder aufgegriffen, die sich durch das Herrenwort von dem nur einen guten Gott stellt, ob nicht dadurch Christus von dieser einen göttlichen Güte ausgeschlossen wird. Zur Einführung dieses Themas hätte eine der beiden Formen des Herrenwortes genügt. Der Kommentar bringt beide mit den Worten: »*layt lam tâbâ ellâ en had*«. *w-a(n)t Mâr(ī) law tâbâ a(n)t?* »*had hū lam tâbâ abâ d-ba-šmayâ*«. Man sieht: der Kommentar beginnt mit dem Zitat in der Form von Marc.Luc., ohne die Zusätze, auch ohne das *alâhâ*, das Schlußwort im kanonischen Text. Damit wäre aber hinreichend das Thema eingeführt, das die zwischen die zwei Zitate eingeschobene Frage ankündigt, nämlich: »Und du, mein Herr, bist du nicht gut?« Der Kommentar fängt aber gleichsam wieder von vorne an, indem er das Zitat in der matthäischen Form folgen läßt, und hier mit dem doppeltem Plus des *abâ d-ba-šmayâ*, das er in XV 2 mit dem Text von Marc.Luc. verbunden hatte. Eine verwirrende Lage, die auch in dem folgenden Exkurs über die Geschichte dieser Textzusätze keine Klärung finden wird.

Vor diesem Exkurs müssen noch die restlichen zwei Abschnitte von XV 2 angeführt und behandelt werden. Der erste lautet:

4) Text (S. 140,16f.): *law gēr alâhâ w-alâhâ ellâ alâhâ d-men alâhâ w-law tâbâ d-'am tâbâ ellâ tâbâ d-men tâbâ itay b-hây d-emar: abâ*.

Übersetzung: Nicht fürwahr: Gott und Gott, sondern: Gott aus Gott; und

nicht: der Gute mit dem Guten, sondern: der Gute aus dem Guten bin ich. (Das liegt) darin, daß er »Vater« gesagt hat.

Erklärung: Im Vorangehenden hat sich der Kommentar damit begnügt, aus dem *abâ* als einem beweiskräftigen Bibeltext auf den mit dem Vater, dem einzigen Guten, wesensgleichen Sohn zu schließen, ohne die Schwierigkeit zu erwähnen, ob nicht dadurch die Einzigkeit des guten Gottes aufgehoben wird. Dazu stellt er hier kurz und apodiktisch fest, daß bei Gott der Sohn aus dem Vater und der Gute aus dem Guten nicht zu der Zweiheit von Gott und Gott und der Gute mit dem Guten führt. Damit bleibt es bei einem primitiven »zwei, die eins sind« als Sonderfall des trinitarischen »drei, die eins sind«, eine nackte Feststellung, die auch bei Ephräm in seiner Trinitätslehre noch herrscht. Christologisch dagegen hätte Ephräm, wie zum Schluß noch gezeigt werden wird, zur Lösung der Schwierigkeit des Herrenwortes von dem nur einen guten Gott auf die Unterscheidung von Menschheit und Gottheit in Christus zurückgreifen können, wie Athanasius im folgenden Exkurs. Doch zuvor noch der Schluß von XV 2, der aus zwei Abschnitten besteht mit zwei eigenen Themen, die aber noch in Verbindung mit dem Vorangehenden stehen.

5) Text (S. 140,17-19): *en hū hâkêl d-šâma' a(n)t 'al îlânâ tâbâ, ba-ḥdâ etmatḥat lâh sahdûtâ tabtâ 'al pē(')reh.*

Übersetzung: Wenn du also von dem guten Baum hörst, dann hat sich sofort das gute Zeugnis auf seine Frucht entstreckt.

Erklärung: Der Kommentar gibt hier ein Bild nur dafür, daß die Güte des Vaters auch die des Sohnes ist, nämlich das Bild von Baum und Frucht, das offenbar auf Matth. 12,33 zurückgeht, auf: *'bed(ū) îlânâ tâbâ* (so VS; Peš: *šapîrâ) w-pē(')raw tâbē* (Peš: *šapîrē*), frei übersetzt: erkläret den Baum für gut, so müßt ihr auch seine Früchte für gut halten. Das Bild von Baum und Frucht für Gottvater und Sohn spielt auch bei Ephräm in den Sermones de fide eine große Rolle, wofür ich auf den Aufsatz: »Zwei ephrämische Bilder« in OrChr 71 (1987), S. 17ff. verweisen kann.

6) Text (S. 140,19-22): *meṭul hâkêl a(y)k d-men nâmōsâ etâ bar nâmōsâ l-mē(')laf, a(y)k d-men nâmōsâ 'nây(hî) d-»enâ (e)nâ w-layt l-bar men(î)« hâkanâ âf hârkâ: »layt lam tâbâ ellâ en ḥad«. trayhên gēr ḥdâ enên; âf hây da-»šma' lam Israêl: mâryâ alâhâk ḥad hū«.*

Übersetzung: Weil also der Sohn des Gesetzes vom Gesetz her kam um zu lernen, antwortete (der Herr) ihm aus dem Gesetz: »ich bin und es gibt keinen außer mir« (Deut. 32,39). Ebenso auch hier: »es gibt keinen Guten außer dem einen«. Die zwei (Sätze) fürwahr sind ein (und dasselbe). Auch jener: »Höre Israel, der Herr dein Gott ist (nur) einer!« (Deut. 6,4).

Erklärung: Ein ganz eigenartiger Gedanke: der schroffe Monotheismus des Herrenworts von dem nur einen guten Gott sei eine Anpassung an den jüdischen Fragesteller gewesen! Um das zu zeigen, setzt der Kommentar das Herrenwort mit zwei Stellen aus dem Deuteronomium gleich, die aufs schärfste die Einzigkeit Jahwes betonen. Das Herrenwort bringt er dabei, wie schon erwähnt wurde, in der Kurzform des Zitats aus Marc.Luc. nämlich: *layt řâbâ ellâ en řad*, wo das durch die Auslassung des *alâhâ* isolierte *řad* einen dem Zusammenhang entsprechenden, besonders scharfen Ton bekommt. Doch zugleich erscheint darin auch die Schwäche des Vergleichs: »der Gute« fehlt in den damit identisch erklärten zwei Stellen aus dem Deuteronomium. Zu deren Form ist anzumerken: für Deut. 32,29 hat der Kommentar: *enâ (e)nâ w-layt l-bar men(î)* wie die Peř; nur läßt er das *alâhâ* nach *layt* weg, wohl nur fehlerhafter Weise. Im Zitat von Deut. 6,4 ist das *Mâryâ alâhâk* = »der Herr dein Gott« sehr auffällig. Die Peř hat entsprechend dem hebräischen (und griechischen) Text *alâhan* = unser 'Gott«. Das *alâhâk* ist anscheinend aus dem folgenden Vers hier eingedrungen, wo es fast natürlicher wirkt als das *alâhan*. Doch nun zu dem angekündigten Exkurs!

### III. Zur Geschichte der zwei Zusätze zu dem Herrenwort von dem einen guten Gott

Im Vorangehenden sahen wir, daß im Kommentar hier klar die beiden Formen dieses Herrenworts nebeneinander erschienen, nämlich das matthäische: *řad hũ řâbâ* und das: *layt řâbâ ellâ (en) řad alâhâ* von Marc.Luc. Der kanonische Text der matthäischen Form erschien einmal in XV 8; der von Marc.Luc. fand sich, mit Weglassung des *alâhâ* am Schluß, dreimal in XV 2; 6 und 9. Von den zwei Zusätzen am Schluß beider Zitate, nämlich *abâ* und *d-ba-řmayâ*, trat in XV 2 zunächst *abâ* allein für beide Formen auf, nämlich: *řad hũ řâbâ abâ* und: *layt řâbâ ellâ řad alâhâ abâ*. Die doppelte Erweiterung erschien in XV 2 für die Form von Marc. Luc., unmittelbar auf die gleiche Form mit dem Plus des bloßen *abâ* folgend als: *layt řâbâ ellâ řad abâ d-ba-řmayâ*. Für die matthäische Form erschien sie in XV 9 als: *řad hũ řâbâ abâ d-ba-řmayâ*, auf die Form von Marc.Luc. ohne jeden Zusatz folgend. Eine im ganzen sehr unklare Lage, die, wie schon gesagt, durch den folgenden Überblick über das Auftreten und Verschwinden dieser Zusätze nicht klarer wird.

Von vornherein kann aber gesagt werden: die Zusätze stammen aus der Zeit des Tatian und fanden sich offenbar in seinem Diatessaron. Tatian war Schüler des Justin. Justin eröffnet die folgende Reihe. Der Kommentar hat ein Zitat mit den beiden Zusätzen als gegen Gnostiker gerichtet vorgebracht.

Zwei Stellen aus Gnostikern werden hier folgen. Dann noch Clemens und Origenes, wo die Zitate in ihrer Polemik gegen Markion erscheinen. Dabei bildet Origenes insofern einen Abschluß, als bei ihm nur mehr das Plus des einfachen *abâ* sich findet. Die Reihe wird fortgesetzt durch Athanasius. Dieser mußte sich mit unserem Herrenwort befassen, weil die Arianer auch diese Stelle für ihre Lehre anführten, nun aber schon ganz in der kanonischen Form ohne die beiden Zusätze. Aus Athanasius und Chrysostomus wird dazu auch noch die orthodoxe Lösung der Schwierigkeit unseres Herrenwortes geboten werden.

Bei Justin finden sich zunächst in dialog. cum Tryphone 101,7 beide Zusätze mit der matthäischen Form des Zitats verbunden in den Worten: εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Das stimmt mit dem Zitat des Kommentars in XV 9 überein, von dem »mein« Vater abgesehen. In apologia I 16 dagegen erscheint bei Justin auch die Form des Zitats nach Marc.Luc., nämlich: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεός. Dabei ist das *monos* für das *heis* des kanonischen Textes weniger wichtig als der auf *theos* folgende ganz neue Zusatz, der nur hier erscheint, nämlich: *ho poiēsas ta panta* = »der alles erschaffen hat«.

In den folgenden zwei gnostischen Stellen bleibt es einheitlich bei der matthäischen Zitatform, im Gegensatz zu dem Kommentar, der in XV 2, dort wo er das Herrenwort gegen die Gnostiker einsetzt, die Form von Marc.Luc. mit den zwei Zusätzen verbindet. So wird im Bericht über die Lehre der Naassener bei Hippol, elench. V 7,26 (Ed. Wendland III 84,28) unsre Stelle auf den Urgrund allen Seins bezogen mit den Worten: »Von diesem ist das Wort des Erlösers gesprochen: τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, also genauso wie bei Justin im Dialog. Das gilt auch für die Erweiterung des Zitats durch das vorangehende: *ti me legeis agathon*, das auch bei Justin sich findet. Dazu nebenbei: dadurch daß hier die dem engeren Zitat (in der matthäischen Form zitiert) vorangehenden Worte in der Form von Marc.Luc. gebracht werden, entsteht ein Mischtext. Im Kommentar erschien er nicht. Dieser zitiert das *ti me legeis agathon* (*mânâ qârē-tt lī tâbâ*) zweimal isoliert, aber auch in der Form von Marc.Luc.

In der Lehre der Naassener wird das angeführte Zitat fortgesetzt und zwar folgendermaßen: »(mein Vater im Himmel), der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und regnen läßt über Heilige und Sünder«. Das ist Matth. 5,45. Hier gehen bekanntlich die Worte voran: »Ich aber sage euch: liebet eure Feinde ... damit ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist (*abūkōn d-ba-šmayâ*).« Ist das ein Hinweis auf die Herkunft der Erweiterung?

Wie die Gnostiker diesen erweiterten Text für ihre Anschauung verwendet haben, zeigt die folgende Stelle aus dem Brief des Valentinianers Ptolemaeus an Flora (gegen Ende in MG 41. 565 ult.). Hier unterscheidet der Gnostiker

den vollkommenen Gott, den guten Vater des Alls, von dem Gesetzgeber und Schöpfer in der Mitte, der weder gut noch böse, nicht ungerecht, sondern gerecht ist, und von dem Diabolus, dem Bösen, dem reinen Gegensatz zu dem vollkommenen guten Gott. Auf letzteren wird unser Herrenwort mit den Worten bezogen: »Und wenn der vollkommene Gott aufgrund seiner Natur gut ist, wie er das auch (wirklich) ist — *ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ Σωτὴρ ἀπεφήνατο* = »daß der allein einzige gute Gott sein Vater sei, hat unser Erlöser erklärt«. Tilgt man hier die grammatische Abhängigkeit, dann hat man als direktes Zitat: *εἷς μόνος ἐστὶν ἀγαθὸς θεὸς ὁ ἑμαυτοῦ πατήρ*. Das Zitat hat wieder die matthäische Form nur mit dem überflüssigen Plus des *monos* nach *heis*, das sich auch anderweitig findet. Als Zusatz erscheint zunächst ein unkanonisches *theos* nach *agathos*, das in den zwei vorangegangenen Fällen gefehlt hat, und dann das »pater meus«, hier ohne das *d-ba-šmayâ*, so daß diese Form an die Seite des *ḥad hū tâtâ abâ* des Kommentars in XV 2 treten kann.

Die Götterdreiheit des Briefes an Flora herrscht auch bei späteren Markioniten. Markion selber setzt nur den guten Gott und Vater des Erlösers in Gegensatz zu dem gerechten Gott des Alten Testaments. Dagegen polemisiert Clemens Al. und hier erscheint wiederum unser Herrenwort in Paedag. I 8 (Ed. Stählin I 126-133), wo schon der Titel lautet: »gegen jene, die meinen, das Gerechte sei nicht gut«. Nachdem hier Clemens theoretisch, auch mit Stellen aus Platon, gezeigt hat, daß der Gerechte gut sei, erscheint gegen Ende in I 132,13 als offener Hinweis auf die Güte des gerechten Gottes unser Zitat mit den Worten: *οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Man sieht: die beiden Zusätze mit der Zitatform von Marc.Luc.! Diese Kombination erschien im Kommentar in XV 2 als: *layt tâtâ ellâ ḥad abâ d-ba-šmayâ*. Ich habe oben dazu ausgeführt, daß ich das Fehlen des kanonischen *alâhâ* nach *ḥad* im Zitat des Kommentars für sekundär halte. Bei Clemens fehlt nicht nur dieses *alâhâ*, sondern auch das vorangehende *ḥad* (*heis*)! Beides weist wohl darauf hin, wie unbekümmert und frei man zitieren konnte. Das Plus des »mein« (Vater), das im Kommentar nirgendwo erschien, fand sich bei Justin, im Naassenerzitat und bei Ptolemaeus, aber hier überall in Verbindung mit der matthäischen Form des Zitats!

Neben diesem einen, eben behandelten direkten Zitat erscheinen bei Clemens noch vier Anspielungen auf unser Herrenwort, von denen strom. V 6 (Stählin II 368,30) angeführt werden muß, weil hier in dem *εἷς ἀγαθός, ὁ πατήρ* die matthäische Form des Zitats mit dem Plus des »pater« auftritt und zu einer genauen Parallele zu dem *ḥad hū tâtâ abâ* des Kommentars in XV 2 wird.

Wir kommen nun zu Origenes. Viel klarer und breiter erscheinen hier die einschlägigen Stellen in seiner Polemik gegen Markion. Dabei ist von vornherein hervorzuheben, daß nur mehr der Zusatz des bloßen *abâ* erscheint.

Dazu kommt, daß der Zusatz nur mit der Zitatform von Marc.Luc. auftritt und niemals mit der matthäischen Form! Der Kampf gegen Markion und die dabei verwendete feste Form unsres Zitats erscheinen schon in *de principiis* II 5 (Ed. Koetschau S. 133,13) mit den Worten: *quia »nemo bonus praeter unum sit deum patrem« et per hoc ausi sunt bonum quidem deum nominare patrem salvatoris nostri Jesu Christi, alium autem esse dicunt mundi deum, quem iustum eis non etiam bonum placuit appellare.* Im Folgenden, gegen Ende von II 5 (Wendland 138,10ff.) wiederholt Origenes das Zitat und führt dazu an, wie die Markioniten das (deus) pater für ihre Lehre ausgenützt haben mit den Worten: *Superest eis adhuc etiam illud quod velut proprie sibi datum scutum putant, quod dixit dominus in evangelio: 'nemo bonus nisi unus deus pater' dicentes hoc esse proprium vocabulum patris Christi qui tamen alius sit a creatore omnium deo cui creatori bonitatis nullam dederit appellationem«.* Letztere Behauptung kann Origenes anschließend leicht widerlegen. Die Form des Zitats ist wiederum die von Marc.Luc. mit dem Plus des bloßen *abâ* (pater).

Das Zitat erscheint ein drittes Mal in *de principiis* und zwar schon zu Beginn in I 13 (Ed. K. S. 47,11), wo der Subordinationismus des Origenes klar zu Tage tritt. Hier ist Origenes bemüht, das auf Christus bezogene *imago bonitatis* von Sap. Sal. 7,6 zu erklären, wobei er S. 47,1 sagt, daß *principalis bonitas* zweifellos der Vater sei, *ex qua filius natus*. In den anschließenden griechisch erhaltenen Zeilen wird sogar betont, daß Christus nicht *autagathos* sei, wozu aber dann doch, dort, wo der lateinische Text wieder einsetzt, gesagt wird: *»non enim alia aliqua secunda bonitas existit in filio praeter eam quae est in patre. Unde et recte ipse salvator in evangelio dicit: 'nemo bonus nisi unus deus pater'«.*

Alle drei Zitate aus *de principiis* konnten nur in der lateinischen Übersetzung des Rufin angeführt werden. Den griechischen Text, der mit dem lateinischen völlig übereinstimmt, liefern die drei noch übrigen Stellen mit unserem Zitat.

Als erste führe ich *de martyrio* 7 (Ed. Koetschau I S. 9,5ff.) an. Hier ist von der Anbetung der Sonne die Rede. Dabei heißt es, daß die Sonne selber nicht angebetet sein will, sie wird vielmehr den nachahmen, der gesagt hat: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς ὁ πατήρ* und gleichsam dem, der sie anbeten will, sagen: *»Was nennst du mich Gott? (Nur) einer ist der wahre Gott und was betest du mich an? 'Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen.' Erschaffen bin auch ich«.* Letzteres spricht die Sonne. Aber durch die Art, wie sie das Herrenwort von dem nur einen guten Gott Vater in ihrem Sinn gedeutet und durch das Zitat von Deut. 6,13 u. 10,20, das der Herr in Matth. 4,10 zu dem versuchenden Satan spricht, ergänzt hat, scheint auch der Sohn mit seinem Wort von dem einen guten Vater sich diesem irgendwie unterzuordnen.

Die gleiche Situation, in der die Sonne ihre Anbeter mit dem gleichen Zitat von Deut. 6,13 (10,20) zurückweist, erscheint wieder in der zweiten Stelle, in contra Celsum V 11 (Ed. K. II 12,17). Im Vorangehenden, wo allgemein von der Anbetung der Sonne und der Sterne die Rede ist, spricht Origenes von dem unsagbaren Vorrang der Gottheit, Gottes und auch seines *Monogenēs*, der (alles) übrige überragt. Darauf erscheint in S. 12,18 wieder unser Zitat mit den Worten: »Als unser Erlöser und Herr einmal hörte: 'guter Meister', verwies er den, der das sagte, hinauf zu seinem Vater mit den Worten: 'Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer der eine Gott Vater'. Wenn schon der Sohn als 'Bild' der Güte Gottes das mit Recht gesprochen hat, wie hätte nicht mit mehr Recht die Sonne zu den Anbetern gesagt: 'Was betest du mich an? Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen'«. Daß hier Origenes zu Beginn von einem Vorrang nicht nur Gottes, sondern auch seines *Monogenēs* spricht, das findet seine Erklärung in der folgenden letzten Stelle mit dem Zitat unseres Herrenwortes.

Diese findet sich in de oratione 15,4 (Ed. K. II 335,16ff.). Auch hier geht es um das Objekt der Anbetung in den Worten: »Wie kann man nicht gemäß dem, der gesagt hat: 'Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott Vater' (ähnlich) sagen: 'Was betest du zu mir? Nur zum Vater muß man beten, zu dem auch ich bete, was ihr aus den Schriften erfahret.'« Dazu heißt es weiter noch: »Zu Christus, vom Vater als *archiereus* für uns aufgestellt, muß man nicht beten, sondern durch ihn, der mit euren Schwächen mitempfinden kann, ihr, die ihr die Wiedergeburt in mir, den Geist der Kindschaft, erhalten habt, auf daß ihr 'Söhne Gottes' und 'meine Brüder' heißt.«

Das sind die Stellen aus Origenes, in denen er das Herrenwort von dem einen guten Gott zitiert und verwendet, alle in der gleichen Form des Textes von Markus und Lukas mit dem Zusatz des bloßen *abā*.

Das Herrenwort ist, wie zu erwarten, später von den Arianern für ihre Lehre herangezogen worden. Die Polemik des Athanasius zeigt das. Und hier verschwindet nicht nur der Zusatz »im Himmel«, sondern auch »der Vater«. Die Arianer sowohl wie Athanasius gehen von dem damals schon herrschenden kanonischen Text aus.

Daß und wie die Arianer auch unser Zitat verwendet haben, ist vor allem aus der Schrift des Athanasius: *De incarnatione contra Arianos* zu ersehen. Hier sagt er im ersten Kapitel (PG 26. 985 B/C): »Und wenn nun diese (Arianer) die heiligen Schriften verstanden hätten, hätten sie es nicht gewagt, den Schöpfer von allem 'Geschöpf' zu nennen. Sie bringen uns dabei vor: Wie kann er gleich oder aus dem Wesen des Vaters sein, da (doch) geschrieben steht: *sicut pater habet vitam in semetipso sic dedit et filio vitam habere in semetipso* (Jo. 5,26). Es überragt doch der Geber den Empfangenden! Und:

‘Was nennst du mich gut?’ Er sagt: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός«. Das ist ganz der kanonische Text von Marc.Luc., hier von den Arianern vorgebracht. Wie sie ihn für ihre Lehre verwendet haben, geht aus der Verwendung des vorangehenden Zitats hervor: da nur Gott(vater) der Gute ist, kann die Güte Christi nur von ihm geschenkt sein, und der Schenkende ist größer als der Beschenkte. Es folgen weitere Zitate, die die Arianer für sich anführten, zuletzt Gal. 1,1: quem pater suscitavit a mortuis. Dazu wieder ihr Argument: »Wie, sagen sie, kann gleich oder gleichen Wesens (*homōusios*) sein der von den Toten Erweckte mit dem ihn Erweckenden?«

In den anschließenden Kapiteln erklärt Athanasius die von den Arianern angeführten Stellen im orthodoxen Sinn. Dabei erscheint jene Unterscheidung der beiden Naturen in Christus, die wir bisher, im Kommentar wie bei Clemens und Origenes, vermißt haben. Als Ausdruck für die menschliche Natur erscheint bei Athanasius öfters *sarx* wie in PG 26. 988 B, im Zusammenhang mit dem eben angeführten Zitat von Gal. 1,1, wozu Athanasius sagt: er wird auferweckt *kata sarka hōs anthrōpos*. Und zu Beginn des 4. Kapitels bemerkt er zu Wendungen wie »der Sohn hat erhalten« oder »der Sohn wurde verherrlicht«: (die Schrift sagt so) »wegen seiner Menschheit (*anthrōpotēs*), nicht wegen der Gottheit (*theotēs*)«.

Zu Beginn des 7. Kapitels geht dann Athanasius direkt auf unser Zitat ein, indem er wortwörtlich wie oben das Zitat wiederholt: »Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer der eine Gott«. Dazu sagt er: »Gott hat, indem er sich zu den Menschen zählte, *kata tēn sarka* (entsprechend seiner menschlichen Natur) das gesagt, und im Hinblick auf die Auffassung dessen, der an ihn herantrat, der ihn nur für einen Menschen hielt und nicht für Gott, und die Antwort hat diesen Sinn: wenn du mich für einen Menschen hältst und nicht für Gott, dann nenne mich nicht gut! Denn ‘niemand ist gut’. Denn das Gut(sein) kommt nicht der menschlichen Natur zu, sondern (nur) Gott.«

Im weiteren Verlauf der Schrift *de incarnatione contra Arianos* erscheint unser Zitat noch einmal im 16. Kapitel (PG 26. 1012 A/B). Hier geht Athanasius von der Frage der göttlichen Güte auch des Heiligen Geistes aus. Vom Heiligen Geist wird in unserem Zusammenhang auch der Kommentar kurz in XV 9 sprechen. Dort werden die Ausführungen des Athanasius zum Vergleich herangezogen werden.

Es sei auch noch ein Passus aus der pseudoathanasianischen Schrift *De sancta trinitate dialogi quinque* (PG 28. 1116-1258) angeführt. Hier wird in I 11 (1133 B/C) dreimal unser Zitat gebracht, in der Form wie bei Athanasius. Die Dialoge finden zwischen einem Orthodoxen und einem Anomoios statt. Die vom Orthodoxen vertretene Auffassung unseres Zitats bringt nichts Neues. Eigentümlich ist ihr nur die Unterscheidung, Christus habe nicht gesagt: »nenn mich nicht gut« sondern »was nennst du mich gut?« (1133 C/D).

Denn mit der ersten Form wäre die Güte des Herrn in Abrede gestellt. Die zweite schließt in sich: »was nennst du mich gut, ohne mich als Gott zu bekennen«. Der Anomoios wendet hier ein: »Auch wir sagen, daß er gut ist, aber nicht gut so wie der Vater«. Das »Vater« hat der Anomoios nicht aufgrund eines Textes, den er zitieren würde, sondern nur aus der allgemeinen Erwägung eines möglichen Gegensatzes zwischen Sohn und Vater heraus. Der Orthodoxe kann daher dagegen auf den kanonischen Schrifttext mit den Worten verweisen: »Und doch heißt es nicht: niemand ist gut außer der eine Vater, sondern: niemand ist gut außer der eine Gott«.

Anschließend bringt der Dialog hier auch noch zur Gleichheit der Natur die Verschiedenheit der trinitarischen Person, und zwar schon ganz in der basilianischen Terminologie. Denn in I 1 (1136 C/D) fragt zunächst der Anomoios wie es, wenn der Sohn so gut sei wie der Vater, dann heißen könne: niemand ist gut außer der eine Gott. Darauf der Orthodoxe: »Ein (einzig) Gott, Sohn und Vater, nicht durch die Person (*hypostasis*) sondern aufgrund der Wesenheit (*ūsia*)«.

Zuletzt sei hier auch noch das, was Johannes Chrysostomus in seinen Homilien zum Matthäusevangelium in PG 58. 605 zu unserem Herrenwort sagt, angeführt, weil es den Abschluß zu der Geschichte der Zusätze bilden kann. Chrysostomus zitiert hier nicht, wie man erwarten würde, den matthäischen Text, sondern durchgängig den von Markus, den er eigens nennt. Zu unserer Stelle heißt es hier: »Warum hat nun Christus so ihm geantwortet: niemand ist gut? Weil er an ihn herantrat als an einen einfachen Menschen, an einen aus den vielen und an irgendeinen jüdischen Lehrer, deswegen spricht er als Mensch mit ihm«. ... »Wenn er nun sagt: niemand ist gut, so schließt er mit diesem Wort sich nicht vom Gutsein aus. Das sei fern! Denn er sagte nicht: was nennst du mich gut, ich bin nicht gut, sondern: niemand ist gut, das heißt: niemand von den Menschen. Und selbst mit diesem Wort spricht er nicht einmal den Menschen die Güte ab, sondern nur im Gegensatz zur Güte Gottes. Deswegen fügt er auch hinzu: außer der eine Gott, und nicht: außer mein Vater, damit du einsiehst, daß er sich dem Jüngling nicht geoffenbart hatte.« Das bedeutet das endgültige Verschwinden des letzten Zusatzes »Vater« aus dem kanonischen Text. Denn einem Chrysostomus ist er so unbekannt, daß er ihn als bewußte Abänderung des Textes anführen kann.

Die beiden Zusätze sind auch schon aus der *Vetus Syriaca* verschwunden. Daß der Kommentar diese Zusätze ohne alle Bedenken als vollgültige Texte behandelt, ist auffällig und ist wohl ein Hinweis darauf, welches Ansehen das Diatessaron noch zur Zeit der Abfassung des Kommentars in der syrischen Kirche besaß. Und Ephräm? Ich glaube in dem Aufsatz mit der Übersetzung und Erklärung der Perikope von der Samariterin nachgewiesen zu haben, daß er vom Verfasser des Kommentars benützt wurde und nicht selber sein

Verfasser ist. Da ich nun in den von mir edierten Werken Ephräms nirgendwo weder Matth. 19,17 noch Marc. 10,18 noch Luc. 18,19 zitiert und besprochen gefunden habe, kann ich daher nicht sagen, wie er hier gelesen und geurteilt hat. Einen Nachtrag dazu wird der Schluß liefern.

#### IV. Die Abschnitte XV 3-5 (S. 140,23-144,14)

Die Abschnitte behandeln das Thema des Gegensatzes zwischen der rein diesseitigen Einstellung des anfragenden Juden, für den irdischer Reichtum der Lohn für die Beobachtung der Gebote ist, und der jenseitigen des Herrn, für den der wahre Reichtum im Jenseits liegt, der Schatz im Himmel, zu dem ein Weg der totale Verzicht auf irdischen Besitz ist. Dazu kommt die Frage, ob und wie beide, das alte diesseitig eingestellte Gesetz und das neue der Lehre Christi, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen, miteinander in Verbindung gebracht werden können.

XV 3a (S. 140,24-142,3). Text: *tūb dēn »tar hwā« a(y)k burkâteh d-nâmōsâ w-ettkel 'al 'utreh ar'ânâyâ haw da-mlak nâmōsâ. w-etâ a(y)k tkîlâ d-nessab sahdûtâ men Mâran âf d-'utreh w-âf da-'bōdē. ša(')leh gēr 'al nâmōsâ kad 'îd hwâ, l-ħartâ d-neš(')al bâtar bâtar d-man d-nâtar mânâ netpra' hârkâ b-ar'â.*

Übersetzung: Ferner: »er war reich« entsprechend den Segnungen des Gesetzes und er vertraute auf seinen irdischen Reichtum, den das Gesetz versprach. Und er war gekommen, überzeugt, daß er von unserem Herrn eine Bestätigung seines Reichtums wie seiner (guten) Werke erhalten werde. Er fragte nämlich nach dem Gesetz, indem er daran war, zuletzt nach und nach zu fragen, welchen Lohn ein Beobachter (des Gesetzes) hier auf Erden erhalten werde.

Erklärung: Chrysostomus sagt zu Beginn seiner schon zitierten Homilie über Matth 19,16ff., daß viele den Fragesteller als sehr schlecht verleumdet hätten. Zu ihnen gehört hier offensichtlich auch unser Kommentator, indem er ihm zuschreibt, er hätte nach seiner Frage nach weiteren Geboten, von denen er überzeugt war, daß er auch diese schon gehalten habe, vom Herrn als letztes die Anerkennung seiner guten Werke und damit verbunden die seines irdischen Reichtums als Lohn dafür erwartet. Im Gegensatz dazu beurteilt Chrysostomus in PG 58. 604,7 a.i. die Frage des Jünglings, was ihm noch fehle, positiv als einen Beweis seines echten Verlangens nach Vollkommenheit; denn: »es ist keine Kleinigkeit, daß er glaubte, es fehle ihm noch etwas«.

Und nun nur noch kurz zu der Form des kleinen Zitats, mit dem der Abschnitt beginnt: *'tar hwâ* = er war reich. Es ist mit Luc. 18,23 zu verbinden, wo es heißt, daß der Fragesteller bei der Aufforderung des Herrn,

ihm zu folgen, sehr traurig wurde: »denn er war sehr reich«. Bei Markus und Matthäus steht dafür breiter: »denn er hatte ein großes Vermögen«. Der kurze Lukastext lautet in Peš und VS: *'atīr hwâ (gēr ṭâb)*. In dieses *'atīr hwâ* scheint mir das *'tar hwâ* des Textes von Leloir zu korrigieren zu sein.

3b (S. 142,3-12) Text: *šbaq dēn Mâran men nṭūreh d-nâmōsâ qalīl. d-mâ d-etâ d-nēmar d-»mânâ tūb ḥasīr enâ«, kad hū ḥâ'ar d-hâ tânē leh Mâran šarkâneh d-nâmōsâ haw da-gmīr hwâ beh a(y)k Pawlos, a'el leh Mâran law medem d-ḥâ'ar hwâ d-nešma' ellâ medem d-lâ šâbē hwâ w-âf lâ sâlqâ hwât 'al lebbēh da-šma'. tnâ leh gēr šarīrtâ da-b-nâmōsâ w-awsef leh ḥuttâmâh d-mē(')kultâ šarīrtâ. zel lam sīmâ(y)(hī) l-hânâ 'utrâ ar'ânâyâ ba-šmayâ wettakl 'law d-lâk nṭīr. kmâ gēr da-b-ar'â hū, bīšâ'ūt tkīl a(n)t 'law. »w-atar sīmâtāk tamân nehwe lebbâk« w-lâ b-ar'â wa-ḥlâf ḥalbâ w-debšâ d-yallūdē, šeššē wazqīfâ da-gmīrē.*

Übersetzung: Es ließ nun unser Herr kurz die Beobachtung des Gesetzes fallen. Denn als er kam zu sagen: »Was fehlt mir noch?« — erwartend, es werde der Herr fürwahr den Rest des Gesetzes ihm anführen, er, der darin vollkommen war wie Paulus — (da) führte der Herr ihn nicht zu dem, was er zu hören erwartete, sondern zu etwas, das er nicht wollte, und (das Wort des Herrn) stieg nicht in sein Herz, da er (es) hörte. Denn der Herr hatte nämlich das Feste (Bleibende), das im Gesetz (ist), angeführt und fügt ihm (nun) die Besiegelung der festen Speise hinzu: »geh, leg diesen irdischen Schatz im Himmel an, und vertraue, daß er dir bewahrt bleibt! Denn solange er auf Erden ist, vertraust du schlecht auf ihn«. Und: »wo dein Schatz, dort soll dein Herz sein« und nicht auf Erden! Und an die Stelle von Milch und Honig der Kinder, (mögen) Nägel und Kreuz der Vollkommenen (treten)!

Erklärung: Das erste Zitat: *mânâ tūb ḥasīr enâ* stammt aus Matth. 19,20, aus einem Sondertext des Matthäus; denn nur bei ihm stellt diese Frage der Reiche an den Herrn, während bei Markus und Lukas der Herr, ohne gefragt zu werden, zu ihm sagt: eines fehlt dir noch. Das Zitat des Kommentars stimmt mit dem Text von VS überein; in der Peš fehlt das *tūb*, das offenbar das griech. *(ti) eti (hysterō)* wiedergibt.

Das zweite Zitat stammt nicht aus unserer Perikope, sondern findet sich in Matth. 6,21 und Luc. 12,34. Bei Matth. (und auch bei Lukas) ist im Vorgehenden von einem Schatz im Himmel die Rede, den weder Diebe noch Motten bedrohen. Darauf heißt es: *hopū gar estin ho thēsauros sū* (Luc.: *hymōn*) *ekei estai kai hē kardia sū* (Luc.: *ekei kai hē kardia hymōn estai*). Das Zitat des Kommentars: *w-atar sīmâtāk tamân nehwe lebbâk* hat, wie man sieht, für das *hopū* des Anfangs ein *atar* mit vorgesetztem *we*. Genauso auch die VS in Luc. 12,34, im Gegensatz zur Peš, die bei Matth. und Lukas ein synonymes *aykâ* ohne *wē* hat. Das »dein« im *sīmâtāk* des Kommentars findet sich nur im

griechischen Text bei Matthäus; Peš und VS haben dagegen ganz auffälliger Weise überall, auch bei Matth., *sīmatkōn* = *thēsauros hymōn*.

Für das *estai* des Nachsatzes erscheint im Kommentar wie in Peš und VS das syrisch zu erwartende Imperfekt: *nehwē*. Hier erhebt sich die Frage, welche Bedeutung dieses *nehwē* im Zusammenhang des Kommentars hat. Das griechische Futur kann neben der normalen futurischen Bedeutung auch gnomisch sein. Das syrische Imperfekt hat neben der futurischen vor allem auch modale Bedeutung. Für diese habe ich mich in meiner Übersetzung entschieden. Denn sie scheint mir durch die Worte, die der Kommentar hart an das Zitat anfügt, nämlich: *w-lâ b-ar'â* = »und nicht auf Erden«, gefordert zu sein.

Im Vorangehenden war davon die Rede, daß der reiche Jüngling bei seiner Frage, was ihm noch fehle, von seiten des Herrn die Anführung weiterer Gebote erwartet hat, überzeugt, auch diese schon erfüllt zu haben als perfekter gesetzestreuer Jude, als den sich auch Paulus in Phil. 3,5f. hingestellt hat, und in der Hoffnung, daß dann der Herr ihm als Lohn seinen irdischen Reichtum bestätigen werde. Demgegenüber spricht nun der Herr von einem überirdischen Reichtum, von einem Schatz im Himmel, der im Gegensatz zum irdischen Reichtum unverlierbar ist. Das wird »Besiegelung der festen Speise« genannt, syr.: *ḥuṭṭâmâ d-mēkultâ šarīrtâ*. Das *ḥuṭṭâmâ* drückt dabei wohl nur die letzte Vollendung aus und das *mēkultâ šarīrtâ* gibt in der Peš von Hebr. 5,12 das *sterea trophē* wieder, die hier die vollendete Lehre der Vollkommenen ist und in Gegensatz tritt zu der Milch (*gala*; syr.: *ḥalbâ*) der Unmündigen (*nēpioi*; syr.: *šabrē*), welche als *šurrâyâ d-mellteh da-Mšīḥâ* (Peš in Hebr. 16,1) gedeutet wird.

Von der Milch spricht der Kommentar im letzten Satz unseres Abschnittes, wo aber ihre Verbindung mit *debšâ* (Honig) das Bild verschiebt. Dadurch erscheint das alttestamentliche »Land, das von Milch und Honig fließt« das *ar'â d-mardyâ ḥalbâ w-debšâ* von Ex. 3,8 u.s.w. Milch und Honig werden hier zur Nahrung der Kinder (*yallūdē*), d.h. des unmündigen jüdischen Volkes mit seinem diesseitigen Lohngedanken. Dazu vergleiche man, was Ephräm in Hy. contra haereses 38,13f. in einer umfassenden Polemik gegen die Markioniten mit ihrem Spott über den alttestamentlichen gerechten Gott sagt: »Sie spotten über den Schöpfergott, daß er (seinem auserwählten Volk) *yurtân ar'â* (ein Erbland) gab, *ḥalbâ w-debšâ la-pšīṭē* = Milch und Honig den Einfältigen«. Ephräm kennt hier Ausnahmen auch schon im Alten Testament. Denn anschließend (38,14) sagt er: »einen Vollkommenen lehrte (Gott) wie Elias, *d-hū yurtāneh hū ba-šmayâ* = daß sein Erbe im Himmel sei«.

Der Schlußsatz unseres Abschnittes sagt nun, daß an die Stelle von Milch und Honig Nägel und Kreuz treten sollen. Das »treten sollen« ergänze ich nach dem *nehwē* des vorangehenden, schon oben sprachlich erklärten Satzes: »dort

wo dein Schatz, da sei dein Herz, und nicht auf Erden!« Und nun zu Nägel und Kreuz! Ihre Gegenüberstellung zu Milch und Honig ist sehr gewaltsam. Milch und Honig stehen für den diesseitigen Lohn des gesetzestreuem jüdischen Fragestellers. Nägel und Kreuz dagegen sind nur der diesseitige Weg zu dem unvergänglichen Lohn im Himmel.

Daß das Kreuz ein Weg zu dem himmlischen Schatz ist, sagt der Kommentar, wie wir sehen werden, im folgenden Abschnitt selber, wo er zu dem Wort des Herrn nach dem Weggang des reichen Jünglings: »wie schwierig ist es« aus eigenem hinzufügt: »für die, welche auf ihren Reichtum vertrauen ... durch das Kreuz in das Himmelreich einzugehen«. Hier ist vor allem auch noch ein Text aus unsrer Perikope anzuführen, den der Kommentar nicht zitiert, aber ganz offensichtlich stillschweigend verwendet. Schon im griechischen Text findet sich zu dem *deuro akolūthei moi* von Marc. 10,21 in einigen Hss der Zusatz: *aras stauron* = das Kreuz tragend, dem in der Peš ein vor das *tâ bâtar(ī)* (*veni post me*) gestelltes *sab šlibâ* = »nimm das Kreuz!« entspricht und das in der VS in gleicher Stellung als *wa-šqol zqīfāk* = »heb auf dein Kreuz!« erscheint. Die VS hat darüber hinaus auch in Matth. 19,22, ebenso, dem *tâ bâtar(ī)* vorangestellt, hier das *sab šlibâ* der Peš in Marc. 10,21. Dieses *sab šlibâ* oder *šqol zqīfāk* fand sich also wohl sicher im syrischen Diatessarontext. Es steht auch noch im arabischen Diatessaron in den Worten: *wa-hud šalībaka wattabi'nī* (Ed. Ciasca, p. 110,6).

Und nun noch zu der Verbindung von Kreuz und Nägeln, die sachlich von selbst gegeben ist, vor allem auch bei dem Kreuz des Herrn. Dies hat Ephrām in CNis 14,6 zu dem folgenden kühnen Bild für den dritten nisibenischen Bischof (Vologeses) verwendet mit den Worten: »Unser dritter Priester hat die Ohren der Herzen durchbohrt und daran Ringe gehängt, die er schuf *men šeššē d-etqabba'(ū) hwaw ba-zqīfâ da-zqaf Mâreh* = aus den Nägeln, die in das Kreuz, das seinen Herrn kreuzigte, geschlagen worden sind«. Hier hat man die beiden Wörter des Kommentars in seinem: *wa hlâf halbâ w-debšâ (d-yallūdē) šeššē wa-zqīfâ (da-gmīrē)*. Das *šeššē* hat die Peš auch in Jo. 20,25, wo der ungläubige Thomas sagt: »wenn ich nicht sehe *b-īdaw dukkyâtâ d-šeššē* = in seinen Händen die Stellen der Nägel«, wofür es in der VS heißt: »wenn ich nicht sehe *īdaw w-dukkat sekkē* = seine Hände und den Ort der Nägel«, wo hier das Synonym *sekkē* für *šeššē* erscheint.

Was nun Nägel und Kreuz bei den Vollkommenen sind, das erklärt Ephrām in Hy. de ecclesia 29 folgendermaßen. In Strophe 8 sagt er: »Unser Nacken trage, mein Herr, dein Joch, jenes süße! Dein sichtbares Kreuz (*šlibāk*) sei unsichtbar in uns! Das Herz möge ständig gekreuzigt sein, jeden Tag, und statt der Nägel (*šeššē*) schlage ihm die Gesetze ein!« Dazu in Str. 13: »Dich, mein Herr, kreuzigte man am Holz zu jener Zeit. Heute

schlage jeder sich selber an das Kreuz der Liebe! Und an die Stelle der Nägel (šəššē) möge das Fasten treten und an die Stelle der Dornen die Gebote«.

XV 4a (S. 142,13-17). Text: *w-da-ḥzây(hī) men šurrâyâ d-kulleh lebbeh b-ar'â tmîr hwâ, atwah nappšeh men 'afrâh d-ar'â w-arhṭeh la-šmayâ. »layt ṭâbâ ellâ en ḥad ba-šmayâ.« ḥlâf ar'â a'el leh šmaya wa-ḥlaf abâhaw ḥad abâ. en lam »ṭâbâ ḥad hū« w-hânâ »ba-šmayâ« hū, 'allâ rēḥmtâk men ar'â lwât ṭâbâ d-râḥm-att.*

Übersetzung: Und da (der Herr) von Anfang an sah, daß sein (des Jünglings) Herz ganz in der Erde vergraben war, scheuchte er ihn auf, den Staub der Erde abzuschütteln, und ließ ihn zum Himmel eilen (mit den Worten): »Es gibt keinen Guten außer den einen im Himmel«. Statt auf die Erde führte er ihn zum Himmel, und statt zu seinen Vätern zu dem einen Vater. Wenn »der Gute (nur) einer ist« und dieser »im Himmel (ist)«, so erhebe deine Liebe weg von der Erde zu dem Guten, den du liebst!

Erklärung: In den Zitaten des Abschnitts hat man wieder wie in XV 2 das Nebeneinander des Matthäischen »einer ist der Gute« und des »es gibt keinen Guten außer den einen« von Markus und Lukas und ferner die Zusätze von *abâ* und *ba-šmayâ*, von denen schon ausführlich die Rede war. Der Zusatz *ba-šmayâ* wird als Aufforderung an den rein irdisch eingestellten Fragesteller verwendet, an den Himmel zu denken, und das *abâ* wird sehr gewaltsam in Gegensatz zu den ebenso irdisch gesinnten Vätern des Juden gebracht. Der Schlußsatz gesteht dem Jüngling zu, daß er Gott, den einen Guten im Himmel, liebe, und verbindet damit die Forderung, seine Liebe von der Erde zum Himmel emporzuheben, ohne Erfolg, was gleich im folgenden Abschnitt gesagt wird.

4b (S. 142,17-24). Text: *kad dēn 'ṭaf leh, emar Mâran: 'aṭlâ hī l-aylēn da-tkīlīn 'al neksayhōn«. tkīlīn gēr d-[yurtân] ar'â hū. badgūn praš d-'aṭlâ hī l-hōn, da-b-yad zqīfâ ne'lūn l-malkūt šmayâ. lī lam l-dayyânâk ellâ yâheb a(n)t 'bâdē lâ nâseb a(n)t ḥayyē. »ḥdâ lam ḥasîrâ lâk«. l-ḥasîrûtâh hâkêl d-'atīqtâ mallyat ḥdattâ: »meṭul hânâ etēt la-mmallâyū enōn«. en dēn nâmōsâ mbarrek da-qnaw wa-'tar(ū), w-a(n)t msarreq a(n)t lan men qenyânâ, aykanâ »ḥdâ ḥasîrâ lâk«. hâ gēr mullâyâk hânâ ḥasîrûteh hū d-nâmōsâ.*

Übersetzung: Als er sich nun abwandte, sprach unser Herr: »Schwer ist es für die, welche auf ihren Reichtum vertrauen«; denn sie vertrauen, daß (dies) das (versprochene) Erbland ist. Daher stellte er fest, daß es für sie schwer sei, durch das Kreuz in das Himmelreich einzutreten. — Wenn du mir, deinem Richter, nicht die Werke gibst, erhältst du das Leben nicht: »Eines fehlt dir«. Den Mangel des Alten (Bundes) hat der Neue (Bund) aufgefüllt: »Deswegen bin ich gekommen, sie aufzufüllen«. Wenn nun das Gesetz die segnet, welche

erwarben und reich wurden, und du uns den Besitz raubst, wie dann: »eines fehlt dir«? Siehe dieses dein Füllen ist ein Fehlen des Gesetzes.

Erklärung: Der Kommentar springt auf den Schluß der Perikope über und nimmt einen Satz aus der anschließenden Warnung des Herrn an die Jünger vor den Gefahren des Reichtums hinzu. Für das Weggehen des reichen Jünglings hat der Kommentar das Verb *ʿtaf* statt des *apēlthen* in Matth. 19,22 und Marc. 10,22, das Peš und VS mit *ezal* übersetzen. Für die hier gegebene Sonderbedeutung des *ʿtaf* vgl. Ephräm: Sermones II 1,1716, wo es von der Schar der Niniviten, die den heimkehrenden Jonas begleiteten, heißt: sie wandte sich weinend von ihm ab (*ʿtaf meneh kad bâkē*).

Zu dem folgenden ersten Zitat: »Schwer ist es für diejenigen, die auf ihren Reichtum vertrauen« ist folgendes zu sagen. Das muß das Wort des Herrn sein, das er nach dem Weggang des reichen Jünglings zu seinen Jüngern gesprochen hat. In Matth. 19,23 heißt es dabei im gr. Text: (*amēn lego hymīn hoti*) *plūsios dyskolōs eiseleusetai eis tēn basileian tōn ūranōn*. Dafür erscheint in Marc. 10,23 und in Luc. 18,24 der Satz: *pōs dyskolōs hoi ta chrēmata echontes (eis tēn basileian tū theū eiseleusontai)*. Markus wiederholt das verkürzt im nächsten Vers (10,24) mit den Worten: (*palin legei autois*) *pōs dyskolon esti (eis tēn basileian tū theū eiselthein)*. Und hier nun erscheint schon im gr. Text in nicht wenigen Hss nach dem *dyskolon esti* als Texterweiterung ein: *tūs pepoithotas epi tois chrēmasin*, und das ist das vom Kommentar angeführte Zitat. Es ist aber auch der Text der VS, die in Marc. 10,23 u. 24 zweimal den gleichen Text bietet, nämlich: (*kmâ*) *ʿaqlâ l-aylēn da-ṭkīlīn ʿal neksayhōn*. Die Peš hat diese Form in Übereinstimmung mit der angeführten Variante zum gr. Text nur in Marc. 10,24. In 10,23 hat sie den herrschenden Text mit: *kmâ ʿaqlâ l-aylēn d-īt l-hōn neksē*. Auch in Luc. 18,23; nur daß hier in der Peš und VS an die Stelle des *kmâ* ein *aykanâ* tritt, das im Kommentar in XV 5 bei einem kurzen Rückverweis auf unser Zitat erscheinen wird. Ob zum Zitat gehörig oder nicht, das wird dort zu fragen sein. Das syrische Diatessaron hat also zweifellos den Text der VS gehabt. Daß im Zitat des Kommentars auf *ʿaqlâ* ein prädikatives *hī* folgt, das in der VS fehlt, kann mit dem Schwanken im gr. Text zwischen dem Adverb *dyskolōs* und einem *dyskolon esti* verglichen werden.

In dem an das Zitat anschließenden Satz korrigiere ich das *yūrân arʿâ* in *yūrtân arʿâ*. Denn das ergibt jenen Ausdruck für das dem auserwählten Volk versprochene von Milch und Honig fließende Land, der oben in diesem Zusammenhang in einem Zitat aus Ephräm erschien. Im gleichen Zusammenhang war auch schon von dem Eintritt in das Himmelreich durch das Kreuz die Rede.

Es folgt sehr abrupt ein Satz, in dem der Herr als Richter spricht. Das greift auf den Anfang von XV 1 zurück, wo es hieß, daß der Reiche mit seiner

Frage: »was soll ich tun« sich an den Richter gewandt habe. Hier, in XV 4, läßt der Kommentar den Herrn den hier herrschenden Grundsatz aussprechen: zum Leben kommt man nur durch die Werke (des Gesetzes). Der Grundsatz gilt. Aber ist das alles? Nein. Denn es folgt das Zitat: *ḥdâ ḥasîrâ lâk* = eines fehlt dir, das anschließend in gleicher Form noch einmal wiederholt wird. Das Zitat ist das Wort des Herrn, das griechisch bei Marc. 10,21 *hen soi hysterei* lautet und bei Luc. 18,22: *eti hen soi leipei*. Die Peš hat bei Markus wie bei Lukas das *ḥdâ ḥasîrâ lâk* des Kommentars, ebenso auch die VS; nur setzt diese nach *ḥdâ* ein *tûb*, das offenbar das *eti* des gr. Textes wiedergeben will. Matthäus hat dieses »eines fehlt dir« nicht. An seine Stelle tritt bei ihm die vorangehende Frage des Reichen: *mânâ tûb ḥasîr enâ*, das der Kommentar in XV 3 zitiert und verwertet hat und das schon besprochen wurde, wobei auch angemerkt wurde, daß das *tûb* des Kommentars offenbar das (*ti*) *eti* (*hysterō*) wiedergibt, das wir oben im dem Zitat: *ḥdâ ḥasîrâ lâk* vermißt haben. Der Text des Diatessaron hatte also beide Stellen, das Matthäische: »was fehlt mir noch?« und das »eines fehlt dir« von Markus und Lukas.

Auf das Zitat: »eines fehlt dir« folgt im Kommentar die Erklärung, daß allgemein die Mängel des Alten Bundes der Neue aufgefüllt hat, wofür dann als Beweis stark gekürzt Matth. 5,17 zitiert wird mit den Worten: *etēt la-mmallâyū enōn*. Der zugrundeliegende Vers lautet in der Peš: *lâ tasbrūn d-etēt d-ešrē nāmōsâ aw nbīyē lâ etēt d-ešrē ellâ d-emallē*. Die Abweichungen der VS zu diesem Text führen zum Zitat des Kommentars. Da ist zunächst das *wē* der VS statt des *aw* vor *nbīyē* und dann vor allem das darauf sich zurückbeziehende *enōn*, das die VS in ihrem: (*lâ etēt*) *d-ešrē enōn ellâ la-m(ē)mallâyū enōn* hat und das im gr. Text wie in der Peš fehlt. Dazu kommt auch noch der Infinitiv *la-mmallâyū*, das der Kommentar mit der VS teilt, im Gegensatz zu dem *d-emallē* der Peš.

Hat im Vorangehenden der Kommentar zunächst allgemein die Behauptung aufgestellt, das Neue (Testament) fülle das, was dem Alten fehlt, und dafür Matth. 5,17 angeführt, ein dunkles Herrenwort, das viele Fragen aufwirft, so erhebt anschließend der Reiche selber aus seiner eignen Situation heraus den Einwand: das Gesetz segnet die Reichen; du nimmst uns mit der Aufforderung zur vollen Armut den Besitz. Was soll da dein: »eines fehlt dir«? Darauf folgt, mit *hâ gēr* eingeleitet und deutlich als Fortführung des Einwandes des Reichen gekennzeichnet, der Satz: *mullâyâk hânâ ḥasîrūteh hū d-nāmōsâ* = dieses dein Auffüllen (des Gesetzes) ist ein Mangel des Gesetzes. Das ist aber, korrekt angegeben, der naheliegende Sinn des Herrenwortes von Matth. 5,17. Im Mund des Reichen, der es bekämpft, muß der Satz also ironisch gefaßt werden wie: und da soll dein Auffüllen des Gesetzes ein Mangel des Gesetzes sein, wo es doch die Wegnahme des Reichtums in sich schließt, den das Gesetz gab!

XV 5a (S. 144,1-5). Text: *ellâ da' d-man d-yâheb qenyânâ wa-hrênâ (d-)metparras d-nettrû(h)y d-lâ netgneb, ḥad enôn. ḥad gēr ya(h)b 'utrâ b-ar'â wa-hrênâ ṭayyeb bēt gazzâ ba-šmayâ. Nâmôsâ hâkêl awret qenyân ar'â w-Mâran qenyân rawmâ. hânaw dên: ḥad ḥad menhôn d-qenyânê a(y)k d-î leh pursâ. qenyân ar'â kad qâtîlîn yartû(h)y; qenyân rawmâ dên kad metqatîlîn qânên leh.*

Übersetzung: Doch wisse: der den Besitz gibt und der andre, der sich (darum) bemüht, daß man ihn bewahre, daß er nicht gestohlen werde, sind einer. Denn der eine gab Reichtum auf Erden und der andre hat das Schatzhaus im Himmel bereitet. Das Gesetz also ließ irdischen Besitz erben und unser Herr himmlischen Besitz. Das heißt aber: jedem einzelnen der Besitztümer entspricht der Weg (dazu): den irdischen Besitz erbt man, indem man (den Besitzer) tötet; den himmlischen Besitz erbt man, indem man getötet wird.

Erklärung: Offenbar versucht hier der Kommentar, den vom reichen Jüngling im Vorangehenden erhobenen Vorwurf, daß die vom Herrn verlangte Besitzlosigkeit dem vom Gesetz verheißenen irdischen Besitz widerspricht, dadurch zurückzuweisen, daß er sagt, dem Geber des Gesetzes, Gottvater, sowohl wie dem Sohn sei es um den Reichtum des Menschen gegangen, dem ersten um den irdischen, dem zweiten um den unverlierbaren im Himmel. Eine sehr äußerliche Verbindung von irdischem und himmlischem Besitz. Dabei trennt nun noch dazu der Kommentar im letzten Satz beide Besitztümer, den irdischen und den himmlischen, wieder aufs schärfste durch die Angabe einer völlig gegensätzlichen Art, wie man sie erlangen kann. Eine grotesk übertreibende Kontrastierung von irdischem und himmlischem Besitz, die ihre zwei Geber fast als zwei Gegner erscheinen läßt, und nicht, wie der Kommentar zu Beginn behauptet, als eine Einheit, als der eine Gott, der in Vater und Sohn sich teilt. Für alle Fälle: man hat hier wieder den in XV 2 festgestellten harten Satz, daß bei Gottvater und Sohn zwei eins sind.

Die sinnlos übertreibende Aussage über den irdischen Besitz stört auch den Zusammenhang. Denn im folgenden Abschnitt sucht der Kommentar den alttestamentlichen Reichtum moralisch zu heben, wie man sehen wird.

5b (S. 144,6-9). Text: *ya(h)b alâhâ 'utrâ l-abâhâtâ da-l-Îhūdâyê ngarreg beh d-netdammôn l-abâhayhôn, wa-l-abâhâtâ nešikaḥ l-hôn purnâs aksnâyê. bnayâ dên ḥâr(û) b-'utrâhôn d-abâhê w-lâ b-zadîqūthôn. 'ammê dên ḥâr(û) b-zadîqūthôn w-lâ b-qenyânhôn.*

Übersetzung: Gott gab Reichtum den Vätern, um damit die Juden anzueifern, daß sie ihre Väter nachahmen sollten und daß man (dabei) bei den Vätern Speisung der Fremden fände. Die Nachkommen aber schauten (nur) auf den

Reichtum der Väter und nicht auf ihre Wohltätigkeit. Die (christlich gewordenen) Völker aber schauten auf ihre Wohltätigkeit und nicht auf ihren Besitz.

Erklärung: Die Übersetzung des *zadiqūtâ* gegen Schluß mit der seltenen Sonderbedeutung »Wohltätigkeit« wird durch den Zusammenhang nahegelegt, wenn nicht gefordert. Als Beispiel für diese Bedeutung sei Ephräm, Sermones II 2,238 angeführt, wo ein *sâ'ōrē d-zadiqūtâ* auf ein in Z. 236 vorangehendes *'ābōdē d-šapīrātâ* folgt. Zu dem *purnâs aksnâyē* ist auf den Ephräm zugeschriebenen Kommentar zur Genesis zu verweisen, wo zu Gen. 18,1 ff. (CSCO 152, syr. 71 p. 75,5) geschildert wird, wie Abraham zu den drei Männern eilte und sie einlud: *etbħar dēn ħubbeh da-lwât aksnâyē* = »es erprobte sich seine Liebe zu den Fremden«. Im Diatessaronkommentar selber wird in der auf unsre Perikope folgenden von dem reichen Mann und dem armen Lazarus Abraham auf S. 152,8 *rāħmâ d-aksnâyē* genannt und hinzugefügt, daß er auch mit Sodom Mitleid hatte. Es sei auch noch auf eine Stelle aus Ephräm verwiesen, auf Pr. Ref. II 74,2 ff., wo er in einer Polemik gegen Markion zeigen will, daß die Barmherzigkeit des markionitischen *Īsū* (Jesus) sich auch schon im Alten Testament finde und dabei Is. 58,5 zitiert, wo es heißt: »Nicht das ist das Fasten, das ich erwählt habe, den Nacken zu beugen ... in Sack und Asche sich zu erniedrigen, sondern ... daß du Fesseln lösest *w-tettel laħmâk l-kafnâ wa-l-aksnâyâ ta'el l-baytâk* = und dein Brot dem Hungernden gibst und den Fremden einführst in dein Haus«. Doch die Tendenz Ephräms, damit eine Übereinstimmung der alttestamentlichen Moral mit der des Erlösers aufzuzeigen, fehlt im Kommentar, abgesehen von einem kurzen Hinweis auf den Armen im Gleichnis vom reichen Prasser, der gegen Ende in XV 8 u. 9 erscheint.

5c (S. 144,9-14). Text: *w-hâ emart leh d-ħâlēn 'bed w-ħâyē-a(n)t*«, *aykan 'aṭlâ hī? 'aṭlâ l-hōn dēn d-ba-tra' gmīrē zqīfē ne'lūn leh. a(y)k d-īt gēr tra' btūlē w-īt tra' 'ālmâyē. wa-b-tar'hōn 'ālmâyē mšēn 'āllīn lāh l-malkūtâ. ba-tra' btūlē dēn 'ṭel hū l-hōn l-me'al lāh w-āf Māran hādē emar d-'aṭlâ me'ṭal, law d-layt prus.*

Übersetzung: Und siehe du hast zu ihm gesagt: »tu das und du wirst leben«. Wie ist das schwer? Es ist schwer für die, welche durch das Tor der gekreuzigten Vollkommenen darin eintreten. Denn wie es ein Tor der Jungfräulichen gibt, gibt es auch ein Tor der Weltleute. Und durch ihr Tor können Weltleute in das (Himmel)reich eintreten. Durch das Tor der Jungfräulichen aber darin einzutreten, ist für sie (zu) schwer. Und auch unser Herr hat so gesagt: es ist sehr schwer, nicht (aber): es ist unmöglich.

Erklärung: Zu Anfang läßt hier der Kommentar, sei es aus Verwechslung oder aus Freizügigkeit, den Herrn dem reichen Jüngling gegenüber das Wort

sprechen, das sich in einem anderen, aber verwandten Zusammenhang findet, in Luc. 10,28, wo ein *nomikos* den Herrn ähnlich wie der Reiche unserer Perikope fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erben, und wo dann der Herr, nachdem der *nomikos*, gefragt, was da im Gesetz geschrieben stehe, die zwei höchsten Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe genannt hat, zu ihm sagt: »Du hast recht geantwortet: *tūto poiei kai zēsē(i)*, wofür die Peš: *hādē 'bed w-tēhē* hat, die VS dagegen genau die Form des Kommentars und damit die des Diatessaron, nämlich: *hālēn 'bed w-hāyē a(n)t*.

Darauf folgt im Kommentar: *aykan 'atlā hī* = wie ist es schwer? Auf diese Stelle habe ich oben schon in XV 4b bei der Erörterung des Zitats: (*kmā*) *'aṭlā hī l-aylēn da-ṭkīlīn 'al neksayhōn* hingewiesen, wo das *kmā* (gr. überall *pōs*) der Kommentar weggelassen hat, wofür in Luc. 18,24 Peš und VS ein *aykan* haben. Dieses hat dort wie das entsprechende *kmā* ausrufenden Charakter, im Gegensatz zu dem *aykan ('atlā)* unsrer Stelle, das rein fragend ist. Aus ihm kann man daher wohl kaum schließen, daß der Kommentar an der Stelle des übergangenen *kmā* ein *aykanā* gehabt hat.

Christus hat mit seinem Wort: »tu das und du wirst leben« das alttestamentliche Gesetz als einen Weg anerkannt, der zum Himmel führen kann. Die darauf folgende Frage: »wie ist das schwer« hat offenbar den Sinn eines »wie soll das schwer sein« oder »das ist doch nicht schwer«. Heißt es doch in Deut. 30,11 ff., das Gesetz sei naheliegend und übersteige nicht unsre Kraft. Der Kommentar gibt das offenbar zu. Denn er fährt fort: schwer ist es für die, welche durch die Tür der gekreuzigten Vollkommenen (ins Leben) eintreten.

Hier erscheint nun die eigenartige Lehre des Kommentars von mehreren verschiedenen Toren, die in das Himmelreich einführen. Die gnostischen Himmelstore scheiden hier aus, wie das »dritte Tor« bei Hippolyt: ref. haer. V (Ed. Wendland S. 91,19; 95,3 u. 102,13), das mit dem dritten Himmel, bis zu dem Paulus entführt wurde (2 Cor. 12,2), in Verbindung gebracht wurde. Athanasius spricht in oratio contra Arianos in PG 26.97 B singularisch von der verschlossenen Tür des Paradieses. Ebenso auch in ep. 43 (PG 26.1441 A), wo es aber dann pluralisch heißt: »In den Himmel ist (Christus) selber als Vorläufer für uns eingetreten und *pāsin anepetase tas thyras*«, ohne weitere Deutung und Verwendung dieses Plurals.

Auch bei Ephräm fand ich diese Vorstellung von verschiedenen Toren zum Himmel nicht. Er hat hier ein ganz anderes Bild in Hy. de Parad. 2,1 f., nämlich das Bild von der prüfenden Paradiesespforte (*tar'ā d-buhrânâ*), welche die Unwürdigen abweist und den Eintretenden ihre Ränge zuweist, indem sie klein und groß wird, den Büßern den Boden (den untersten Platz), den Gerechten einen mittleren und den *nasīhē* (Sieger, wohl gleich Märtyrer) den höchsten Rang, wie das im gleichen Hymnus in Str. 11 nachgetragen wird.

Der Kommentar nennt zuerst das Tor der gekreuzigten Vollkommenen, indem er dieses mit dem »es ist schwer« in das Reich Gottes einzugehen, verbindet. Die gekreuzigten Vollkommenen kennen wir schon aus XV 3 und 4. Doch bleibt ihre Erwähnung hier völlig isoliert. Nach dem Thema unserer Perikope würde man neben einem Tor für die freiwillig Armen ein minderes Tor für die Besitzenden erwarten. Aber anscheinend hat das mit unserer Perikope verbundene harte Herrenwort vom Kamel und dem Nadelöhr den Kommentator davon abgehalten. Er wählte zwei andere Tore, die unausgesprochen für die beiden vermiedenen stehen können. Es sind die Tore für die Jungfräulichen und für die Weltleute: *tra' btülē* und *tra' 'ālmâyē*. Das *btülē* braucht keine weitere Erklärung. Höchstens daß die maskulinische Form das Femininum *btülâtâ* in sich schließen kann. Das zeigt das einfache *btülē* bei Ephräm in Hy. de parad. 6,12, wo vom Kranz der *btülē* und *qadīšē* im Paradies die Rede ist. In CNis 19,3 erscheint neben *btülē* eigens auch noch genannt *btülâtâ* zusammen als kirchlicher Stand, den der Bischof rein bewahren soll. Wenn zum Schluß des Abschnitts gesagt wird, daß für die *btülē* der Eintritt ins Himmelreich schwer sei und daß auch der Herr das gesagt habe, so liegt dem wohl das Herrenwort von Matth. 19,11 zugrunde: »nicht alle fassen dies«.

Das dem *btülē* entgegengesetzte *'ālmâyē* ist aus diesem Gegensatz heraus wohl schon genauer als »verheiratete Weltleute« zu verstehen. Aus Ephräm kenne ich keinen Beleg dafür. In einer Stelle aus Titus Bostr. contra Manichaeos, aus dem nur syrisch erhaltenen dritten Buch, gewinnt das *'ālmâyē* eine eigne Färbung. Denn hier geht Titus in III 79 von dem Gegensatz aus, der zwischen dem alttestamentlichen »Aug um Aug« und dem Wort Christi: »widersteht nicht dem Bösen!« besteht, und sagt dazu: »Laßt uns sehen, wie den Juden ein Gesetz gegeben wurde entsprechend dem Zustand einer (rein) weltlichen Lebensführung (*dubbârē 'ālmâyē*) von Gerechtigkeit und Gottesfurcht« (Ed. Lag. S. 123,19 ff.), im Gegensatz zu den Christen, denen Gesetze gegeben wurden der Erziehung zu Höherem.

Die Schlußbemerkung des Abschnitts, der Herr habe nur gesagt, es sei schwer und nicht unmöglich, ergibt für alle drei Gruppen, auch für die Weltleute, die Möglichkeit, das Leben zu erlangen.

#### V. Die Abschnitte XV 6-8 (S. 144,15-148,3)

Hier steht im Mittelpunkt die Frage nach der Person des Fragestellers und nach seinem Verhalten. Er wurde zu Beginn als »der Reiche« eingeführt. Der irdische Reichtum ist für den rein diesseitig eingestellten frommen Juden »das Leben«, und die Aufforderung des Herrn, auf seinen Besitz zu verzichten,

unannehmbar. Dazu wurde schon in XV 3a angemerkt, daß der Reiche mit seiner Frage, was ihm noch fehle, nur an weitere Gebote mit ihrem irdischen Lohn gedacht habe, während Chrysostomus in seinem Bestreben, den reichen Jüngling von »Verleumdungen« zu befreien, hierin ein echtes Streben nach Vollkommenheit gesehen hat. Im ersten Abschnitt des hier nun zu behandelnden Textes wird zunächst der Reiche sogar zu einem den Herrn versuchenden Pharisäer.

XV 6a (S. 144,15-23). Text: *Prīšāyē bā'yay 'ellâtâ 'elltâ l-meškâhū bā'ēn hwaw. šaddar (ū) dēn ḥad menhōn da-nnassēw(hī) l-Mâran d-en gmīrūtâ d-a'el l-nâmōsâ šāryâ. sakkreh dēn Mâran l-pūmâ m(ē)nassyânâ bar šâ'teh b-hây d-»layt tâbâ ellâ en ḥad«. wa-d-tartēn: d-»puqdânē yâda' a(n)t l-hōn«. ḥaggrah l-nukrâyūtâ d-lâ teštammah. ḥawwī gēr d-puqdânē mḥayy(ē)nē qdīmīn enōn leh w-tūb ḥawwī d-meškḥīn enōn l-maḥḥâyū. w-tūb da-tlât d-»ḥâr beh ḥabîbâ(°)īt« da-nḥawwē da-kmâ rḥīmīn leh gāmray nâmōsâ qadmâyâ. b-hây dēn d-emar d-»hâdē ḥasīrâ lâk«, da-nḥawwē d-lâ srīqâ mē(°)tīteh dīleh. w-tūb: ḥasīrūtâ l-malyūtâ lâ hwât nukrâyâ.*

Übersetzung: Die Pharisäer, die Sucher nach Anlässen, suchten einen Anlaß zu finden. Sie schickten einen von ihnen, der unsern Herrn auf die Probe stellen sollte, ob die Vollkommenheit, die er einführte, das Gesetz aufhebe. Es verschloß aber unser Herr den auf die Probe stellenden Mund sogleich, (erstens) durch das (Wort): »Es gibt keinen Guten außer den einen«. Und zweitens: »Die Gesetze kennst du. (Damit) verhinderte er, daß (hier) von Fremdheit die Rede sei. Denn er zeigte, daß verwandte Gesetze ihm vorangehen, und er zeigte auch, daß sie das Leben geben können. Und ferner drittens: »Er blickte ihn liebevoll an«, um zu zeigen, wie sehr er die Erfüller des alten Gesetzes liebe. Mit dem Wort aber: »dies fehlt dir« wollte er zeigen, daß sein Kommen nicht leer sei. Doch auch (hier): das Fehlen (im Gesetz) ist der Fülle nicht fremd.

Erklärung: Daß hier zu Beginn aus dem Reichen ein Pharisäer wird, geht auf Luc. 18,18 zurück, das dem Kommentar offenbar mit einer Texterweiterung vorlag. Im kanonischen Text von Luc. 18,18 wird der Fragesteller *tis archōn* genannt, was die Peš mit *ḥad men rēšânē* wiedergibt und an das die VS ein *da-Frīšē* angefügt: einer der Führer der Pharisäer. Die Erweiterung ist sachlich nicht unberechtigt. Denn W. Bauer bemerkt in seinem Wörterbuch zum NT zu dem bloßen *archōn*, daß damit nach dem Sprachgebrauch des Lukas ein Synagogenvorsteher oder auch ein pharisäisches Mitglied des Synedriums gemeint sein kann. Der Kommentar hatte also offenbar in seinem Diatessaron-text in Übereinstimmung mit der VS den Zusatz *da-Frīšē*, im Gegensatz zum arabischen Diatessaron, das hier (Ed. Ciasca, p. 109,4a.i.) das *šābbun (neaniskos)* von Matth. 19,20 hat, verbunden mit dem bloßen *archōn* von Luc. 18,18, ein: *šābbun mīna r-ru'asā'i*.

So ist also für die Degradierung des gesetzestreuen Reichen zu einem Pharisäer, von Pharisäern zu dem niedrigen Zweck vorgeschickt, den Herrn durch seine Frage zu einer Antwort zu verleiten, die man als Waffe gegen ihn einsetzen konnte, zunächst der Text des Diatessaron verantwortlich. Der Kommentar wird dadurch im Folgenden in Schwierigkeiten geraten und kein einheitliches Bild der Person des Fragestellers geben können.

In XV 4 hat der Reiche gegen den Herrn und seine Behauptung, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen, den Einwand erhoben, wie dann er zu voller Armut aufrufen könne, da doch das Gesetz den Gesetzstreuen Reichtum als Lohn versprochen habe. Das nähert sich schon etwas dem an, was in XV 6 dem Reichen als einem Pharisäer unterschoben wird, bleibt aber noch weit davon entfernt. Denn ein Beweis dafür, daß Christus mit seinem Ideal der vollen Armut das Gesetz aufheben wollte, war nicht erbracht. Der Kommentar führt anschließend drei Zitate aus unserer Perikope an, um zu zeigen, daß der Herr hier das Gesetz nicht aufhebe.

Das erste Zitat, eine Kurzform des schon ausführlich behandelten Herrenwortes von dem einen Guten in der Form von Markus-Lukas wird hier gar nicht eigens gedeutet. Sie ist wohl mit dem zu Beginn von XV 5 ausgesprochenen Gedanken zu verbinden, daß der im Gesetz den irdischen Besitz gebende Gottvater und der den unverlierbaren Schatz im Himmel gebende Sohn in ihrer Güte (das erklärt wohl die Kürzung des Zitats!) nur einer sind.

Das zweite Zitat lautet im Kommentar: *puqdânē yâda' a(n)t l-hôn*. Es stammt aus Marc. 10,19 = Luc. 18,20, gr.: *tas entolas oidas*, was die Peš mit: *puqdânē yâda' a(n)t* wiedergibt, also ohne das sprachlich überflüssige *l-hôn*, das sich im Kommentar sowohl wie in der VS von Luc. 18,20 findet. Das Zitat soll hier beweisen, daß der Herr mit dieser seiner Frage die alttestamentlichen Gesetze voll anerkannt habe. Damit habe er eine »Fremdheit« zwischen ihnen und seiner Lehre in Abrede gestellt. Der Begriff *nukrâyûtâ* stammt aus der Auseinandersetzung mit Markion und den Markioniten. Bei Ephräm heißt der gütige Gott Markions »der Fremde« (*nukrâyâ*), der dem gerechten Schöpfergott, dem Gott des Alten Testaments und des Gesetzes, ganz fremd, ganz getrennt gegenübersteht. Die Fremdheit drückt also hier allgemein den Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Gesetz und der Lehre des Herrn aus. Und Christus hat mit seinem Wort: »die Gesetze kennst du« einen solchen Gegensatz in Abrede gestellt. Er hat damit gezeigt, daß »ihm verwandte Gesetze vorangehen«. Die Übersetzung »verwandte« muß gerechtfertigt werden. Syrisch steht hier die Form: *m̄hyn'*. Diese kann zweifach gelesen werden, entweder *mahyânē*, was vivificantes bedeutet, oder *m(ē)ḥayy(ē)nē* = cognati. Der Armenier und ihm folgend Leloir haben *mahyânē* gelesen und dementsprechend übersetzt. Das ergibt eine volle Tautologie mit dem folgenden: »und er zeigte auch, daß die Gesetze das Leben geben können«, während

*mḥayyan* einen sehr guten Sinn ergibt. Darüber hinaus kann ich hier zwei Stellen aus Ephräm anführen, in denen *mḥayyan* und *nukrây* einander gegenüber stehen. Zuerst Pr. Ref. II 73,5 ff., wo in einer Polemik gegen Markion von den *nâmōsē* des Fremden gefragt wird, ob sie *nukrâyîn lakyanan* sind oder *mḥayy(ē)nîn*. Ähnlich in einem allgemein menschlichen Zusammenhang Hy. de fide 41,9, wo gefragt wird: wenn der Böse sein Denken in uns eindringen läßt, wie ist er dann uns fremd (*nukrâyâ*) und (zugleich) uns verwandt (*mḥayyan*).

Als drittes Zitat folgt: *ḥâr beh ḥabîbâût* = Marc. 10,21, gr.: *epiblepsas autō(i) egapēsen auton*, was nur bei Markus sich findet. Die Peš löst das Partizip *epiblepsas* in ein Verbum finitum auf mit: *ḥâr beh w-aḥḥbeh*; so auch das arabische Diatessaron (Ed. Ciasca, p. 110,4) mit: *ta'ammalahu wa-aḥabbahu*. Im Gegensatz dazu übersetzt die VS in voller Übereinstimmung mit dem Zitat des Kommentars adverbiall: *ḥâr beh ḥabîbâût*. Der Kommentar schließt hier daraus, wie sehr der Herr die liebe, die das Gesetz erfüllen (*gāmray nâmōsâ*), und damit auch den Reichen. Auch den heimtückischen Pharisäer? Das Zitat: *ḥâr beh ḥabîbâût* wird im Folgenden noch dreimal erscheinen. Das Problem der Person des Fragestellers bleibt im Mittelpunkt der Ausführungen des Kommentars.

Auf diese drei eigens aufgezählten Zitate folgt zunächst noch eines, das zeigen soll, daß zu der Billigung des alten Gesetzes hinzu der Herr auch Neues gebracht hat. Das Zitat geht auf das schon in XV 4 erschienene und dort besprochene »*ḥdâ ḥasîrâ lâk* = eines fehlt dir« von Marc. 10,21 und Luc. 18,22 zurück, hier frei zitiert mit der Abänderung des *ḥdâ* (eins) in ein *hādē* (das fehlt dir). Das Zitat wird hier sehr allgemein dahin gedeutet, daß die Botschaft des Erlösers doch auch Neues gebracht hat, als die Fülle (*malyūtâ*), der aber das Mangelhafte (*ḥasîrūtâ*) des Gesetzes nicht »fremd« war.

XV 6b-7a (S. 144,23-146,9). Text: *ellū dēn mdaggâlū daggel Prîšâyâ haw d-emar* »'ebdet«, *manū kâlê hwâ leh da-ndaggel w-nēmar d-âf hādē 'âbed enâ? kaddâbâ gēr da-ndaggel lâ dâhel. w-en, d-lâ nebhat leh. kad gēr emar d-»hâlên 'ebdet enên«, lâ bhet hwâ men hânôn d-yâd'în leh d-lâ 'bad. wa-d-tartên d-»keryat leh«, w-ba-šrârâ keryat leh men hây d-»kad ḥzâ lam Mâran d-keryat leh«. ellū dēn mdaggâlū daggel, lâ qâsef hwâ, meṭul d-âf-lâ d-ne'bed mṭayyab hwâ.*

Übersetzung: Wenn nun jener Pharisäer, der sagte: »ich habe (die Gesetze) getan« gelogen hätte, wer hätte ihn dann gehindert, lügnerisch zu sagen: auch dies (verkaufe, was du hast) werde ich tun. Denn ein Lügner fürchtet sich nicht zu lügen. Und wenn (schon), (dann nur), daß er beschämt werde. Denn da er sagte: »diese (Gesetze) habe ich getan«, (mußte) er sich nicht vor Leuten

schämen, die gewußt hätten, daß er (es) nicht tat. Und zweitens: »Er wurde traurig« und wirklich wurde er traurig entsprechend jenem (Schriftwort): »da unser Herr sah, daß er traurig wurde«. Wenn er gelogen hätte, wäre er nicht betrübt geworden, da er gar nicht bereit gewesen wäre (die Aufforderung des Herrn) zu tun.

Erklärung: Schon im vorangehenden Abschnitt konnte man eine Unstimmigkeit sehen zwischen dem als Pharisäer von Pharisäern vorgeschickten Reichen mit seiner den Herrn auf die Probe stellenden Frage und dem darauf folgenden Zitat, daß der Herr ihn liebevoll ansah, ein Wort, das auch nach dem Kommentar bestätigt, daß dieser Pharisäer das Gesetz ganz erfüllt hatte und daher vom Herrn geliebt wurde. In dieser Art fährt nun der Kommentar weiter. Er zitiert zunächst ganz kurz die Behauptung des Reichen, alle Gesetze gehalten zu haben, indem er sich mit dem Verb »'ebdet« begnügt. Das Griech. hat an allen drei Stellen (Matth. 19,20; Marc. 10,20; Luc. 18,21): (*tauta panta*) *ephylaxa(mēn)*. Die Peš übersetzt das Verb überall mit *neṭret* (observavi), auch die VS in Matth. und Lukas; in Marc. 10,20 dagegen hat sie das 'ebdet (feci) des Kommentars!

Der Kommentar sagt dazu: hätte er hier gelogen, dann hätte ihn niemand hindern können, zu der Aufforderung des Herrn: »verkaufe alles, was du hast« ein lügnerisches »ich werde es tun« zu sagen. Dazu bringt nun der Kommentar einen allgemeinen Satz über Lügner (S. 146,1-3), in dessen Übersetzung ein Fehler des Armeniers und bei Leloir zu korrigieren ist. Zuerst heißt es: Denn der Lügner fürchtet sich nicht zu lügen. *w-en, d-lâ nebhat leh*. Hier hat der Armenier und Leloir das *en dē* miteinander verbunden und mit einem einfachen *en* gleichgesetzt. Das ist im klassischen Syrisch höchstwahrscheinlich nicht möglich. Ich habe darüber ausführlich in dem Aufsatz über die konditionale Periode in der Sprache Ephräms in OrChr 64 (1980) auf S. 15-19 gesprochen und dabei Fälle angeführt, in denen bei einem *w-en dē* das *dē* von *w-en* zu trennen und das verbleibende *w-en* zu verselbständigen ist im Sinn eines: und wenn (schon), dann. Das ergibt in unserem Fall einen voll befriedigenden Sinn. Denn so wird das *d-lâ nebhat leh* zu einem Sätzchen, das von dem vorangehenden und hier doppelt zu ergänzenden *dâḥel* abhängig ist, also breit ausgedrückt: *w-en dâḥel, dâḥel d-lâ nebhat leh*. Dabei erscheint in dem von *dâḥel* abhängigen Satz die pleonastische Negation (*lâ*), die hier auch im Syrischen auftreten kann und sich z.B. in folgendem Satz aus Ephräms Hy. c. haer. 30,9 findet: *nedḥal Nukrâyâ d-lâ nestneq* = es soll der Fremde (Markions) fürchten, bedürftig zu werden (wie der Schöpfergott). Und der zu *bhet* hinzutretende dativus ethicus *leh* steht auch bei Ephräm in Sermo de Dom. Nostro cap. 43 (S. 40,7), in dem: »*d-lâ nebhtūn l-hōn* = damit sie sich nicht schämen sollten«. Damit ist meine Übersetzung sprachlich wohl hinreichend gerechtfertigt.

Und nun zu dem zweiten Punkt, den der Kommentar zu Beginn von 7a eigens als solchen einführt: ein weiterer positiver Zug im Charakter des pharisäischen Fragestellers, gewonnen aus dem Zitat zu Beginn: *keryat leh*, das sofort anschließend erweitert wird zu: *kad ḥzâ lam Mâran d-keryat leh*. Das stammt aus Luc. 18,24, wo schon einige griechische Hss, die Vulgata und Peš und VS das *keryat leh* als eine Texterweiterung haben. Peš und VS haben nur abweichend vom Kommentar statt des *Mâran* den Eigennamen »Jesus«.

Der Kommentar schließt aus diesem evangelischen Text auf die Echtheit der Trauer des »Pharisäers«. Aber er zieht daraus nicht die Folgerung wie Chrysostomus in seinen schon zitierten Ausführungen zu unsrer Perikope (PG 57/8. 604 Mitte), der hier sagt: »Wenn (der Reiche) (den Herrn) auf die Probe stellend (*peirazôn*) gekommen wäre, dann wäre er nicht weggegangen, traurig über das, was er gehört hatte. Das ist niemals einem der Pharisäer begegnet; sie waren vielmehr, zum Schweigen gebracht, (darüber) erzürnt«. Das Urteil des Kommentars über das Benehmen des Fragestellers bleibt unausgeglichen wie der folgende Abschnitt zeigen kann.

7b (S. 146,6-12). Text: *ellâ a(y)k gabrâ da-sbar d-etgmar leh etâ da-nḥawwē tešboḥteh. kad dēn ḥzâ d-ḥasîr hū, keryat leh da-ḥzâ d-apîš leh šubḥâreh. zadîqūteh gēr a(y)k da-b-šubḥârâ d-nâmôsâ palḥâh w-qabbel tâbâtâ ḥlâfêh. d-ḥâr beh dēn ḥabîbâ'ît, meṭul da-b-hâdē nḥawwē kmâ ḥabîbîn leh râḥṭay la-gmîrûtâ, kad mšammšâ hî hâdē d-ḥâr beh âf l-hây da-l-taḥt menâh, ellâ l-hây da-l-'el menâh metdanyâ. ḥabbēbeh da-nḥawwē kmâ rḥîm man da-l-dargâ 'elâyâ meštawšat.*

Übersetzung: Aber als ein Mann, der glaubte, er sei vollkommen geworden, war er gekommen, um seinen Ruhm vorzuzeigen. Als er aber sah, daß ihm (etwas) fehle, wurde er traurig, da er sah, daß sein Ruhm verloren ging. Denn seine Gerechtigkeit hatte er ausgeübt gemäß dem Ruhm, der im Gesetze (liegt), und er hatte dafür die (irdischen) Güter erhalten. Daß er aber ihn liebevoll anblickte, (das tat der Herr), um damit zu zeigen, wie lieb ihm die nach der Vollkommenheit Eilenden sind, wobei dieses (Wort) »er blickte ihn (liebevoll) an« sich auch fügt zu jenem, das ihm folgt (nämlich: »eines fehlt dir«); es steht aber (vor allem) in Einklang mit dem vorangehenden (nämlich: »alle Gebote hab ich getan«). (Der Herr) liebte ihn, um zu zeigen, wie sehr (von ihm) geliebt ist, wer nach dem höchsten (himmlischen) Rang sich ausstreckt.

Erklärung: Im Vorangehenden hat der Kommentar dem Fragesteller zugestanden, daß er mit seinem: »(die Gebote) hab ich getan« nicht gelogen hat und daß er ehrlich über die Aufforderung des Herrn, ihm zu folgen, traurig wurde. Doch verbindet nun der Kommentar diese Trauer, ganz im Gegensatz zu Chrysostomus, mit dem Stolz des alttestamentlichen Frommen

auf die volle Einhaltung der Gesetze, auf seine Gerechtigkeit, die er durch das »eines fehlt dir« des Herrn gefährdet sieht.

Daran anschließend wiederholt der Kommentar zum ersten Mal das Zitat: »der Herr sah ihn liebevoll an«. Oben, bei der ersten Anführung, war die Begründung dafür, daß der Herr die *gāmray nāmōsâ*, die Erfüller des Gesetzes, liebe; und ein solcher war der Fragesteller. Hier, in der ersten Wiederholung des Zitats wird daraus eine Liebe zu den *râhṭay la-gmīrūtâ*, zu denen, die über die Erfüllung des Gesetzes hinaus zur Vollkommenheit eilen, die über die irdische Belohnung hinaus nach dem himmlischen Rang und Schatz sich ausstrecken. Und das hat der Kommentar immer und gerade auch kurz vorher von unserem »im Irdischen begrabenen« (4a) Reichen in Abrede gestellt.

Diesen Widerspruch scheint der Kommentator selber mildern zu wollen, indem er, wie wir sehen werden, in 8a, wo er zum dritten Mal unser Zitat anführt, mit einem »vielleicht« die Liebe des Herrn zu dem Reichen eine Schmeichelei sein läßt, die den Reichen zum Eintritt in die Vollkommenheit bewegen soll. Und zuletzt, in der vierten Wiederholung des Zitats in 8b sinkt das Motiv der Liebe des Herrn zum Reichen auf seinen Tiefpunkt: der Herr wollte damit nur wissen lassen, daß der Reiche sich selber verstieß.

Doch schon in unserem Abschnitt, in 7b, wo der Kommentar die Liebe des Herrn zu dem Fragesteller mit seiner Liebe zu den nach der Vollkommenheit Eilenden gleichzusetzen scheint, folgt ein Satz, der sehr schwierig zu verstehen ist, der aber, richtig übersetzt, schon eine Einschränkung der Verbindung der nach Vollkommenheit Strebenden mit dem Reichen auszudrücken scheint. Der Satz lautet syrisch: *kad mšammšâ hī hādē d-hâr beh l-hây da-l-taht menâh ellâ l-hây da-l-'el menâh metdanyâ*. Die Übersetzung des armenischen wie des syrischen Textes bei Leloir bleibt unverständlich. Die Lösung hat schon Aucher gegeben, von dem Mösinger in seiner *Evangelii concordantis expositio* (Venetiis 1876) in einer Anmerkung zu unsrer Stelle anmerkt, er habe *hây da-l-taht menâh* mit *id quod sequitur* übersetzt und *hây da-l-'el* mit *praemissum* (= *id quod praemittitur*); gemeint ist: das dem Wort »er blickte ihn (liebevoll) an« (bei Lukas) vorangehende Wort (nämlich: »das alles hab ich von meiner Jugend an gehalten«) und das darauffolgende (nämlich: »eines fehlt dir«). Das scheint mir die Grundlage für das richtige Verständnis des Satzes zu sein. Zu den zwei Verba, die dabei auftreten, nämlich *šammeš* und *etdnī* ist Folgendes zu sagen. Sie sind in ihrer Verbindung fast synonym. So sagt Ephräm in *Sermo de fide* 3,177 ff. von den alttestamentlichen Gesetzen: »Leer geworden sind heute die Gesetze des Sabbat, der Beschneidung und der (kultischen) Reinheit. Überflüssig sind sie für die Letzten, aber für die Mittleren (das auserwählte Volk von Moses an) *hâšḥīn hwaw* = waren sie geeignet (nützlich)«. Dafür heißt es in Z. 187: *l-meš'âyē šammeš(ū) balhod* =

nur den Mittleren dienten sie = taten sie ihren Dienst = waren sie geeignet, nützlich. Das *šammeš* tritt hier für das *ḥšaḥ* (idoneus, utilis fuit) im vorangehenden Satz ein. Und nun zu *etdnī*. Dieses steht parallel und sinnverwandt mit *šammeš* bei Ephräm in Hy. de virginitate 4,12, wo es vom Öl heißt, es freue sich und leide mit jedem (Menschen): »*mšammeš gēr la-pšihūtâ w-metdnē tūb la-kmīrūtâ* = es dient der Freude und fügt sich der Traurigkeit«. Diese Bedeutungen passen m. E. vorzüglich in unseren Ausgangssatz.

Hier sei noch eine kurze sprachliche Bemerkung zu meiner Übersetzung des *dargâ 'elâyâ* im letzten Satz mit »himmlischer Rang« angefügt. Leloir gibt dafür in der Übersetzung sowohl des armenischen wie des syrischen Textes: *gradus superior*. Die komparative Bedeutung ist klar gegeben, wenn ein *men* (als) folgt. Alleinstehend bedeutet es oft *altissimus*. So werden die Engel zu *'elâyē* (die Himmlischen) und *'elâyâ* kann für den Allerhöchsten, für Gott stehen wie in *bar 'elâyâ* = Sohn des Allerhöchsten: Christus.

XV 8a (S. 146,13-21). Text: *w-hây d-»malfânâ ṭâbâ« mešhad qaddem šaḥdeh l-Mâran. pasqâh dēn Mâran l-'elltâ d-massab b-appē da-nḥawwē d-šarīrtâ hū zâdeq l-mēmar wa-l-mešma'. wa d-»ḥâr beh ḥabībâ'ūt« d-ṭâk b-hâdē nešdel ne'ol la-gmīrūtâ d-bâh metpalḥân âf hâlēn qadmâyâtâ. ellâ meṭul d-zadīqūteh a(y)k da-b-nâmōsâ hwât, d-'al sabrâ d-ṭâbâtâ da-tnân pâlḥīn hwaw, ettkel hwâ leh 'al 'utreh d-agrâ hū lam d-zadīqūteh, meṭul hânâ 'atlâ l-'atīrē w-l-aylēn da-ṭkīlīn b-hâdē d-neksayhōn lam pur'ân agrâ enōn d-marḥâṭayhōn. lâ gēr mšēn šâbqīn neksayhōn hēnōn, d-sâbrīn d-pur'ân enōn da-ḥlâf zadīqūthōn.*

Übersetzung: Und jenes (Wort): »guter Meister!«: (damit) hat er zu Beginn unseren Herrn bestechen (wollen). Unser Herr aber hat den Anlaß zu Parteilichkeit abgeschnitten, um ihm zu zeigen, daß es sich ziemt, die Wahrheit zu sagen und zu hören. Und das (Wort): »er blickte ihn liebevoll an« (sprach der Herr), damit vielleicht dadurch (der Reiche) angelockt werde und in die Vollkommenheit eintrete, in der auch (schon) jene alten (Gesetze) ausgeübt werden. Aber da seine Gerechtigkeit der im Gesetz (gegebenen) entsprach, welche man in der Hoffnung auf die diesseitigen Güter ausübte, vertraute er auf seinen Reichtum, daß dieser der Lohn für seine Gerechtigkeit sei. Deswegen »ist es schwer für die Reichen« und für die, welche darauf vertrauen, daß ihr Besitz der vergeltende Lohn ihrer guten Werke sei. Nicht fürwahr können ihren Besitz preisgeben, die glauben, daß (dieser) die Vergeltung für ihre Gerechtigkeit ist.

Erklärung: Der Abschnitt beginnt mit der Wiederholung der Behauptung, mit der der Kommentar in XV 1 begann, daß die Anrede des Reichen: »magister bone« eine Schmeichelei gewesen sei, mit der er den Herrn bestechen d.h. für sich und seine Sache gewinnen wollte. Dabei erscheint das *massab b-appē* wieder und das Verb *šhad* = bestechen, wofür in XV 1 das

Nomen *šuhdâ* stand und zwar, was für die Fortsetzung unserer Stelle in XV 8a wichtig ist, in der Verbindung *šuhdâ d-lešânâ halyâ* = Bestechung einer süßen Zunge, also: Schmeichelei. Diese hat der Herr abgelehnt, um, wie es hier in XV 8 heißt, zu zeigen, daß es sich ziemt, die Wahrheit zu sagen und zu hören.

Man kann daher überrascht sein, daß anschließend im Zusammenhang mit dem zum dritten Mal zitierten Herrenwort: »er blickte ihn liebevoll an« von einem *šdal* = schmeicheln die Rede ist, womit der Herr den Reichen für die Vollkommenheit gewinnen wollte. Doch ist hier die Verschiedenheit der Bedeutung des Peal *šdal* von dem des Pael *šaddel* zu berücksichtigen. Brockelmann gibt für *šaddel* die Bedeutung: blanditiis induxit, decepit, fefellit. Im Gegensatz dazu kann das Peal *šdal* eine völlig positive Bedeutung haben: jemanden schmeichelnd für etwas Gutes gewinnen zu suchen. Diese Bedeutung ist hier im Kommentar von selbst gegeben, wenn es heißt: er blickte ihn liebevoll an, daß damit vielleicht (der Reiche) angelockt werde (*neštdel*), in die Vollkommenheit einzutreten. Dazu die folgenden zwei Beispiele aus Ephräm, die darüber hinaus Parallelen zu dem kopulativlosen Nebeneinander von *neštdel ne'ol* bringen. Genau die gleiche Verbindung im gleichen positiven Sinn erscheint in Sermo de Dom. Nostro cap. 22 (S. 19,18); nur folgt hier auf das *ne'ol* nicht ein Nomen sondern ein Infinitiv. Die Stelle spricht von dem Pharisäer, der in Luc. 7,36 den Herrn zu Tisch einlud und wo dann die Sünderin erschien. Hier weist der Herr die gedankliche Kritik des Pharisäers (»wenn dieser ein Prophet wäre ...«) nicht mit Tadel zurecht, sondern milde durch ein Gleichnis: *d-neštdel ne'ol 'qimâ la-mtarrâšû puttâlaw* = damit der Verkehrte geschmeichelt eintrete (= anfange), seine Verkehrtheiten zu korrigieren«. Hier hat man das positive Schmeicheln wie im Kommentar.

Anders in der zweiten Stelle aus Ephräm, nämlich Hy. contra haer. 31,7. Hier spricht die erste Hälfte der Strophe in Ausrufen von der Unerforschbarkeit Gottes. Daran schließt: *l-mâ l-gaweh d-haw yammâ rabbâ teštaddal tehhot hallâšâ* = laß dich nicht mitten in dieses gewaltige Meer hinabzusteigen verlocken, Ohnmächtiger«!

Das Schmeicheln des Herrn bleibt trotz der besten Absicht, in der es geschah, auffällig, vor allem nach dem vorangehenden, schon hervorgehobenen Wort, man solle die Wahrheit sagen und hören. Auffällig ist auch das *tâk* = vielleicht, mit dem der Kommentar selber seine Erklärung versieht. Für alle Fälle: die Schmeichelei des Herrn blieb erfolglos. Denn der Reiche ist ganz verstrickt in den alttestamentlichen irdischen Lohngedanken. Hier sagt der Kommentar zunächst, daß auch schon die alten Gesetze, der Dekalog, zu der christlichen Vollkommenheit gehören, daß aber die alttestamentliche Gerechtigkeit ihren Lohn ausschließlich im Bereich des Diesseits gesehen hat. Das ist schon öfters in den vorangehenden Ausführungen des Kommentars

gesagt worden. So hieß es in XV 7b, daß der Reiche seine Gerechtigkeit »im Ruhm des Gesetzes« ausgeübt habe und dafür »die Güter« (*ṭâbâtâ*) erhalten habe, wofür es hier genauer *ṭâbâtâ da-tnân* (die irdischen Güter) heißt. Und für das *ettkel hwâ leh 'al 'utreh* unseres Abschnittes hieß es in XV 3a: »er war reich *a(y)k burkteh d-nâmôsâ w-ettkel 'al 'utreh ar'ânâyâ* = entsprechend den Segnungen des Gesetzes und er vertraute auf seinen irdischen Reichtum«. Und für das: *meṭul hânâ 'atlâ l-'atirē w-l-aylen da-ṭkīlīn b-hâdē* unserer Stelle hieß es in 3b: *'atlâ hī l-aylēn da-ṭkīlīn 'al neksayhōn*. Das *neksayhōn* erscheint auch in unserem Abschnitt auf das schon zitierte: *l-aylēn da-ṭkīlīn b-hâdē* folgend: *d-neksayhōn pur'ân agrâ enōn d-marhâṭayhōn*, wobei allerdings das *pur'ân agrâ d-marhâṭayhōn* sprachlich neu ist.

8b. (S. 146,21-148,3). Text: *wa-d-lâ nēmar d-âf men qadmâytâ b-ḥemtâ ar'an(ī) w-meṭul haw dahqan(ī) b-'elltâ, emar gēr d-ḥad hū ṭâbâ*«. *w-hū mādēn lâ hwâ ṭâbâ d-hâ breh hū d-Ṭâbâ metqrē. meṭul hânâ »ḥâr beh ḥabîbâ'īt*«, *d-nawda' d-hūyū dḥaq nafšeh. w-hūyū 'atirâ da-lbīš hwâ argwânē. men hây d-»ab(ī) Abrâhâm*« *w-men hây d-»īt l-hōn Mūsē wa-nbīyē*«, *hâ gēr bar Īsrâ(y)ēl hwâ*.

Übersetzung: Und damit er nicht sage: er ist mir von Anfang an zornig begegnet und deswegen hat er mich mit einem Vorwand abgewiesen. Er sagte nämlich: »(nur) einer ist gut«. Und er ist also nicht gut, wo man ihn doch Sohn des Guten nennt! Deswegen »blickte er ihn liebevoll an«, um wissen zu lassen, daß er sich selber verstieß. Und er ist der Reiche, der in Purpur gekleidet war. Aus dem »o mein Vater Abraham« und aus dem: »sie haben Moses und die Propheten« (geht hervor): fürwahr er war ein Israelit.

Erklärung: Hier hat man zum vierten und letzten Mal das Zitat von Marc. 10,21. Auf diese Stelle wurde schon oben in XV 7b vorverwiesen und dazu gesagt, daß hier das Motiv der Liebesäußerung des Herrn im Kommentar absinkt von einer Schmeichelei zur kalten Zurückweisung eines möglichen Vorwurfs des Reichen, der Herr habe ihn von vornherein abgewiesen, und zur kalten Feststellung, daß nicht der Herr ihn, sondern er sich selber verstoßen habe. Dabei läßt der Kommentar den Reichen selber sagen, ihm sei der Herr von Anfang an mit Zorn begegnet, *b-ḥemtâ* (so die Peš in Marc. 3,5 für gr. *met' orgēs*, wie hier der Herr nach seiner Frage, ob es erlaubt ist, am Sabbat Gutes zu tun, auf die schweigenden Pharisäer blickt) und er habe ihn abgewiesen. Der Anlaß dazu sei sein Gruß »guter Meister« gewesen und der Herr habe ihn mit seiner Antwort »nur einer ist gut« abgestoßen, offenkundig mit einer Lüge, da doch seine Anhänger ihn Sohn des Guten nennen. Dieser Ausdruck, den der Kommentar hier dem Juden in den Mund legt, ist das christliche Bekenntnis, von dem er in XV 2 zur Lösung der Schwierigkeit des nur einen Guten ausging.

Es folgt noch sehr überraschend ein Hinweis auf die Parabel von dem Reichen und dem armen Lazarus (Luc. 16,19-31), wo unser Pharisäer mit dem reichen Prasser gleichgesetzt wird, der Tiefpunkt der Urteile unseres Kommentars über ihn. Der Kommentar versteht dabei die Parabel geschichtlich wie viele Väter, darunter auch Augustinus (in ps. 34,25; PL 36,321) und schließt aus dem Anruf des Prassers in der Hölle »mein Vater Abraham« und aus dem Bescheid, der ihm gegeben wurde »sie haben Moses und die Propheten«, daß er ein *bar Īsrâēl* war, ein Ehrentitel, den auch unser Reicher für sich in Anspruch nehmen konnte, so wie der Herr in Jo. 1,47 zu Nathanael gesagt hat: *hâ šarīrâ'īt bar Īsrâēl* (Peš). Zu dem ersten Zitat sei noch kurz angemerkt, daß »mein (Vater Abraham)«, welches im gr. Text fehlt, der Kommentar sein *ab(ī)* mit Peš und VS gemeinsam hat.

Dieses auffällige Heranziehen der Parabel von dem Reichen und dem armen Lazarus wird im folgenden Abschnitt eine Fortsetzung finden in der schon hier zu erwartenden Verbindung des armen Lazarus mit dem Armutsideal des Herrn, das unser Reicher abgelehnt hat.

## VI. XV 9-11 (S. 148,4-150,15)

### Nachträge

Die noch folgenden Ausführungen des Kommentars tragen deutlich den Charakter ungeordneter Nachträge. Sie beginnen wieder mit dem Thema von XV 2, mit dem Herrenwort von dem nur einen Guten, kommen dann wieder auf das Sichabwenden des Reichen zu sprechen und kehren darauf in XV 10 u. 11 zu dem »was nennst du mich gut« des Anfangs zurück, wobei neben den alten auch neue Gesichtspunkte in Erscheinung treten.

XV 9a. (S. 148,4-11). Text: »*layt lam t̄âbâ ellâ en ḥad*« *w-a(n)t Mâr(ī) law t̄âbâ a(n)t?* »*ḥad hū lam t̄âbâ abâ d-ba-šmayâ*«.

- 1) *w-mētītāk lâ hâ d-t̄aybūtâ hī?*  
*ellâ: »enâ lam law men šbūt nafš(ī) etēt*«.
- 2) *w-su'rânayk šapīrē lâ hâ d-t̄âbâ enōn?*  
*»ab(ī) lam d-bī 'âbed 'bâdē hâlēn.*
- 3) *w-kârōzūtāk ḥdattâ lâ hâ d-t̄aybūtâ hī?*  
*»haw lam d-šadran(ī) hū paqdan(ī) mâ d-emallel w-mâ d-ēmar*«.
- 4) *w-en hū d-mētītāk w-mellayk wa-'bâdayk men abâ enōn,*  
*lâ hâ T̄âbâ a(n)t d-men T̄âbâ!*

*nbīyâ dēn âf 'al Rūḥâ emar d-»rūḥâk t̄âbâ tdabbran(ī)« w-šarkâ.*

Übersetzung: »Es gibt keinen Guten außer den einen«. Und du, mein Herr, du bist nicht gut? »(Nur) einer ist der Gute, der Vater, der im Himmel (ist)«.

1) Und dein Kommen soll nicht das der Güte sein? Aber: »Ich bin nicht aus

eignem Willen gekommen!« 2) Und deine guten Taten sollen nicht (Taten) des Guten sein? »Mein Vater, der in mir (ist), wirkt diese Werke.« 3) Und deine neue Botschaft soll nicht die der (göttlichen) Güte sein? »Jener der mich sandte, er hat mir geboten, was ich sprechen und was ich sagen soll.« 4) Und wenn (nun) dein Kommen und deine Worte und deine Werke vom Vater sind, bist du da nicht der Gute von dem Guten!

Der Prophet hat nun auch vom Geist gesagt: »Dein guter Geist wird mich führen«, und so weiter.

Erklärung: Die Einführung des Themas von der Schwierigkeit, die das Herrenwort von dem nur einen Guten für Christus aufwirft, geschieht ganz auffälliger Weise durch die Anführung der zwei Formen des Herrenwortes; zuerst erscheint die von Marc. 10,18 = Luc. 18,19 und nach der kurzen Frage: »und du mein Herr, bist du nicht gut?« folgt überflüssiger Weise das Zitat in der matthäischen Form (*ḥad hū ṭābā*) und zwar mit dem doppelten Zusatz: *abā d-ba-šmāyā*, der in XV 2 nur mit der Form von Marc. und Luc. erschien. Von dieser verwirrenden Lage wurde schon ausführlich bei XV 2 gesprochen. Von den zwei Zusätzen erscheint in den anschließenden Erklärungen nur der erste, nämlich *abā*, der in XV 2 auch allein mit den beiden Formen verbunden in einer ganz ähnlichen Beweisführung erschien.

Mit der zwischen die beiden Zitatformen eingeschobenen Frage wird, wie gesagt, das Thema gestellt. Sie wird anschließend dreimal variiert und differenziert in einem ersten Satz, auf den dann als Lösung der Frage unmittelbar ohne jede Einführung und Erklärung ein Zitat aus dem Johannes-evangelium erscheint, eine höchst kunstvolle (schulmäßige?) Art, die ich durch die Gliederung des syrischen Textes klar hervorgehoben habe. Dazu das dreimalige, die Bejahung schon in sich schließende *lā hā*, das noch einmal im vierten Satz erscheint, der die vorangehenden drei addiert und die Schlußfolgerung daraus zieht, die wir aus XV 2 schon kennen: Christus, der Sohn des Vaters, ist *ṭābā men ṭābā*.

Und nun zu den drei Zitaten aus Johannes. Das erste lautet: *enā law men šbūt nafš(ī) etēt*. Das ist Jo. 7,28, wo Peš und VS: *w-men šbūt nafš(ī) lā etēt* haben, also ohne das betonte pron. *enā* des Kommentars (das auch im gr. Text fehlt) und mit der nachgestellten einfachen Negation *lā* für das vorangestellte stärkere *law* des Kommentars.

Das zweite Zitat, Jo. 14,10, lautet im Kommentar: *ab(ī) d-bī hū 'ābed 'bādē hālēn*. Griech.: *ho de patēr (ho) en emoi menōn poiei ta erga autū* (Var.: *autos*). Man sieht, der Kommentar hat auch hier zusammen mit Peš und VS das pater meus für das einfache *ho patēr* des gr. Textes, ferner als bedeutendere Variante das einfache *d-bī*, das sich nur in VS (cur) findet. Die Peš übersetzt das *menōn* mit *'āmar*. Das *'bādē hālēn* des Schlusses für den abweichenden

griechischen Text mit seiner Variante hat dagegen auch die Peš; der unsichere Text der VS ist hier nicht zu erwarten.

Das dritte Zitat, Jo. 12,49, lautet im Kommentar: *haw d-šadran(ī) hū paqdan(ī) mâ d-emallel w-mâ d-ēmar*. Griech.: *ho pempas me patēr autos moi entolēn dedōken ti eipō kai ti lalēsō*. Im Kommentar fehlt das (*ho*) *patēr*, das gut in seine Beweisführung gepaßt hätte und das sowohl Peš wie VS in ihrem *abâ d-šadran(ī)* haben. Ist es im Kommentartext nachzutragen? Die VS steht wieder auf seiten des Kommentars in dem einfachen *paqdan(ī)* (er befahl mir), während die Peš mit ihrem *ya(h)b lī puqdânâ* den griechischen Text genau wiedergibt. Die VS hat auch in den Schlußworten: *mâ d-emallel w-mâ d-ēmar* genau diesen Text des Kommentars, während die Peš die beiden Verba umstellt und statt des doppelten *mâ dē* (id quod) ein doppeltes *mânâ* (quid) hat, entsprechend dem gr. *ti*.

Der Kommentar fügt hier noch einen Satz an mit einem Gedanken, der nur locker mit dem Vorangehenden verbunden ist, daß nämlich auch für den Heiligen Geist Stellen in der Schrift zu finden sind, die wie beim Sohn seine (göttliche) Güte aussagen. Dabei begnügt er sich mit einer einzigen Stelle, die nicht aus Johannes, sondern aus den Psalmen stammt (Ps. 142(143),10): *spiritus tuus bonus deducet me*, worauf ein summarisches *w-šarkâ* folgt: »und das übrige« (an Beweisstellen).

Die Quelle für diesen kleinen Exkurs scheint Athanasius zu sein. Schon oben, gegen Schluß von III, wo von seiner Polemik gegen die Arianer, die auch unser Herrenwort von dem nur einen Guten für ihre Lehre herangezogen hatten, die Rede war, wurde auf *de incarnatione contra Arianos* 16 (PG 26. 1012 A/B) verwiesen, wo Athanasius ähnlich nebenbei wie der Kommentar den Heiligen Geist in seine Auseinandersetzung mit hereinzieht. Hier sagt er: »Wenn der Heilige Geist nicht aus der Wesenheit des einzigen Guten wäre, wäre er nicht gut genannt worden ... Der Herr hat, Mensch geworden, gut genannt zu werden abgelehnt ... Die Schrift lehnt es nicht ab, den Heiligen Geist gut zu nennen gemäß David, der sagt: *Spiritus tuus bonus deducet me* (in terram rectam), das gleiche Zitat wie im Kommentar! Als direkte Quelle des Kommentars kommt natürlich Athanasius nicht in Frage. Dazu sei noch angemerkt, daß unter den Zitaten aus dem Johannesevangelium, die Athanasius hier in seiner Schrift *contra Arianos* zu unserem Thema bringt, die eben besprochenen drei des Kommentars fehlen.

9b (S. 148,11-17). Text: *meṭul hâkêl da-hfak hwâ leh haw 'atîrâ, lâ ya(h)b leh Mâran 'elltâ d-bâh ne'roq a(y)k d-tetkses 'arôqûteh. meṭul gēr d-puqdânâ ḥadtâ 'tîd hwâ l-mettal, šarrar l-nâmôsâ w-yaqqar l-mâreh d-nâmôsâ, d-lâ nēmar d-luqbal trayhōn ūtaw hânâ w-âf hū na'el nukrâyūtâ ḥdattâ. hâ gēr ḥawwî da-mqabblâ hwât meskēnūtâ men qdāmaw: »w-mal(')akē awblū(h)y l-'ubbâ d-Abrâhâm.*

Übersetzung: Was nun das Sichabwenden jenes Reichen betrifft: nicht gab unser Herr den Anlaß zu fliehn, so daß seine Flucht zu einem Tadel (für den Herrn) gemacht werden könnte. Denn da er im Begriff war, ein neues Gebot zu geben, bekräftigte er das (alte) Gesetz und ehrte er den Herrn des Gesetzes, damit er (der Reiche) nicht sagen könne, dieser sei gegen beide und auch er führe eine neue Fremdheit ein. Hat er doch fürwahr gezeigt, daß die Armut (schon) vor ihm willkommen war: »und Engel trugen ihn in den Schoß Abrahams«.

Erklärung: Im Schluß des Abschnittes 8b hieß es, daß der Herr mit seinem liebevollen Blick auf den Reichen bewiesen habe, daß nicht er ihn verstieß, sondern er sich selber. Hier in 9b wird ohne Berufung auf den liebevollen Blick des Herrn objektiv gesagt, eine Schuld des Herrn an der Flucht des Reichen wäre gegeben, wenn er dem gesetzestreuen Juden gegenüber irgendwie gegen das alttestamentliche Gesetz und seinen Geber gesprochen hätte. Er aber hat selber das Gesetz angeführt und den Herrn des Gesetzes mit seinem Wort von dem nur einen Guten geehrt. Letzteres hat der Kommentar schon zu Beginn im Schluß von XV 1 mit den gleichen Verb *yaqqar* und in gleicher Verbindung mit dem einen Guten in dem Satz gesagt: »mit diesem Namen ehrte der Sohn den Vater«. Der Reiche aber hat aus dem gleichen »nur einer ist der Gute« in 8c seine Ablehnung herausgehört. Nach dem Kommentar hat der Herr mit seiner Bekräftigung des Gesetzes und der Ehrung seines Gebers auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß das neue Gebot, das er zu geben im Begriff war, nicht als gegen das alte Gesetz und gegen den, der es gab, gerichtet, hingestellt werden kann.

Hier ist die Situation gegeben, die wir schon oben in 6a angetroffen haben, wo der Reiche als Pharisäer von Pharisäern vorgeschickt den Herrn mit seiner Frage auf die Probe stellt, »ob nicht die Vollkommenheit, die er einführe, das Gesetz aufhebe«. Diesen Verdacht wies dort der Herr, ganz ähnlich wie hier in 9b, zuerst durch das Wort von dem nur einen Guten zurück und dann durch das andre: »die Gebote kennst du«. Und darauf folgte: »er verhinderte (so), daß von *nukrâyûtâ*, von Fremdheit, die Rede sei«. Genau so taucht auch in unsrer Stelle, in 9b, die *nukrâyûtâ* wieder auf, indem an den Satz: »(Christus) bekräftigte das Gesetz und ehrte den Herrn des Gesetzes, damit (der Reiche) nicht sage, daß er gegen beide sei« sprachlich sehr hart angefügt wird: »w-âf hū na'el nukrâyûtâ ḥdatta = und (daß) auch er eine neue Fremdheit einführen werde«. Die »neue« Fremdheit ist dabei schwer verständlich. Es steht wohl nur parallel zu dem »neuen Bund«.

Hier folgt dann jenes schon oben erwähnte zweite Zitat aus der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus. Das Zitat verbindet sich mit dem Vorangehenden, wenn man in das »neue Gebot« des Herrn seine Aufforderung zur völligen Armut miteingeschlossen sieht. In diesem Fall

beweist das Beispiel des armen Lazarus der Parabel, die, wie schon hervorgehoben wurde, der Kommentar historisch verstand, daß Armut auch schon vor Christus in der Zeit des alten Gesetzes dem Herrn des Gesetzes »willkommen« war und himmlisch belohnt wurde, daß also hier keine »Fremdheit« herrscht.

Zu dem Text des Zitats (Luc. 16,22) ist anzumerken: das Aktiv in *awblū(h)y* = »portaverunt eum« anstelle des Passivs im gr. Text (*apenechthēnai* = portatum esse) hat der Kommentar mit Peš und VS gemeinsam.

Was jetzt noch an Erklärungen zu unserer Perikope in XV 10 und 11 folgt, befaßt sich ganz mit der zu Beginn auf den Gruß des Reichen »guter Meister« folgenden abweisenden Antwort des Herrn »was nennst du mich gut«, die dreimal zitiert wird.

10a (S. 148,18-21). Text: »*Mânâ lam qârê a(n)t lî tâbâ*«. *tahwîtâ hî d-makkîkûteh da-l-abâ n(ë)yaqqar. Hâ gër b-dukkyâtâ hrânyâtâ qrâ nafšeh tâbâ kad emar d-»aw 'aynâk lam bîšâ d-enâ tâb enâ*« *w-tüb d-»râ'yâ tâbâ yâheb nafšeh 'al appay 'âneh*« *w-šarkâ*.

Übersetzung: »Was nennst du mich gut?« Das ist ein Beispiel seiner Demut. (Er sagte so) um seinen Vater zu ehren. Denn siehe an andren Stellen nannte er sich selber »gut«, da er sprach: »Oder ist dein Auge böse, da ich gut bin«, und ferner: »der gute Hirt gibt sein Leben (sich selbst) für seine Herde«. Und so weiter.

Erklärung: In XV 1 hieß es in den Erklärungen zu dem Zitat: »was nennst du mich gut?« zuletzt, daß dabei der Sohn den Vater geehrt (*yaqqar*) und bezeugt habe. Das *yaqqar* erscheint auch hier in XV 10, aber in einer andren Verbindung; hier wird es zu einem Akt der Demut, der Unterwürfigkeit dem Vater gegenüber. Eine Einengung dieser Aussage auf den Menschen Jesus drängt sich auf. Der Kommentar bleibt bei der gottmenschlichen Person. Der hier nur kurz ausgesprochene Gedanke, daß in den Worten des Herrn »was nennst du mich gut« in seinem Zusammenhang ein Beispiel seiner Demut liege, wird im Folgenden in der zweiten Hälfte von XV 11 breit ausgeführt und effektiv abgeschlossen.

Zu den zwei Zitaten, in denen der Herr gut genannt wird, ist zu sagen: im ersten, in Matth. 20,15 hat der Kommentar zu Beginn das bloße *aw* wie die Peš, das in VS zu einem *aw da-l-mâ* erweitert erscheint. Im zweiten, in Jo. 10,11, hat der Kommentar das *yâheb* der VS (das *didōsin* einiger gr. Codices) statt des *sâ'em* der Peš, das gr. *tithēsin*. Die VS hat auch das '*al appay* des Kommentars, während die Peš das einfache *hlâf* bietet. Das abschließende *w-šarkâ* = und die übrigen (Stellen, in denen der Herr sich selber gut genannt hat) zeigt die relative Selbständigkeit dieses kurzen Stückchens.

10b (S. 148,21-23). Text: *wa-d-»mânâ qârê a(n)t lî tâbâ«, luqbal msâm b-re'âneh pannî leh petgâmâ. sbar hwâ gēr 'law(hî) d-men ar'â hû w-a(y)k had men mallfânê hû d-Isrâêl.*

Übersetzung: Und (wiederum) »was nennst du mich gut«. Entsprechend seiner (des Reichen) Meinung antwortete ihm (der Herr). Denn (der Reiche) glaubte von ihm, er sei von der Erde und wie einer von den Lehrern Israels.

Erklärung: Auch dieses kleine Stück ist selbständig: eigne Wiederholung des Zitats mit einer eignen kurzen Erklärung. Der Anfangssatz des folgenden Abschnitts 11a ist damit nicht zu verbinden. Denn er führt klar zu der anschließenden dritten Zitierung des »was nennst du mich gut« mit ihren eignen, auch eigenartigen Erklärungen, die zum letzten Abschnitt 11 hinüberführen. Die Erklärung, die auf unsre zweite Anführung des Zitats in 10b folgt, findet sich auch bei Chrysostomus und Athanasius, wenn man das zu Beginn stehende doppeldeutige *luqbal* in dem von mir gewählten Sinn »gemäß« versteht und nicht als »gegen« nimmt wie das Leloir in der Übersetzung des syrischen wie auch des armenischen Textes getan hat. Das *luqbal* kann beide Bedeutungen haben. Für die Bedeutung »gemäß« ist zu sagen, daß es bei Ephräm so parallel zu *a(y)k* und *l-fût* stehen kann. Im Diatessaronkommentar selber übersetzt auch Leloir das *luqbal petgâmeh* von XII 8 (S. 82,5) mit: *secundum verbum eius*. Neben unserem Satz mit *luqbal* als »gemäß« gefaßt tritt der schon oben in III zitierte Satz des Chrysostomus, wo er sagt: »Da (der Reiche) an (den Herrn) herangetreten war als an einen einfachen Menschen und an einen von den vielen und an einen jüdischen Lehrer, deswegen spricht (der Herr) als Mensch mit ihm«. Bei Athanasius erschien sogar zu Beginn von *de incarnatione* 7 das dem *msâm b-re'yânâ* entsprechende griechische Wort. Er sagt nach Anführung unseres Zitats, erweitert durch das anschließende »niemand ist gut außer der eine Gott«: »Gott hat, indem er sich zu den Menschen zählte, *kata tēn sarka autū*, das gesagt und im Hinblick auf die Auffassung (*noos/nūs = msâm b-re'yânâ*) dessen, der an ihn herantrat«. Das Heranziehen der menschlichen Natur des Herrn, das bei Chrysostomus in seinem »als Mensch« indirekt erschien und von Athanasius offen ausgesprochen wird, fehlt im Kommentar auch hier und im Folgenden bis zum Schluß. Ferner hat Chrysostomus in diesem Zusammenhang den Reichen ausdrücklich entschuldigt: »ihm hatte der Herr noch nicht seine göttliche Sohnschaft geoffenbart«. Anders der Kommentar im Folgenden.

11a (S. 148,ult.-150,4). Text: *hâr beh hâkêl a(y)k barnâšâ wa-qrây(hî) tâbâ a(y)k da-l-alâhâ. w-meṭul hânâ: »mânâ qârê-a(n)t lî tâbâ«. hânaw dēn d-en šarîrâ lâk d-men l-el etēt w-bar tâbâ enâ, šapîr qraytân(î) tâbâ. w-en men ar'â*

*enâ a(y)k da-sbart, bīšâ'ūt qraytân(ī) ṭâbâ. ellū gēr qrây(hī) alâhâ ṭâbâ w-ešt(')el, kbar īt hwâ atrâ l-mellathōn.*

Übersetzung: Er schaute also auf ihn wie einen Menschen und nannte ihn gut wie Gott. Und deswegen: »was nennst du mich gut«. Das (besagt): wenn es dir feststeht, daß ich von oben kam und der Sohn des Guten bin, dann hast du mich zutreffend »gut« genannt. Wenn ich aber von der Erde bin, wie du geglaubt hast, dann hast du mich schlecht »gut« genannt. Hätte er fürwahr ihn »guter Gott« genannt, und er hätte abgelehnt, vielleicht wäre das eine Gelegenheit für ihr Wort gewesen.

Erklärung: Der Kommentar konstatiert zunächst zu Beginn von 11a im Anschluß an das Vorgehende, offenbar tadelnd, daß der Reiche, obwohl er im Herrn nur einen Menschen sieht, ihn mit dem »gut« seiner Anrede wie zu Gott macht. Darauf folgt, mit »deswegen« eingeführt, zum dritten Mal das Zitat: »was nennst du mich gut«. Dazu unterscheidet die anschließende Erklärung zwei Fälle. Der erste ist persönlich gefaßt, an unseren Fragesteller gerichtet. Dabei ist die Annahme: »wenn es dir feststeht, daß ich der Sohn Gottes bin« völlig unrealistisch, eine reine Fiktion, was noch viel mehr vom zweiten Fall gilt, wo im Irrealis von einer Anrede mit »guter Gott« die Rede ist und der Herr diese abgelehnt hätte, was nach dem Kommentar vielleicht dazu geführt hätte, daß sie, die Juden, sich in ihrem Wort bestätigt sehen konnten. In welchem Wort? Ich denke an Jo. 10,33, wo sie sprechen: »wir steinigen dich wegen der Lästerung et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum deum«.

11b (S. 150,4-15). Text: »mallfânâ« hū qrây(hī) w-lâ »alâhâ«. *w-aykanâ mešt(')el men šmâ hânâ haw d-emar 'al nafšeh d-»râ'yâ ṭâbâ yâheb nafšeh 'al appay 'âneh«. w-hâ kulhōn mallfânē d-mallfîn yulpânâ dakyâ w-kulhōn kē(')nē w-zadiqē ṭâbē metqrēn. »aṭ(')eb lam gēr Mâryâ l-ṭâbē«. w-tūb d-»zârō'eh d-zar'â ṭâbâ breh hū d-nâšâ w-zar'â ṭâbâ bnēh d-malkūtâ«. w-aykanâ meškḥâ d-nehwē zar'â ṭâbâ w-zârō'eh bīšâ? w-aykanâ mešt(')el hwâ men šmâ ṭâbâ, wa-mšawtef hwâ nafšeh l-mârūtâ w-l-alâhūtâ wa-l-segdtâ! ḥdâ ḥdâ menhēn d-bīšâtâ b-reḥmat rēšânūtâ ašīhat l-me'al 'al nâšūtâ. metul hânâ ann(ē)dâh Mâran l-râmūtâ qdâm alâhâ 'al d-mann(ē)dâ lâh hī l-nâšūtâ qdâm alâhâ. l-makkīkūtâ hâkēl 'abdâh pgūdât l-nâšūtâ d-bâh metdanyâ l-šebyânaw d-nâmōsâ mdabbrânâh.*

Übersetzung: »Meister« hat er ihn genannt und nicht »Gott«. Doch wie lehnt er (auch) diesem Namen ab, jener, der von sich gesagt hat: »Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Herde«. Und siehe: alle Meister, die eine reine Lehre lehren, und alle Gerechten und Rechtschaffenen werden »gut« genannt. »Tu Gutes, Herr, den Guten!« Und ferner: »Der Sämann des guten Samens ist der Menschensohn und der gute Same (sind) die Kinder des Reiches«. Und

wie kann der Same gut sein und der Sämann schlecht? Und wie hat er den guten Namen abgelehnt und (zugleich) sich selber der Herrschaft und der Gottheit und der Anbetung teilhaftig gemacht! Jedes einzelne von den Übeln hat es gewagt, in die Menschheit einzudringen aufgrund des Strebens nach dem ersten Rang. Deswegen hat unser Herr den Stolz vor Gott verworfen, weil dieser die Menschheit vor Gott verwirft. Die Demut hat also (der Herr) zum Zügel für die Menschheit gemacht, durch den sie sich den Willensäußerungen des Gesetzes, ihres Führers, fügt.

Erklärung: Der Abschnitt knüpft mit seinem ersten Satz eng an das Vorangehende an. Doch als Einleitung zu dem Folgenden ist in dem: *w-aykanâ mešt(ʿ)el men šmâ hânâ* im Gegensatz zu dem unmittelbar Vorangehenden wieder das *šmâ tâbâ* gemeint, so wie es in der Wiederholung dieses Satzes in der Mitte des Abschnittes heißt: *w-aykanâ mest(ʿ)el hwâ men šmâ tâbâ*. Das Ganze ist eine neue, breitere Behandlung des Themas von 10a, wo die Ablehnung der Anrede mit *tâbâ* in dem Herrenwort »was nennst du mich gut« auf die *makkikûtâ* des Herrn zurückgeführt wurde. Dieses *makkikûtâ* erscheint hier erweitert und vertieft. In 10a erschienen dazu zwei Zitate, in denen der Herr sich selber »gut« nannte, Matth. 20,15 und Jo. 10,11. Hier in 11b beginnt der Kommentar mit solchen Stellen, indem er zuerst Jo. 10,11 wiederholt ganz in der Form wie in 10a. Als Erweiterung gegenüber 10a wird hier in 11b angefügt, daß auch Menschen wie echte Lehrer, Gerechte und Rechtschaffene »gut« genannt werden, wozu das anschließende Bibelzitat gehört, Ps. 124,4: *at(ʿ)eb Mâryâ l-tâbê*, die Form der Peš, die auch der Kommentar hat, wenn man nicht nur die Zitationspartikel *lam* sondern auch das folgende *gēr* aus dem Zitat wegnimmt. Auch das letzte Zitat, Matth. 13,57 f., nimmt zu dem guten Sämann den guten Samen, die Kinder des Reiches, hinzu. In diesem Zitat hat der Kommentar zunächst mit seinem *zârōʿeh d-zarʿâ tâbâ hū breh d-nâšâ* genau die Form der VS, während die Peš das gr. Partizip *ho speirōn* nicht nominal, sondern mit *haw da-zraʿ* wiedergibt und darauf die Kopula *ūtaw* folgen läßt. Im zweiten Teil des Zitats dagegen, in: *w-zarʿâ tâbâ bnēh d-malkûtâ* steht diese kurze Form des Kommentars der Peš näher als der breiteren der VS.

In unsrer Stelle (11b) nimmt also der Kommentar die guten Menschen zu dem guten Herrn hinzu. Damit scheint Christus auf die Seite der Menschen zu treten. Doch auf die schon oben hervorgehobene Wiederholung der Frage: »Und wie hat er den guten Namen abgelehnt« folgt als letzter Beweis dafür, daß er das nicht tat, ein allgemeiner Hinweis darauf, daß der Herr sich selber Anteil an der Gottheit und der ihr gebührenden Anbetung zuschrieb, wobei der Kommentar offenbar entsprechende johanneische Stellen im Auge hatte. Man sieht: hier tritt klar in Erscheinung, daß dem Kommentar in der Behandlung der Schwierigkeit von dem nur einen guten Gott eine Benutzung

der zwei Naturen in Christus fern lag. Bei ihm bleibt es bei der personalen Einheit. Daß sich der Herr in seinem Wort von dem nur einen guten Gott davon auszunehmen schien, war gewollter Schein, um damit die Menschen vor Stolz und Hochmut Gott gegenüber zu warnen, um sie Demut zu lehren, die er nicht nur im Gegensatz zum Stolz, sondern auch zu der damit verwandten *rahmat rēšânūtâ* sieht. Von ihr hat der Kommentar schon zuvor gesagt, sie habe allem Bösen den Eintritt in die Menschheit ermöglicht, worin offenbar eine Anspielung auf die Sünde der Stammeltern liegt Dazu kann aus Ephräm Hy. de paradiso 3,10 angeführt werden, wo es heißt, der Baum der Erkenntnis sei als Richter aufgestellt worden; er sollte, wenn Adam davon essen würde, ihm jenen Rang zeigen *d-awbed b-râmūteh* = den er durch seinen Hochmut (sic!) verlor.

Zu der dem Hochmut entgegengesetzten Demut (*makkîkūtâ*) ist zu sagen, daß bei Ephräm dafür die Form *mukkâkâ* erscheint wie z.B. zusammen mit dem gegensätzlichen *râmūtâ* in Sermones I 2,1901 f., wo vom Bösen gesagt wird: *b-yad râmūtâ en maqreb \* zaynâ zahyâ mukkâkâ hū* = »wenn er mit der Waffe des) Hochmuts kämpft, dann ist Demut die reine (Gegen)waffe«. *mukkâkâ* steht bei Ephräm vor allem auch für die Selbsterniedrigung des Herrn in der Menschwerdung. So in Hy. de fide 51,1: »du hast deine Herrlichkeit herabgesenkt *l-sâkeh d-mukkâkâ* = zu äußerster Erniedrigung«, in Hy. de fide 54,2: Engel dienten ihm »*kad hū b-mukkâkâ hū*« und in Hy. contra haer. 24,7, wo es von der *mukkâkâ* Jesu heißt, sie sei schöner als die Schönheit der Geschöpfe.

Für den zu *râmūtâ* gehörigen Begriff der *reḥmat rēšânūtâ* findet sich bei Ephräm eine Stelle mit dem gleichen Ausdruck; nur daß hier aufgrund des Zusammenhangs *rēšânūtâ* auf die Bischofswürde eingeengt erscheint. Es ist Hy. de fide 87,6 und die Strophe lautet: »Es sah Satan, daß ihn die Wahrheit ersticke, (ihn) und sein Unkraut. Er schmiedete Ränke und legte Schlingen dem (christlichen) Glauben und warf unter die Priester (= Bischöfe) die Speere des Verlangens nach dem (bischoflichen) Rang«.

Auch zu dem »Zügel«, den der Herr den Menschen in der Demut anlegt, eine Stelle aus Ephräm. Dieser unterscheidet in Sermones de fide 1,317 ff. zwei Arten von Zügeln mit den Worten: *ī pgūdē d-sebyânâ w-ī pgūdē da-qtîrâ* = »es gibt Zügel des (freien) Willens und Zügel des (physischen) Zwanges«. Von den ersteren, die im Kommentar allein in Frage kommen, heißt es anschließend: »(die Zügel) des Willens sind (in) dein(er Hand), um das Übermaß deiner Freiheit zu zügeln«.

Zum Schluß sei eine Einzelheit nachgetragen, in der der Kommentar von Athanasius abweicht und wohl auch von Ephräm. Es geht um den Begriff der menschlichen Natur des Erlösers, den Athanasius, wie gezeigt, zur Erklärung des schwierigen Herrenworts von dem nur einen guten Gott heranzieht und

der im Kommentar nirgendwo erscheint. Bei Ephräm habe ich, wie schon gesagt, dieses Herrenwort in seinen von mir edierten Werken nicht zitiert und erklärt gefunden. Aber ein ähnlich schwieriger Ausspruch des Herrn, der nicht nur bei Athanasius und im Kommentar behandelt wird, sondern auch bei Ephräm, kann hier mit herangezogen werden. Es ist das Wort von der Zeit der Parusie in Matth. 24,36 (Marc. 13,32): »Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern allein der Vater«. Der Diatessaronkommentar zitiert und erklärt diese Stelle in dem nur armenisch erhaltenen Teil, XVIII 19, ohne jeden Hinweis auf die menschliche Natur Jesu. Anders wieder Athanasius. In oratio contra Arianos III 43 (PG 26. 413 B) sagt er, er glaube, daß keiner der Gläubigen nicht wisse, daß der Herr dies *dia tēn sarka hōs anthrōpos* (wegen des Fleisches als Mensch) gesagt habe. Es sei dann auch nicht ein Mangel des Logos, sondern *tēs anthrōpinēs physeōs* = der menschlichen Natur, der es eigen sei, *kai to agnoein* = auch (etwas) nicht zu wissen. Dazu vergleiche man, was Ephräm ebenfalls in einer Polemik gegen Arianer in Hy. de fide 77,23 ff. von der Frucht, d.h. vom Sohn Gottes, sagt, daß er sich herabließ, sich in den Körper kleidete und zusammen mit ihm in die schwachen Namen seiner Stammesgenossen. Str. 24: So wie er sich in unsre Menschheit (*nāsūtan*) gekleidet hat, hat er sich ferner auch in unser Wissen gekleidet, unsertwegen. Str. 25: Es wurde der Allwissende ein Nichtwissender. Er fragte und hörte wie ein Mensch, wegen des Menschen. Und dazu noch die Schlußstrophe 30: »Jene Stunde weiß er nicht«. Grund dieses Nichtwissens ist der Körper (*pagrâ*), »in den er sich kleidete«. Ephräm spricht also hier christologisch wie Athanasius im Gegensatz zu dem Verfasser des Kommentars, der er somit kaum selber ist. Dazu sei zurückverwiesen auf den Schluß des Aufsatzes über die Perikope von der Samariterin am Brunnen.