

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XVI. BAND. 4/5. HEFT

DIE TUGEND- UND LASTERKATALOGE IM NEUEN TESTAMENT

**EXEGETISCH, RELIGIONS- UND FORMGESCHICHTLICH
UNTERSUCHT**

VON

DR. ANTON VOGTLE



MÜNSTER i. W.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

Herausgegeben von Dr. Max Meinertz

BAND I

Heft 1—2. Meinertz, Dr.: Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung. 2. Aufl. IV u. 236 S. Geh. 8.10; geb. 9.45.

Heft 3—4. Steinmann, Dr. Alphons: Der Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX u. 252 S. 9.20.

Heft 5. Aicher, Dr. Georg: Kamel und Nadelöhr. Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VII u. 64. S. 2.45.

BAND II

Heft 1—2. Steinmetzer, Dr. Franz X.: Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII u. 218 S. 7.65.

Heft 3—5. Gschwind, Dr. Karl: Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols. XVI u. 256 S. 9.20.

BAND III

Heft 1—3. Ott, Dr. Anton: Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung. VIII u. 304. S. 10.50.

Heft 4. Schumacher, Dr. Rudolf: Der Diakon Stephanus. XII u. 136 S. 5.00.

Heft 5. Pieper, Dr. Karl: Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5—24). Ein Beitrag zur Quellenkritik der Apostelgeschichte. XII u. 84 S. 3.25.

BAND IV

Heft 1. Zoepfl, Dr. Friedrich: Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio. VIII, 48* u. 148 S. 6.75.

Heft 2—3. Kastner, Dr. Karl: Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. XVI u. 184 S. 6.75.

Heft 4. Bertrams, Dr. Hermann: Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine bibl.-theol. Untersuchung. XII u. 180 S. 6.50.

Heft 5. Hensler, Dr. Josef: Das Vaterunser. Text- und literarkritische Untersuchung. XII u. 96 S. 3.70.

BAND V

Heft 1. Klammeth, Dr. G.: Neutestamentliche Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen I. XII u. 152 S. u. 4 Pläne. 5.55.

Heft 2—3. Monse, Dr. theol. Franz Xav.: Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. VIII u. 214 S. 7.55.

Heft 4—5. Weiß, Dr. Karl: Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi. XII u. 232 S. 8.25.

BAND VI

Heft 1—2: Schäfers, Dr. phil. u. theol. J.: Eine altsyrische anti-markionitische Erklärung von Parabeln des Herrn. VIII u. 244 S. 8.50.

Heft 3. Ketter, Dr. Peter: Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker. XX u. 140 S. 5.60.

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER I. W.
XVI. BAND. 4./5. HEFT

DIE TUGEND- UND LASTERKATALOGE IM NEUEN TESTAMENT

EXEGETISCH, RELIGIONS- UND FORMGESCHICHTLICH
UNTERSUCHT

VON

DR. ANTON VOGTLE



MÜNSTER I. W. 1936
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR

Monasterii, die 12 Februarii 1936

No. L 1719

Meis
Vicarius Episcopi Generalis

Tugend- und Lasterkataloge

Meinem Bruder

Dr. iur. utr. Joseph Vögtle

Erzbischöflicher Ordinariats-Rat Freiburg i. Br.

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung verdankt ihr Entstehen der gleichbetitelten Preisaufgabe der Hochw. Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für das Studienjahr 1932/33. Die Zuerkennung des Preises regte zu dieser erweiterten, von der genannten Fakultät auch als Promotionsschrift angenommenen Bearbeitung an.

Die Arbeit versucht, nach religions- und formgeschichtlichen Gesichtspunkten die Gestaltung der ntl Tugend- und Lasterkataloge aufzuzeigen. Soweit erforderlich, werden auch die Fragen der Einzelexegese, die ntl Tugend- und Lasterlehre, die Begriffslehre und -geschichte einbezogen. Leider konnte ich die einschlägigen Artikel des Theologischen Wörterbuchs von G. Kittel fast nur noch während der Drucklegung benutzen, da die Untersuchung bereits 1933 im wesentlichen abgeschlossen war.

Es dürfte nicht überflüssig sein, hier einige orientierende Bemerkungen zur formgeschichtlichen Fragestellung vorauszuschieken. Das Recht, diese auch auf das Briefkorpus auszudehnen, dem ja unsere Objekte fast ausschließlich angehören, begründete Martin Dibelius vor einigen Jahren in einem programmatischen Aufsatz „Zur Formgeschichte des Neuen Testaments“ überzeugend (Theol. Rundschau NF 3 [1931] 207—42). Er nannte darin unter den Gegenständen dieses Arbeitszieles auch bereits die „Laster tafeln“ (S. 229). Jedenfalls wird selbst eine Kritik der Formgeschichte, welche dieselbe auf die synoptischen Evangelien eingeschränkt wissen will (E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode, S. 7. 52), für unseren Fall eine formgeschichtliche Betrachtungsweise wenigstens versuchsweise zulassen müssen, weil die Kataloge größtenteils an Stellen stehen, in denen sich „Nachklänge mündlicher Formulierungen“ vermuten lassen. Gewiß stellte Dibelius erst „Ansätze“ einer derart orientierten Erforschung der Briefe fest. „Die Haustafeln“ seines Schülers K. Weidinger (1928) scheinen bisher das einzige Beispiel einer monographischen Behandlung eines paränetischen Stückes des Apostolos im Sinne der Formgeschichte geblieben zu sein.

Nächst den Haustafeln dürften die Tugend- und Lasterkataloge eine ähnliche Untersuchung verdienen, die hier freilich

mit komplizierteren Verhältnissen zu rechnen hat. Weidinger entsprach wohl seinem Gegenstand, wenn er die Existenz des Haustafelschemas im Hellenismus, dann dessen Übernahme und Verchristlichung aufzeigte. Die Haustafeln sind von vornherein in ihrem schematischen Aufbau (Pflichtenkreise der natürlichen Stände) als einheitliches, geschlossen formuliertes Stück zu erkennen und als allgemein geltende Sittenregel, die nicht so sehr durch besondere Bedürfnisse der Adressaten veranlaßt und modifiziert zu werden brauchte, leicht aus dem Zusammenhang abzulösen. Auch die Verchristlichung durch zusätzliche Motive wird hier schon rein äußerlich deutlicher faßbar. Unsere Gegenstände hingegen bieten schon als Tugend- und Lasterkataloge verschiedene Probleme, sind sodann mit ihrem regelloseren Inhalt sehr differenzierte Größen, deren gemeinsames schematisches Merkmal zunächst nur die Stilform des Katalogs ist; auch ist bei ihnen, besonders bei den Lasterkatalogen, weit mehr mit der Situationsbeziehung zu rechnen. Schon deshalb wird hier weniger einer einseitigen Exegese, die gar nicht mit der Möglichkeit von Paränese rechnet, das Wort geredet, als vielmehr der Eigenart der Quellen Rechnung getragen, wenn grundsätzlich von den vorliegenden ntl Texten ausgegangen und immer nach den im Einzelfall unmittelbar aktuellen Momenten, der ad hoc erfolgten Formulierung eines Katalogs gefragt wird. Erst diese Analyse wird zusammen mit einem Rekonstruktionsversuch der in der Gesamtsituation der urchristlichen Predigt gelegenen Faktoren den Fixierungsgrad und Traditionscharakter der Kataloge beurteilen lassen und auch auf einen festen Boden verhelfen, von dem aus in die vorliterarische, womöglich vorchristliche Vergangenheit vorzudringen ist. Daß man bei dieser Formwerdung, auch im materialen Bestand, nicht schlechtweg auf die bestimmende Macht eines Erbstromes vor- und außerchristlicher Paränese rekurrieren darf, sondern primär mit den schöpferischen Kräften des Urchristentums zu rechnen hat, rechtfertigt auch dessen Gesamtbetrachtung, vor allem seine wesenhaft neuen und von sich aus zu umfassender und zwar konkreter Sittlichkeit drängenden Prinzipien. Wird das übersehen, dann macht sich begreiflicherweise mit der in der Eigenart der Methode begründeten Gefahr, alle urchristliche Paränese in außerchristliche (hellenistische) aufzulösen, zugleich eine unberechtigte Spannung von Christlichem und Nichtchristlichem geltend. Vor allem, wenn noch ungenau von „hellenistischen“ Einflüssen die Rede wäre, wo es sich um natürlich-sachgegebene Verhältnisse handelt, schiene die formgeschichtliche Betrachtungsweise mehr auf den Nachweis einer Hellenisierung und

Verweltlichung des Urchristentums zu tendieren als die Verchristlichung antiker Ethik aufzuweisen. Zur besseren Aufhellung der Zusammenhänge mit außerchristlicher Tradition wird hier daher auch direkt — nicht nur hilfswiese zur Auffindung von Traditionsstücken — die religionsgeschichtliche Fragestellung aufgeworfen. Für die Lasterkataloge fordert eine solche übrigens auch die seit Lietzmann vielerseits vertretene Annahme stoischer Einflüsse gerade in dieser Unbestimmtheit und Allgemeinheit. Sie wird aber auch durch den Gegenstand selbst geboten, da in unserem Falle eine Herausstellung übereinstimmender Begriffe ohne eine gleichzeitige Konfrontierung der ganzen Kataloge und zwar hinsichtlich ihrer inneren Struktur und Sinnerfülltheit nicht nur einseitig die allenfalls traditionsbedingten Bestandteile hervorheben würde, sondern diese Traditionsbedingtheit in ihrem eigentlichen Umfang gar nicht erkennen ließe. Und es scheint auch, daß sich die typische Tradition der Tugend- und Lasterkataloge, deren machtvolle Entfaltung und vielgestaltige Verbreitung in der ganzen hellenistisch durchtränkten Oikumene mit Bedacht ziemlich ausführlich zur Darstellung kommt, trotz der beschränkten und fast nur „literarischen“ Bezeugung in ihrem Gesamtbild hinreichend rekonstruieren läßt, um die Beziehungsverhältnisse wenigstens in den Grundlinien festzulegen. Freilich mußte es hier teilweise bei schematischen Lösungen bleiben.

Bei der zentralen Bedeutung der Tugend- und Lasterlehre im Rahmen der ganzen hellenistischen Ethik überhaupt, kann für den theologischen Beobachter, der gerade auf dem Gebiete sittlicher Erkenntnis sich an den *logos spermatikos* erinnern wird, der hier sich historisch bietende Werdeprozeß, die Auseinandersetzung mit der „Tradition“, Ausmaße und Art einer Assimilation überkommener Elemente, nicht ohne Interesse sein. Besonders auf dem Hintergrund der popularphilosophischen Diatribe mag die Feststellung von besonderem Reiz sein, inwieweit der Seelsorger Paulus, der grundsätzlich „allen alles“ werden will (1 Kor 9, 22), hier den Griechen auch tatsächlich ein Grieche geworden ist. Mit den zahlreichen hellenistischen Volkspredigern spricht er offenbar recht zeitstilhaft von Tugenden und Lastern. Und doch erscheinen seine Kataloge, auch wo sie im alten Buchstaben reden, in ihrer idealen Wahrheit gleich dem Menschen, den er predigt, so sehr als „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17), daß die zeitgenössischen Fachleute von der Art jener bildungsstolzen Stoiker auf dem Markt zu Athen trotz verwandter Klänge auch im Sittenprediger Paulus ebenso wenig ihre Geistesart und ihren Konkur-

renten erblicken konnten wie im „Verkündiger fremder Gott-
heiten“ (Apg 17, 18).

Auf ausführlichere Register mußte verzichtet werden. Als Ersatz eines Sachregisters wurde ein ausgewähltes Begriffsregister beigegeben.

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Alfred Wikenhauser, der auch das Thema gestellt hat, schulde ich für das freundliche Interesse und manchen guten Rat, mit dem er meine Arbeit gefördert hat, besonderen Dank. Herrn Professor Meinertz danke ich für die Aufnahme der Untersuchung in diese „Abhandlungen“ und seine Winke bei der Drucklegung. Beiden Herren habe ich auch für das Mitlesen der Korrektur zu danken.

Freiburg i. Br., im Oktober 1935.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Quellen, Literatur und Abkürzungen	XI
Einleitung: Der Gegenstand und seine Probleme	1

1. Abschnitt.

Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament als Elemente der Missions- und Predigtpraxis.

1. Kapitel: Die Lasterkataloge.

I. Der Tatbestand.

1. Die Verwendung von LKen im NT 9
2. Aufzählungsform, Inhalt und Aufbau 13

II. Erklärung und Beurteilung des Tatbestandes.

1. Der Gebrauch von LKen in der Missions- und Gemeindepredigt . 18
2. Die LKe und die apostolische Seelsorgsaufgabe in der hellenistischen Welt 22
3. Die LKe und die Briefsituation (Briefthema)
 - a) in den pl Briefen 28
 - b) im übrigen NT (Verhältnis zu den LKen Pli) 35

III. LK-schemata als Bestandteile des paulinischen bzw. urchristlichen „Moralkatechismus“ 38

2. Kapitel: Die Tugendkataloge.

- I. Gebrauch, Inhalt und Aufbau 46
- II. Beurteilung und Erklärung des Tatbestandes 48

3. Kapitel: Tugend- und Lasterreihen in den Pflichtenlehren der Pastoralbriefe.

- I. Der Bischofs-, Diakonen- und Diakonissenspiegel; Pflichtenlehren für Männer und Frauen 51
- II. Der Zweck der Pflichtenlehren als inhaltsgestaltender Faktor . . 54

2. Abschnitt.

Tugend- und Lasterkataloge in der Umwelt des Neuen Testamentes.

Vorbemerkung: Allgemeine Verbreitung von LKen und deren religionsgeschichtliche Bedeutung	56
---	----

1. Kapitel: Im griechisch-römischen Heidentum.

I. Literarische Quellen:

1. Die Anfänge von Lastergruppierungen im griechischen Volkstum . 57
2. T- und LKe als Erzeugnisse philosophischer Reflexion 58
3. T- und LKe im popularphilosophischen Vortrag (Diatriben) . . . 62
4. Der Regentenspiegel 73
5. Berufspflichtenlehren 78
6. Lob und Tadel in der Beredsamkeit 81
7. T- und LKe in der astrologischen Divination 84

II. Nichtliterarische Dokumente:	
1. Die sprach- und kulturhistorische Bedeutung der Inschriften, Papyri usw.	89
2. Tugendreihen in Inschriften	89
2. Kapitel: Im AT und Spätjudentum.	
I. Tugend- und Sündenregister im AT	92
II. Das Spätjudentum im Kampf gegen Laster und Sünde und in seinem Ringen um die Tugend.	
1. Der Lasterspiegel der Heiden in der Weisheit Salomons und der außerkanonischen jüdisch-hellenistischen Literatur	96
2. Sünden- und Sündertypen in der jüdisch-palästinensischen Literatur	100
3. T- und LKe in der Paränese der Testamente der XII Patriarchen und anderer jüdisch-hellenistischer Literatur	102
4. T- und LKe und die Rabbinen	106
5. T- und LKe bei philosophisch beeinflussten Autoren (4 Makk und Philo)	107
III. T- und LKe in den „zwei Wegen“: Das Problem eines vorchristlichen jüdischen Moralkatechismus	
	113
3. Abschnitt.	
Die neutestamentlichen Tugend- und Lasterkataloge im Verhältnis zu den außerbiblischen, deren Terminologie und Auffassung des Sittlichen.	
1. Kapitel: T- und LKe als geläufige Ausdrucksform des hellenistischen Zeitalters; Abhängigkeit in Gebrauch und Technik von der Diatribe	
	120
2. Kapitel: Griechisches und ntl Tugendideal: Übernommene und neue Tugendbegriffe.	
I. Die ntl TKe und die Schulkataloge der Stoa	124
II. Die Grundlagen des profan-griechischen (popular-philosophischen) und pl Tugendideals und ihre konkreten Fassungen (bei Pl in den TKen der Gemeindebriefe)	125
III. Zur genetischen Erklärung der TKe in den Gemeindebriefen	147
IV. Die Einheit und Mannigfaltigkeit des pl Tugendideals im Verhältnis zum „Moralismus“ griechischer und spätjüdischer Ethik	158
V. Die Weiterentwicklung des TKs in den persönlichen Paränesen der Pastoralbriefe	170
VI. Hellenistisches Lebens- und Tugendideal Phil 4, 8?	178
VII. Die TKe der Petrusbriefe	188
3. Kapitel: Die LKe und der „Todesweg“	
	191
4. Kapitel: Traditionsbedingtheit und Neuprägung der Lasterkataloge.	
I. Der Inhalt der popularphilosophischen LKe	198
II. Zu den LKen des NT im Gesamten	201
III. Zu einzelnen Katalog-typen	227
5. Kapitel: Schema und Tradition in den Pflichtenlehren der Pastoralbriefe	
	237
Verzeichnis der antiken Schriftsteller	
	244
Stellenverzeichnis	
	245
Griechisches (und lateinisches) Wortverzeichnis	
	248

A. Wichtigere Quellen.

I. Griechisch-römische Literatur¹.

- Aristoteles Graece, rec. J. Bekker (ed. Academia Reg. Boruss.), I—IV, Berolini 1831—1870.
- Artemidori Daldiani Onirocriticon, rec. R. Hercher, Lipsiae 1864.
- Cat(alogus) Cod(icum) Astr(ologorum) Graec(orum), ed. F. Boll etc., I—XI, Bruxellis 1898 ff.
- Cebetis Tabula, rec. C. Praechter, Lipsiae 1893.
- M. T. Ciceronis Scripta, rec. F. W. Mueller, Lipsiae 1904.
- Dionis Prusaenis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, ed. J. de Arnim I—II, Berolini 1893—96.
- Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, rec. H. Schenkl², Lipsiae 1916; in deutscher Übersetzung von R. Mücke, Heidelberg 1924.
- Epistolographi Graeci, rec. R. Hercher, Parisiis 1893.
- Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. et Th. Mulleri, vol. I, Parisiis 1841.
- Fragmenta Philosophorum Graecorum, coll. rec. F. G. A. Mullachius, I—II, Parisiis 1881—83.
- Isocratis Opera omnia I, ed. E. Drerup, Lipsiae 1906.
- C. Musonii Rufi Reliquiae, ed. O. Hense, Lipsiae 1905.
- Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta Magica, ed. E. Riess, in: Philolog. Suppl. 6 (1891—93) 325—94.
- C. Nepos, ed. E. S. Foerster, London 1929.
- Onosandri De imperatoris officio liber, rec. A. Koechly, Lipsiae 1860.
- Platonis Dialogi, rec. M. Wohlrab, I—VI, Lipsiae 1890—97.
- Plutarchi Moralia, rec. ed. W. R. Paton etc., Lipsiae, I 1925; III 1929; das übrige zitiert nach Plutarchi Opera, vol. IV, ed. Duebner, Parisiis 1877.
- Claudii Ptolemaei De praedictionibus astronomicis, cui titulum fecerunt Quadripartitum, graece et latine, libri IV, Ph. Melanchthone interprete, Basileae 1553; in Übersetzung von U. E. Winkler: Claudius Ptolemaeus Tetrabiblos I—IV, Berlin 1923.
- Rhetores Graeci, rec. L. Spengel, vol. III, Lipsiae 1856.
- L. A. Seneca, Opera, ed. Haas I—III, Lipsiae 1852—53.
- Sorani Gynaeciorum liber, rec. V. Rose, Lipsiae 1882.
- Stob. = Stobaei Anthologium, rec. C. Wachsmuth et O. Hense, I—V, Berolini 1884—1912.
- StVF = Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. J. ab Arnim, Lipsiae I—III 1903—05; IV (Indices) 1924.
- Teletis Reliquiae rec. O. Hense², Tubingae 1909.
- Vettii Valentis Anthologiarum libri, ed. G. Kroll, Berolini 1908.

¹ Verwiesen wird auch auf die Stellensammlung bei Wettstein, Novum Testamentum Graecum I—II, Amsterdam 1751.

II. Inschriften und Papyri.

- CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum, ed. A. Boeckh, I—IV, Berolini 1828—77.
- IG = Inscriptiones Graecae (ed. Acad. Reg. Boruss. Berolini 1873 ff.), vol. IV ed. minor fasc. I, ed. F. H. de Gaertringen.
- Die Inschriften von Magnesia am Mäander, hrsg. v. O. Kern, Berlin 1900.
- Die Inschriften von Priene, hrsg. v. H. von Gärtringen, Berlin 1906.
- Kaibel, G., Epigrammata Graeca, Berolini 1878.
- Keil, J. und Premerstein, A. v., I, II, III Bericht über eine (2., 3.) Reise in Lydien und der südlichen Aeolis (= Denkschrift der Kaiserl. Akademie d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., 53: 1908, 54: 1911, 57: 1914—15.
- Lanckoronski, K., Städte Pamphyliens und Pisidiens, I—II, Wien 1890—92.
- Or. inscr. = Orientis Graeci inscriptiones selectae, ed. G. Dittenberger, I—II, Lipsiae 1902—05.
- Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, hrsg. v. F. Preisigke, I—II, Berlin 1915—22.
- Syll. = Sylloge Inscriptionum Graecarum, ed. G. Dittenberger³, I—IV, 1915—24.
- TAM = Tituli Asiae Minoris, coll. et ed. auspiciis Acad. Lit. Vindobon., I—III, Vindobonae 1901—30.

III. Nachbiblische und urchristliche Texte.

Soweit nicht anders vermerkt, sind die Apokryphen zitiert nach:

- P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
- Aristeae ad Philocratem epistula, ed. P. Wendland, Lipsiae 1900.
- Beer-Holtzmann, Die Mischna, Gießen 1912 ff.
- Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1924.
- Hennecke, E., Neutestamentliche Apokryphen², Tübingen 1924.
- Heraklits Briefe, hrsg. v. J. Bernays, Berlin 1869.
- Hermiae Pastor, rec. Gebhardt-Zahn, Lipsiae 1877.
- Josephi Flavii Opera recogn. B. Niese, I—VI, Berolini 1888.
- Kautsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde, Tübingen 1910.
- Philonis Alexandrini Opera, I—VI, ed. Cohn-Wendland, Berolini 1896—1915; VII: Indices, comp. J. Leisegang 1926—1930; teilweise Übersetzung in „Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur“, begonnen von L. Cohn, fortgef. von J. Heinemann, 4 Bde, Breslau 1909—29.
- Oracula Sibyllina, hrsg. v. J. Geffcken (Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrh. 8), Leipzig 1902.
- Pistis Sophia, neubearbeitet v. C. Schmidt, Leipzig 1925.
- Pseudo-Phokylides, hrsg. v. Usener (Gesammelte Abhandlungen v. J. Bernays Bd. 1), Berlin 1885.
- Testamenta XII Patriarcharum, The Greek Versions, ed. R. H. Charles, Oxford 1908.

B. Neuere Kommentare zum NT.

- Strack-Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch 1—4, München 1922—28.
- Mt: Dausch, P. (Die Hl. Schrift d. NT II⁴) 1932. — Klostermann, E. (HNT 4²) 1927. — Lagrange, M. J., Paris 1927³. — Schlatter, Der Evangelist Mt, Tübingen 1929.

- Mk: Dausch, P. (Die Hl. Schrift d. NT II^a) 1932. — Klostermann, E. (HNT 3²) 1926. — Knabenbauer (Curs. Script. Sacr.) 1907². — Lagrange, M. J., Paris 1929^a.
- Röm: Bardenhewer, O., Der Römerbrief des hl. Paulus, Freiburg 1921. — Lagrange, M. J., Paris 1922². — Lietzmann, H. (HNT III, I, 1906; 8³) 1928. — Sickenberger, J. (Die Hl. Schrift d. NT VI^a) 1932. — Weiß, B. (KEK IV⁷) 1886. — Zahn, Th. (KNT VI²) 1910.
- Kor: Gutjahr, F. S., Die Briefe des hl. Apostels Paulus II² 1916/22. — Lietzmann, H. (HNT 9³) 1931. — Sickenberger, J. (Die Hl. Schrift d. NT VI^a) 1932. — Windisch, H. (KEK 6⁹) 1924.
- Gal: Lagrange, M. J., Paris 1918. — Lietzmann, H. (HNT 10³) 1932. — Steinmann, A. und Tillmann, F. (Die Hl. Schrift d. NT V^a) 1935. — Zahn, Th. (KNT 9) 1905.
- Gefangenschaftsbriefe: Bisping, Erklärung der Briefe an die Eph, Phil, Kol u. des 1. Briefes an die Thess², Münster 1866. — Dibelius, M. (HNT III, 2 1913; 12² 1927). — Ewald, P. (KNT 10) 1905. — Haupt, E. (KEK VIII⁷) 1902. — Knabenbauer (Curs. Script. Sacr.), Paris 1912. — Lohmeyer, E. (KEK IX⁸) 1930. — Meinertz, M. und Tillmann, F. (Die Hl. Schrift d. NT VII^a) 1931. — Müller, K. J., Des Apostels Paulus Brief an die Philipper, Freiburg 1899.
- Thess: Dibelius, M. (HNT III, 2, 1913; 11²) 1925. — Dobschütz, E. v. (KEK X⁷) 1909. — Steinmann, A. und Tillmann, F. (Die Hl. Schrift des NT V^a) 1935.
- Past: Belser, J. B., Die Briefe des Apostels Paulus an Tim u. Tit, Freiburg 1907. — Dibelius, M. (HNT III, 2, 1913; 13²) 1931. — Holtzmann, H. J., Die Pastoralbriefe, Leipzig 1880. — Knabenbauer, J. (Curs. Script. Sacr.) Paris 1913. — Lock, W. (The International Critical Commentary) Edinburgh 1924. — Meinertz, M. (Die Hl. Schrift d. NT VIII^a) 1931. — Soden, N. v., Handkommentar², 1893. — Weiß, B. (KEK XI⁷) 1902. — Wohlenberg, G. (KNT XIII) 1906.
- Jak: Bardenhewer, O., Der Brief des hl. Jak, Freiburg 1928. — Meinertz, M. (Die Hl. Schrift d. NT IX^a) 1932. — Dibelius, M. (KEK XV⁷) 1921.
- Petr: Hundhausen, Das erste (zweite) Pontifikalschreiben des Apostels Petrus, Mainz 1873 (1878). — Knopf, R. (KEK XII⁷) 1912. — Kühl, E. (KEK XII⁶) 1897. — Vrede, W. (Die Hl. Schrift d. NT, IX^a) 1932. — Windisch, H. (HNT 15²) 1930. — Wohlenberg, P. G. (KNT XV) 1915.
- Apok: Allo, E. B., Saint Jean, L'Apocalypse, Paris 1931. — Bousset, W. (KEK XVI⁶) 1906. — Lohmeyer, E. (HNT 16) 1926. — Rohr, I. (Die Hl. Schrift d. NT X^a) 1932.

C. Weitere Literatur¹.

- Arnim, H. v., Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898.
- Barnier, G., Comparantur inter se graeci de regentium hominum virtutibus auctores, Diss. Marburg 1889.
- Barth, P., Die Stoa³⁻⁴ (Frommanns Klassiker der Philosophie 16), Stuttgart 1922.
- Bartmann, B., Paulus, Paderborn 1914.
- Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen 1928.

¹ Die Zeitschriftenaufsätze, die direkt über unseren Gegenstand handeln, sind aus der Einleitung ersichtlich.

- Benz, K., Die Ethik des Apostels Paulus (BSt XVII, 3/4), Freiburg 1912.
- Bismarck, E., Die Freiheit des Christen nach Paulus und die Freiheit des Weisen nach der jüngeren Stoa, Diss. Bonn 1921.
- Böhlig, H., Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften (FRLAuNT NF 2), Göttingen 1913.
- Boll, F., Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen z. Geschichte der Sternbilder, Leipzig 1903.
- Sternglaube und Sterndeutung⁴, Leipzig-Berlin 1931.
- Bonhöffer, A., Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890.
- Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894.
- Epiktet und das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 10), Gießen 1911.
- Boussset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter³ (HNT 21), Tübingen 1926.
- Bultmann, R., Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLAuNT 13), Göttingen 1910.
- Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLAuNT NF 12), Göttingen 1921.
- Christ-Schmid-Stählin, Geschichte der griechischen Literatur I u. II, 1, 2⁶ (Handbuch der klass. Altertumsw. Bd. 7, 1. und 2. Teil), München 1912—24.
- Cathrein, V., Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde, Freiburg i. B. 1914.
- Clemen, K., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909, 1924².
- Couard, L., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der atl Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907.
- Cremser-Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität¹⁰, Gotha 1915.
- Daxer, H., Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung, Diss. Rostock 1914.
- Deißmann, A., Bibelstudien, Marburg 1895.
- Neue Bibelstudien, Marburg 1897.
- Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923.
- Deißner, K., Paulus und Seneca (BFchrTh 21), Gütersloh 1917.
- Das Idealbild des stoischen Weisen (Greifswalder Universitätsreden 24), Greifswald 1930.
- Delling, G., Paulus' Stellung zu Frau und Ehe (Beiträge z. Wiss. v. A und NT IV, 5), Stuttgart 1931.
- Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
- Der Hirt des Hermas (EHNT 415—644), Tübingen 1923.
- Dieterich, A., Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse², Leipzig-Berlin 1913.
- Dittrich, O., Geschichte der Ethik, 2 Bde, Leipzig 1926.
- Dobschütz, E. v., Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902.
- Dyroff, A., Die Ethik der alten Stoa (Berl. Studien für klass. Phil. u. Arch. NF 2), Berlin 1897.
- Elias, A., De notione vocis clementiae, Diss. Königsberg 1912.
- Feine, P., Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902.
- Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des NTs, Leipzig 1925.
- Der Apostel Paulus, Gütersloh 1927.

- Feldmann, F., Das Buch der Weisheit (Die Hl. Schrift des AT VI, 4), Bonn 1921.
- Felten, J., Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2 Bde, Regensburg 1910.
- Fischer, P., De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus, Diss. Bonn 1901.
- Focke, F., Die Entstehung der Weisheit Salomos (FRLAuNT 5), Göttingen 1913.
- Fraustadt, G., Encomiorum in litteris graecis usque ad Romanam aetatem historia, Diss. Leipzig 1909.
- Francke, K., Das Woher der neutestamentlichen Lastertafeln. Eine religionsgeschichtliche Spezialstudie, Leipzig 1930.
- Friedländer, L., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 9. und 10. Aufl. bes. von G. Wissowa, 3. Bd., Leipzig 1920.
- Friedländer, M., Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, Zürich 1903.
- Geffcken, J., Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina (TU 23 NF 8, 1), Leipzig 1903.
— Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909.
- Gerlach, G., Griechische Ehreninschriften, Halle 1908.
- Goodspeed, E. I., Index Patristicus, Leipzig 1907.
- Grafe, E., Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892.
- Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 Bde, Tübingen 1927—31.
- Hamburger, E., Realencyklopädie für Bibel und Talmud, Neustrelitz 1870—85.
- Harnack, A., Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig 1886.
— „Sanftmut, Huld und Demut“ in der alten Kirche, in: Festgabe für J. Kaftan, Tübingen 1920.
- Harris, J. R., The Teaching of the Apostles, London 1887.
- Heigl, B., Religionsgeschichtliche Methode und Theologie (BZF XII, 1—2), Münster 1926.
- Heinemann, J., Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932.
- Heinisch, P., Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (Atl Abhandl. I 4), Münster 1908.
- Heinrici, C. F. G., Die Hermes-Mystik und das Neue Testament (Arbeiten z. Religionsgeschichte des Urchristentums I 1), Leipzig 1918.
- Hennecke, E., Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904.
- Hirzel, R., Plutarch (Das Erbe der Alten IV) Leipzig 1912.
- Hönnicke, G., Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908.
- Hudal, A., Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches (Scripta pontificii Instituti biblici), Rom 1914.
- Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus, 2 Bde, Halle 1904—19.
- Kittel, G., Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und des Urchristentums, Stuttgart 1926.
— Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, Gütersloh 1931.
— Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1932 ff.
- Kleck, J., Symbuleutici qui dicitur sermones historiam criticam per quattuor saecula continuatam scripsit J. Kleck (Rhet. Studien 8), Paderborn 1919.
- Klein, G., Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909.

- Knopf, R., Die Lehre der zwölf Apostel (EHNT 1—40), Tübingen 1920.
 — Die zwei Clemensbriefe (EHNT 41—84), Tübingen 1920.
- Köberle, J., Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905.
- Krebs, E., Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums (BZF VI, 4—5), Münster 1913.
- Larfeld, W., Handbuch der griechischen Epigraphik I, Leipzig 1907.
- Leo, F., Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901.
- Lorenz, S., De progressu notionis *φιλανθρωπίας*, Diss. Leipzig 1914.
- Martha, C., Les Moralistes sous l'Empire Romain, Paris 1866.
- Meinertz, M., Einleitung in das Neue Testament⁴, Paderborn 1933.
- Meinertz-Donders, Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach, Münster 1931.
- Meister, K., Die Tugenden der Römer (Heidelberger Rektoratsreden 11), Heidelberg 1930.
- Meyer, E., Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., Stuttgart-Berlin 1921—23.
- Moulton-Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London 1915—29.
- Nägell, Th., Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905.
- Norden, E., Die antike Kunstprosa, 2 Bde., Leipzig 1898.
- Oepke, A., Die Missionspredigt des Apostels Paulus (Missionswiss. Forschungen 2), Leipzig 1920.
- Pieper, K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit (Ntl. Abhandl. XII, 1—2), Münster 1926.
- Prat, F., La théologie de Saint Paul, I—II⁶, Paris 1923.
- Preisigke, F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 2 Bde., Berlin 1925—27.
- Preisker, H., Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums, Gütersloh 1933.
- Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten (Neue Studien z. Geschichte der Theologie und der Kirche 23), Berlin 1927.
- Ramsay, W. M., The cities of St. Paul, London 1907.
- Randlinger, S., Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz. Eine historisch-ethische Abhandlung, Regensburg 1909.
- Reatz, R., Jesus Christus², Freiburg 1925.
- Reichel, G., Quaestiones progymnasticae, Diss. Leipzig 1909.
- Reinhard, W., Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus (Freiburger theologische Studien 22), Freiburg 1918.
- Reitzenstein, R., Poimandres, Leipzig 1904.
- Die hellenistischen Mysterienreligionen³, Leipzig 1927.
- Resch, A., Außerkanonische Paralleltex-te zu den Evangelien, 1. Teil (TU X, 1), Leipzig 1893—94.
- Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis (TU 27 NF 12), Leipzig 1904.
- Resch, G., Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt untersucht (TU 28 NF 13), Leipzig 1905.
- Rosen-Bertram, Juden und Phönizier, Tübingen 1929.
- Rosbroich, M., De Pseudophocylideis, Diss. Münster 1910.
- Rouffiac, J., Recherches sur les caractères du Grec dans le Nouveau Testament (Sciences Religieuses XXIV, 2), Paris 1911.

- Schmekel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.
- Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882.
- Schuchardt, C., Andronici Rhodii qui fertur libelli *περὶ παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis, Diss. Heidelberg 1883.
- Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi³, 2. und 3. Bd., Leipzig 1898.
- Schwerdtfeger, A., De stoicorum catalogis affectum ordines continentibus, Diss. Marburg 1925 (Maschinenschrift).
- Seeberg, A., Der Catechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903.
- Das Evangelium Christi, Leipzig 1905.
- Die beiden Wege und das Aposteldekret, Leipzig 1906.
- Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908.
- Staffelbach, G., Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus, Diss. Freiburg i. Schw. 1932.
- Stelzenberger, J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933.
- Steinleitner, F., Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Leipzig 1913.
- Steinmann, A., Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus, Freiburg i. Br. 1928.
- Taylor, C., The Teaching of the Twelve Apostles, Cambridge 1886.
- Thieme, K., Die christliche Demut. 1. Hälfte. Wortgeschichte und die Demut bei Jesus, Gießen 1906.
- Thomas, E., Quaestiones Dioneae, Diss. Leipzig 1909.
- Tillmann, F., Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der kath. Sittenlehre 3), Düsseldorf 1934.
- Tischleder, P., Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus (Ntl Abhandl. X, 3—4), Münster 1923.
- Torm, F., Hermeneutik des Neuen Testaments, Göttingen 1930.
- Treitel, L., Gesamte Theologie und Philosophie Philos von Alexandria, Berlin 1923.
- Trench, R. Ch., Synonyma des Neuen Testaments, übers. von H. Werner, Tübingen 1907.
- Überweg-Prächter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums⁴¹, Berlin 1920.
- Volkmann, R., Die Rhetorik der Griechen und Römer², Leipzig 1885.
- Wagner, F., Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik (Münsterische Beiträge zur Theologie 14), Münster 1928.
- Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik (ders. Sammlung Heft 19), Münster 1931.
- Warning, G., De Vettii Valentis sermone, Diss. Münster 1909.
- Weber, E., Die Beziehungen von Röm 1—3 zur Missionspraxis des Paulus, Diss. lic. Greifswald 1905.
- Weidinger, K., Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese (Untersuchungen z. NT 14), Leipzig 1928.
- Weinel, H., Biblische Theologie des NT⁴, Tübingen 1928.
- Wendland, P., Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beiträge z. Geschichte d. griechischen Philosophie u. Religion), Berlin 1895.
- Anaximenes von Lampsakos, Berlin 1905.
- Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (HNT I, 2), Tübingen² 1912.
- Wernle, P., Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg-Leipzig 1897.

- Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Ntl Abhandl. VIII, 3—5), Münster 1921.
 — Die Christumystik des hl. Paulus (BZF XII, 8—10), Münster 1928.
 Windisch, H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908.
 — Der Barnabasbrief (EHNT 299—413), Tübingen 1920.
 Wittmann, M., Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920.
 Zeller, E., Die Philosophie der Griechen I, Leipzig 1919.
 Zöckler, O., Die Tugendlehre des Christentums, Gütersloh 1904.
 — Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, München 1893.
 Zorell, F., Novi Testamenti Lexicon Graecum (Cursus Scripturae Sacrae), Paris 1911.
 Zschokke, H., Die Theologie der Propheten des ATs, Freiburg 1877.
 — Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher, Wien 1889.

D. Abkürzungen.

Öfters zitierte antike Schriftsteller und deren Einzelwerke sind nach dem in Kittels Theologischem Wörterbuch befolgten Abkürzungsprinzip angegeben. Die Abkürzungen der Sammelausgaben sind aus dem Quellennachweis ersichtlich. Pl = Paulus; pl = paulinisch; T = Tugend; L = Laster; K = Katalog; TK = Tugendkatalog; LK = Lasterkatalog; HTN = Handbuch zum NT, hrsg. von H. Lietzmann, Tübingen; EHTN = Ergänzungsband zum HNT; KEK = Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begr. von H. A. W. Meyer, Göttingen; KNT = Kommentar zum NT, hrsg. von Th. Zahn, Leipzig. — BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie; BS = Biblische Studien; BZ = Biblische Zeitschrift; BZF = Biblische Zeitfragen; FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A u. NT; Revbibl = Revue biblique internationale; RhMusfPhil = Rheinisches Museum für Philologie; TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft; ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.

Einleitung.

Der Gegenstand und seine Probleme.

Die Hl. Schriften des NT weisen eine Reihe verschieden langer Aufzählungen von Tugenden und Lastern auf, die heute ziemlich allgemein als Tugend- und Lasterkataloge¹ bezeichnet werden. Die zahlreichsten und längsten dieser Kataloge finden sich bei Paulus; die exegetische Literatur beschränkt auch bisweilen die genannte Bezeichnung auf die betreffenden Aufzählungen der pl Briefe. Dem Umfang der an diese Kataloge geknüpften Probleme entspricht es jedoch, alle Stellen des NT zu behandeln, die man mit einigem Recht als Kataloge von Tugenden und Lastern bezeichnen kann:

1. LKe: a) Mt 15, 19; Mk 7, 21—22;
b) Röm 1, 29—31; 13, 13; 1 Kor 5, 10—11; 6, 9—10;
2 Kor 12, 20—21; Gal 5, 19—21; Eph 4, 31; 5, 3—5;
Kol 3, 5—8; 1 Tim 1, 9—10; 6, 4—5; 2 Tim 3, 2—5;
Tit 3, 3;
c) 1 Petr 2, 1; 4, 3; 4, 15;
d) Apk 9, 21; 21, 8; 22, 15.
2. TKe: a) 2 Kor 6, 6; Gal 5, 22—23; Eph 4, 2—3; 4, 32—5, 2
(5, 9); Phil 4, 8; Kol 3, 12; 1 Tim 4, 12; 6, 11; 2 Tim
2, 22; 3, 10.
b) 1 Petr 3, 8; 2 Petr 1, 5—7².

3. Pflichtenlehren einzelner Stände in den Past: 1 Tim 2, 9;
3, 2—6; 3, 8; 3, 11; 2 Tim 2, 24; Tit 1, 7—8; 2, 2—5³.

Die wissenschaftliche Exegese hat sich von Anfang an um die Wort- und Sinnerklärung der Kataloge bemüht; bis in die neueste Zeit herein versuchte man gar bei einzelnen Katalogen eine wohldisponierte Ordnung nachzuweisen⁴. Im übrigen sah man keine sonderlichen Probleme am Gegenstand. Bezeichnend

¹ „Laster“ ist hier nicht streng im Sinne der philosophischen Definition zu fassen.

² Im Folgenden sind die L- und TKe, die sich über mehr als einen V. erstrecken, der Kürze halber nur nach dem 1. V. zitiert.

³ Noch zu vgl. Mt 5, 3—8 (Makarismen); 1 Kor 13, 4—7 (Hohes Lied der Liebe); Eph 6, 14—16 (Geistl. Waffenrüstung); 1 Kor 13, 13; Kol 1, 4. 5; 1 Thess 1, 3; 5, 8 (christl. Trias).

⁴ Vgl. etwa B. Weiß, Röm 100.

für die Einstellung zu diesen ntl Texten sind solche ältere Gelehrte, die zur Erklärung Parallelstellen antiker Schriftsteller zusammengetragen, wie H. Grotius⁵ und J. Wettstein⁶. Für Grotius ist es ganz selbstverständlich, daß Pl mit seinem LK Röm 1, 29 speziell römische Verhältnisse treffen wollte und getroffen hat; mit staunenswerter Belesenheit sucht er das durch Parallelstellen aus der römischen Literatur oder durch sachliche Belege aus der Geschichte Roms für jeden einzelnen L-Begriff nachzuweisen, ja er denkt sogar wie bei *θεοσύγεις* (diese Lesart zieht er *θεοσυνγείς* vor, um einen L-Begriff zu haben) an ein konkretes Vorkommnis, das Pl vorgeschwebt habe.

Ein literargeschichtliches Interesse an den LKen als besonderen Größen innerhalb des NT regten erst die Untersuchungen der Didache durch die Engländer C. Taylor und R. Harris⁷ an; letzterer verwies beim LK Did. 5 auf die Gliederzahl 22 und deren Übereinstimmung mit der nach Harris' Berechnung ebenfalls 22 Glieder zählenden Reihe Röm 1, 29. Harris möchte sodann diese altchristlichen LKe erklärt wissen aus der Liturgie des Versöhnungstages (dem Bekenntnis der 22 Sünden)⁸. Von der inhaltlichen Verschiedenheit ganz abgesehen, vermag die Aufzählung dieser 22 Sünden die ntl LKe nicht zu erklären, da die Liturgie des Versöhnungstages erst aus dem 5. Jhdt. n. Chr. stammt⁹.

Im Zusammenhang einer weiter ausholenden religionsgeschichtlichen Fragestellung zur Erklärung der Sünder- und Strafarten der Apk Petri wies zuerst der Philologe A. Dieterich¹⁰ auf die LKe in den griechischen Hadesschilderungen und späterer griechischer Literatur hin und stellte einige LKe des NT mit anderen Katalogen der urchristlichen (Did., Herm.) und zeitgenössischen Literatur (Phokylides, Sibyllinen) zusammen¹¹. Durch eine lediglich synoptische Betrachtungsweise der griechischen und ntl Sündertypen scheint D. die Entwicklungslinien verwischt zu haben. Jedoch dankt man ihm die Anregung zur religionsgeschichtlichen Fragestellung und ein Stück Vergleichsmaterial.

⁵ Hugonis Grotii, Annotationes in Epistulas Plī, Amsteraedami 1679.

⁶ Jacobi Wetstenii, Novum Testamentum Graec. I, II, Amsteraedami 1751.

⁷ Siehe Literaturverzeichnis.

⁸ Beispiele solcher Sündenbekenntnisse zit. bei Lietzmann, Röm Exc. zu 1, 29 ff.

⁹ Vgl. Clemen, Religionsgesch. Erklär. d. NT 134.

¹⁰ Nekyia 1893 (2. unv. A. 1913) 163 ff.

¹¹ A. a. O. 174 ff.

Ohne auf Dieterichs Erklärungsversuch einzugehen, fügte einige Jahre später P. Wernle im Anhang seines Buches „Der Christ und die Sünde bei Paulus“ (1897) S. 131 einige Beobachtungen über den „Lasterkatalog des Paulus“ an. Die pl LKe, die W. wohl kaum befriedigend in zwei Gruppen einteilte¹², sollen mit aller Sicherheit aus einer jüdischen Vorlage erklärt werden können; diese ergebe sich aus der Übereinstimmung des „festgeprägten“ LKs des Apokalyptikers und Pli (nämlich: Mörder, Hurer, Zauberer, Götzendiener), und erst recht „aus dem bloßen Prinzip“ der Zusammenstellung (= „die Teilnahme am Kult“) (S. 133). Daß die vier genannten Laster den ntl Autoren tatsächlich schon aus jüdischer Tradition geläufig sind, wird später zu belegen sein. Aber Wernles Folgerung einer regelrechten Vorlage aus einem nur vermutlichen Prinzip der Zusammenstellung ist unbegründet; Pl nennt zudem die der als konstant gedachten Vorlage zugehörigen Laster nicht immer (Mord nur Röm 1, 29; Zauberei nur Gal 5, 19); die übrigen, und zwar der Hauptteil seiner L-Begriffe, bleiben dabei unerklärt. Auch der Hinweis vermag nicht zu überzeugen, Pl habe die den Rabbinen eigene Scheidung von leichten und schweren Sünden übernommen. Eine solche führt Pl nicht ernsthaft, jedenfalls nicht systematisch und nach rabbinischen Gesichtspunkten durch. Auch daß von Christlichem, wie Glaube, Gesinnung, in den LKen nicht die Rede sei, dürfte nicht richtig sein: Pl betont die Gesinnungssünden ausdrücklich (s. u. 15. 19); der Glaube aber als theologische Tugend gehört doch wohl nicht in den LK, und daß Pl noch nicht gegen Unglauben zu kämpfen hatte, ist verständlich.

E. v. Dobschütz¹³ griff gelegentlich Dieterichs Hinweise auf und statuierte zwei Wurzeln der sittlichen Unterweisung: die griechisch-orphische und die jüdisch-alttestamentliche. Die LKe Pli sind ihm zufolge „durch die Methode des jüdischen Proselytenkatechismus beeinflusst“.

Die These eines Proselytenkatechismus blieb weiter lebendig. In seinem Buche „Katechismus der Urchristenheit“ (1903) hat A. Seeberg zugleich die Frage nach dem Ursprung der ntl LKe und TKe aufgeworfen. Seine Ansicht über die ntl T und LKe ist kurz folgende: Pl und die übrigen apostolischen Missionare kannten und verkündeten eine bestimmte Sittenlehre, „die Wege“ (1 Kor 4, 17); aus dem Vergleich von 1 Thess 4, 3—8 mit den LKen geht

¹² 1. Theoretische: Gal 5, 19 ff.; Röm 1, 29 ff.; 13, 13. 2. Praktisch Verwendete: 1 Kor 5, 10. 11; 6, 9; 2 Kor 12, 21 f.; Kol 3, 5. 8; Eph 5, 3. 5 (S. 131 ff.).

¹³ Die urchristlichen Gemeinden, 1902, 282.

hervor, daß denselben ein Schema zugrunde liegt, das, wie die nicht-pl Formel vom „Ausschluß vom Gottesreich“ zeigt, Pl „in einer mehr oder weniger festen Form“ (S. 11) überkommen haben muß. Aus dem NT, das 11 TKe enthält, (S. 20) ergibt sich, daß die Wege auch einen TK als Pendant zum LK enthielten. Der jüdische Ursprung dieser nur mündlich tradierten Wege (S. 41), aus denen sich, wie eine wesentliche Übereinstimmung derselben zeigt (S. 36), die nachapostolischen Wege entwickelt haben, wird ersichtlich aus den LKen der Apk Baruch und einigen Stellen der Test 12 patr; und zwar der vorchristliche Ursprung aus Mt 15, 19 und Mk 7, 21 (S. 44); ja die Wege waren mutmaßlich ein Stück des jüdischen Proselytenkatechismus. Letztere These suchte Seeberg in seinen nachfolgenden Schriften¹⁴ durch Heranziehung jüdischer Parallelen zu bekräftigen, näherhin in Lv 18 und 19 die Grundlage der nachapostolischen Wege (Did., Barn., Herm. usw.) und damit auch der apostolischen nachzuweisen¹⁵. Unter den wenigen Gelehrten, die ihm vollen Beifall zollten, hat zunächst P. Drews¹⁶ bei seinen Untersuchungen über das Verhältnis der Didache zu den pl Briefen sogar „eine jüdische Katechismusschrift“, die wesentlich den Abschnitt Did. 1—6 enthielt und Pl vorgelegen hat, postulieren zu müssen geglaubt. Der Rabbiner Klein¹⁷ versuchte gar mit Hilfe von allerdings bedenklich spätem Vergleichsmaterial nachzuweisen, Pl schöpfe seine TKe und LKe aus dem Katechismus, den er von jüdischen Lehrern mitbekam (= Derecherez-Traktat)¹⁸. Die alte Seebergsche Position verfocht dann H. Daxer, der den Abschnitt Röm 1, 18—2, 10 aus der spätjüdischen Lehranschauung, den LK 1, 29 speziell als „Niederschlag eines Teiles der mündlich tradierten spätjüdisch-christlichen Sittenlehre, des Todesweges“ zu erklären versuchte¹⁹. — Seebergs Hypothese wurde in der von ihren Vertretern vorgebrachten Fassung allgemein — katholischer- und protestantischerseits — abgelehnt; was den Moralkatechismus betrifft, nicht zuletzt wegen der Mannigfaltigkeit der ntl Kataloge, der LKe insbesondere²⁰. Die Existenz eines jüdischen Proselytenkatechismus scheint heute überhaupt allgemein in Frage gestellt zu sein²¹. Zwischen den Ehe-, Keuschheitsgesetzen und anderen

¹⁴ S. Literaturverzeichnis.

¹⁵ Evangel. Christi 109 ff.

¹⁶ ZntW 1904, 53 ff.

¹⁷ Der älteste christliche Katech. usw., 1909, 94 ff.

¹⁸ A. a. O. 243 f.

¹⁹ Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis usw., Diss., Rostock 1914.

²⁰ Junker, Ethik II (1919) 110.

²¹ Vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum, 1908, 272 ff.; Hennecke, Ntl Apokryphen, 1924, 558.

Einzelvorschriften in Lv 18 und 19, auf die S. als Grundlage der Wege rekurriert, und späteren jüdischen und urchristlichen Moralschriften sind selbstverständlich verwandschaftliche Züge festzustellen; sind die Moralvorschriften des Dekalogs im Urchristentum doch durchaus in Geltung geblieben. Darüber hinaus aber Lv 18 und 19 als Grundlage eines späteren fixierten L- und TKs anzusehen, muß auf Grund der uns zur Verfügung stehenden Quellen auch genialster Kombinationsgabe versagt bleiben. S. betonte mit Recht die im Christentum früh einsetzende Entwicklung zum Formelhaften; trotzdem geht es nicht an, wie er zweifellos tut, zugunsten des Eindrucks größerer Formelhaftigkeit die urchristlichen und spätjüdischen LKe in ein Schema zu zwängen. Was er einmal in einer späteren Schrift bezüglich der jüdisch-christlichen Tradition ausspricht: „Soviel scheint mir aber ganz gewiß, daß man sich mit der unseren heutigen Verhältnissen entsprechenden Alternative ‚feste Form oder keine feste Form‘ die Erkenntnis des wirklichen Tatbestandes verschließt“²², wird gerne zugegeben. Doch scheint eben er selbst die richtige Synthese nicht gefunden zu haben, wenn er einerseits mit einem traditionellen T- und LK Ernst macht und zum Beweise ihrer Existenz nicht nur ohne jede Rücksicht auf die Art und den Zusammenhang eines Ks die Begriffe zusammenstellt, sondern auch — damit es an einem gemeinsamen Traditionsstock nicht fehle — Synonyma identifiziert²³, andererseits die mannigfache Verschiedenheit der Ke ignoriert, oder wo er solche konstatiert, den Begriff „Paradose“ in weiterem Sinne faßt²⁴. Indem so der Todesweg mit seinem LK in den späteren Schriften immer mehr als fluktuierende Größe erscheint, gibt S. seinen Grundstandpunkt auf. Diese Tatsache, sowie S.s Zugeständnis, die urchristlichen Wege seien eben nicht mehr rekonstruierbar²⁵, empfiehlt es von vornherein, nicht von der Vorstellung des *τύπος τῆς διδαχῆς* (Röm 6, 17) als eines bestimmt formulierten Lehrstücks im Sinne S.s auszugehen, also von dem Gedanken: zu den Wegen gehört ein mehr oder weniger fixierter T- und LK, der aus den ntl Katalogen zu eruieren ist; vielmehr wird es angebracht sein, sich von den allseitigen Gesichtspunkten, welche die Analyse der ntl Ke nahelegt, bei der Beurteilung ihres traditionellen Charakters leiten zu lassen.

Der Vollständigkeit halber sei aus dieser Zeit ein Erklärungsversuch von G. Resch erwähnt. Derselbe sieht die im außer-

²² Evang. Christi 127.

²³ Katechismus 31 f.

²⁴ A. a. O. 16 ff.; bes. Evang. Christi 127 ff.

²⁵ Katechismus 39.

kanonischen Aposteldekret (= Kompendiarische Sittenlehre) namhaft gemachten drei Sünden als die gemeinschaftliche Grundlage der ntl LKe an, unter die sich alle Laster subsumieren ließen²⁶. Die ntl LKe wären demnach Erweiterungen des (nach ihm) ältesten und kürzesten LKs, nämlich des Aposteldekrets. Zur Kritik dieses Versuches mag es genügen, auf die Rezension von K. Lübeck²⁷ zu verweisen, sowie was A. Wikenhauser u. a. gegen den Einwand, die drei Hauptforderungen der Sittlichkeit (Enthaltung vom Götzendienst, Mord und Hurerei) dürften nicht überflüssig und auffällig erscheinen, gerade im Hinblick auf die LKe anführt: „Diese Lasterkataloge und sittlichen Mahnungen waren selber schon viel ausgedehnter, detaillierter und strenger“²⁸. Auffallend gesucht ist Resch's Erklärung der TKe. Sie seien „eine Erweiterung der in dem Dekrete ausgesprochenen Mahnung: *εἰ πρόξετε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*“, zu deren Beifügung eben der ausführlichere LK wahrscheinlich veranlaßt habe²⁹. Zur Erklärung der von den Aposteln gebrauchten 3-Zahl der Laster nimmt R. ein Herrenwort an, womit er eine schon früher gelegentlich von Harnack³⁰ geäußerte, nachher von A. Resch und P. Feine gebilligte Ansicht bezüglich des Ursprungs der apostolischen LKe aufgriff. Davon wird später die Rede sein.

Im Gegensatz zu Seeberg behauptete H. Lietzmann³¹ in einem eigenen Exkurs zu Röm 1, 29 ff., Pl sei in seinen LKEn denselben stoischen Einflüssen gefolgt, die sich auch sonst bei hellenistisch gebildeten Juden jener Zeit nachweisen ließen. Er verweist daselbst auf einige typische LKe der stoischen und jüdisch-hellenistischen Literatur. Seine Ansicht wurde seitdem vielfach übernommen³², hat aber auch Ablehnung erfahren, so von A. Bonhöffer³³, O. Bardenhewer³⁴, J. Sickenberger³⁵ und etwas ausführlicher von M. J. Lagrange³⁶. Pl verrate, so stellte man fest, kein philosophisches Einteilungsprinzip und halte sich daher an keine stoische Vorlage; Lagrange wies mit Recht auf das Fehlen stoischer Termini bei Pl etwa gegenüber Philo hin. Was derselbe über die Bewertung der LKe innerhalb des NT

²⁶ TU 28 NF 13 (1905) 78 ff.

²⁷ Theol. Revue V (1906) 209 ff.

²⁸ Apostelgeschichte 218 f.

²⁹ A. a. O. 107.

³⁰ Vgl. A. Resch, TU X 1 (1893—94) 176 f.

³¹ HNT III 1910; HNT 8³ 1928.

³² Clemen, Relig. Erkl., 1909, 47; 1924², 135; R. Bultmann, Der Stil der pl Predigt, 19. 71 u. v. a.

³³ Epiktet und das NT 167 f.

³⁴ Röm 36.

³⁵ Röm 185.

³⁶ Le catalogue de vices dans l'épître aux Romains (1, 28—31), in: Revbibl NS 8 (1911) 534—49.

und ihr Verhältnis zur Autorpersönlichkeit andeutete³⁷, wird man bei der Erforschung des Gegenstandes nicht außer Acht lassen dürfen. Doch hat man bisher die Quellen selbst kaum ins Auge gefaßt; das muß um so mehr geschehen, als die ntl T- und LKe in der neueren Literatur³⁸ vielfach als irgendwie traditionelle Größen angesehen werden. Das gilt besonders von der durch M. Dibelius inaugurierten Exegese³⁹. Als ein — offenbar wichtiges — Stück urchristlicher Paränese⁴⁰ sind die T- und LKe nach dem genannten Heidelberger Exegeten, wie urchristliche Paränese überhaupt, traditionsgeschichtlich zu erklären. Zu einzelnen Katalogen hat Dibelius denn auch wertvolles Vergleichsmaterial gesammelt (vgl. Past Exc. zu 1 Tim 3, 1).

Neuerdings hat nun K. Frank eine religionsgeschichtliche Spezialstudie „Das Woher der neutestamentlichen Lastertafeln“ (1930) vorgelegt. F. beschränkt sich darauf, „ein vorschnelles Non liquet tunlichst abschneidend, unter Zuhilfenahme religionsgeschichtlicher Perspektiven das Vorhandensein einer fünffachen Gegebenheit wissenschaftlich festzulegen“ (S. 32). Einer jeden von diesen fünf Möglichkeiten der Herkunft der Kataloge erkennt er „ein relativ gleiches Maß von Wahrscheinlichkeitsanspruch“ zu: 1. „Angstgebilde des Völkertums aller Zeiten“; 2. aus dem Orient; 3. „Ablagerungen der hellenistischen Kulturwelle“; 4. aus dem „Schoß des palästinensischen Spätjudentums“; 5. „Denkmale nie wiederholbarer Einzigartigkeit; nicht einfache Kopien der von Jesus gebrauchten Sündenzusammenstellung, aber von erschrockenem Apostelgewissen ihr nachgebildete Dokumente eines selbst Christen gefährdenden Massensündigens“ (vgl. S. 3). Wenn F. auf jede, auch nur komparativische Entscheidung verzichtet, so ist eine derartige Zurückhaltung doch sachlich nicht begründet. Freilich darf man nicht nur nach Lasterhäufungen in der Weltliteratur suchen, wobei der Verfasser übrigens leider zu wenig auf Quellenzitate eingeht, als daß seine Studie eine direkte Unterlage abgeben könnte; die Kataloge müssen vielmehr zunächst in ihrer Eigenart erfaßt und, wie M. Dibelius⁴¹ mit Recht fordert, auf ihre Formung hin untersucht werden. „Dieses Problem“, so skizziert Dibelius die Aufgabe einer formgeschichtlichen Untersuchung der LKe, „besteht in der Frage nach der Herkunft der Kataloge und in der damit eng verbundenen nach den gestaltenden

³⁷ Vgl. a. a. O. 544.

³⁸ Vgl. außer den Kommentaren von Knopf u. Windisch: Wendland, Die urchr. Literaturformen 378; Weinel, Bibl. Theologie, 1928⁴, 303, 485.

³⁹ Vgl. die Kommentare im HNT und besonders zu Jak (KEK).

⁴⁰ Zum Begriff vgl. Jak Einl. S. 4 und den Exkurs zu 1 Thess 4, 1.

⁴¹ Zur Formgeschichte des NT: in: Theol. Rundschau NF 3 (1931) 230.

Faktoren: hat Rhetorik, etwa die Rücksicht auf die Klangverwandtschaft, die Reihenfolge bestimmt oder ein sachliches Interesse an den Themen oder etwa die Orientierung am Dekalog?“⁴²

Neuestens hat der Engländer B. S. Easton⁴³ über „Die ethischen Listen des NT“ (also die T- und LKe zugleich) gehandelt. Mit Recht spricht der Verfasser, dessen anregende Arbeit ich leider sehr spät erreichen konnte, von einer „conventionality“ der LKe. Sein (sozusagen immanentes) Argument, mit dem er die Frage nach der Herkunft der Kataloge löst, scheint freilich allein nicht durchschlagend und hinreichend zu sein. Auf stoischen Ursprung eines LKs weise — so argumentiert er nämlich mit Berufung auf Lietzmann — das Vorwiegen von Gedankensünden, während Tatsünden die Tradition der hebräischen Sündenregister verrieten. So soll für Röm 1,29 und vielleicht auch für 2 Tim 3,2 ein nicht-jüdisches (griechisches) Vorbild wahrscheinlich sein⁴⁴, während die anderen Kataloge einen spezifisch jüdisch-griechischen Hintergrund haben sollen⁴⁵; diesen sieht er gekennzeichnet etwa in Sap 14,25—26. Von TKen sind nach E. nur die acht Seligkeiten sicher rein jüdischen Ursprungs. Die übrigen haben eine direkte Beziehung zu Vorbildern der zeitgenössischen Stoa. Das gehe schon daraus hervor, daß der Begriff der „Tugenden“ als solcher kaum im AT entstanden sein könne, und daß von den annähernd 46 T-Begriffen der ntl Kataloge 12 überhaupt nicht im griechischen AT außer 3 und 4 Makk enthalten seien⁴⁶. Auf Grund des letzteren vom Verfasser als entscheidend angeführten Argumentes positiv den stoischen (griechischen) Ursprung der ntl TKe zu behaupten, ohne konkrete Belege aus der griechischen Literatur, dürfte eine zu genügsame und voreilige Methode sein; jedenfalls drängt sich dem Leser eine irreführende Vorstellung über die ntl TKe insgesamt auf. Denn wenn von den genannten 12 T-begriffen 2, nämlich *κατενοφοροσύνη* und *φιλαδελφία* zwar profane Wortbildungen sind, aber im NT mit gänzlich verschiedenem Inhalt gefüllt erscheinen, dann geht es offenbar nicht an, das Fehlen dieser Begriffe in LXX als Beleg für die profane Herkunft des ntl TKs anzusehen; was die übrigen 10 Begriffe betrifft, hat E. übersehen, daß dieselben (von *εὐφημος* abgesehen) nur in einer bestimmten Gruppe von TKen erscheinen, nämlich in den Berufspflichtenlehren der Pastoralbriefe.

⁴² A. a. O. 229.

⁴³ Journal of Biblical Literature LI (1932) p. I 1—1z.

⁴⁴ A. a. O. 3.

⁴⁵ Über die Herkunft anderer Kataloge, die auch Gedankensünden enthalten, äußert sich E. nicht. Seinem Kriterium zufolge wären auch diese stoisch.

⁴⁶ A. a. O. 9.

Etwas abseits von dem Bisherigen liegt ein Beitrag von A. Deißmann⁴⁷. Er stellt zum LK 1 Kor 6,9—10 aus antiken Brettspielmarken vulgäre Schimpfwörter zusammen und findet zu allen Begriffen dieses pl LKs, „von dem farblosen Habsüchtigen und dem in einer heidnischen Liste nicht zu erwartenden Bild-diener“ abgesehen (S. 269), Parallelen; „eine willkommene Ergänzung finden diese volkstümlichen Lasterreihen in der Komödie. Man hat bis jetzt noch nicht sicher erklärt, warum in der Laster-tafel 1 Tim 1,9f. so seltene Verbrechen wie Vater- und Mutter-mord erwähnt sind“ (a. a. O.). Das kann nach D. die Bescheltung des Kupplers Ballio (Pseudolus des Plautus) begreiflich machen. Kann man seiner Erklärung auch nicht zustimmen⁴⁸, so sind wir gerne seinem Winke gefolgt, nach Vorbildern der T- und LKE „nicht ausschließlich in der philosophischen Literatur zu suchen“ (S. 267 f.).

Durch die Ausführungen, die eben noch H. Preisker über „Das Telos-Ethos des Urchristentums“ (1933) vorlegt, spitzen sich die Probleme zu einer biblisch-theologisch recht bedeutsamen Fragestellung zu. Das Eindringen der hellenistischen T- und LKE in das Urchristentum und die damit gegebene Unterscheidung von „Tugenden“ und Lastern bedeutet nach P. zugleich eine destruktive Auflösung der urchristlichen Ganzheitshaltung der Agape, die Wende vom Ethos zum Moralismus der Umwelt (vgl. u. S. 158 ff.).

1. Abschnitt.

Tugend- und Lasterkataloge im NT als Elemente der Missions- u. Predigtpraxis.

1. Kapitel: Die Lasterkataloge.

I. Der Tatbestand.

1. Die Verwendung von LKen im NT.

Die Evangelien enthalten einen LK, und zwar einen, der aus dem Munde Jesu stammt. Im Hinblick auf die Reinigungsvorschriften bei den Juden spricht Jesus von der ethischen Verunreinigung des Menschen: das, was aus dem Herzen kommt, verunreinigt den Menschen, „denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mordtaten, Ehebrüche, Unzucht, Diebstähle, falsche

⁴⁷ Licht vom Osten 267 ff.

⁴⁸ Vgl. Lagrange a. a. O. 537; K. Francke a. a. O. 18; hinzugefügt sei, daß die Begriffe, die Deißmann in Parallele setzt, wie besonders 1 Tim 1,9, schon nach ihrer etymologischen Bedeutung stark verschieden sind.

Zeugnisse, Lästerungen“ (Mt 15, 19). Mk (7, 21) bringt eine erweiterte Reihe desselben Herrenwortes¹.

Röm 1, 29 bzw. 1, 24 ff. dient ein langer LK dazu, innerhalb des Nachweises der menschlichen Heilsbedürftigkeit die Laster der Heiden, die Sündhaftigkeit der strafverfallenen Menschheit aufzuweisen.

Die meisten pl LKe stehen in paränetischen Zusammenhängen. In Verbindung mit einer direkten Mahnung oder Drohung zählt Pl Laster bzw. Lasterhafte auf: 1 Kor 5, 10 (die Kor. dürfen mit ihren christlichen Mitbrüdern, falls sie bestimmte Sünden tun, nicht verkehren), 1 Kor 6, 9; Eph 5, 5; vgl. Gal 5, 19 (gewisse Sünder werden das Gottesreich nicht erben), 2 Kor 12, 20 (die sittlichen Verderbnisse, die der Apostel in Korinth anzutreffen befürchtet), Eph 4, 31; 5, 3; Kol 3, 5. 8 (Laster und Fehler, die es abzulegen gilt; ähnlich Röm 13, 13). Hierher gehört auch Tit 3, 3: die dort ausgesprochene Forderung eines christlichen, d. i. liebevollen Verhaltens der Kreter zu ihren heidnischen Mitbürgern wird begründet mit dem Hinweis auf den erbarmungswürdigen Zustand ihres eigenen vorchristlichen Lebens.

Zum Zwecke einer mehr prinzipiellen Darlegung als direkten Ermahnung verwendet Pl Gal 5, 19 einen LK zusammen mit einem TK. Der Apostel, dem hier am Herzen liegt, das Wesen der christlichen Freiheit klarzustellen, mahnt seine Leser: Wandelt im „Geiste“ und ihr werdet nicht nach dem Begehren des „Fleisches“ handeln. Dieser Mahnung gibt er noch dadurch eine wirksame Stütze, daß er die Ergebnisse und Ziele der beiden im erlösten Christenmenschen wirksamen Prinzipien aufzählt: die Werke des „Fleisches“ und die Frucht des Pneuma.

Der LK Gal 5, 19 steht nun nicht in Verbindung mit einer ausgesprochenen Warnung oder Mahnung; es entspricht aber der pl Logik der Tatsachen, daß mit der Feststellung: die Christen haben das Fleisch mit seinen Leidenschaften (prinzipiell) gekreuzigt, die imperativische Konsequenz: Handle dem pneumatischen Sein entsprechend, von selbst gegeben ist; es folgen denn auch eine Reihe Imperative (5, 26; 6, 1 ff.). Aus dieser die axiomatische Grundlage der pl Ethik beleuchtenden Stelle fällt auch einiges Licht auf die oben angeführten paränetischen LKe. Es scheint keine alltägliche Antithese zu sein, vielmehr der hier geschilderten Doppelaufgabe der Heiligung (negativ: Ablegen der Werke des Fleisches, der Finsternis, des alten Menschen, des Geistes dieses Äons usw., positiv: Anziehen des neuen Menschen,

¹ Zur Erklärung des Sünder-Kataloges Lk 18, 11 vgl. J. Jeremias in: ZntW 1931, 293 ff.

der Waffen des Lichtes usw.) folgerichtig zu sein, wenn Pl 1. L- und TKe verbindet², 2. Röm 13, 13b nach vorausgehender allgemeiner Mahnung: „Legen wir nun ab die Werke der Finsternis und ziehen wir an die Waffen des Lichtes; wie am Tage laßt uns ehrbar wandeln“ offensichtlich das Stichwort „die Werke der Finsternis“³ aufgreifend, die Mahnung nach der negativen Seite weiter ausführt: „Nicht in Trinkgelagen usw.“. Die in derselben pl Denkweise begründete antithetische Spannung, welche die christliche Gegenwart und die vorchristliche Vergangenheit als absolute Gegensätze kennzeichnet und deshalb ein Motiv zum sittlichen Handeln abgibt, läßt die genannten paränetischen LKe (von 1 Kor 5, 10; 2 Kor 12, 20 abgesehen) weiterhin als eine gewisse Einheit hinsichtlich ihrer Verwendung erkennen: 1 Kor 6, 11 fügt Pl dem Grundgesetz, daß gewisse schwere Sünder das Gottesreich nicht erben werden, hinzu: „Und solche waret ihr zum Teil, aber ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt usw.“. Dieser Indikativ, der die ideale Wirklichkeit der Christen Korinths jedenfalls trifft, will zugleich im Sinne eines Imperativs verstanden werden (Ihr sollt es auch nicht mehr sein). Ähnlich Tit 3, 3: *ἤμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι κτλ . . . δικαιωθέντες . . . κληρονομοὶ γενηθῶμεν*. Kol 3, 2 wird das „Ihr seid gestorben“ (nämlich mit Christus) zur sittlichen Forderung umgebogen: „Trachtet nach dem, was droben ist, nicht danach, was auf Erden ist“ (3, 2); diese wird dann in 3, 5 nach der negativen Seite ausgeführt: „Tötet das, was an euren Gliedern irdisch ist“ (es folgt ein LK). V. 3, 7f. folgt erneut ein Motiv zu dieser Mahnung aus der Antithese: *ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζήτε ἐν τοῦτοις· νῦν δὲ ἀπόθεσθε . . .* Vgl. 3, 9: *ἀπεκδυόμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*. Entsprechend folgt Eph 5, 8 auf die vorausgehende Mahnung: *ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ*. Dasselbe Motiv, nur positiv formuliert, steht Eph 5, 3: „Wie es sich Heiligen geziemt“. Auf Grund dieses schematischen Gedankengangs, der sich in der Einkleidung der LKe Gal 5, 19; Röm 13, 13; 1 Kor 6, 9; Eph 5, 3. 5; Kol 3, 5. 8, auch Tit 3, 2—7. erkennen läßt, erscheinen also die genannten Kataloge hinsichtlich ihrer Verwendung als eine Einheit.

Einige derselben sind in ihrem ähnlichen Gebrauch weiter

² So Kol 3, 5 (LK) — 3, 8. 9 (LK) — 3, 10 bzw. 3, 12 (TK); Eph 4, 31 (LK; bzw. 4, 17—31) — 4, 32 (TK) — 5, 3—5 (LK).

³ Der Terminus unterscheidet sich von „die Werke des Fleisches“ (Gal 5, 19) nicht wesentlich. Dort wird auf den Zustand, das Betätigungsfeld, hier auf das leitende Prinzip abgehoben: Im Zustand der Finsternis (= im unerlösten Zustand Röm 13, 12) wirkt das Fleisch (Gal 5, 19).

durch das wiederkehrende Motiv gekennzeichnet, daß gewisse Laster vom Gottesreich ausschließen (Gal 5, 21; 1 Kor 6, 9; Eph 5, 5)⁴, bzw. positiv gewendet, den Zorn Gottes bringen (Eph 5, 6 b; Kol 3, 6)⁵:

Gal 5, 21: *ἀ προλέγω . . . ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*

1 Kor 6, 9: . . . *οὔτε πόρνοι οὔτε . . . βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.*

Eph 5, 5: *πᾶς πόρνος . . . οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.*

Eph 5, 6 b: *διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ . . .*

Kol 3, 6: *ὃ ἐ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ.*

2 Tim 3, 2 schildert ein langer LK die sittliche Entartung der Menschen, d. i. in einem Brief an Tim wohl der Christen „in den letzten Tagen“. Dabei entnimmt der Apostel für die Schilderung der zukünftigen böartigen Gesinnung bereits der Gegenwart Anknüpfungspunkte, so daß er den LK mit der Mahnung an Tim abschließt: „Und von diesen (den genannten Lasterhaften) wende dich ab“.

In ihrer Verwendung singular sind 1 Tim 1, 9; 6, 4. 1 Tim 1, 9 werden jene vom Geiste der christlichen Lehre nicht durchdrungenen Menschen aufgezählt und charakterisiert, für die im Gegensatz zu einem „Gerechten“ ein Gesetz noch Geltung hat; 6, 4 nennt der Apostel, um den gänzlich negativen Erfolg der Untersuchungen und Wortfechtereien der von ihm bekämpften Irrlehrer zu zeigen, als deren Früchte: Neid, Streit usw.

Paränetischem Zwecke dienen die LKe der Petr-Briefe: 1 Petr 2, 1 zählt der Apostel Laster auf, die es abzulegen gilt, 4, 15 solche, deren Christen, wohl vor dem öffentlichen Gerichte, nicht sollen bezichtigt werden können; 4, 3 jene heidnischen Laster, welche die Christen mit dem Eintritt in den Christenstand abgelegt haben und in die sie nicht mehr zurückfallen dürfen.

Mit einigen Katalogen der Briefe sind die LKe der Apk verwandt, sofern dieselben einen Sittenspiegel der Heiden darstellen: 9, 21 sind die sündhaften Heiden charakterisiert, die den Plagen der 6. Posaune entgangen sind; 21, 8 und 22, 15 sind die Bösen aufgezählt, welche die Strafe des Feuersees trifft, bzw. die aus der Gottesstadt ausgeschlossen sind.

⁴ Vgl. den sachlich gleichen Gedanken bei den LKen der Apk (21, 8; 22, 15).

⁵ Vgl. Röm 2, 5. 8; 1, 32; 1 Thess 4, 6.

2. Aufzählungsform, Inhalt und Aufbau.

Rein äußerlich lassen sich die LKe in persönlich, neutrisch, persönlich und neutrisch zugleich gehaltene Aufzählungen einteilen. Wie in Länge und Inhalt wechseln sie auch in asyndetischer und polysyndetischer Aufreihung der Glieder.

An Übereinstimmungen in Inhalt und Reihenfolge sind zu beachten:

1. Gruppen verwandter Sünden:

- a) Fleischessünden (Gal 5, 19; 2 Kor 12, 21; Eph 5, 3. 5; Kol 3, 5);
- b) Sünden gegen die Nächstenliebe und den Frieden der Gemeinde (Röm 1, 29; 2 Kor 12, 20; Kol 3, 8; Eph 4, 31; Gal 5, 20; 1 Tim 6, 4; 2 Tim 3, 2; vgl. 1 Petr 2, 1).

2. Wiederholt gleiche Verbindung derselben Wörter:

- a) 2 Kor 12, 20; Gal 5, 20: *ἐρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθεΐαι*;
- b) Eph 5, 3; Kol 3, 5: *πορνεία, ἀκαθαρσία*;
- c) Eph 5, 5 (Kol 3, 5): *πλεονέκτης, ὃ ἐστὶν εἰδωλολάτρης*.

3. Verbindung derselben Termini in wechselnder Folge:

- a) 2 Kor 12, 21; Gal 5, 19: *ἀκαθαρσία, πορνεία, ἀσέλγεια*;
- b) Röm 1, 30 (2 Kor 12, 20): *ψιθυριστάς, καταλάλους*;
- c) Röm 13, 13; Gal 5, 21: *κῶμοι, μέθαι*;
- d) 1 Kor 5, 11; 6, 10: *λοιδορός, μέθυσος, ἄρπαξ*;
- e) Eph 4, 31; Kol 3, 8: *θυμός, ὀργή*.

Zahlenmäßig zusammengefaßt ergeben die LKe folgendes Bild:

1. In den 21 LKen stehen ungefähr⁶ 96 verschiedene L-Begriffe (dabei ist 1 Kor 5, 10. 11; Eph 5, 3—5; Kol 3, 5—8 als 1 Katalog jeweils gezählt).
2. Von diesen 96 Begriffen kommen 83 (4) in den pl Ken vor; von den übrigen 13 stehen 4 nur in den Evv, 4 in der Apk und 5 in den Petr-Briefen.
3. Von den genannten 83 (4) Begriffen kommen bei Pl 56 (7) nur 1 × in einem K vor, davon 28 in den Past, nämlich 2 in 1 Tim 6, 4 (von 5 Begriffen); 11 in 1 Tim 1, 9 (von 14 Begriffen); 11 in 2 Tim 3, 2 (von 18 Begriffen); 4 bzw. 5 in Tit 3, 3 (von 9 Begriffen).

⁶ Ich sage „ungefähr“, weil sich um Einzelbegriffe streiten läßt (z. B. bei *θεοστυεῖς, θεοστυγείς* Röm 1, 29); im übrigen sind Begriffe desselben Stammes identisch gefaßt: also *κλέπτης = κλοπή = κλέμμα*.

4. Von den übrigen 27 Begriffen kehren wieder in LKen:
- a) 2 × Röm 1, 29 und 2 Tim 3, 2: ἀλαζών, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἄστοργος, ὑπερήφανος; sonst: ἀνόσιος, ἄρπαξ, ἀρσενοκοίτης, ἐπιθυμία, ἐριθειᾶ, καταλαλιά, κῶμος, λοιδοροσ, ὀργή, ἡδονή (φιλήδονος), ψιθυρισμός;
 - b) 3 ×: ἀσέλγεια, ζῆλος;
 - c) 4 ×: ἀκαθαρσία, βλασφημία, θυμός, κακία, μέθη, φθόνος;
 - d) 5 ×: εἰδωλολατρία, ἔρις, πλεονεξία;
 - e) 7 ×: πορνεία.
5. 6 der letztgenannten Begriffe (ἀκαθαρσία, ἔρις, ζῆλος, θυμός, μέθη, φθόνος) sind nur in LKen Pli zu lesen, πλεονεξία nur noch Mk 7, 21.

Die statistische Übersicht, die mit Absicht auf das Kernstück, die pl LKe abhebt, zeigt ein Nebeneinander von Übereinstimmung und Verschiedenheit. Die Wortwiederholungen beschränken sich auf die Zahl 26 (gegenüber 81 Begriffen); gleiche Wortverbindungen (s. o. 13) übersteigen nie die Zahl 2; dieselben erstrecken sich sodann, von 3 b abgesehen, nur auf die Kataloge, die oben durch den Gebrauch in der Paränese als eine Einheit charakterisiert wurden (11 f.). Ohne den Eindruck der Formelhaftigkeit abschwächen zu wollen, muß noch bemerkt werden, daß die Übereinstimmungen 3 d nicht zu überschätzen sind, weil 1 Kor 6, 10 im Zusammenhang als Wiederholung leicht zu begreifen ist; ebenso darf man die Übereinstimmung zwischen Eph und Kol (2 b, c; 3 e) wegen des gesamten Verwandtschaftsverhältnisses beider Briefe nicht zu schwer wägen.

Bei den zahlreichen und längeren LKen Pli legt sich die Frage nahe: welche Einteilungs- und Anordnungsgesichtspunkte lassen die Kataloge in ihrer vorliegenden Form erkennen? Zunächst ist festzustellen, daß ihnen kein einheitliches Einteilungsprinzip im Sinne einer logischen Disposition zugrunde liegt. Es ist verfehlt und entspricht oft mehr subjektivem Empfinden als dem Tatbestand, wenn man den Aufbau der Kataloge in erster Linie unter logischen Gesichtspunkten betrachtet⁷; denn in denselben sind nicht so sehr Systematisierungsversuche des Ethikers Pl zu erblicken als vielmehr praktische Handhabungen. Bei den verschiedenen Möglichkeiten, die dem Prediger Paulus zur Verfügung standen, wird man praktische und ganz sachliche Gründe jedenfalls nie außer Acht lassen dürfen.

⁷ Zum Beweise vgl. man etwa die Gliederungsversuche des LKs 2 Tim 3, 2 von Hofmann, Wohlenberg und v. Soden.

An Gesichtspunkten, welche in der Anordnung der L-Begriffe mit maßgebend gewesen zu sein scheinen, wird man anführen dürfen:

1. Assoziative Verbindungen verwandter L-Begriffe (vgl. o. S. 13 Nr. 1 und 3).

2. Aufsteigende und absteigende Reihe: a) vom Schwereren zum Leichterem (Röm 1, 29; Eph 5, 3; vgl. 1 Kor 6, 9; 1 Petr 4, 15); b) vom Leichterem zum Schwereren (vgl. 2 Tim 3, 2).

3. Auf Begriffe, die Gesinnungssünden (a) ausdrücken, folgen solche, die mehr die Äußerungen, Tatsünden (b) bezeichnen:

Kol 3, 8:	Eph 4, 31:
a) <i>ὀργή</i>	<i>πικρία</i>
<i>θυμός</i>	<i>θυμός</i>
<i>κακία</i>	<i>ὀργή</i>
b) <i>βλασφημία</i>	<i>κραυγή</i>
<i>αἰσχρολογία</i>	<i>βλασφημία</i>
<i>(μὴ ψεύδεσθε)</i>	. . .
Gal 5, 20:	2 Kor 12, 20:
a) <i>ἔχθραι</i>	
<i>ἔρις</i>	<i>ἔρις</i>
<i>ζήλος</i>	<i>ζήλος</i>
<i>θυμοί</i>	<i>θυμοί</i>
<i>(ἐριθειᾶι)?</i>	<i>(ἐριθειᾶι)?</i>
b) <i>διχοστασίαι</i>	<i>καταλαλιά</i>
<i>αἰρέσεις</i>	<i>ψιθυρισμοί</i>
	<i>φνσιώσεις</i>
	<i>ἀκαταστασίαι</i>

4. Die Explikation erfolgt von einem mehr allgemeinen Begriff (zusammenfassender Begriff einer Sündengruppe oder des ganzen K am Anfang genannt) zu spezielleren (vgl. Röm 1, 29: *πᾶσα ἀδικία* im LKe ausgeführt; Eph 5, 4: *αἰσχροότης* in 2 spezielle Formen zerlegt; weiter 1 Tim 1, 9; auch 2 Tim 3, 2) oder umgekehrt (vgl. Kol 3, 5; Eph 5, 3).

5. Am meisten System könnte man Gal 5, 19 finden: a) Unzuchtssünden, b) Sünden gegen die religiöse Ordnung, c) gegen die Nächstenliebe, d) Sünden der Unmäßigkeit. Aber dieser verhältnismäßig vollständige und seiner theoretischen Bedeutung nach am meisten zu systematischer Anlage berechnete LK zeigt zugleich, daß man den Ordnungsgesichtspunkt nicht überschätzen

darf; denn mit „Parteiungen“ ist im K offensichtlich ein gewisser Abschluß erreicht; wenn nun Pl noch „Neid (und Mord)“ erwähnt, ein Laster, das schon vor „Spaltungen“ seinen passenderen Platz gefunden hätte, weiter „Trunksucht und Schwelgerei“, die beide zu der Unzuchtssündengruppe gepaßt hätten, so scheint das mehr dem Bedürfnis zu entsprechen, eben noch andere Arten zu nennen. Darauf weist auch der verallgemeinernde Abschluß „und dergleichen“ hin. 1 Kor 6, 9 wird die Unterbrechung der Unzuchtssünden durch die „Götzendiener“ vom systematischen Standpunkt aus als Unkorrektheit empfunden, während diese aus anderen Erwägungen erklärlich wird: einer sachlichen: speziell Hurerei und Götzendienst sind die schlimmsten Laster, die Pl bei den Heiden überhaupt und zunächst zu bekämpfen hat⁸; einer psychologischen Erwägung: die Hurerei gilt Pl als Götzendienst⁹.

6. Nur in einem Fall hat sich Pl an eine ihm vorliegende Disposition gebunden: Beim LK 1 Tim 1, 9 liegt es nahe, zum mindesten vom 4. Doppelgliede an die Reihenfolge des Dekalogs als für die Reihenfolge maßgebend anzusehen. Diese durch den K nahegelegte Vermutung wird durch den besonderen, singulären Zweck desselben (s. u. S. 35) gestützt. Nach 3 Doppelgliedern, die allgemein gottlose und unbotmäßige Gesinnung ausdrücken, folgen Glieder, die sich wenigstens objektiv der Dekalogreihe zuordnen lassen:

4. Gebot: Vatermörder und Muttermörder;
5. Gebot: Menschenmörder;
6. Gebot: Hurer und Knabenschänder;
7. Gebot: Menschenräuber;
8. Gebot: Lügner und Meineidige.

7. Rhetorische Rücksichten, die in der Anordnung und Auswahl von Begriffen wirksam sein konnten, wird man ohne Übertreibung nur in 2 LKen (Röm 1, 29; 2 Tim 3, 2), da aber auch sehr deutlich wahrnehmen können. In mehrfacher Hinsicht stehen diese zwei einander nahe: a) ihrer Verwendung und Länge nach; beide wollen in auffallender Breite die Fülle der Lasterhaftigkeit betonen; Röm 1, 29 besonders deutlich, einmal durch die vorausgehende allgemeine Zusammenfassung *τὰ μὴ καθήκοντα*, als deren Inhalt die Ausführung des LKs gilt, sodann durch die 3fache Gliederung (s. Tabelle). b) Ihrem Inhalte nach: 2 Tim 3, 2 weist zu Röm 1, 29 4 Parallelen auf, während von den übrigen 14 Begriffen 11 bzw. 12 ohne jede Parallele bei Pl, d. h. in ntl LKen überhaupt stehen. c) Ihrem Aufbau nach: In beiden fehlt es nicht

⁸ Man denke an die Kultverhältnisse: *εἰδωλολάτρης* = *εἰροδόουλος* = *πόρνος*.

⁹ Vgl. besonders 1 Kor 6, 19.

an stetigen Gedankengängen einerseits, einer gewissen Zufälligkeit der Nebenordnung und rhetorischer Gestaltung (vgl. Paronomasien) anderseits. Im einzelnen wird man sich streiten können, inwieweit eine sachliche, beabsichtigte Zusammengehörigkeit der

Röm 1, 29—32:

- (I) *πεπληρωμένους*
πάση ἀδικίᾳ
πονηρίᾳ
πλεονεξίᾳ
κακίᾳ
- (II) *μεσοῦς φθόνου*
φόνου
ἔριδος
δόλου
κακοηθείας
- (III) *ψιθυριστάς*
καταλάλους
θεοστυγεῖς
ὑβριστάς
ὑπερηφάνους
ἀλαζόνας
ἐφευρετὰς κακῶν
γονεῦσιν ἀπειθεῖς
ἀσυνέτους
ἀσυνθέτους
ἀστόργους
ἀνελεήμονας

2 Tim 3, 2—4:

- φίλαντοι*
φιλάργυροι
ἀλαζόνες
ὑπερήφανοι
βλάσφημοι
γονεῦσιν ἀπειθεῖς
ἀχάριστοι
ἀνόσιοι
ἄστοργοι
ἄσπονδοι
διάβολοι
ἀκρατεῖς
ἀνήμεροι
ἀφιλάγαθοι
προδόται
προπετεῖς
τετυφωμένοι
φιλήδονοι μᾶλλον ἢ
φιλόθεοι

Begriffe festzustellen ist; Röm 1, 29 könnte man die 4 ersten Begriffe als schlechte Dispositionen, die folgenden 5 als Auswirkungen solcher bezeichnen. Die folgenden 12 Sünden charakterisieren verkehrte Beziehungen zu den Mitmenschen in nicht lediglich zufälliger und rhetorisch bedingter Reihenfolge (7 mehr positiv, 5 negativ). Faßt man *θεοστυγεῖς*, wie das wohl mit Recht die meisten Exegeten tun, passivisch = gottverhaßt¹⁰, so kann man passend *θεοστυγεῖς*, *καταλάλους*, *ὑβριστάς*, *ἀλαζόνας* mit den je vorangehenden und sie bestimmenden Adjektiven zu einer absteigenden Reihe verbinden. 2 Tim 3, 2 lassen sich die ersten 5 Glieder (Egoismus in

¹⁰ Durch den Sprachgebrauch nur in dieser Bedeutung gesichert; vgl. B. Weiß z. St.

seinen spezielleren Formen) und die folgenden 6 (Pietätlosigkeit, a) gegen Eltern, Wohltäter, Göttliches überhaupt, b) gegen Mitmenschen: ohne Gegenliebe, treulos, verleumderisch) zu einer Sinneinheit zusammenfassen. Sich weiter um die Dispositionen dieses und anderer LKe zu bemühen, dürfte müßige Arbeit sein.

II. Erklärung und Beurteilung des Tatbestandes.

1. Der Gebrauch von LKen in der Missions- und Gemeindepredigt.

Unter einen neuen Gesichtspunkt rücken die LKe — im Vordergrund des Interesses stehen auch hier die paulinischen —, wenn wir sie nicht einfach als statische Größen betrachten, sondern, vom Charakter der ntl Briefe ausgehend, die größtenteils die Gemeindepredigt ersetzen wollen, fragen: welche Rolle spielten die LKe außerhalb der uns erhaltenen Briefe? Schon damit, daß LKe so häufig in den Briefen verwendet werden und zwar hauptsächlich in paränetischen Abschnitten, die sich durch ihre Allgemeinheit und rhetorische Formen deutlich als Nachklänge mündlicher Predigt kennzeichnen, ist geradezu sicher gestellt, daß die Apostel auch im mündlichen Vortrag sich dieses Mittels gern bedienten. Darüber hinaus bieten die Briefe selbst Hinweise, die das bestätigen und auch Genaueres über den Gebrauch der Kataloge erfahren lassen.

Gal 5, 21 und 1 Kor 6, 9 appelliert der Apostel an das Wissen seiner Adressaten um das Grundgesetz: Gewisse Sünder werden das Gottesreich nicht erben. Wenn Pl diese Formel vom Erben des Gottesreiches oder ähnlich (Zorn Gottes) öfters in seinen Briefen mit LKen verbindet und er diese Formel als bekannt voraussetzt, Gal 5, 21 noch ausdrücklich sagt, er habe früher schon ihnen Laster aufgezählt (*τὰ τοιαῦτα*), für die jenes Grundgesetz gelte, so haben wir ein unmittelbares Zeugnis des Apostels für seinen Gebrauch der LKe. Ein weiterer Beleg ergibt sich aus 1 Thess 4, 2—6; und zwar berechtigt zu dieser Auslegung weniger die Tatsache, daß Pl nur 2 Laster nennt (Unzucht und Habsucht), sondern die bei den entsprechenden LKen übliche Einkleidung: Mahnung — Gerichtsdrohung; so folgt hier auf die Mahnung: „denn Rächer ist der Herr von all diesem, wie wir euch vorhergesagt und bezeugt haben . . .“. Zwar sind wir nicht berechtigt zu folgern, Pl habe genau dieselben Kataloge in Verbindung mit der Formel vom Erben des Gottesreiches wie in den Briefen auch in der früheren Predigt gebraucht. Aber aus sachlichen Erwägungen darf geschlossen werden, daß es einmal auch

solche schwere Sünden (wie in unseren Katalogen) waren, auf die er jene Formel anwandte, und er diesen Grundsatz in Verbindung mit einem LK vor allem in der grundlegenden Predigt gebraucht haben mag, wenn er nach Verkündigung des von Gott bereiteten Heiles die sittlichen Bedingungen für die Erreichung des Zieles darlegte. Weiter sind die paränetischen LKe (und TKe), wie wir schon oben gezeigt, in ganz konstruktive Gedankengänge Pli eingebaut (S. 11 f.); sie sind an Begriffe geknüpft wie „Werke des Fleisches“, „Ertöten der Glieder“ (als Träger des sarkischen Prinzips) u. ä. Erwägt man, welche Bedeutung diese Begriffe den Briefen zufolge in der pl Predigt gehabt haben müssen, dann mag man ermessen, wie oft Pl die Gelegenheit wahrnahm, Laster aufzuzählen. Die Tatsache, daß Pl auch in Zusammenhängen, wo er seine Forderungen mit spezifisch christlichen, freiheitlichen Charakter tragenden Normen begründet (z. B. Eph 5, 4), das Motiv vom Nicht-Erben des Gottesreiches anschlägt, legt nahe, daß dieses LK-schema ein durchgängiges Stück seiner Predigt war. Aufschlußreich für die geläufige Anwendung eines LKs könnte auch Kol 3, 8 sein, wenn folgende Übersetzung des *καὶ ὑμεῖς* zu Recht besteht: „Legt auch ihr das alles ab, Zorn usw.“, nämlich wie zu tun ich schon andere Gemeinden auch ermahnt habe. Schließlich fehlt auch nicht ein Hinweis auf einen in einem früheren Briefe enthaltenen LK: 1 Kor 5, 9. 10; der Apostel hat seinen Korinthern Sündertypen aufgezählt, mit denen sie nicht zu verkehren haben. Vom Inhalte der Kataloge selbst abgesehen steht also fest, daß Pl in der Gemeindepredigt, sowohl der grundlegenden als der weiterführenden, LKe verwendet hat, und zwar, wie sehr wahrscheinlich ist, ähnliche den in den Briefen enthaltenen.

Auch die beiden längsten LKe Röm 1, 29; 2 Tim 3, 2, die wegen ihres großen Eigengutes weniger in Verdacht geraten, einen geläufigen Topos darzustellen, lassen Rückschlüsse auf die Verwendung derartiger Kataloge zu ähnlichen Zwecken zu. Ja sie müssen ebenso wie die paränetischen LKe unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden, wenn anders wir unserem Gegenstand gerecht werden und die beiden Kataloge nicht einfach abtun wollen mit der Feststellung: die meisten Begriffe stehen ohne Parallele¹¹. — Der LK Röm 1, 29 steht in einem Zusammenhang (1, 18 ff.), den man heute als den Typus oder wenigstens einen Typus der propädeutischen Missionspredigt¹² (Heiden-

¹¹ So Seeberg, Katechismus 19.

¹² Vgl. E. Weber, Die Beziehungen von Röm 1—3 zur Missionspraxis des Paulus; A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus.

predigt) ansieht¹³; zum allermindesten glaubt man in dem Abschnitt Anklänge an die Missionspredigt zu finden. Danach wäre der LK in folgenden Gedankengang einzugliedern:

1. Ein Gott, dessen Verkennung (Götzendienst) schuldbar ist.
2. Die sittliche Verdorbenheit der Menschheit, die ein vorläufiges Gottesgericht an der verirrtten Menschheit darstellt.
3. Das göttliche Gericht.

Der Zweck einer solchen Predigtweise, der Verwendung eines LKs, ist ersichtlich: durch den Erweis der selbstverschuldeten Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit der Menschen will Pl das bei dem Durchschnitt jener Tage nur gering vorhandene Schuldbewußtsein¹⁴ wecken und die Menschen ihrer Heilsbedürftigkeit bewußt werden lassen. Für eine Verwendung des Kataloges in der Missionspredigt paßt auch der reiche Inhalt (vgl. von 1, 24 an)¹⁵. Der auffallend rhetorische Charakter des Kataloges (s. o. S. 17) weist schon auf eine gewisse Übung und erklärt sich am besten aus einem solchen Gebrauch, bei dem Pl auf rhetorische Wirkung, einen wuchtigen Eindruck bedacht sein mußte; das war doch wohl der Fall bei der propädeutischen Missionspredigt. Auch an die grundlegende Heilspredigt könnte man noch denken: Betonte Pl bei der Christuspredigt v. a. das Leiden, den Tod und dessen Sühnecharakter und Rechtfertigungswert (vgl. 2 Kor 5, 21; Röm 3, 25), dann lag es nahe, vorher das Schuldbewußtsein zu

¹³ Man bezeichnet auch Apg 17, 22 ff. als einen Typus der propädeutischen Missionspredigt. Welche Stelle nun den gebräuchlicheren Typus darstellt, ist hier ohne großen Belang; bei der Beurteilung beider wird zu beachten sein: einmal, worauf W i k e n h a u s e r a. a. O. 390 hinweist, daß Pl auch hier eine weitgehende Individualität eigen ist, die Areopagrede sodann keine wörtliche Wiedergabe, sondern ein knappes Referat ist; weiter: wenn die Areopagrede durch die Betonung des Erbarmens Gottes, das zur Buße auffordert, sich stark von der Anklage Röm 1, 18 ff. unterscheidet, so wird das an den Verhältnissen liegen: bei der Zuhörerschaft Athens entsprach es kluger Rücksichtnahme, wenn der Apostel, bevor er mit dem scharfen Geschütz vom Zorne Gottes auffuhr, solche vorbereitende Gedanken vorausschickte. Röm 1 liegt, falls wir in dem Abschnitt einen Typus der Missionspredigt erblicken dürfen, dieselbe jedenfalls auch nur verkürzt und modifiziert vor, und zwar nach der schärferen Seite hin, weil das Stück, hier an Christen gerichtet, einen bestimmten Zweck innerhalb der Argumentation des Röm zu erfüllen hat. So sehr Lk übrigens das Bild der pl Predigt verkürzt und vielleicht auch die für Athen typischen Merkmale herausgehoben haben mag (vgl. W i k e n h a u s e r a. a. O. 369, O e p k e a. a. O. 186), verzeichnet ist es nicht, wie auch ein Vergleich mit 1 Thess 1, 9 zeigt.

¹⁴ Vgl. O e p k e a. a. O. 96.

¹⁵ Im LK Röm 1, 29 in etwa einen Typus für die heidnische Missionspredigt zu sehen, könnte auch sein Gegenstück, der aus att Zitäten zusammengesetzte LK Röm 3, 10—18, der für die Juden denselben Zweck zu erfüllen hat wie 1, 29 für die Heiden, veranlassen.

wecken, den eigentlichen Unwert des unerlösten Daseins (= das der Sünde Verfallensein) zu zeigen. Da mag tatsächlich ein LK wie Röm 1, 29 das abscheuliche Bild in Kürze gezeichnet haben zu ähnlichem Zwecke wie im Röm-Brief. Der Leser oder Zuhörer wird in seinen vorchristlichen Stand zurückversetzt, um von seiner Verdammungswürdigkeit aus die Größe des Heilswerkes zu erfassen.

Vielleicht darf man im Hinblick auf 2 Tim 3, 2 von einem weiteren geläufigen Gebrauch des LKs sprechen, nämlich in der eschatologischen Predigt zur Schilderung der endzeitlichen Sittenlosigkeit. Es fehlt zwar auch hier ein ähnlicher Katalog als 2. Beleg; doch verrät schon die Rhetorik des genannten LKs, daß derselbe hier nicht neu geschaffen und zum erstenmal formuliert wurde: 4 Begriffe sind sogar aus dem Vergleich mit Röm 1, 29 dem Verfasser als geläufig nachweisbar. Der ganze Zusammenhang, in dem der LK steht: Hinweis auf die endzeitliche Sittenlosigkeit, ist jedenfalls ein geläufiger Topos der urchristlichen Predigt. Wie hier die Sünden gegen die Pietät und Liebe im Vordergrund stehen, so werden auch Mt 24, 10. 12; Did. 16, 34 Erkalten der Liebe, Haß und Verrat (vgl. Mt 24, 10 *παράδοσονον* mit *προδοῦναι* 2 Tim 3, 2) als Kennzeichen der Endzeit genannt. Die Thessalonicher hat der Apostel schon früher belehrt, daß der Wiederkunft Christi „der Abfall“ vorausgehe (1 Thess 2, 3) mit jeglicher Verführung zur Ungerechtigkeit durch Satan (2 Thess 2, 10).

Daraus, daß sich der häufige und verschiedenartige Gebrauch der LKe in der missionarischen und katechetischen Praxis teils sicher, teils wahrscheinlich nachweisen ließ, ergeben sich für die Beurteilung wichtige Hinweise. Die Übereinstimmung der Kataloge in mehreren Begriffen, speziell bei den paränetischen sogar in gleichen Wortverbindungen und schematischen Merkmalen, wird weitgehend erklärt: es sind Wiederholungen und Kombinationen, die sich in der alltäglichen gewohnten Praxis von selbst einstellen. — Zugleich wird damit deren formelhafter Charakter von neuem zum Problem: trotz der häufigen Verwendung derselben weisen sie keine solchen Übereinstimmungen auf, daß man von einem, von dem LK Pli sprechen könnte. Nach den bisher namhaft gemachten Gesichtspunkten kann man vielmehr von 3 gewohnheitsmäßigen Typen sprechen — von den beiden singulären Fällen 1 Tim 6, 4; 1, 9 hier abgesehen — und zwar einem Typus der Missionspredigt (Röm 1, 29), vielleicht auch einem Typ der eschatologischen Predigt (2 Tim 3, 2) und sicher einem der regulären Gemeindepredigt (s. u. S. 39 ff.).

2. Die LKe und die apostolische Seelsorgsaufgabe in der hellenistischen Welt.

Ist es lediglich eine rhetorische Geste, gewohnheitsmäßiges Schelten und Nörgeln eines Weltverbesserers, wenn der Apostel Laster aufzählt und auch solche, die bereits Christen geworden sind, mit allem Ernst vor schweren Lastern warnt, und gewisse Laster und Sünden in fast allen Katalogen wiederkehren?

Ein Blick auf die sittlichen Verhältnisse jener Zeit im allgemeinen, verglichen mit der geradezu revolutionären Aufgabe der Apostel, dürfte zeigen, daß der Apostel nur seinem Wirklichkeitssinne folgt, wenn er so oft von der Tatsache der Sünden spricht und gewisse Laster immer wieder in den LKen nennt. Denn, wenn man auch gelegentlich mit Recht betont, man dürfe den Urteilen der zeitgenössischen Moralkritiker und Schriftsteller nicht zuviel Glauben schenken, da „das Pathos moralisierender Deklamation sich von Übertreibungen und Verallgemeinerungen nicht freigehalten“¹⁶ habe, so stand die urchristliche Mission, wie andererseits feststeht, doch einer im allgemeinen gleich sittlich verkommenen Welt gegenüber. Sicher gelten übrigens jene Urteile von den Großstädten und Städten, an die sich der Heidenmissionar Pl in erster Linie wendet. Das Erste, was Pl von den Neubekehrten mit unerbittlicher Strenge fordern muß, ist die Absage an alle heidnischen Laster, d. i. vor allem Götzendienst, Unzucht, Unmäßigkeit und Habsucht (s. o. S. 13 f.).

Die Tatsache des Götzendienstes in der heidnischen Umwelt bedarf keiner weiteren Nachweise. Was die am meisten genannten Unzuchtssünden betrifft, so sind gerade die zum Teil recht zurückhaltenden Urteile der sog. Moralphilosophen, von deren strengem Urteil man gerne spricht, für die Perversität des Zeitgeistes bezeichnend¹⁷. Der edle Epiktet, der im übrigen eine verhältnismäßig hohe Auffassung von der Ehe hat¹⁸, verlangt vom Unverheirateten nicht unbedingte Enthaltensamkeit; der voreheliche Geschlechtsverkehr soll freilich auf ein Mindestmaß beschränkt werden¹⁹. Wenn die Moralphilosophen auch einmütig den Ehebruch verurteilen²⁰, so bleiben sie, von Musonius Rufus abgesehen, doch inkonsequent. „Wo ein Mann aus Unbedacht (*κατ' ἄγνοϊαν*) oder in der Trunkenheit (*κατὰ μέθην*) fehlt und sich mit Hetären oder einer Sklavin einläßt, soll die Frau ihm nachsichtig verzeihen, oder, wie Plutarch es mild auslegt, sich damit trösten,

¹⁶ Wendland, *Hell.-Röm. Kultur* 82.

¹⁷ Vgl. Cicero, *Lael.* c. 20; Horat., *Sat.* 1, 2, 31.

¹⁸ H. Preisker, *Christentum und Ehe* 18 f.

¹⁹ A. a. O. 20.

²⁰ A. a. O. 20.

daß er im Rausch seine wilde Leidenschaft an ihr nicht austoben wolle“²¹.

Im übrigen sei verwiesen auf das Leben der großen Masse selbst: das ganz selbstverständliche allgemeine Dirnen- und Hetärenwesen, das geradezu durch gewisse gesellschaftliche Formen und Normen festgelegt zu sein schien²², die Ehebrüche und Ehescheidungen, die schon seit dem 2. vorchr. Jahrht. zunehmen und in der Kaiserzeit alltäglich werden. „Das zügellose Sichaussleben war nie so zum Prinzip erhoben, das Laster nie so gesellschaftsfähig, so hoffähig, wie dort unter dem ersten Kaisertum“²³. Kein Wunder: das private und öffentliche Leben bot gar viele Gelegenheiten; dem Hausherrn standen eventuell Sklaven zur Verfügung oder wie allen andern die Dirne und Hetäre der Straße²⁴. Man muß einmal auf die unbefangene Selbstverständlichkeit achten, mit der in der Tagesliteratur vom geschlechtlichen Ausleben als einem Stück Lebensgenuß die Rede ist. Eine derartige Quelle, die ganz unverblümt nur in Gelegenheitsnotizen ein Sittenbild Kleinasiens entwirft, sind etwa die Traumbücher Artemidors von Ephesus (zur Zeit des Marc Aurel und Commodus). Die von ihm gekennzeichneten Zustände treffen wohl ungefähr auch schon für das erste christliche Jahrhundert auf Kleinasien zu. Danach haben die „wohlfeilen“ (*εργάσιμοι* 72, 25) Hetären in der Öffentlichkeit ein unbestrittenes Recht. „Sie treiben ihr Gewerbe in Bordells 72, 22. 27, als Straßendirnen 73, 5 oder in Handwerker- und Barbierstuben 73, 5, wo sie sitzen, irgend etwas verkaufen und sich gegen Geld beschauen und gebrauchen lassen“²⁵. Gegen den Verkehr mit eigenen Sklaven und Sklavinnen ist nach Artemidor nichts einzuwenden, denn diese stehen als Sacheigentum zur Verfügung²⁶. Weiter gaben Badeorte, laszive Schauspiele, üppige Gastmähler Gelegenheit zu Unzucht²⁷, üppiger Schwelgerei und Unmäßigkeit. Ganz nachdrückliche Warnungen vor unmäßigem Trinken und vor der Teilnahme an großen Zechgelagen scheinen sehr wohl begründet zu sein²⁸. Dazu kamen selbst Tempel mit ihren sinnlichen Kulturen als Stätten

²¹ A. a. O. 22.

²² G. Delling, Paulus' Stellung zur Frau und Ehe 14 f.

²³ Th. Birt, Aus dem Leben der Antike 171 (zit. bei Preisler a. a. O. 20).

²⁴ W. Schubart, Die Frau im griech.-röm. Ägypten (Internat. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik X (1916) Sp. 1533.

²⁵ So nach S. L a u k a m m, Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus, in: Angelos III (1930) 36.

²⁶ Onirocriticon 73, 17: *δούλη δὲ ἰδίᾳ καὶ δούλῳ ἰδίῳ μίγῃται ἀγαθόν· εἶσιν γὰρ οἱ δούλοι κτήματα τοῦ ἰδόντος.*

²⁷ Preisler a. a. O. 21.

²⁸ Artemidor a. a. O. 60, 4 ff.

der Unzucht²⁹ und auch der Unmäßigkeit: bei der Feier der Dionysosmysterien tanzen trunkene Frauen³⁰. Hier zeigen sich die schlimmsten Verirrungen sittlichen Denkens. Wie weit man in der Hetärenvergottung gegangen war, zeigt die Tatsache, daß man der Göttin Aphrodite eine Erscheinungsform als „Hetäre Aphrodite“, noch mehr als „Hure Aphrodite“ beilegte und ihr kultische Verehrung erwies³¹. Von hier aus wird auch die häufige Erwähnung des Götzendienstes einen tief ernsten Sinn bekommen. Die widernatürlichen Laster, deren Geheimnisse Martial mit zynischer Offenheit zur Darstellung bringt³², waren kein Vorrecht der stadtrömischen Gesellschaft. Das zeigt etwa wieder der vorhin genannte Artemidor. Sein Urteil faßt Laukamm³³ dahin zusammen: „Wohl sieht er in den verschiedenen Formen widernatürlichen Geschlechtsverkehrs ὕβρις καὶ ἀκολασία καὶ παρωνία, aber er widmet in den 5 Traumbüchern keinem Gegenstand so viel Raum, wie der Besprechung der sexuellen Perversitäten 74, 24—82, 12. Sehr ausführlich geht er dabei auf den Geschlechtsverkehr zwischen Sohn und Mutter ein 76, 8 ff.“. Nach demselben Artemidor verstößt der Geschwisterverkehr zwar *παρὰ τὰ νομομοιμένα κοινῇ τοῖς Ἑλλησιν*, aber kommt trotzdem vor (76, 3; 258, 11). Nicht nur jüdische Autoren sehen übrigens die Schandtats des widernatürlichen Geschlechtsverkehrs³⁴; auch Heiden stellen die weitverbreitete Homosexualität fest (= *παρὰ φύσιν*)³⁵. Den *cinaidus* (Männerschänder) fand A. Deißmann unter anderen Lasterbegriffen als Schimpfwort auf Spielmarken, ebenso den *μαλακός* (*patice*)³⁶. Zur Festfeier eines bemittelten Hauses gehört u. a. (Opferreigen, Festschmaus) ein Musikant mit dem Kastagnettgeklapper, wie aus einem Papyrusbrief des Ägypters Demophon an den Polizeibeamten Ptolemaios (ca. 245 v. Chr.) hervorgeht. Das Beiwort dieses Musikanten, hier Zenobius mit Namen, *μαλακός*, „deutet das schmutzige Nebengewerbe des Musikanten an“³⁷. Daß man in Sitte und Gesellschaft mit dem Buhlknaben (*παιδικός*) rechnete, zeigen ebenso spätere unverbrämte Dokumente des griechisch-römischen Alltagslebens (s. den nachfolgenden zitierten Ehevertrag). Die gefundenen Papyri verewigen zwar auch schöne Züge antiker Sittlichkeit, bestätigen aber ebenso, daß das Sitten-

²⁹ M. Friedländer, Darstellungen I 508 f.

³⁰ Vgl. Artemidor a. a. O. 225, 9.

³¹ G. Delling a. a. O. 33.

³² Wendland a. a. O. 83. ³³ A. a. O. 51.

³⁴ Vgl. Stellen bei Lietzmann, Röm Exc. zu 1, 24.

³⁵ Vgl. Wettstein II zu Röm 1, 26; 1 Kor 6, 9.

³⁶ Licht v. O. 269 A. 4. ³⁷ A. a. O. 131 A. 4.

bild der Literatur nicht zu schwarz gemalt ist. Man muß sich freilich bewußt bleiben, daß die bisherigen Papyrusfunde auf den Boden Ägyptens beschränkt sind; aber bei den damaligen Verhältnissen der hellenistischen Oikumene dürfen diese Quellen zur Beurteilung der kulturellen Verhältnisse in allen hellenistischen Zentren herangezogen werden. Die zahlreich gefundenen Eheverträge beleuchten zwar mehr die rechtliche Seite der Ehe. Aber auch für die ethische Beurteilung werfen sie einiges ab: schon daß man den Ehevertrag überwiegend geschäftsmäßig betrachtete. „Weder die Sitte noch der Staat legte der Scheidung etwas in den Weg“³⁸. Was die eheliche Treue betrifft, wird dem Manne zwar die Nebenfrau untersagt, aber der geschlechtliche Verkehr außerhalb der Ehe steht ihm frei, wenn nur nicht Kinder aus demselben hervorgehen, die den ehelichen schaden. Kinderaussetzung, vor allem der Mädchen, erlaubt die Sitte ohne weiteres; weiter ist die Rede von Hetärensteuern, Hetärenerlaubnisscheinen und gar von Dirnenhäusern in den Tempeln³⁹. Von den vielen Eheverträgen sei als Beispiel der des Philiskos und der Apollonia (aus dem Jahre 92 v. Chr.), der die ehelichen Pflichten ausführlich regelt, wiedergegeben. Dasselbst heißt es u. a.: „Es soll dem Philiskos nicht gestattet sein, noch eine andere Frau zu Apollonia einzuführen, noch eine Geliebte, noch einen Buhlnaben zu haben, noch aus einer anderen Frau Kinder zu zeugen bei Lebzeiten der Apollonia, noch ein anderes Haus zu bewohnen, worüber Apollonia nicht verfügte, noch sie hinauswerfen, zu beschimpfen oder zu mißhandeln, noch von der Habe etwas zum Schaden der Apollonia zu veräußern usw.“⁴⁰.

Ein weiteres hervorstechendes Kennzeichen des griechisch-römischen Altertums, mit dem auch dieser Ehevertrag rechnet, ist die Habsucht; von Einzelbelegen kann hier abgesehen werden. Sie wird in der Gesellschaftskritik der zeitgenössischen Moralphilosophen genügend genannt (s. u. S. 65 ff.); jedem Leser besonders der römischen Klassiker ist bekannt, ein wie maßgebendes Prinzip die *avaritia*, *cupido divitiarum* etc. im privaten und öffentlichen Leben war⁴¹. Dafür gefährdeten auch zahllose Verbrechen des Tempelraubes, der Unterschlagung, des Betruges, Diebstahls, Knabenraubes, der Seeräuberei, des Raubmordes, des Raubes allgemein die öffentliche Sicherheit⁴². Hingewiesen sei nur noch

³⁸ W. Schubart a. a. O. Sp. 1533.

³⁹ A. a. O. Sp. 1533 ff.

⁴⁰ W. Schubart a. a. O. Sp. 1526.

⁴¹ Vgl. Wettstein II zu Röm 1, 29 (zu *πάση ἀδικίᾳ* und *πλεονεξίᾳ*).

⁴² Vgl. die Stellensammlung aus Artemidor bei Laukamm a. a. O. 45 sowie seine Ausführungen S. 56.

auf die solcher Stimmung geeignete soziale Lage. Der Gegensatz zwischen unersättlichen Besitzern, die selbstsüchtig nach Ämtern und öffentlichen Ehren streben konnten, und der gewaltig großen Masse des besitzlosen und doch ebenso gnußgierigen Proletariates war zu Beginn unserer Zeitrechnung auch für die Begriffe der alten Gesellschaftsordnung übergroß.

Nur soweit sei hier der sittengeschichtliche Hintergrund der ntl Briefe gezeichnet. Die 4 genannten Laster, die Pl so oft in den Lken nennt, waren also wirklich im Schwange, und, was zu betonen ist, größtenteils nicht in ihrer Sündhaftigkeit erkannt. Auf andere Laster und Fehler wie gegen Gerechtigkeit und Nächstenliebe, die auch die Moralphilosophen der Zeit dank ihres natürlichen sittlichen Urteils größtenteils sahen und bekämpften (s. u. S. 65 ff.), scheint nicht besonders abgehoben werden zu müssen. Die Armen trifft nicht nur harte Gewalt, so daß sie kein freies Wort wagten, sondern auch die Verachtung; Artemidor vergleicht sie verächtlich mit Samenpickern und Abfallplätzen, ja die Glaubwürdigkeit spricht man diesen Elenden sogar ab⁴³. Dieses Heidentum kannte nicht einmal die soziale Frage, redete nicht einmal von ihr.

Warum aber, so fragt man, spricht Pl immer wieder in den Lken seiner Briefe auch schon länger Bekehrten gegenüber irgendwie pointierte Warnungen vor den allerschwersten Lastern aus? Dabei scheint mir grundsätzlich folgendes zu beachten zu sein: 1. Die Mahnungen mögen bisweilen nur einigen gegolten haben, und hier mehr, um sie in der christlich-sittlichen Erkenntnis und Wirksamkeit zu stärken, als den noch vorhandenen sündigen Willen zu brechen. 2. Der Apostel tritt in seinen Heidenchristen Menschen gegenüber, die vor der Bekehrung mehr oder weniger den Zeitlastern sich ergeben und noch als Christen nicht nur mit der eingefleischten Sündengewohnheit zu kämpfen hatten, sondern auch inmitten der alten Umgebung und zum Teil der früheren Beziehungen verbleiben mußten⁴⁴. Daraus wird auch begreiflich, daß die ethische Forderung im NT so oft durch den Gegensatz zur heidnischen Umgebung bestimmt wird⁴⁵. Wie schwer es war, mit den alten Beziehungen zu brechen, zeigt 1 Petr 4, 3f.⁴⁶. 3. Wenn man bei Warnungen vor schweren Lastern darauf hinweist, es handle sich um „für Christen selbstverständliche Forderungen“⁴⁷, dann wird man außer dem Ange-

⁴³ Vgl. La ukamm a. a. O. 40 f.

⁴⁴ Vgl. Pieper, Paulus 202.

⁴⁵ S. o. S. 11; vgl. 1 Petr. 1, 14; 2, 11; 4, 3.

⁴⁶ Vgl. v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 129.

⁴⁷ Dibelius, Eph 67.

führten beachten müssen: a) „Die natürliche Art des Menschen, die etwaige Lieblingssünden doch immer wieder in der oder jener Form gestattet“⁴⁸. Man bedenke, wie viele Sündenformen und Gefahren der Apostel im Auge haben konnte, wenn er z. B. von Götzendienst spricht⁴⁹: Da waren die Kaiserfeste, die Feiern der Stadtgötter, allgemein die Götzenopfermahlzeiten⁵⁰, die zugleich die eigentlichen Volksbelustigungen waren; all das konnte die Erinnerung an alte Freundschaften wieder wecken. b) Von dem laxen Urteil der heidnischen Umgebung über geschlechtliche Reinheit war schon die Rede; ja unter Christen selbst scheinen gewisse Laster theoretisch als mit dem Christentum vereinbar verteidigt worden zu sein⁵¹. Die Ausführungen 1 Kor 6, 12 ff. setzen jedenfalls keine zu klaren sittlichen Begriffe voraus. c) Was speziell die Habsucht und dgl. betrifft, wird man begreiflich finden, wie schwer die Neugetauften inmitten des ausgebildetsten und rücksichtslosesten Handels-, Genuß- und Wucherlebens das Sündhafte des Geschäftsgeistes einsehen und sich bewußt ehrlich durchs Leben schlagen konnten (vgl. Eph 4, 25 ff.; 1 Kor 6, 1: Das Prozessieren). d) Pl als Mann der Praxis konnte es immer wieder für angebracht halten, das sittliche Bewußtsein zu stärken und zu verfeinern; das will er offenbar tun Eph 5, 3 f. und Kol 3, 5, wo er recht hohe Anforderungen stellt: Von Unzucht und dergartigem soll keine Rede sein, ja nicht einmal von Witzeleien.

Eine zweite Gruppe von Lastern (Verfehlungen gegen die Nächstenliebe und den Frieden der Gemeinde) durchzieht noch die LKe, die paränetischen insbesondere. Wiederum nur von den Bedingungen der urchristlichen Gemeinden aus gesehen, wird man dieselben aus der Situation begreifen können. Die Heidenchristen waren bisher lediglich Glieder des staatlichen bzw. städtischen Verbandes. Als solche hatten sie eben ihre bürgerlichen Pflichten zu erfüllen. Im übrigen sah sich der einzelne nicht besonders für die Gesellschaft und seine Mitmenschen verpflichtet; so gut es ging, suchte er sich und seine Interessen durchzusetzen. — Die urchristliche Predigt führte nun diese Menschen, die sich vorher gleichgültig, wenn nicht gar feindlich gegenüber standen, zu einer engen, gänzlich neuartigen Gemeinschaft zusammen⁵². Bei der

⁴⁸ Ewald, Briefe des Pl an die Eph, Kol, Phm 224.

⁴⁹ Eph 5, 5 und Kol 3, 5 unterscheidet Pl zudem einen gröberen und feineren Götzendienst.

⁵⁰ Diese waren oft Anreiz und Quelle anderer Sünden; vgl. Clem. Hom. XI 15.

⁵¹ Eph 5, 6; Kol 2, 8; 1 Kor 5, 2. 9.

⁵² Ähnliche Gemeinschaften stellten vielleicht noch die sakralen Vereine der Mysterienkulte dar.

Bildung solcher Gemeinschaften entstanden neue Gefahren: Streit und Parteigungen. „Das griechische Element, aus dem die Gemeinden größtenteils bestanden, die Graeculi, liebte seit alter Zeit die *itio in partes*, an anderen Orten wieder mögen die Gnostiker mit ihren Konventikeln eintrachtstörend gewirkt haben, oder die Gemeinde spaltete sich, indem sich Kreise um einzelne Lehrer und Propheten und andere gelehrte Männer bildeten, Neigung und Widerstreben schlossen Gruppen in der Gemeinde gegeneinander ab“⁵³. Hier mußte der Apostel auf der Hut sein, und er begnügt sich nicht damit, den äußeren Übelstand zu beseitigen, sondern geht zurück bis in die verborgenste Herzensgesinnung und verlangt alle der Liebe gegenteilige Gesinnung (Eifersucht, Bosheit usw., s. o. S. 15) abzulegen⁵⁴.

Von der praktischen Erfahrung des Apostels und den faktischen Nöten seiner Missionskinder aus sind also gerade die genannten häufiger wiederkehrenden Laster in den paränetischen LKEn zu begreifen; das sachliche Interesse an der Berufsaufgabe und die Bedürfnisse der Gläubigen im allgemeinen stellen somit Hauptfaktoren dar, welche die Formelhaftigkeit des Gebrauches und wesentlichen Inhaltes der LKe bestimmten.

3. Die LKe und die Briefsituation (Briefthema).

a) In den pl Briefen.

Blicken wir auf die konkret formulierten LKe der Briefe, dann erhebt sich die Frage: In welchem Maße hat Pl bei der Aufstellung derselben nicht nur die Gesamtsituation der urchristlichen Gemeinde im Auge gehabt, sondern in Rücksichtnahme auf konkrete Verhältnisse einzelner Gemeinden, auf die Briefsituation und das Thema seine Kataloge gestaltet? Ob ein Katalog mehr aktuell oder stereotyp d. h. irgendwie gewohnheitsmäßig traditionell gebunden ist, dürfte sich zunächst ungefähr erkennen lassen aus Anhaltspunkten in den Briefen selbst (sonstwie ange deutete Verhältnisse der Adressaten), dem Zusammenhang oder der Zusammenhanglosigkeit des betreffenden Kataloges, aus anderweitigen Belegen (Urkunden, Ethnographisches) und schließlich aus dem Vergleich der Kataloge nach ihrer Übereinstimmung und Verschiedenheit im Wortbestand; auf letzteres Kriterium kann man besonders bei den paränetischen LKEn abheben, die durch Zweck, Einkleidung, Inhalt und Aufbau sich als in etwa zusammgehörig erwiesen haben.

⁵³ Knopf, Briefe Petri 80.

⁵⁴ Näheres s. u. S. 218 ff.

Problematisch sind die LKe Röm 1, 29 (Missionspredigt) und 2 Tim 3, 2 (eschatologische Predigt?). Ihrem Zwecke nach wollen sie nicht direkt auf die Adressaten bezogen sein; beide sind mehr theoretisch-didaktisch. Bei 2 Tim 3, 2 fragt es sich, inwieweit Pl dort eine allgemeine Schilderung der Sittenverderbtheit der Endzeit gibt und inwieweit er dabei an tadelnswerte Zustände in der Gemeinde des Tim anknüpft, die der Apostel treffen wollte, indem er den Sittenzerfall der Endzeit schon bei seinen Gegnern eintreten sieht. Die Reihe als solche und jede einzelne Sünde verlangt jedenfalls keine konkrete Beziehung auf die in Frage stehenden Gegner; deutlich sind dieselben erst mit der ausführlicheren Charakteristik 3, 5 gemeint. Und doch scheint Pl den LK nicht ohne jede polemische Tendenz gegen die Irrlehrer der Past geformt zu haben. Wenn er 3, 6 durch seine Warnung dieselben als Sünder von der Art der zukünftigen kennzeichnet, und 5, 6 durch ein Beispiel die Irrlehrer der Gegenwart und ihre Tätigkeit als Leute charakterisiert werden, die aus selbstsüchtigen Motiven Leute gewinnen wollen, andere verführen⁵⁵, dann ist der eine oder andere Zug des LKs doch wohl auf sie gemünzt: so das betonte „selbstsüchtig“ an erster Stelle, oder „dem Guten nicht zugetan“ (Meinertz), „frech“ oder „unbesonnen“, auch „Ver-räter“ und besonders „Aufgeblasene“, wie das bei falschen Lehrern der Fall ist (vgl. 1 Tim 6, 4), mit einem Wort: *φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι*, Leute, denen es mehr auf die Befriedigung ihrer Lüste und Wünsche ankommt als die Gottesliebe. Beachtlich ist auch, daß der K mit andern in nur 5 Begriffen übereinstimmt, davon in 4 mit dem LK Röm 1, 29, der wie jener Egoismus und Lieblosigkeit schildern will. Der reichhaltige LK Röm 1, 29 weist bei einer Übereinstimmung von 7 Begriffen mit anderen Katalogen 15 Begriffe ohne Parallele in paränetischen Ken auf (darunter die geläufigen Begriffe *ἀδικία, πονηρία, φθόνος, δόλος*). Während dieser Tatbestand mit berechtigt, hier von einem besonderen Typ zu sprechen, erhebt der K und sein Zusammenhang andererseits nicht den Anspruch einer konkreten Beziehung zu den Adressaten. Man wird dem Resultate von Lagrange, der die Möglichkeiten einer konkreten Beziehung des LKs auf das griechisch-römische Heidentum allgemein, speziell die Stoiker und gleichartigen Römer geprüft hat⁵⁶, zustimmen dürfen: die Charakteristik paßt wie für den Römer so auch für den Juden jener Tage, den Pl bei dieser Aufzählung offenbar schon im Blickfelde hatte. Noch zutreffender wird man sagen, Pl schildere das gott-lose Wesen als solches, das er freilich in erster Linie im Heidentum verkörpert sieht (s. u. 229ff.).

⁵⁵ Vgl. Meinertz, Past 112.⁵⁶ Revbibl 1911, 545 ff.

Von den übrigen Katalogen verlangt Gal 5, 19, der zusammen mit dem TK eine geschlossene Einheit bildet und erst 5, 25 auf die Adressaten seine Anwendung findet, seinem didaktischen und theoretischen Zweck entsprechend, zunächst überhaupt keine konkrete Beziehung auf die Galater. Trotzdem scheint Pl „die Werke des Fleisches“ nicht durchweg beliebig aufgezählt zu haben; die Unzuchtssünden werden auch sonst häufig in LKen an erster Stelle genannt (1 Kor 5, 10; 6, 9; Kol 3, 5; vgl. Röm 1, 24), ebenso die dreifache Bezeichnung wie hier (2 Kor 12, 21; vgl. Eph 5, 3; Kol 3, 5). Zu beachten ist dagegen: Pl nennt hier nicht die allerschwersten Unzuchtssünden wie 1 Kor 6, 9, auch nicht „die Habsüchtigen“ (sonst in allen paränetischen Ken u. Röm 1, 29); letztere Ausnahme dürfte sehr wohl beabsichtigt sein: „Les braves Galates qui se seraient arraché les yeux pour les donner à l'Apôtre, avaient sans doute des habitudes de générosité“⁵⁷. Dagegen nennt er, und zwar nur in diesem K, Spaltungen (*διχοστασίαι*), Parteilungen (*αἰρέσεις*), Feindschaften (*ἔχθρα*); auch Neidereien (*φθόνοι* nur noch LK Röm 1, 29; 1 Tim 6, 4). Von *διχοστασίαι* ist im NT nur noch Röm 16, 17 die Rede: auf jene, die Spaltungen verursachen, sollen die Brüder ein Auge haben. *αἰρέσεις*, bei Pl nur noch 1 Kor 11, 19, müssen auch nach der Lehre des Apostels kommen (1 Kor 11, 19). *ἔχθρα* von Feindschaft unter Menschen steht nur hier bei Pl; aus dem Briefe an die Gal geht nun deutlich hervor, daß der Streit um „das Gesetz“ heftige Formen angenommen hatte. Der Apostel könnte sonst nicht kurz vor unserem LK das scharfe Wort sagen: „Wenn ihr aber einander beißt und freßt, dann seht zu, daß ihr nicht voneinander aufgezehrt werdet“ (5, 15). Dieser feindseligen Situation entspricht auch als Gegenstück die Betonung der Liebe (vgl. außer dem TK 5, 22 das Gebot der Nächstenliebe als Inbegriff des Gesetzes 5, 14 und weiter 6, 2. 10). Wenn man auch die übrigen vier Bezeichnungen für Eifersucht und Streit (ebenso 2 Kor 12, 20) als formelhaft ansehen darf (s. o. 13 2 a), so sind sie also doch trotz ihres stereotypen Charakters mit gutem Grund in die Reihe aufgenommen⁵⁸. Nur hier in einem LK Pl_i steht sodann „Zauberei“ (neben Götzendienst). Vielleicht darf man eine besondere Gefahr nach dieser Seite ahnen und mit Lightfoot auf ein Konzil in Ankyra (um 315) hinweisen, auf dem die *φαρμακείαι* verurteilt worden seien⁵⁹. Es bleiben noch „Gelage und Saufereien“, die auch Röm 13, 13 zusammenstehen; ob die Hinzufügung der

⁵⁷ Lagrange, Gal 149.

⁵⁸ Lagrange sieht in der Neigung zur Disziplinlosigkeit noch einen speziell „gallischen Charakterzug“ (Gal 149).

⁵⁹ Zitiert bei Lagrange a. a. O.

beiden Laster lediglich das Bestreben, noch einige Beispiele zu nennen, oder aber der Blick auf „eine galatische Unsitte“⁶⁰ veranlaßt hat, sei dahingestellt. — Beim verwandten kürzeren LK Röm 13, 13, der zwei geläufige Wortverbindungen aufweist (vgl. Gal 5, 21; 2 Kor 12, 20; 1 Kor 3, 3), wird man kaum andere Faktoren, welche Auswahl und Anordnung der Begriffe bestimmten, vermuten dürfen, als den Gedanken an das Lasterleben einer Großstadt überhaupt, die allgemeine Gefahr eifersüchtiger Streitereien in einer urchristlichen Gemeinde und dann besonders das Stichwort „die Werke der Finsternis“. Solche Werke, die vornehmlich das Tageslicht fliehen, sind eben Unzucht und Ausschweifungen, die der Apostel hier zunächst nennt. — Die LKe der Korintherbriefe, des ersten zumal (Mißstände 1, 10—6, 20), sind weitgehend durch die dortigen Verhältnisse bestimmt. Gewiß werden die Kategorien „Hurer“, „Habsüchtige“, „Götzendiener“, fertige Denkformen für Pl gewesen sein, in denen er die heidnische Umwelt sah (vgl. auch Apk 2, 14. 20), und die er ähnlich 1 Kor 5, 10 auch anderswo öfters aufgezählt haben mag. Doch zeigen die weiteren Ausführungen 5, 11 (Hinzufügung von Verleumder, Säufer) und 6, 9 (noch hinzugefügt: Ehebrecher, Weichlinge, Knabenschänder, Diebe) ganz charakteristische Merkmale. Pl häuft nicht einfach die Sünden nach Belieben; denn während er 6, 9, wo es ihm darauf ankommt, die heidnischen Sünden überhaupt mit aller Wucht zu brandmarken und im Hinblick auf die Gefahren in Korinth den von ihm schon oft ausgesprochenen Grundsatz vom Nichterben des Gottesreiches nachdrücklich zu betonen⁶¹, ausdrücklich 3 weitere schwere und schwerste Formen von Unzucht nennt, erwähnt er 5, 11 bei Aufzählung der Sünden, die er auch bei korinthischen Christen nicht für ausgeschlossen hält, nur die Unzucht allgemein (*πόρνος*). Sodann lassen sich Anhaltspunkte dafür finden, daß Pl mit einigen L-Begriffen speziell Korinth trifft, er also den LK nach örtlichen Verhältnissen richtet: *μοιχός* (spezieller Fall von Unzucht) steht nur hier im LK, *μαλακός* (Weichling) nur hier im NT, *ἀρσενοκοίτης* (Knabenschänder) im NT nur noch LK 1 Tim 1, 9 und dort durch den Zweck begründet (s. u. S. 35). Mit der Betonung der Unzuchtssünden deutet der Apostel die auffallendste Nachtseite Korinths an: Korinth, als die üppige See- und Hafenstadt, eine echte Großstadt des Altertums mit recht gemischter Bevölkerung⁶², besagt schon genug;

⁶⁰ v. D o b s c h ü t z, U r c h r i s t l i c h e G e m e i n d e n 79.

⁶¹ Veranlassung war wohl die sittliche Gleichgültigkeit der Korinther im Fall des Blutschänders (1 Kor 5, 1 ff.).

⁶² Vgl. CIC 1104 sqq.

„korinthisch Leben“ heißt nicht umsonst soviel wie Unzucht treiben⁶³. Korinth war jene Stadt, die der „Hure Aphrodite“ einen offiziellen Staatstempel baute, dessen weltberühmter Hierodulendienst Tausende auf die Akropolis lockte. „In Korinth ist es Sitte, so oft der Staat in wichtigen Dingen ein Gebet an die Aphrodite richtet, zu dem Bittgange möglichst viele Hetären mitzunehmen, die auch ihrerseits zur Göttin beten und bei den Opfern anwesend sind: das Gebet der Dienerinnen der Aphrodite ist besonders wirkungskräftig“⁶⁴. Diese Verbindung von Unzucht und Götzendienst erklärt wohl hinreichend, warum der Apostel 1 Kor 6, 9 mitten unter den Unzüchtigen die Götzendiener nennt. „Säufer“ und „Spitzbuben“⁶⁵ sind für das Schlemmer- und Gaunerleben in Korinth bezeichnend; der korinthische Trunkenbold ist „eine stehende Figur der Komödie“⁶⁶. Auch die Diebe (*κλέπται*), nur hier in einem pl LK genannt, neben den Habsüchtigen, vielleicht auch *ἄρπαγες* (Räuber?), passen zur Handelsstadt Korinth: der großen besitzlosen Masse, die sich auch auf unehrliche Weise durchs Leben schlägt, steht das reiche Unternehmertum gegenüber, das nur das Geschäft kennt. Habsucht ist auf der einen wie der anderen Seite. — Die Sünden und Mißstände 2 Kor 12, 20, die der Apostel bei einem erneuten Besuch in Korinth anzutreffen befürchtet, sind zwar bis auf „Aufblähungen“ (*φρυσιώσεις* nur hier im NT) und „Unordnungen“ in stereotypen Gruppen wiedergegeben (vgl. mit Gal 5, 20 und Röm 1, 29, s. o. S. 13); und im selben Briefe erfahren wir auch nicht ausdrücklich von derartigen Schwierigkeiten in der Gemeinde. Trotzdem scheint nicht unbegründet zu sein, was Pl hier befürchtet: 1 Kor 1, 10 ff.; 3, 3 ff. hören wir von ernsthaften Parteiungen, die keinen Zweifel darüber lassen, daß dieser Streit und dieses Parteigezänk (*ἔρις*, *ἐριθείαι*) von der Gesinnung der Eifersucht (*ζήλος*), des Grolls (*θυμοί*) und der Aufgeblasenheit (*φρυσιώσεις*) getragen war, und Verleumdungen (*καταλαλία*) und Ohrenbläsereien (*ψιθυρισμοί*) an der Tagesordnung waren. Von dem „Sichaufblähen“ der Gegner (*φρυσιοῦσθαι*) spricht der Apostel auch 1 Kor 4, 6; 6, 8. Ihre Streitsucht haben die Kor weiter durch das Prozessieren vor heidnischen Richtern verraten (1 Kor 6, 7 ff.). Hier wie auch durch die Unordnung bei den gottesdienstlichen Versammlungen haben sie eine der

⁶³ *κορινθιάζεσθαι*, *κορινθία κόρη*, *κορινθιαστής* sind sprichwörtliche Redensarten; vgl. Preisker a. a. O. 125.

⁶⁴ Dellling a. a. O. 33.

⁶⁵ Diese Deutung von *ἄρπαγες* schlägt Deißmann, Licht v. O. 269, vor. Der Zusammenhang selbst gestattet schwerlich eine eindeutige Festlegung.

⁶⁶ v. Dobschütz a. a. O. 52.

Nächstenliebe gegenteilige Gesinnung gezeigt (1 Kor 11, 17 ff.). Gerade diese „unordentlichen Zustände“ im Gottesdienst der Gemeinde (vgl. auch 1 Kor 14, 33) oder aber — was die Verbindung mit „Aufblähungen“ nahelegen könnte — „die Opposition“ gegen den Apostel selbst, zu der die Aufblähungen der Gegner führten, wird der Apostel mit ἀκαταστασία (bei Pl nur hier in einem derartigen Zusammenhange) gemeint haben. — Die LKe Eph 4, 31; 5, 3—5; Kol 3, 5 sind offenbar als allgemeine Mahnungen an persönlich unbekannte Gemeinden gerichtet. Hat Epaphras Pl auch Nachrichten aus Kolossae gebracht, die deutlich den Gegenstand des 1. Teiles des Briefes bilden, so sind ihm die Leser doch nicht näher bekannt. Und im Eph darf man auch keine Widerspiegelung besonderer Zustände einer Christengemeinde sehen, auch wenn man sich gegen die Enzyklikahypothese für die Laodizeahypothese entscheidet; denn auch so fehlen für Pl trotz Epaphras persönliche Beziehungen zu Laodizea, und kann der Brief für die Verbreitung in anderen kleinasiatischen Gemeinden bestimmt sein⁶⁷; zudem ist keine konkrete Veranlassung des Briefes festzustellen. Die LKe Eph 5, 3 und Kol 3, 5, welche die schwereren Sünden enthalten, zeigen wieder deutlich, wie die Rücksichtnahme auf den sittlichen Stand, in diesem Falle auf Christen, die der Apostel für ziemlich fortgeschritten hält, die Auswahl der Laster und den Akzent der Mahnung bestimmt. Hier verlangt er nicht nur Meidung von Unzucht und Habsucht, sondern ein ganz rücksichtsloses Brechen mit der Sünde (πάσα ἀκαθαρσία), jeder Regung dazu (Kol 3, 5: ἐπιθυμία), ja jeder entfernten Gelegenheit (Eph 5, 3 ff.: „von Unzucht und Habsucht soll gar nicht die Rede sein“). Er rechnet offenbar nicht mehr mit der Gefahr der schlechthinigen heidnischen Sünden (schwere Unzucht, Zauberei, Diebstahl, Unmäßigkeit vgl. jedoch Eph 5, 18); nur die Gefahr der Hurerei allgemein sieht er auch jetzt auf die Bekehrten lauern. „Götzendienst“ nennt er sogar als epitheton significans zur „Habsucht“: Habsucht, welche Götzendienst ist (Kol 3, 5; Eph 5, 5). Das will besagen: Pl nimmt an, daß die Adressaten die Sündhaftigkeit des Götzendienstes und die Pflicht, ihn in allen Formen zu meiden, für selbstverständlich finden, ja dieser für sie so erledigt ist, daß sie alles dieser Sünde Ähnliche in gleicher Weise abtun. Trotz der formelhaften Verbindung „Hurerei“—„Habsucht“ weist sich dann der LK Kol 3, 5 durch die Hinzufügung von πάθος κτλ zu den auch Eph 5, 3 genannten Begriffen als von der Rücksichtnahme auf das Briefthema gestaltet aus. Gegenüber den Irrlehrern betont der Apostel, worauf die richtige Aszese ihr

⁶⁷ Vgl. Meinertz, Einleitung 145.

Augenmerk zu richten hat: Tötet das an euch, was irdisch ist, *πάθος, ἐπιθυμίαν* = die letzte Quelle jeder Sünde⁶⁸. Inwieweit die L-Begriffe Eph 5, 4, die jedenfalls nur hier im NT stehen und deren zeugmatische Verbindung mit V. 5, 3 durch den Ausdruck *ὀνομαζέσθω* veranlaßt zu sein scheint, auch Pl geläufige Begriffe sind, muß zum mindesten unentschieden bleiben⁶⁹. Bei den weiterhin übereinstimmenden Katalogen Eph 4, 31 und Kol 3, 8, die wohl aus dem Kampf des Apostels gegen Lieblosigkeitssünden aller Orten ihre feste Prägung erhalten haben können, läßt sich vielleicht ein Blick für die besonderen Schwächen asiatischen Wesens nicht verkennen und insofern auch eine individuelle Verwendung der LKe, wenn Pl als verwerflich bekämpft; *πικροία* (im LK nur Eph 4, 31), *κραυγή* (in tadelndem Sinne und im LK nur Eph 4, 31), *βλασφημία* (Eph 4, 31 und Kol 3, 8; in LKEN noch 1 Tim 6, 4 und 2 Tim 3, 2). Vergleicht man die Übereinstimmungen von Eph 4, 31 und Kol 3, 8 (*θυμός, δρογή, βλασφημία, κακία*), so darf man dieselben doch nicht überschätzen als Beleg für einen stark fixierten Charakter derartiger LKe, wenn man beachtet: einerseits, daß Pl im allgemeinen unter gleichen Voraussetzungen (verwandte Gemeinden, allgemeine Ermahnungen) dasselbe Thema (völlige Erhebung zum christlichen Ideal der Liebe; von der Grundgesinnung ist hauptsächlich die Rede) vielleicht in nur geringem Zeitabstande zweimal behandelt hat; daß die beiden Ke andererseits von den entsprechenden dasselbe Thema behandelnden paränetischen LKEN (Gal 5, 19; 2 Kor 12, 20) stark abweichen (einzige Parallele *θυμός*). — Der paränetische LK Tit 3, 3, von dessen 10 Begriffen 4 Parallelen in LKEN bei Pl aufweisen

⁶⁸ Wie weit hier Rhetorik den K formte (E. Lohmeyer z. St.), vermag ich nicht herauszuhören.

⁶⁹ Die Folgerung von Dibelius (z. St.), „daß dann [5, 4] mit Zungensünden fortgefahren wird, obwohl von diesen schon 4, 29 f. die Rede war, beweist aufs neue, daß der Autor diese Mahnungen bereits fixiert übernahm und höchstens kombinierte“, geht wohl zu weit. Pl hebt hier speziell auf die Keuschheit gefährdende Zungensünden ab, albernes (*μωρολογία*) und zweideutiges (*ἐντροπείλια*) Gerede, während *λόγος σαρκός* 4, 29 (= eine in ihrem sittlichen Gehalt „faule“ Rede) geradezu ausschließlich liebloses Reden zu meinen scheint. Doch angenommen, Pl hätte in *λ. σ.* jede wertlose Rede, auch schon die unzünftige, eingeschlossen haben wollen, liegt doch ein Fortschritt vor. Die 4, 25—37 genannten Sünden sind behandelt unter dem Gesichtspunkt der mystisch-sittlichen Solidarität (4, 25), die 5, 3 genannten unter dem des Ausschlusses vom Gottesreiche. Daher wird 5, 8 die Hauptsünde der Habsucht erwähnt, obwohl 4, 28 schon vom Stehlen die Rede war; so sollen die Christen, um von den heidnischen Hauptsünden (Unkeuschheit) gänzlich abzurücken, in ihren Reden das *αἰσχρόν* der andern in gar keiner Weise beachten.

(*ἐπιθυμία, ἡδονή* (*φιλήδονος*), *κακία, φθόνος*), zeigt wiederum, mit welcher Freiheit und Rücksicht auf den Zusammenhang Pl seine Kataloge gestaltet. Der Apostel will hier offenbar eine kurze summarische Schilderung des vorchristlichen Lebensstandes geben. Inhaltliche Berührungen mit der entsprechenden Schilderung Röm 1, 29 lassen sich nicht verkennen (z. B. *ἀσύνετος—ἀνόητος*; auch *ἐπιθυμία*; Röm 1, 29 und hier *κακία, φθόνος*); aber die Auswahl und Akzentuierung der Begriffe entspricht dem Zwecke des LKs an unserer Stelle; auf das Moment, das Entschuldigung und Mitleid mit den Nichtchristen wecken muß, wird abgehoben: „unverständlich“, die ethische Folge davon: „ungehorsam, in die Irre gehend, mannigfaltigen Lüsten und Begierden dienstbar“, also auf die erbarmungswürdige Sündenknechtschaft. Zusammenfassend ist für die paränetischen LKe demnach festzustellen, daß die Rücksicht auf die konkrete Situation usw. Auswahl und Betonung der Laster stark bestimmt haben muß. — Aus dem Briefthema läßt sich sodann ziemlich einleuchtend der singuläre LK 1 Tim 1, 9 (s. o. S. 9) erklären. Von den 14 Begriffen desselben kommen 11 nur hier vor. Es entspricht wohl der Absicht des Apostels, wenn er, um antinomistischen Bewegungen gegenüber zu zeigen, ein Gesetz sei nur bei denen angebracht, die in ihrem Wesen und Tun offenkundig Gottes Willen verletzen, die schlimmsten Widersacher des göttlichen Willens, solche, die z. T. die irdische Obrigkeit als Verbrecher bestraft, namhaft macht. Ebenso erklärt sich die — wahrscheinliche — Orientierung am Dekalog aus der Stelle. Einmal legte schon das Stichwort „das Gesetz“ (1, 8) den Gedanken an den Dekalog als grundlegende Norm nahe; sodann dürften gerade einem Pl, wenn er Gesinnungen und Handlungsweisen solcher aufzählen will, in denen ein Gesetz das Bewußtsein der Sündhaftigkeit derselben wecken muß, die Imperative der 10 Gebote nahegelegen haben. — Die psychologisch treffende Schilderung im LK 1 Tim 6, 4 wird ebenso konkrete Verhältnisse der von Irrlehrern gefährdeten Gemeinde zu Ephesus getroffen haben, wie sie auch allgemein wahr ist.

b) Im übrigen NT (Verhältnis zu den LKen Pli).

Einen eigenartigen Sachverhalt bieten die LKe im Herrenwort Mt 15, 19 und Mk 7, 21. Sie stehen in einem organischen Zusammenhang mit den Ausführungen Jesu über die Reinheitsvorschriften; als das, was unrein macht, werden die „schlechten Gedanken“ genannt, also der sündhafte Wille. Wenn nun Mt 15, 19 die schlechten Gedanken in Einzelfälle aufgelöst werden und zwar nach der Reihenfolge der zweiten Dekalohälfte

(Dt 5, 17—21)⁷⁰, so fällt das nicht sonderlich auf; der K legt auch keine direkten Beziehungen zu den pl LKen nahe⁷¹, obwohl Mord, Ehebruch, Hurerei und Diebstahl auch in seinen Ken verschiedentlich genannt werden. Mk hingegen gibt den K des Herrenwortes um 7 Begriffe erweitert wieder (*πλεονεξία, πονηρία, δόλος, ἀσέλγεια, φθάλμους πονηρός, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη*), und zwar hält er die Reihenfolge des Dekaloges nicht so gut ein. Auf diesen Tatbestand hat schon Lagrange hingewiesen. Er sieht die Quelle der überzähligen Lasterreihe des Mk in der urchristlichen bzw. pl Katechese, vielleicht sogar im Römerbrief selbst⁷²; die genannten 7 Laster kommen bis auf *ἀσέλγεια* (von sexueller Ausschweifung war schon Röm 1, 24—27 die Rede) wörtlich oder doch inhaltlich (*φθάλμους πονηρός* = offenbar geläufige Umschreibung für *φθόνος*⁷³; *ἀφροσύνη* = *ἀσύνετος*), sogar fast in gleicher Reihenfolge Röm 1, 29 vor. Hat hier Mk das Herrenwort nach der pl bzw. urchristlichen Katechese (wenn nicht gar nach Röm 1, 29⁷⁴) erweitert, so haben wir hier einen Beleg für die apostolische Tradition des LKs in dem Sinne, daß das Aufzählen von Lastern gebräuchlich war, und aus dem Gebrauch der LKe sich ein gewisser Begriffsschatz herausgebildet hat, der im einzelnen frei verwendet wird. Aus dem Zusammenhang wäre eine Erweiterung des Herrenwortes durch Mk wohl begreiflich. Jesus sprach zu jüdischen Zuhörern; wenn er in Anlehnung an den Dekalog seinen LK gestaltete, so hat er damit seinen jüdischen Zuhörern den Inbegriff des sittlich Verbotenen dargelegt. Mk, der vor allem für heidnische Leser schreibt, fügt noch einige Laster hinzu, von denen das Jesuswort natürlich ebenso gilt (daß sich nämlich der Mensch durch sittliche Vergehen verunreinigt) und zwar solche, die man besonders den Heiden vorwarf; d. i. Schlechtigkeit allgemein (*πονηρία*: nur LK Mk 7, 21; Röm 1, 29); Ausschweifung (*ἀσέλγεια*: außer im pl LK in Verbindung mit Unzuchtssünden ausdrücklich von den Heiden gesagt Eph 4, 19 und LK 1 Petr 4, 3); Betrug (*δόλος*: im LK nur Röm 1, 29; 1 Petr 2, 1); Übermut (*ὑπερηφανία*; das Adjektiv LK Röm 1, 29; 2 Tim 3, 2); Unverstand (*ἀφροσύνη*: das Wort fehlt in den übrigen LKen, aber äquivalent: *ἀσύνετος* Röm 1, 29⁷⁵; *ἀνόητος* aus-

⁷⁰ Lagrange betrachtet *βλασφημία* Mt 15, 19 als Anlehnung an das 8. Gebot (Revbibl 1911, 543).

⁷¹ *διαλογισμοὶ κακοί, ψευδομαρτυρία* fehlen im pl LK ganz.

⁷² Revbibl 1911, 543.

⁷³ Klostermann, Mk z. St.

⁷⁴ Zu beachten: *ἀσέλγεια* steht Mk 7, 21 etwas unvermittelt im Zusammenhang; *ἀφροσύνη*: in keinem LK Pli.

⁷⁵ Vgl. Röm 2, 20: *ἄφρονες* von den Heiden.

drücklich vom heidnischen Wandel LK Tit 3,3); Neid (*φθόρος*: Röm 1,29 und Tit 3,3 vom heidnischen Lebenswandel).

Ein gewisses Gemeingut in der apostolischen Paränese verrät auch der LK 1 Petr 2,1; schon der katechetischen Formel nach stimmt er mit pl LKen überein (s. u. S. 45). Er ist wohl auf die vorher ausgesprochene Forderung „ungeheuchelter Bruderliebe“ (1,29), der vor allem „Heuchelei“ (*ὑπόκρισις*) im K entspricht, abgestimmt, aber der übrige Inhalt *κακία* (Röm 1,29 u. ö.), *δόλος* (Röm 1,29; Mk 7,21), *φθόρος* (Röm 1,29; vgl. Mk 7,21 u. ö.), *καταλαλιά* (2 Kor 12,20; Adj. Röm 1,29) ist paränetisches Gemeingut. — Der Verwendung, dem Inhalt und Aufbau nach steht der LK 1 Petr 4,3 pl Ken so nahe, daß man vielleicht sogar von einem fixierten Typ sprechen kann (s. u. S. 44). Die sechsgliedrige Reihe schildert den vorchristlichen Wandel nach einer charakteristischen Seite hin: Ausschweifung, Unmäßigkeit und Götzendienst; *ἀσέλγεια* (s. o.), *ἐπιθυμία* (Tit 3,3), *κῶμοι* (Röm 13,13; Gal 5,19), und *εἰδωλολατρία* (öfters; vgl. auch Röm 1,18 ff.) sind auch Pl geläufig. In Auswahl und Zusammenstellung herrscht aber Freiheit. Während Pl zweimal *μέθαι* mit *κῶμοι* verbindet, stellt Petr an der Stelle *οἰνοφλυγία*, *κῶμοι*, *πότοι* zusammen (*οἰνοφλυγία*, *πότος* nur hier im NT). Der K als Ganzes hat seine konkrete Formung offensichtlich aus dem Briefthema erhalten. Der Apostel greift nicht beliebige Züge heraus, sondern solche Laster, die seine Heidenchristen gemeinsam mit den anderen Heiden getätigt hatten: Unzuchtssünden (*ἐπιθυμία* = sexuelles Begehren, *ἀσέλγεια* wohl Betätigung nach außen wie Röm 13,13), gemeinsame Saufereien und vor allem den Götzendienst (gemeinsame Mahlzeiten usw.). Es scheint fast, daß die hier an der Tonstelle genannten „unerlaubten Götzenkulte“ als Quelle der aufgezählten Ausschweifungen gemeint sind, was nach dem früher Ausgeführten wohl möglich ist. Daß die Christen solches Tun nun nicht mehr mit den Heiden teilen, fällt denselben am meisten auf, ja wird ein Anlaß, die Christen zu bekämpfen, um sie eventuell wieder rückfällig zu machen; demgegenüber betont der Apostel: Es genügt jetzt, schlimm genug, daß ihr die vergangene Zeit den Willen der Heiden ausgeführt habt, die Sündenfreundschaft hat lange genug gedauert. — Der noch übrige LK 1 Petr 4,15 ist offensichtlich aus seinem Zweckgedanken heraus gestaltet: „Niemand von euch darf nämlich leiden als Mörder oder Dieb oder Verbrecher oder wegen Einmischung in fremde Angelegenheiten“; die zwei letzten L-begriffe *ἄλλοτρι-επίσκοπος* — *κακοποιός* fehlen nicht nur in allen LKen, sondern sind sogar auch sonst singulär. — Der Apokalyptiker (s. u.) handhabt einen ziemlich festen Topos, ohne sich jedoch an die

Reihenfolge zu binden; in die nach dem 5.—7. Geb. des Dekalogs (Ex 20, 13) aufgestellten Laster (9, 21) ist offenbar als spezifisch heidnische Sünde „Zaubereien“ eingeschoben; ebenso bilden die schwersten sittlichen (Mord, Hurerei) und religiösen Verbrechen (Götzendienst, Zauberei⁷⁶) den festen Bestand in den zwei übrigen LKen. Auch Pl kennt alle diese heidnischen Sünden.

Apk 9, 21	Apk 21, 8	Apk 22, 15
	δειλοί ἄπιστοι ἔβδελυγμένοι	κύνες
φόνοι	φονεῖς	φαρμακοί
φαρμακεῖται	πόρνοι	πόρνοι
πορνεία	φαρμακοί	φονεῖς
κλέμματα	εἰδωλόλατραι	εἰδωλόλατραι
	πάντες οἱ ψευδεῖς	πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος

Für das Verhältnis beider ist jedoch zu bemerken, daß sich Pl nirgends an den Dekalog hält; „Mord“ steht nur Röm 1, 29, „Zauberei“ nur Gal 5, 19; umgekehrt fehlt bei Jo außer vielen anderen etwa der Pl so geläufige Begriff *πλεονέκτης*. Die ersten drei Begriffe Apk 21, 8 (nur hier in einem LK) verraten offensichtlich den speziellen Hintergrund der Apk⁷⁷. „Die Hunde“ ist eine alte Bezeichnung für die Heiden (Mt 7, 6; 15, 26). Charakteristisch für den Verfasser des vierten Ev sind die beiden abschließenden Sünden 21, 8; 22, 15 (beide Male an *εἰδωλόλατρης* angeknüpft); es sind die Kardinalsünden des Apokalyptikers.

III. LK-schemata als Bestandteile des paulinischen bzw. urchristlichen „Moralkatechismus“.

Die LKe der ntl Briefe scheinen auch einiges abzuwerfen für die Kenntnis des urchristlichen Moralkatechismus, soweit man von einem solchen sprechen kann⁷⁸. Wir fragen: Stellen LKe und deren Einkleidungsformel einen geläufigen katechetischen Topos dar? Welche LK-schemata — ich verstehe darunter formgebundene LKe, die gewisse Sündertypen in Verbindung mit einer

⁷⁶ Zum LK 9, 21: Von Götzendienst war schon V. 20 die Rede.

⁷⁷ Vgl. W. Bousset, Offenbarung Johannis, 1906, 445.

⁷⁸ Von der Radikal-Konstruktion Seebergs abgesehen, scheint man über die Feststellung des „Daß“ eines solchen Katechismus nicht recht hinauszukommen; man verweist wohl auf einige allgemeine Formeln, vgl. Bartmann, Paulus 122; neuestens Feine, Die Gestalt des Apost. Glaubensbekenntnisses 75 ff.

bestimmten Formel aufzählen — lassen sich erkennen, wie hat man sich ihre Verwendung zu denken?

In Verbindung mit den LKen Röm 1, 29; Gal 5, 19; 1 Kor 6, 9; Kol 3, 5; Eph 5, 3.5 findet sich ein Hinweis auf die Folgen der aufgezählten Sünden (s. o. S. 12) mit dem gemeinsamen Grundgedanken: Diese Sünden ziehen Strafen nach sich. Dieser selbstverständliche Gedanke wird der urchristlichen Predigt überhaupt geläufig gewesen sein, zumal in Verbindung mit LKen (vgl. Apk 21, 8; 22, 15). Aus den nach Gebrauch (Katechese und Gemeindepredigt), Inhalt, Aufbau (Unzuchtssünden an erster Stelle) und abschließender Begründung (Nichterben des Gottesreichs bzw. Kol 3, 5: Gerichtszorn Gottes) eng zusammengehörenden LKen 1 Kor 6, 9; Gal 5, 19; Eph 5, 3.5; Kol 3, 5 scheint sich geradezu ein LK-schema in seiner einfachsten und seiner nach Zeit und Umständen modifizierten Form eruieren zu lassen. — Die Anhaltspunkte hierfür bieten 1 Kor 6, 9 einerseits, Eph 5, 3.5 und Kol 3, 5 andererseits. 1 Kor 6, 9 scheint das Schema in seiner einfachsten Form vorzuliegen: *ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν*. Das *ἄδικοι* mag von dem vorausgehenden *ἀδικεῖτε* (6, 9) (= Schädigung des Mitmenschen) beeinflusst sein; doch bezeichnet der Begriff hier — wie auch sonst im biblischen Sprachgebrauch s. u. 213 f. — mehr als die Verletzung der Kardinaltugend der Gerechtigkeit, nämlich den ganzen Umfang verkehrter religiös-sittlicher Beschaffenheit; dieser Sinn von *ἄδικοι* (= Gotteswidrige im allgemeinen) kann vielleicht auch aus dem durch Voranstellung von *θεοῦ* wohl absichtlich bewirkten Kontrast deutlich werden. Die folgende Aufzählung (LK) bringt dann die verschiedenen Formen der *ἀδικία* = Gottwidrigkeit. Und zwar scheinen bei Sündenaufzählungen mit dieser oder der äquivalenten Formel Kol 3, 6 (Eph 5, 6) nicht beliebige Sünden aufgezählt zu werden, wie aus Eph 5, 3.5 und Kol 3, 5 deutlich hervorgeht. Dasselbst wird eine erste Gruppe von Sünden (Unzucht und Habsucht) von einer zweiten deutlich abgesetzt; nur auf die erste wird das Motiv vom Nichterben des Gottesreiches bzw. des Zornes Gottes angewandt, nicht auf die zweite Gruppe Eph 5, 4 (Sünden, die zu den erstgenannten führen können) und Kol 3, 8 (Sünden gegen die Liebe). Daraus folgt: Pl belegte nur typische Sünden mit dieser Drohung und zwar vor allem, wenn man dieselben aus dem festen Bestand der betreffenden Ke ermitteln darf: Hurerei (Gal; 1 Kor; Eph; Kol), Götzendienst (Gal; 1 Kor; Eph und Kol als Charakteristikum von Habsucht) und Habsucht (1 Kor; Eph; Kol; fehlt Gal). Die Übereinstimmung ist keine exakte; in allen vier Ken kommt nur Hurerei (*πορνεία*), „Götzendienst“ nur mit

Einschränkung vor. Kann man also nicht sagen, Pl verbinde das genannte Motiv stets mit drei bestimmten Sünden, so ist es anderseits durchaus verkehrt, diesen Tatbestand als willkürlich abzutun. Man darf nämlich die genannten LKe nicht einfach als statische Größen betrachten und muß den dogmatischen Sinn, der in der Formel offensichtlich liegt, richtig erheben. Dogmatisch ist für Pl der Gedanke, daß schwere Sünder das Heil nicht erlangen. Zählt er nun in seiner Predigt solche auf, dann will er damit nicht (theoretisch) gewisse Sünden gegen andere abgrenzen, die etwa kein Hindernis für das Erben des Gottesreiches wären; er nennt vielmehr aus praktischen Gründen besonders solche Sünden, die das Christenleben von Grund auf unmöglich machen und zugleich die schlimmsten Schwächen seiner Neubekehrten sind: d. i. Götzendienst, die Formen der Unzucht und Habsucht. Pl mag dieses LK-schema deshalb besonders in der grundlegenden Predigt verwendet haben, aber auch in der späteren, wie unsere Briefe zeigen. Aus dem, was oben über die aktuelle und stereotype Seite der paränetischen LKe (zunächst abgesehen von Gal 5, 19) ausgeführt wurde (s. o. S. 28 ff.), geht zur Genüge hervor, wie Pl sein Schema nach Thema und Umstand modifiziert; so wenn er 1 Kor 6, 9 die Unzuchtssünden weiter ausführt, einige schwere Sünden noch beifügt, Eph 5, 3, 5 hingegen und Kol 3, 5 „Götzendienst“ wegläßt, obwohl davon im Briefe selbst nicht die Rede ist. Darin, daß Pl in Mahnungen an fortgeschrittene Gemeinden „Götzendienst“ nicht gleich den anderen Lastern aufzählt, sondern als Wesensbestimmung der Habsucht beifügt, kann man einerseits einen Hinweis sehen, daß „Götzendienst“ zum festen Bestand unseres Katalogs gehört, anderseits daß Pl nach praktischen Bedürfnissen pointiert: braucht er nicht mehr vor dem Götzendienst als solchem zu warnen, unangebracht ist die Erwähnung desselben nicht, weil Habsucht im Grunde genommen Götzendienst ist (Kol 3, 5). — Besteht die Auslegung der meisten neueren Exegeten von 1 Thess 4, 1—7 zu Recht, dann ist diese Stelle auch ein Beleg dafür, daß die Warnung vor Unzucht (*πορνεία*) und Habsucht (*πλεονεκτηίῃν*) in Verbindung mit der Gerichtsandrohung (4, 6) ein für Pl häufig verwandter Topos war. Daß er die Gerichtsandrohung hier nicht außer acht läßt — nachher folgt die Berufung zur Heiligung als Motiv (4, 7) — und er ausdrücklich hinzufügt: „Wir haben es euch ja vorher gesagt (*προείπαμεν*) und bezeugt“ (4, 6), beweist die Geläufigkeit unseres Schemas deutlich, zugleich aber auch die Mannigfaltigkeit der Formulierung des Vergeltungsmotives: „Denn der Herr rächt das alles“. Aus dem Vergleich der vorliegenden Formulierung „*προείπαμεν*“ mit der entsprechen-

den Wendung Gal 5,21 geht auch hervor, wie Pl das Schema öfters eingeleitet haben mag: *προλέγω* = ich sage euch die Bedingungen bzw. die Konsequenz im voraus⁷⁹. Aus 1 Thess 4,2—6 kann man jedenfalls schließen, daß Hurerei und Habsucht zum Grundbestand des in Frage stehenden LK-typs gehören, und das erst recht, wenn man die Worte *περὶ πάντων τούτων* (4,6) als in der Vorstellung eines längeren LKs gesprochen glaubt, aus dem Pl nur zwei Sünden herausgreift⁸⁰. — Aber erweist sich das, was bisher über die relative Festigkeit unseres Lk-typs ausgemacht wurde, nicht als vergebliche Konstruktion, wenn festgestellt werden muß, daß Gal 5,19 *πλεονεξία* fehlt, anderseits eine Reihe von Sünden aufgezählt wird, die anderswo (Kol 3,5.8) von den Sünden unseres Schemas abgesetzt werden, ja solche, die man gar nicht mehr als persönliche Sünden bezeichnen kann (z. B. *ἀκαταστασία, αἰρέσεις*)? Der Einwand verliert seine Berechtigung, wenn man die Besonderheit des Lks Gal 5,19 beachtet, d. h. für unseren Fall: Pl schwebt hier der Begriff „die Werke des Fleisches“ vor, für die er Beispiele aufzählen will und auch nicht ohne Rücksicht auf die Adressaten (s. o. S. 30 f.) aufzählt; aber die Reihe bleibt für ihn eine Aufzählung von Beispielen, die noch weiter geführt werden könnte, wie die abschließende Bemerkung „und dem Ähnliches“ andeutet. Fügt Pl nun ganz so nebenbei in einem Relativsatz hinzu: *ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* (5,21), so ist diese Bemerkung zu erklären: einerseits aus der geschickten Art, in der der Seelsorger Pl auch bei einer theoretischen Darlegung gleich eine praktische Anwendung findet; so wenn er hier mit dem Verweis auf „die Werke des Fleisches“ (*οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες*) anfügt: um das nebenbei zu bemerken, ihr Galater, ihr wißt ja Bescheid, was von den „Werken des Fleisches“ gilt, ich halte es aufrecht. Anderseits belegt Pl die Lasterreihe mit der Bedrohung vom Ausschluß aus dem Gottesreich nicht so sehr im Hinblick auf die einzelnen aufgezählten Laster als auf den führenden Begriff: In dieser Beziehung gesehen, insofern menschliche Handlungen dem bösen Prinzip (*σάραξ*) entspringen, wäre es für Pl geradezu ein Widerspruch, würde er, nachdem er die aufgezählten Sünden grundsätzlich gleich gewertet hat, bei der ihm sozusagen erst nachträglich einfallenden praktischen Anwendung einen Unterschied von schwereren und leichteren Sünden machen. Aus diesem Zusammen

⁷⁹ *διεμαρτυράμεθα* 1 Thess 4,6 bekundet die Eindringlichkeit dieser Versicherung.

⁸⁰ Seeberg, Katechismus 11.

theoretischen und praktischen Zweckes ist m. E. die Gal-Stelle zu erklären und das über das LK-schema Angeführte aufrecht zu halten. Freilich, das sei auch hier noch einmal betont, man darf sich die Scheidung von Sünden, auf die Pl das in Frage stehende Motiv anwendet, nicht zu schematisch-theoretisch denken, sondern praktisch bedingt. Wenn Pl daher einen besonders ernsten Ton anschlägt, wie 1 Kor 6, 9, so kann er die Sünde der Lästerung (*λοιδοροί*), die er anderswo (Eph 4, 31; Kol 3, 8: *βλασφημία*) passend mit Verfehlungen gegen die Liebe zusammenstellt, auch der Hauptlastergruppe anfügen. — Die Verweise 1 Kor 6, 9; Gal 5, 21 besagen zunächst nur, daß unser LK-schema ein geläufiger Topos der pl Predigt war; darf man auch annehmen, daß die urchristliche Predigt überhaupt nicht nur den Vergeltungsgedanken mit LKen verbunden verwandte (vgl. Apk 21, 8; 22, 15), sondern auch die bei Pl festgestellte Formel vom Nichterben des Gottesreiches, so fehlt doch jeder Hinweis für die tatsächliche Verwendung der Formel. Um nur ein *argumentum e silentio* anzuführen: Pl verweist nur in Briefen an solche Gemeinden, die von ihm selbst gegründet sind, auf die frühere Predigt, in der vom Nichterben des Himmelreiches oder dem Gerichtszorn die Rede war, nicht etwa Eph und Kol; daselbst könnte man — falls Pl das LK-schema den Adressaten als bekannt vorausgesetzt hätte, weil zum urchristlichen Moralkatechismus gehörend — diesen Hinweis wohl erwarten, besonders Eph 5, 5. Nach Eph 5, 6 zu schließen, trat bezüglich der genannten Sünden eine oberflächliche Beurteilung hervor. Deshalb betont Pl auch 5, 5 so intensiv, daß die Adressaten von der Wahrheit seines Satzes (5, 5) lebendig überzeugt sein müssen⁸¹ und den Satz in seiner ganzen Tragweite zu erfassen haben (jede Form von Unreinheit soll inbegriffen sein). Gegenüber der Gefahr, in der die Adressaten offenbar stehen, wäre nun der Hinweis Pl passend: Ihr kennt ja bereits den Grundsatz, um die in Frage stehenden Sünden richtig zu beurteilen, da kann euch doch keiner mehr täuschen. — Bedeutender scheint aber hier die Frage nach der Entwicklung des Schemas; hier ist auch der Ort, zur These einiger Gelehrter⁸², die LKe Pl gingen auf ein Herrenwort zurück, Stellung zu nehmen. Als unbegründet erweist sich, um nur das Ergebnis einer Prüfung der These vorzulegen, die Annahme Harnacks, den pl LKen würden zwei Herrenworte zugrunde liegen, nämlich eines, in dem die Laster neutrish genannt waren (wie Mk 7, 21)

⁸¹ Vgl. den verstärkten Imperativ: *τοῦτο γὰρ ἵστε γινώσκοντες* Eph 5, 5.

⁸² Harnack (s. o. S. 6); A. Resch, TU X 1 (1893—94) 177; Feine, Jesus Christus und Paulus 294.

und das mit *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* (wie Gal 5, 21) schloß, und ein anderes, in dem die Lasterhaften (personal) genannt waren, und das mit *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* endigte. Der einzige Anhaltspunkt, der berechtigt, an ein Herrenwort zu denken, ist die Wendung vom Nichterben des Gottesreiches, die schon Seeberg mit Recht als nicht genuin pl empfand, die aber nicht einem jüdischen Proselytenkatechismus zuzuweisen ist⁸³, sondern, wie aus dem Vergleich mit den synoptischen Sprüchen vom Eingehen in das Reich Gottes hervorgeht, zur „Jerusalem“ Tradition des Paulus gehört⁸⁴. Auch bei den Synoptikern findet sich als synonyme Wendung für *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν* die Wendung *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν*⁸⁵, die Pl allein kennt. Es fragt sich nur, ob Pl mit diesem synoptischen Grundsatz (= an den Eingang ins Gottesreich sind gewisse Bedingungen geknüpft) auch einen LK übernommen hat: also die drei genannten Hauptsünden, oder wenn man speziell an die Dekalogsünden im Herrenwort Mt 15, 19 und auch 1 Kor 6, 9 denken darf, noch andere atl-palästinensisch klingende Sünden wie Ehebruch und Diebstahl; das ist möglich, aber nicht beweisbar und auch aus inneren Gründen nicht gefordert. Einzelne Lasterformen, von denen die synoptische Wahrheit gilt, konnte Pl aus freien Stücken aufzählen; und als einen Grund dafür, daß er sich nicht an einen enumerativen LK eines Herrenwortes gebunden fühlt, könnte man geradezu anführen: die Freiheit, mit der Pl L-Begriffe in das Schema einfügt oder wegläßt. Das Wahrscheinlichere scheint mir zu sein, das fragliche Herrenwort wies gar keinen LK auf, sondern nur eine summarische Bezeichnung wie das ganz synoptisch klingende *ἄδικοι* 1 Kor 6, 9. Es scheint, als ob Pl in jenem Zusammenhang des 1 Kor, wo er zudem ganz im Sinne der Bergpredigt spricht, auf ein solches Wort als Bestätigung geradezu hinsteuerte; und man wird auch zugeben müssen, daß der Herr ähnlich wie Mt 5, 20: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) nicht die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übertrifft, werdet ihr in das Himmelreich nicht hineinkommen“ gesprochen haben kann: „Ungerechte⁸⁶ werden das Gottesreich nicht erben“. Wenn der Herr Mt 6, 33 sagt: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*..., so nennt er damit nichts anderes als die Be-

⁸³ Seeberg, Katechismus 11; dagegen Juncker, Ethik II 104 ff.

⁸⁴ H. Windisch, Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes, in: ZntW 1928, 163 ff.

⁸⁵ H. Windisch a. a. O. 167.

⁸⁶ „Ungerechte“ hier wie auch Mt 5, 45 in umfassendem Sinne: = Gottlose.

dingung (positiv), die an das Erben des Gottesreiches geknüpft ist: die Gerechtigkeit, d. i. in moderner Redeweise: die Sittlichkeit.

So gewohnheitsmäßig auch der Inhalt anderer LKe sich erwiesen hat, ist es doch schwer, denselben bestimmte feste Einkleidung zuzuweisen im Sinne eines Schemas. Die konkreten Ke sind in einer gewissen Freiheit gestaltet. Die Schemata mögen bisweilen ihren Inhalt etwas vertauscht haben; so fügt Pl 1 Kor 6, 11 dem im besprochenen Schema verwendeten LK bei: „Und das waren einige von euch“. Einen ähnlichen LK wie 1 Kor 6, 9 hat Pl also vielleicht auch ohne die Formel vom Nichterben des Gottesreiches gebraucht. Ein solches der urchristlichen Paränese geläufiges Schema, das mittels eines LKs das nicht-christliche Leben charakterisierte, eingeleitet mit einem Hinweis auf den früheren Lebenswandel (*πορεύεσθαι, περιπατεῖν* o. ä.), mag der Vergleich der inhaltlich größtenteils stereotypen Paränese Röm 13, 13 mit 1 Petr 4, 3 nahelegen⁸⁷.

Röm 13, 13

... περιπατήσωμεν,
 μὴ κώμοις καὶ
 μέθαις
 μὴ κοίταις καὶ
 ἀσελείαις
 μὴ ἔριδι καὶ
 ζήλω

1 Petr 4, 3

πεπορευμένους
 ἐν ἀσελείαις
 ἐπιθυμίαις
 οἰνοφλυγίαις
 κώμοις
 πότοις καὶ
 ἀθεμίτοις εἰδωλο-
 λατοίαις

Bis zu welchem Grade die Einreihung der einzelnen Laster in das Schema traditionsgebunden zu denken ist, geht aus dem hervor, was oben (31, 37) zu den Ken angeführt wurde. Die Fixierung des Kataloginhaltes ist nur relativ und nicht unänderlich an eine überkommene Form gebunden; das zeigt auch der LK Röm 1, 29 verglichen mit Tit 3, 3 (auch 1 Tim 3, 2) und Mk 7, 21. Der Inhalt des LKs Röm 1, 29, der, wohl in einem traditionellen Gedankenkomplex (Missionspredigt) verwendet (s. o. S. 19 f.), als weiteres Schemt genannt werden kann, ist nicht an den dort geformten Gedankengang gebunden; Mk gliedert das hauptsächlich im Heidenspiegel geläufige Begriffsmaterial einem anderen Zusammenhang ein (s. o. S. 36 ff.), und Tit 3, 3 ist ge-

⁸⁷ Besonders wenn man noch beachtet, welche Motivkraft im NT dem Gedanken an den Gegensatz zur heidnischen Umwelt und dem Unterschied des alten und neuen Lebens beigelegt wird.

danklich stark verwandt mit Röm 1, 29, überhaupt dem Abschnitt 1, 18 ff., und doch in seiner konkreten Fassung mit keinem anderen LK direkt vergleichbar (s. o. S. 34 f.).

Aus folgender Zusammenstellung ist zu ersehen, inwieweit man von einem weiteren paränetischen Schema (Mahnung zum Ablegen der Sünden gegen die Liebe) in der urchristlichen Paränese reden kann, wie stark oder richtiger wie mäßig man sich die Fixierung des Inhaltes der Ke selbst zu denken hat:

S. o. S. 34

Eph 4, 31

πᾶσα πικρία
καὶ θυμὸς
καὶ ὀργή
καὶ κραυγή
καὶ βλασφημία
ἄρθ' ἵτω ἀφ'
ὑμῶν σὺν πάσῃ
κακίᾳ

Kol 3, 8

ἦντι δὲ ἀποθέσθε
καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα
ὀργήν
θυμὸν
κακίαν
βλασφημίαν
αἰσχρολογίαν

1 Petr 2, 1

ἀποθέμενοι
οὖν πᾶσαν
κακίαν
καὶ πάντα
δόλον καὶ
ὑποκρίσεις
καὶ φθόνους
καὶ πάσας
καταλαλιάς

Jak 1, 21

ἀποθέμενοι
πᾶσαν ὀπι-
αρίαν καὶ
περωσεῖαν
κακίας
ἐν πραΰτητι

1 Clem. 13, 1

ἀποθέμενοι
πᾶσαν
ἀλιζοεῖαν
καὶ τύφος
καὶ ἀφρο-
σύνην καὶ
ὀργάς

Das eigentlich Konstante an allen Ken ist die übrigens allgemein verbreitete paränetische Formel ἀποτίθεσθαι in Verbindung mit einem LK; das Partizip ἀποθέμενοι steht in allen 3 Fällen unter Rückwirkung eines Imperativs, bzw. Kohortativs (1 Clem. 13, 1). Aus der Exegese der Jakobusstelle könnte hervorgehen, daß Jak die Formel ἀποτίθεσθαι in Verbindung mit einem ausführlicheren LK geläufig ist, und zwar einem K von Sünden gegen die Liebe.

2. Kapitel: Die Tugendkataloge.

I. Gebrauch, Inhalt und Aufbau.

Die TKe lassen sich einfach gruppieren nach Inhalt und Verwendung. 2 Kor 6, 6. 7 a — wenn man diese Verse überhaupt als TK bezeichnen kann — zählt Pl innerhalb der Schilderung seiner apostolischen Leiden und Leistungen eine Reihe charismatischer Ten und Gaben auf. Gal 5, 22 nennt er 9 Ten als Früchte des Geistes; eine Reihe der hier genannten und zwar solche, die das rechte Verhältnis zum Mitmenschen betreffen, kehrt in den ausgesprochen paränelischen TKen Eph 4, 2—3; 4, 32—5, 2; Kol 3, 12 wieder. Auf die für Paränese charakteristische Zusammenstellung von LKen und TKen wurde schon hingewiesen (s. o. S. 11). Tugendmahnungen an die Gesamtheit der Gemeinde enthalten ebenso der inhaltlich singuläre TK Phil 4, 8, die TKe 1 Petr 3, 8; 2 Petr 1, 5, während 1 Tim 4, 12; 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3, 10 persönliche Tugendmahnungen an Timotheus enthalten.

I.	Gal 5, 22	Eph 4, 2—5	
	<i>ἀγάπη</i>	<i>ταπεινοφροσύνη</i>	
	<i>χαρά</i>	<i>πραΰτης</i>	
	<i>εἰρήνη</i>	<i>μακροθυμία</i>	
	<i>μακροθυμία</i>	<i>ἀνεχόμενοι ἀλλήλων</i>	
	<i>χρησιότης</i>	<i>ἐν ἀγάπῃ</i>	
	<i>ἀγαθωσύνη</i>	<i>ἐνότης τοῦ πνεύματος</i>	
	<i>πίσις</i>	<i>σύνδεσμος τῆς εἰρήνης</i>	
	<i>πραΰτης</i>		
	<i>ἐγκράτεια</i>		
	Kol 3, 12—14	Eph 4, 32—5, 2	2 Kor 6, 6
	<i>σπλάγχνα οἰκτιροῦ</i>	<i>χρησιοί</i>	<i>ἀγνότης</i>
	<i>χρησιότης</i>	<i>εὐσπλαγχνοι</i>	<i>γνώσις</i>
	<i>ταπεινοφροσύνη</i>		<i>μακροθυμία</i>
	<i>πραΰτης</i>		<i>χρησιότης</i>
	<i>μακροθυμία</i>		<i>πνεῦμα ἅγιον</i>
	<i>ἀνεχόμενοι ἀλλήλων</i>		<i>ἀγάπη ἀνυπόκριτος</i>
	<i>χαριζόμενοι ἑαυτοῖς</i>	<i>χαριζόμενοι ἑαυτοῖς</i>	
	<i>... ἀγάπη</i>	<i>... ἐν ἀγάπῃ</i>	

II. 1 Tim 4, 12	1 Tim 6, 11	2 Tim 2, 22	2 Tim 3, 10
τύπος γίνου . . .	δίωκε δὲ	δίωκε δὲ	(τῇ προθέσει)
ἐν λόγῳ	δικαιοσύνην	δικαιοσύνην	τῇ πίστει
ἐν ἀναστροφῇ	εὐσέβειαν	πίστιν	τῇ μακροθυμίᾳ
ἐν ἀγάπῃ	πίστιν	ἀγάπην	τῇ ἀγάπῃ
ἐν πίστει	ἀγάπην	εἰρήνην	τῇ ὑπομονῇ
ἐν ἀγνείᾳ	ὑπομονήν		(τοῖς διωγμοῖς)
	πραῦτητα		

III. 2 Petr 1, 5: ἐπιχορηγήσατε

ἐν τῇ πίστει ὑμῶν	4×: TKε Pli	τὴν ὑπομονήν . . .	2×: s. o. II
τὴν ἀρετὴν . . .	1×(Phil 4, 8)	τὴν εὐσέβειαν . . .	1×(1 Tim 6, 11)
τὴν γνῶσιν . . .	1×(2 Kor 6, 6)	τὴν φιλαδελφίαν . . .	—
τὴν ἐγκράτειαν . . .	1×(Gal 5, 22)	τὴν ἀγάπην	8×

IV. Der fünfgliedrige TK 1 Petr 3, 8 weist zwei wörtliche Parallelen auf mit pl TKen: *εὐσπλαγχνοὶ* (Eph 4, 32 vgl. Kol 3, 12), *ταπεινώφρονες* (subst. Eph 4, 2; Kol 3, 12), eine mit 2 Petr 1, 5 (*φιλάδελφοι*), während die beiden übrigen T-begriffe *δμόφρονες*, *συμπαθεῖς* nur hier in diesem TK zu lesen sind.

Die Übereinstimmung und Verschiedenheit des Inhalts wird aus den angeführten Tabellen ersichtlich. — Ein einheitlicher Aufbau der Ke ist schwerlich festzustellen; rhetorische Rücksichten sind kaum zu spüren (doch vgl. Phil 4, 8). Die Ke der Gruppe I weisen logisch-psychologische Verknüpfungen auf: Die Erwähnung der *ταπεινωφροσύνη* Eph 4, 2 und Kol 3, 12 vor *πραΐτης* und *μακροθυμία* wird nicht zufällig, sondern in der Relation von Voraussetzung und Auswirkung begründet sein; die Zusammenstellung von *πραΐτης* (Ausübung der Liebe gegenüber Unrecht und Unvollkommenheiten des Nächsten durch dauernd freundliche Gesinnung) und *μακροθυμία* (Abhalten der unfreundlichen Gesinnung) ist ebenso passend; ungezwungen fügt sich Eph 4, 2 und Kol 3, 12 die Mahnung zur Duldsamkeit (*ἀνεχόμενοι*) und zum gegenseitigen Verzeihen (*χαριζόμενοι* Kol 3, 12; ähnlich Eph 4, 32) an. Als gemeinsames dispositionelles Merkmal der ersten 4 Ke von I kann man weiter anführen, daß zusammenfassend am Ende bzw. zu Anfang (Gal 5, 22) *ἀγάπη* als Grundlage und Inbegriff der anderen Tugenden erscheint. Der am ehesten systematische TK Gal 5, 22 ist wohl folgendermaßen zu gliedern: 1. die ersten 3 Tugenden bezeichnen mehr innere Gesamtqualitäten und Triebkräfte anderer Tugenden, die 2. sich dem Nächsten gegenüber auswirken (die folgenden 5), wie auch 3. gegenüber dem eigenen

sinnlichen Begehren (*ἐγκράτεια*). Die ziemlich wahllose Zusammenstellung in 2 Kor 6,6 erklärt sich aus der Eigenart der Reihe; der Apostel spricht von seinem persönlichen Seelenleben und seinen Erlebnissen¹. — Die Klimax 2 Petr 1,5 will nicht in logisch-systematischer Reihenfolge die aufgezählten Tugenden gliedern; der Apostel will seine Aufzählung nur wirksamer gestalten dadurch, daß er zeigt, wie im Christenleben die eine Tugend aus der anderen entspringen muß. Die Zusammenstellung *πίστις-ἀρετή* ist wohl getragen von dem Gegensatz: theoretisch-praktisch; als Frucht schließt sich m. E. nicht so unpassend, wie Knopf meint², *γνώσις* (= die aus praktischer Betätigung der Wahrheit erweiterte Erkenntnis) an. Faßt man *γνώσις* als Fähigkeit, Gutes und Böses zu unterscheiden, so kann die daran anschließende Mahnung zur *ἐγκράτεια* = Selbstzucht etwa gegenüber einer „fälschlichen Gnosis“ (1 Tim 6,20), die in Mißdeutung der christlichen Freiheit (vgl. Röm 8,8; 5,20 f.; 6,1) die Bekämpfung der *ἐπιθυμία* für unnötig hielt, einer besonderen Absicht des Apostels entsprungen sein. Die Verbindungen *ἐγκράτεια—ὑπομονή*; *ὑπομονή—ἐνσέβεια* werden wohl verständlich, wenn man die Begriffe in ihrem christlichen Sinne zu fassen sucht: das Ausharren gegenüber andauernden Versuchungen der Welt, Leiden und Drangsal verlangt Geduld; die Geduld gegenüber solchen Prüfungen, die geeignet sind, den Menschen um seinen Glauben zu bringen, kann die *ἐνσέβεια* (Hinwendung zu Gott) verfestigen und vervollkommen. Gegenüber Knopf³ und Windisch, der mit Betonung der Willkür unserer Reihe darauf hinweist, daß *ἐνσέβεια* die *πίστις* und *γνώσις* umschließt und eigentlich Zentralfunktion sei, *ἐγκράτεια*, *ὑπομονή* ebenso zur *ἀρετή* gehöre⁴, wird man doch die Sinnmöglichkeit der Verbindung *ἐνσέβεια—φιλαδελφία—ἀγάπη* durchaus betonen dürfen: aus der kindlichen Ehrfurcht gegen Gott erwächst die Liebe zu den Gotteskindern, die Glaubensgenossen sowohl (*φιλαδελφία*) als die übrigen Menschen. — 1 Petr 3,8 scheint eine zweiteilige Reihe darzustellen, in der die Mahnung der ersten 3 Glieder sich auf das Verhalten innerhalb der Gemeinde bezieht, während von *ἑσπλλαγνοί* an Forderungen gemeint sind, die allen Menschen gegenüber gelten.

II. Beurteilung und Erklärung des Tatbestandes.

In den Briefen fehlen zwar ausdrückliche Hinweise dafür, daß TKe auch in der mündlichen Predigt öfters verwendet wurden. Doch darf das als sicher gelten. Denn Pl verwendet in

¹ Zum einzelnen H. Windisch, 2 Kor z. St.

² Petr z. St.

³ Petr z. St.

⁴ Kath. Briefe z. St.

den Briefen und zwar besonders in den paränetischen Abschnitten häufig TKe und zwar in Verbindung mit LKen als deren Gegenstück (s. o. S. 10 f.). Wie diese die abzulegenden Laster aufzählten, so brachten jene — wohl weniger in der Anfangs- als der späteren Aufbaupredigt — die spezifisch christlichen Forderungen der Sittlichkeit, wie etwa Kol 3, 5: Ertötet die Unzucht usw. . . . 3, 8: Legt ab Zorn usw. . . . 3, 12: Zieheth an Erbarmen usw. So läßt sich aus der häufigen Verwendung gerade der paränetischen Ke in Gruppe I auch deren stereotyper Inhalt erklären. Die Frage, inwieweit die TKe auf konkrete Verhältnisse der Adressaten abgestimmt sind, ist hier nicht so angebracht wie bei den LKen. Im Vordergrund steht das Interesse an den Gnadengaben und Tugenden selbst; wo die apostolischen Prediger die positiven Forderungen vortragen, liegt der entscheidende Faktor beim Tugendideal der Apostel bzw. des NT überhaupt; dieses ist aber grundsätzlich für alle gleich, so daß die inhaltliche Übereinstimmung der Ke im Rahmen des ethischen Ganzen betrachtet und erklärt werden muß (s. u. S. 148 ff.). — Trotz der starken Übereinstimmung, die zwischen Gal 5, 22 einerseits und den TKen des Eph und Kol andererseits (I) besteht, ist auch hier das Thema berücksichtigt. Gal 5, 22 weist als Beispielaufzählung einen mannigfaltigeren Inhalt auf; Eph und Kol betonen im Rahmen des Themas „Nächstenliebe“ nur Formen dieser Denk- und Verhaltensweise. Der singuläre TK Phil 4, 8 ist auch aus der Briefsituation zu verstehen. In diesem persönlich gehaltenen Dankschreiben hatte der Apostel schon 1, 27—2, 4 gemahnt zu einem Wandel „würdig des Evangelium Christi“, zur Geschlossenheit, Eintracht, Demut (*ταπεινοφροσύνη*) und brüderlicher Zuvorkommenheit; 2, 5 ff. schlägt er gar das höchste Motiv an, das es für einen Christen geben kann: das Beispiel und die Gesinnung Jesu Christi selbst⁵. Wenn nun der Apostel nach einer nochmalig zusammenfassenden Mahnung „Wandelt würdig eurer Berufung“ (2, 12—18) und einem Aufruf zu ständiger Freude (4, 4) und dem Hinweis auf den unerschütterlichen Seelenfrieden des gottgegebenen Christen (4, 7), ganz umfassend an die sittliche „Leistungsfähigkeit und -willigkeit“ (Tillmann), die eben aus der innigsten Gnadengemeinschaft entspringt, appelliert: „was immer wahr, was ehrwürdig, was gerecht, was lauter, was angenehm, was wohl lautend, was irgendwie Tugend und irgendwie Lob ist, darauf seid bedacht“ (4, 8)⁶, dann fügt sich dieser inhaltlich singuläre TK sehr wohl dem Zusammenhange ein; Pl will hier nicht die einzelnen Tugenden, etwa der Gottes- und Nächstenliebe aufzählen wie im Eph und

⁵ Vgl. Tillmann z. St.⁶ Nach Tillmann a. a. O.

Kol, auch nicht die Charismen der Freude und des Friedens (Gal 5, 22), von denen eben die Rede war, oder andere Einzel-tugenden, welche die braven Philipper bereits kennen und im großen und ganzen auch zu befolgen scheinen, sondern in christlicher Weite und Totalität betont er die Allseitigkeit des Lebensideales eines Christen: „Was immer vor Gott und den Menschen gut und wertvoll erscheinen kann, das alles ist Aufgabe und wertvolles Ziel seiner Heiligungsarbeit“⁷. — Mit der Verschiedenheit der Situation ist wohl auch der inhaltliche Unterschied der I. Gruppe und der persönlichen Paränesen an Tim (II) gegeben. Die TKe der Gruppe I, auch 1 Petr 3, 8 (IV), dienen der Unterweisung der Gemeinde; sie wollen keineswegs das ganze Tugend-system des NT wiedergeben, heben vielmehr (besonders Eph und Kol) auf die eine Wahrheit ab: Im Gegensatz zur bisherigen Einstellung haben im Leben der christlichen Gemeinde die Nächstenliebe und ihre Arten als die Denk- und Aktionsformen zu gelten. Dem jugendlichen Tim hingegen (auf dessen Jugend wird gerade in Verbindung mit den TKen abgehoben 1 Tim 4, 12; 2 Tim 2, 22) wird ein umfassenderer TK vor Augen gestellt. Er, der Bischof der Gemeinde, soll den Gläubigen ein Vorbild sein „im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in der Reinheit“ (1 Tim 4, 11). Gewisse Tugenden wie Geduld und Sanftmut (1 Tim 6, 11; 2 Tim 3, 10) sind für den Vorsteher besonders wichtig; gegenüber all dem Unheil, das die Geldgier verursacht (1 Tim 6, 10), und einer mißbrauchten Frömmigkeit (6, 5. 6), soll Tim als „Mann Gottes“ in aufrichtiger Weise „Gerechtigkeit und Frömmigkeit“ erstreben (1 Tim 6, 11; vgl. 2 Tim 2, 22). — In der allgemein gehaltenen Tugendmahnung 2 Petr 1, 5 (III), welche die großen sittlichen Prinzipien umfassen will, lassen sich Beziehungen auf eine konkrete Situation höchstens vermuten⁸.

Aus der Zusammenstellung der TKe in Tabellen (s. o.) wird auch ersichtlich, inwieweit man von TK-schemata im urchristlichen Katechismus sprechen kann. Die TKe des Eph und Kol, die Gegenstücke geläufiger LKe darstellen, dürften mit den angefügten Motivierungen (Beispiel Gottes bzw. Christi Eph 4, 32; Kol 3, 13. 14) geläufige *τόποι* der pl Paränese gebildet haben⁹. Im ganzen aber lassen sich die Ke nicht in Schemata zwingen; das zeigt der Vergleich von 2 Petr 1, 5 (III) mit den

⁷ Tillmann z. St.

⁸ Doch vgl. Hundhausen z. St.

⁹ 1 Petr 3, 8 stellt zusammen mit Eph 4, 2. 32; Kol 3, 12 vielleicht einen allgemein apostolischen Topos dar. 1 Petr 3, 9 und Eph 4, 2 steht als Motiv die „Berufung“.

übrigen TKen. Der apostolischen Paränese ist ein gewisses T-begriffsmaterial geläufig; die konkrete Anordnung und Formulierung, Hinzufügung und Weglassung einzelner Begriffe erfolgt im Einzelfall verschieden. Feste Stücke sind vor allem *ἀγάπη* und *πίστις*¹⁰; dazu kommt die mit *ἐλπίς* eng verwandte *ὑπομονή*, so auch in der kurzen Aufzählung Apk 2, 19: „Ich kenne deine Werke und deine Liebe (*ἀγάπην*) und deinen Glauben (*πίστω*) und deine Dienstleistung und deine Geduld (*ὑπομονήν*)...“. Folgende Zusammenstellung urchristlicher Kataloge mit 2 Petr 1, 5 kann die Tradition der TKe beleuchten¹¹:

2 Petr 1, 5	Barn 2, 2 f.	1 Clem 62, 2
<i>πίστις</i>	<i>πίστις</i>	<i>πίστις</i>
<i>ἀρετή</i>	<i>φόβος</i>	<i>μετάνοια</i>
<i>γνώσις</i>	<i>ὑπομονή</i>	<i>ἀγάπη</i>
<i>ἐγκράτεια</i>	<i>μακροθυμία</i>	<i>ἐγκράτεια</i>
<i>ὑπομονή</i>	<i>ἐγκράτεια</i>	<i>σωφροσύνη</i>
<i>εὐσέβεια</i>	<i>σοφία</i>	<i>ὑπομονή</i>
<i>φιλαδελφία</i>	<i>σύνεσις</i>	
<i>ἀγάπη</i>	<i>ἐπιστήμη</i>	
	<i>γνώσις</i>	

3. Kapitel: Tugend- und Lasterreihen in Pflichtenlehren der Pastoralbriefe.

I. Der Bischofs-, Diakonen- und Diakonissenspiegel; Pflichtenlehren für Männer und Frauen.

In mehreren Berufslehren der Past sind sittliche Qualitäten katalogartig aufgezählt¹. Obwohl es sich um verschiedene Stände handelt (Bischöfe, Diakone, Diakonissen, alte Männer und Frauen), sind größtenteils — von der Trias am Ende von Tit 2, 2 abgesehen — Eigenschaften genannt, die, im gleichen oder synonymen Terminus gefaßt, in mehreren Ken wiederkehren (s. Tabelle). Bei diesen Berufslehren handelt es sich, wie neuestens betont wird², um varierte schematische Aufzählungen. Eine Ten-

¹⁰ Vgl. 2 Petr 1, 5: *πίστις* zu Anfang und *ἀγάπη* zum Schluß des Ks; Ignatius Eph 14, 1: *ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη* (Kol 3, 14: *τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος*).

¹¹ Weitere Parallelen in urchristl. Literatur: 1 Clem. 64; Acta Jo 29; Pastor Herm. M. 8, 9; V. 38, 3 ff. (vgl. Dibelius z. St.).

¹ Nicht direkt Tugenden oder Laster bezeichnende Begriffe wie *μῆς γυναικὸς ἀνὴρ, νεόφυτος* im Bischofsspiegel können hier außer acht bleiben.

² Besonders von Dibelius, Past.

Der Bischof	Diakone	„Diakonissen“	Alte Männer	Alte Frauen
Tit 1, 7—8	1 Tim 3, 2—4	1 Tim 3, 8	Tit 2, 2	Tit 2, 3
ἀνέγκλητος	ἀνεπίημιτος			
φιλόξενος	φιλόξενος			
φιλάγαθος	κόσμιος	νηφάλιος	νηφάλιος	
ἐγκρατής	νηφάλιος		σωφρονίζων	σωφρονίζων
σώφρων	σωφρων		καλοδιόκαλος	καλοδιόκαλος
<πιστός λόγος>	διδακτικός			
δίκαιος				
δοσιος	σεμνότης	σεμνός	σεμνός	
μὴ αὐθάδης	ἐπιεικής			
μὴ δεγίλος	ἄμαχος			
μὴ πάροινος	μὴ πάροινος	(νηφάλιος)		μὴ οἶνω πολλῶ
μὴ πλεήκτης	μὴ πλεήκτης			δεδουλωμένος
μὴ αἰσχροκερδής	ἀφιλάργυρος			
	μὴ αἰσχροκερδής			
	μὴ δόλοτος			
	ἐχθων	μὴ διάβολος		μὴ διάβολος
	τὸ μυστήριον	πιστὸς ἐν πάντων	ὁγιαίνων	
	τῆς πίστεως		τῆ πίστει	
	ἐν καθαροῦ συνειδήσει		τῆ ἀγάπῃ	
			τῆ ἔπομονῃ	
				τεροπρατής

denz der Variation ist nicht immer ersichtlich. Doch kann man feststellen, daß für den Diakon (1 Tim 3, 8) und die Diakonisse³ nur ein Teil der Forderungen gegenüber dem Bischof gestellt wird, und so besonders durch das Fehlen der 2 charakteristischen Eigenschaften „lehrtüchtig“ und „kein Neugetaufter“ der Unterschied der beiden Amtsstufen gekennzeichnet ist; vom Bischof wird Lehrtüchtigkeit (*διδασκικός* 1 Tim 3, 2), vom Diakon „Glaubenstüchtigkeit in Verbindung mit strenger Gewissenhaftigkeit“ (Belser z. St.) verlangt. Die Vorschrift „nicht gewinnsüchtig“ und nicht „doppelzüngig“ (*δίλογος*) kann man für die Tätigkeit eines urchristlichen Diakons recht bezeichnend nennen⁴. Die Zungensünde, vor der sich Diakonissen und alte Frauen hüten müssen, wird wohl auch treffend mit *διάβολος* (verleumderisch) gekennzeichnet. Zuverlässigkeit in allen Dingen (*πιστός*) paßt zu Frauen im kirchlichen Dienste ebenfalls. Bei der Mahnung an die alten Frauen (Tit 2, 3), deren Berührung mit den Voraussetzungen für das Diakonissenamt aus der Sache selbst erklärlich ist, kann absichtlich — wenn nicht gar aus Rücksichtnahme auf die bösen Charaktereigenschaften der Kreter — der allgemeine Begriff der Nüchternheit (Diakonissen 1 Tim 3, 11) auf grobe, leidenschaftliche (*οἶνω πολλῷ δεδουλωμένας*) Trunksucht eingeschränkt sein⁵; „Lehrerinnen des Guten zu sein“ (*καλοδιδασκάλους*), andere aus ihren Kreisen anzuleiten und aus der Erfahrung des Alters sich der Unterweisung und Leitung der jüngeren verheirateten Frauen anzunehmen (*ἵνα σωφρονίζουσιν*), verlangt der Apostel billigerweise gerade von älteren Frauen. — Es fehlt also nicht an Momenten, die eine objektgeöffnete Exegese dafür anführen kann, daß das Schema nicht zufällig modifiziert ist. Gewiß, einzelne Begriffe darf man hier nicht pressen in dem Sinne, daß jedem Begriff an jeder Stelle eine scharf abgegrenzte Funktion zugeordnet ist. Das zeigen die Bischofsspiegel; an beiden Stellen nennt Pl ganz allgemeingültig ohne Berücksichtigung besonderer Verhältnisse eines jeden der beiden Adressaten die erforderlichen Eigenschaften des Bischofs (generell). Inhaltlich entsprechen sich die in beiden Spiegeln genannten Qualitäten weitgehend; die sittliche Gesamtforderung ist die gleiche. Trotzdem stimmen sie nur in vier Begriffen wörtlich überein (s. Tab.); andere sind so sinnverwandt, daß der Unterschied fast nur im Ausdruck liegt (*ἀνέγκλητος-ἀνεπίλημπτος*) oder in der Nuance (*αἰσχροκερδής-ἀφιλάργυρος*). Es will auch keineswegs eine grundsätzliche Verschiedenheit ausgedrückt

³ Um eine neue Gruppe kirchlicher Beamten neben den Diakonen muß es sich bei den *γυναῖκες* 1 Tim 3, 11 handeln.

⁴ Vgl. Belser, Tim z. St.

⁵ Meinertz z. St.

sein, wenn nur in einem Spiegel etwa *κόσμος, ἐπιεικής* steht (1 Tim 3, 2), der andere hingegen um etliche allgemeine Begriffe erweitert ist (Tit 1, 7: *φιλάγαθος, δσιος, δίκαιος, ἐγκρατής*). Die Aufzählung will eben nicht enumerativ, sondern nur exemplikativ verstanden sein. Deshalb wird hier auch rhetorischem Formgefühl stattgegeben. Der Gleichklang scheint die Verbindungen *φιλόξενον, φιλάγαθον* (Tit 1, 8), *μὴ πάροικον, μὴ πλήκτην* (1 Tim 3, 3; Tit 1, 7), auch *ἄμαχον, ἀφιλάργυρον* (1 Tim 3, 3) bestimmt zu haben. Die Zusammenstellung von *πάροικον* und *πλήκτην* in beiden Ken kann ebenso gut durch eine sachlich begründete Assoziation (der Trinker wird roh) wie durch den Gleichklang bedingt sein. — Mit dem Bischofsspiegel ist zu vergleichen die vom „Knechte Gottes“ verlangte Tugendreihe 2 Tim 2, 24. Auch diese stellt eine Pflichtenlehre des christlichen Vorstehers dar, aber für den konkreten Fall der Pastoralbriefe; auf die Grübeleien und den Streit der Irrlehrer darf sich der Vorsteher nicht einlassen (*οὐ μάχεσθαι*), er muß gegen alle Mitmenschen vielmehr freundlich (*ἡπιος*) sein, nötigenfalls sie belehren (*διδασκακίως* auch 1 Tim 3, 2), sie ertragen (*ἀνεξιλικακός*), wenn sie böswillig sind, und dem Widersprechenden mit Sanftmut begegnen. — Von dem oben gezeichneten Schema weichen ab die Forderungen an die jungen Frauen Tit 2, 4—5 und die Mahnung zum Verhalten der Frauen im Gottesdienst 1 Tim 2, 9 (s. u. S. 238). Die allgemeine Forderung der *σωφροσύνη* fehlt freilich auch hier nicht (1 Tim 2, 9).

II. Der Zweck der Pflichtenlehren als inhaltsgestaltender Faktor.

Die Ähnlichkeit der Pflichtenaufzählungen für die verschiedenen Stände wird neuerdings zum Teil nur daraus erklärt, daß dieselben „aus traditioneller Schablone“ erwachsen sind; und aus der Tatsache gar, daß in den Ken allgemeine Eigenschaften aufgezählt werden, im Bischofsspiegel insbesondere nicht spezielle Anforderungen an den Bischof gestellt sind, folgert man, daß diese Pflichtenlehren größtenteils übernommenes Material wiedergeben⁶. Letztere Frage, zu der Dibelius in einem Exkurs zu 1 Tim 3, 1 Wertvolles beitrug, wird uns im 3. Abschnitt weiter beschäftigen. Hier muß zuvor das NT selbst zu Wort kommen und die mit der Situation der Past gegebenen möglichen Gestaltungsmotive zur Erklärung des Tatbestandes, daß die Eigenschaftsregister im angegebenen Maße schematisch sind und speziell im Bischofsspiegel keine sonderlich hohen Ansprüche erkennen lassen. — Wenn Pl einzelnen Ständen (Diakonen, Männern, Frauen) spezielle Unterweisungen gibt, so ist kein Grund vor-

⁶ Vgl. Dibelius, Past z. St.; Weidinger, Haustafeln 53 f. 69.

handen, hier alle möglichen Tugenden des vollendeten Christen zu erwarten; jene verstehen sich von selbst. Solche Eigenschaften werden aufgezählt, die z. T. für die betreffende Klasse besonders passen (s. o. S. 53) oder die, weil zu einem anständigen Menschen gehörend, erst recht auch jedem christlichen Stande anstehen: so ein ehrbares und würdevolles Benehmen (*σεμνός* von Diakonen, Diakonissen, alten Männern, auch 1 Tim 3, 2) und Besonnenheit (*σώφρων* außer im Bischofsspiegel von den alten Männern, den alten und jungen Frauen). Daß Pl diese, sozusagen bürgerlich-natürliche Anständigkeit (vgl. die Forderung beherrschten Wein-genusses bzw. der Nüchternheit in allen Ken) für alle Stände so sehr betont, mag nicht nur allgemein darin seinen Grund haben, daß die neubekehrte Menschheit selbstverständlich noch moralische Unterweisung, nüchterne Mahnung zu natürlicher Sittlichkeit brauchte⁷, sondern auch in der Situation, in die das Urchristentum immer mehr geriet. Je weiter es sich ausbreitete und als beachtenswerten Gegner entfaltete, wurde es Gegenstand des Anstoßes, der Verleumdung und Anklage. Gerade bei den Pflichtenlehren des Tit ist bemerkenswert, „daß ein Gesichtspunkt wiederholt betont wird; es soll durch die Tätigkeit des Tit bzw. durch die Befolgung der den einzelnen Klassen eingeschärften Ermahnung üble Nachrede gegen das Christentum und seine Bekenner vermieden werden“⁸. Von dieser praktisch-pastoralen Rücksicht sind auch die Bischofsspiegel zu beurteilen. Text und Zusammenhang geben zunächst gar keinen Anlaß, wegen der „elementaren“ und für einen Christen „selbstverständlichen“ Forderungen sich aufzuhalten. Um welche Art von Qualitäten es sich hier handeln soll, zeigen gleich die beiden einleitenden und zusammenfassenden Begriffe: *ἀνέγκλητος* und *ἀνεπίλημπος*. *Ἀνέγκλητος* (Tit 1, 7) ist in der bürgerlichen Ethik Gesamtbezeichnung eines unbescholtenen Lebens⁹. „Mit dem Begriff *ἀνέγκλητος* wird eine Person oder Sache bezeichnet, gegen die kein *ἔγκλημα* erhoben wird, die also vorwurfsfrei, unbeklagbar, makellos, unschuldig ist“¹⁰; und *ἀνεπίλημπος*, in gleicher Weise der Volksethik geläufig, ist nach dem Sprachgebrauch der Papyri¹¹, „wer seine Festnahme nicht zu

⁷ Das kann nur bestreiten, wer im Urchristentum lediglich eschatologische und einseitig pneumatische (spiritualistische) Kräfte wirksam sieht und nicht auch die ganz selbstverständliche sittliche Aufgabe des einzelnen.

⁸ Belser, Tim, Tit 259.

⁹ Belegt in den Papyri von Mann und Frau, in Dekretenformeln, als Eigenschaft der Soldaten, speziell auch von der Haushaltung der Frau (vgl. auch am Ende des Bischofsspiegels 1 Tim 3, 4: „er soll sein eigenes Haus gut verwalten usw.“); vgl. Moulton-Milligan, Preisigke s. v.

¹⁰ Grundmann bei Kittel, Theol. Wörterb. I 358, 2 ff.

¹¹ Belege bei Preisigke, Wörterbuch s. v.

befürchten braucht“. Auf die bürgerliche Anständigkeit als unerläßliche Voraussetzung des Bischofsamtes will also Pl in erster Linie abheben. Er nennt deshalb so allgemeine Forderungen der Sittlichkeit: Trunksucht (*πάροικτος*), Roheit (*πλήκτης*) und Zorn (*δεργίλος*) ziemen dem Manne an leitender Stelle nicht; „Streitsucht und Geldgier rauben ihm das Vertrauen der Gemeinde“ (Meinertz zu 1 Tim 3, 3); dagegen steht ihm an, in bescheidener (*μη ἀνθάδης*), milder (*ἐπιεικής*) und im ganzen ehrbarer Haltung (*σεμνότης, κόσμος*), in vorbildlicher Weise das ganze natürlich-sittliche Lebensideal zu erfüllen (*σώφρων, ἐγκρατής, δίκαιος, δσιος*), überhaupt in allem dem Guten zugetan zu sein (*φιλάγαθος*). Wenn der Apostel die natürlich-sittliche Unantastbarkeit des Bischofskandidaten so eindringlich verlangt, so wohl auch wiederum wegen der Zeitverhältnisse. Er muß nicht nur rechnen mit der wachsenden Kritik und Häresie im Innern der Kirche, sondern, worauf die letzte Forderung in 1 Tim 3, 7 weist, mit dem Zeugnis der außerhalb der christlichen Gemeinschaft Stehenden¹². Dieses gründet sich aber lediglich auf den privaten natürlich-sittlichen Wandel des Einzelnen. So braucht man hier gar nicht den ganzen Reigen der christlichen Tugenden erwarten — so wenig wie etwa im heutigen kirchlichen Gesetzbuch bei den Tauglichkeitsbedingungen des Bischofs. Daß der Bischof selbst auch das ganze christliche Tugendideal leben muß, ist dem Verfasser der Past selbstverständlich und zeigt sich in den persönlichen Mahnungen an den Bischof Timotheus: Liebe und Glauben sind die Tugenden, die Wort (*ἐν λόγῳ*) und Wandel (*ἐν ἀναστροφῇ*) des Timotheus vorbildlich durchdringen sollen (1 Tim 4, 12).

2. Abschnitt.

Tugend- und Lasterkataloge in der Umwelt des Neuen Testaments.

Vorbemerkung:

Allgemeine Verbreitung von LKen und deren religionsgeschichtliche Bedeutung.

Bei allen Völkern äußert sich auf einer gewissen Kulturstufe die ethische Reflexion dahin, daß sie sittlich Wertiges und Unwertiges zusammenstellen, in einer mehr oder weniger entwickelten Form also Tugend- und Laster-(Sünder)tabellen schaffen. Das primitive sittliche, häufig auch rechtlich orientierte Denken

¹² Vgl. Belser, Tim, Tit 77.

sieht und betont besonders die verwerflichen Eigenschaften und Handlungen. So begegnen uns Verbrechen- und Sündenregister in Dokumenten morgenländischer Antike (Indien, Ägypten, Iran)¹; viele Urvölker in Vergangenheit und Gegenwart kennen Sündenbekenntnisse und Beichtspiegel². In den Vergehen wider das natürliche Sittengesetz des Dekalogs stimmen die genannten Aufzählungen auf Grund der Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit größtenteils überein; in anderen auf entfernteren und konkreteren Folgerungen des sittlichen Prinzips beruhenden Punkten verraten sie die Eigenart der Kulturverhältnisse und eine bestimmte Lebens- und Weltanschauung.

Bei dieser Sachlage wäre es ein müßiges und nicht zulässiges Beginnen, etwa in einem bestimmten Kulturkreise den Ursprung aller Lasterverzeichnisse suchen und die Analogien genealogisch deuten zu wollen. Hier, wo es sich um etwas „Naturgemäßes“ handelt, genügt es zunächst, die „Parallelerscheinungen“ zu registrieren und sich mit der Erklärung aus „Convergenz der Typen“ zufrieden zu geben³. Anders beim hellenistischen Kulturkreis! Dieser ist — religionsgeschichtlich gesehen — neben dem palästinensischen Judentum die lebendige, konkrete Welt, in der das Urchristentum gewachsen ist. Dazu kommt, daß das Griechentum nicht nur allgemein der ethischen Terminologie des Christentums vorgearbeitet hat, sondern speziell im Katalogisieren und Systematisieren von Tugenden und Lastern, ethischen Habitualitäten und Qualitäten Einzigartiges geleistet hat; tatsächlich sind die aus griechischer Entwicklung erwachsenen Analogien am meisten unseren ntl Ken verwandt. So können wir uns bei der Frage, inwieweit die ntl T- und LKe nicht allein aus urchristlicher Entwicklung zu begreifen sind, im angegebenen Sinne beschränken.

1. Kapitel: Im griechisch-römischen Heidentum.

I. Literarische Quellen:

1. Die Anfänge von Lastergruppierungen im griechischen Volkstum.

Die Entwicklung des griechischen LKs setzt schon ein in homerischer Zeit. Die allgemeine Sünde des Verstoßes gegen die

¹ Belege und Hinweise bei K. Francke a. a. O. 6ff.; Deißmann, Licht v. O. 267 A. 9.

² Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit III 584; vgl. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 83 ff.; vgl. auch den Beichtspiegel im ägyptischen Totenbuch (zitiert in: ZATW 47, N. F. 6, 1929, 130).

³ Vgl. Heigl über „Religionsgeschichtliche Methode und Theologie“, in: BZF 12. F. H. 1—2 (1926) 50 f.

göttliche τιμή wird spezialisiert zur ἐπιτορκία (Vergehen gegen die Götter als die Eideswächter), zur Verletzung des Gastrechts (der Fremdling steht unter dem Schutze der Götter). Bei Hesiod tritt dann insbesondere die Verletzung und Verunehrung der Eltern, Ehebruch, Gewalttat gegen Waisen hinzu¹. So begegnen uns bei Aristophanes (Frösche V 145) als die typischen Vertreter menschlichen Vergehens: Verletzer der ξένοι, die μητρολοῖα, πατρολοῖα und ἐπίτορκοι, die im Schlammgefühl der Hölle büßen. Diese und ähnliche Typen (ἱερόσυλος, ἀνδροφόνος, in der späteren Kriegszeit noch „Vaterlandsverräter“) — nach Dieterich unter pythagoreisch-orphischem Einfluß² — werden häufig dort genannt, wo die altgriechische Moral zu Worte kommt³, und noch Vergil kommt über diese einfachen Sündertypen in seiner Aeneis (V 608 sqq.) kaum hinaus⁴. — In der griechischen Paränese lassen sich ebenfalls schon früh Ansätze zu T- und LKen feststellen⁵, die jedoch unbedeutend sind gegenüber dem, was die spätere hellenistische hervorbrachte.

2. T- und LKe als Erzeugnisse philosophischer Reflexion.

Einflußreicher als die genannten Sündertypen altgriechischer Volksmoral wurden in der Folgezeit die regelrechten T- und LKe, die aus der ethischen Reflexion der Philosophen hervorgingen und in der hellenistischen Aera aus den Hörsälen der Gebildeten und ihren gelehrten Schulbüchern den Weg hinaus auf die Straße und öffentlichen Plätze gefunden hatten.

Von Anfang an steht im Vordergrund griechischer Ethologie der Begriff der ἀρετή; ursprünglich nur die kriegerische Tüchtigkeit (= Männhaftigkeit) bezeichnend, wächst sich der Begriff bei zunehmender Ethisierung zu der umfassendsten Bezeichnung der Sittlichkeit, zu einer Mehrheit von ἀρεταί aus. Bei der natürlichen Tendenz zur positiven Entwicklung, zu der im Griechentum so lebhaften Besinnung auf menschliche Leistung (= ἀρετή) machte sich zunächst das Bestreben geltend, die bedeutsamsten Tugenden herauszuheben und zu gruppieren. Mitbedingt durch ein praktisch-pädagogisches Interesse (TKe = Hilfsmittel für die ethische Unterweisung), geht so die Gruppierung von Tugenden der Lasterschematisierung voran.

¹ Vgl. Kittel, Theol. Wörterb. I 300, 1 ff. ² Nekyia 72 ff. 163 ff.

³ Dieterich a. a. O. 163 ff. (Belege); vgl. noch Plato, Rep. IV 443 A; I 344 B.

⁴ Dieterich a. a. O. 169.

⁵ Z. B. Pseudo-Isocrates ad Demonicum 13 sqq.

Einzelne *ἀρεταί* spielen schon in den ersten wissenschaftlichen Untersuchungen der Sophisten und dann beim Tugendlehrer Sokrates eine Rolle⁶. Im Anschluß an letzteren entwickelt Plato⁷ zum erstenmal aus dem Seelenvermögen des Menschen das Schema der 4 Kardinaltugenden und begründet damit die von Sokrates grundgelegte und für die Griechen charakteristisch gebliebene intellektualistische Tugendlehre. Aristoteles läßt das 4-Tugendenschema außer acht. Im Hinblick auf die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen unterscheidet er ethische (praktische) und dianoetische (theoretische) Tugenden⁸. Bisweilen zählt er auch unbeachtet dieser Zweiteilung Tugenden auf⁹. Nebenbei sei schon hier bemerkt, daß der Begriff *εὐτραπέλεια*, der in der aristotelischen Tugendtafel als Tugend = Gefälligkeit erscheint¹⁰, im LK Eph 5,9 sensu malo (= Possenreißerei) genannt ist.

Die klassische Zeit des TKs beginnt mit Zenon von Kition, dem Stifter der Stoa († 265 v. Chr.). Er führt die sokratisch-platonischen Kardinaltugenden in die Schullehre der Stoa ein: Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Besonnenheit (*σωφροσύνη*)¹¹. „Erst hier wird das Viererschema zu einem wichtigen Lehrelement ethischer Unterweisung erhoben und von hier aus geht es dann in die alexandrinisch-philonische Religionsphilosophie und in die Patristik über“¹². Die nachfolgenden Stoiker (Chrysippos, Panaitios und Poseidonios) erweiterten das Tugendquaternar, indem sie die Haupttugenden in Unterarten zerlegten¹³. So entstanden jene ausgedehnten TKe, die in der Schule zu kanonischem Ansehen gelangt sind. Von den uns erhaltenen sind die umfangreichsten die bei Andronikos *περὶ παθῶν* und Stobaeus ecl. II 60, 9 sqq. aufgezeichneten¹⁴. Als Beispiel hier etwa die Unterarten der 4 Kardinaltugenden nach Stobaeus a. a. O.¹⁵: τῇ μὲν οὖν φρονήσει ὑποτάττεσθαι εὐβουλίαν, εὐλογοσίαν, ἀγχίνοιαν, νουνέχειαν, ἔυστοχίαν, εὐμηχανίαν· τῇ δὲ σωφροσύνῃ εὐταξίαν, κοσμοτότητα,

⁶ Vgl. etwa die Ausführungen bei Zeller I⁵ 1118 ff.; II⁴ 132 ff.

⁷ Überweg-Prächter I 273 ff.

⁸ Die aristot. Tugendtafel dargestellt bei Zöckler, Tugendlehre 29; vgl. ausführlich M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles 183 ff.

⁹ Rhet. 1366 b 1: δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, σοφία.

¹⁰ Eth. Nic. 1108 a 24.

¹¹ Die Quellen bei Arnim, in: StVF I Nr. 199—204; III 255—294.

¹² Stelzenberger, Die Beziehungen usw. 359; vgl. 360 f.

¹³ Vgl. Schmekel, Die Philosophie der mittl. Stoa 215 ff. 270 ff.

¹⁴ Zit. StVF III Nr. 262 sqq. ¹⁵ StVF III 64, 20 sqq.

αἰδημοσύνην, ἐγκράτειαν τῇ δὲ ἀνδρεία καρτερίαν, θαρραλεότητα, μεγαλοφυχίαν, εὐφυχίαν, φιλοπονίαν· τῇ δὲ δικαιοσύνη εὐσέβειαν, χρηστότητα κτλ.

C. Schuchardt bemühte sich um den Nachweis, daß die erhaltenen TKe und -definitionen auf Chrysipp zurückgehen¹⁶, dessen TK er am genauesten bei dem Kompilator Adronikos (s. o.) wiedergegeben sieht¹⁷; dieser habe wohl eine Epitome der Tugenddefinitionen Chrysipps zur Hand gehabt¹⁸. Jedenfalls — und das ist für unsere Beurteilung wichtig — herrschte im stoischen TK eine strenge Systematik und eine auffallende Konstanz der Begriffe¹⁹. — Einen Beleg, wie sehr sich der stoische TK, überhaupt die Sitte der Stoa, Tugenden aufzuzählen, zu gruppieren und zu definieren, im eklektischen Zeitalter durchgesetzt hatte, bietet die pseudoaristotelische Schrift *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*²⁰ aus dem 1. vorchr. Jhd. Als Haupttugenden werden die platonisch-stoischen Kardinaltugenden zusammen mit (den auch bei Aristoteles öfters genannten Tugenden) *πραότης, ἐγκράτεια, ἐλευθεριότης* und *μεγαλοφυχία* aufgezählt²¹. Die lexikalische Übereinstimmung auch letzterer T-begriffe mit den Schulkatalogen zeigt den gemeinsamen ethischen Besitz der Epigonzeit; desgleichen die im Anschluß daran (1250 a 30 sqq.) entwickelten Unterarten, die zum Teil wenigstens mit den stoischen Schulkatalogen übereinstimmen. Der Verfasser nennt aber auch Tugenden, die weder in der Tugendtafel des Aristoteles noch in denen der klassischen Stoa eine Rolle gespielt haben²². Es kommt ihm überhaupt nicht so sehr auf wissenschaftlich korrekte Gruppierung der Tugenden an²³, sondern dem kompilatorischen Zuge der Zeit folgend, stellt er geläufige Bezeichnungen des Sittlichen ordnungsmäßig zusammen. Die Art und Weise, wie der Verfasser die einzelnen Grundtugenden in Teilqualitäten und Auswirkungen zerlegt, verrät wie auch einige T-begriffe bereits ein mehr praktisch paränetisches Interesse (Einfluß der Popularphilosophie).

Die Entwicklung des LKs knüpfte an zwei feststehende Grundschemata an. Das eine sind die 4 Kardinallaster, denen als

¹⁶ Andronici Rhodii *περὶ παθῶν* usw. 36 ff.

¹⁷ Wohl aus dem 1. Jhd. v. Chr.

¹⁸ Schuchardt a. a. O. 60.

¹⁹ Vgl. die Zusammenstellung stoischer Schuldefinitionen bei Schuchardt a. a. O. 64 ff.

²⁰ Aristot. opera (Bekker) II 1249 sqq.

²¹ 1250 a 3 sqq.

²² So: *πίστις, μισοπονηρία* (1250 b 24), *εὐαγωγή, φιλανθρωπία* (1250 b 32 sq.), *ἀπλότης* und auch die bei Aristot. allerdings oft genannte *ἀλήθεια* (1250 b 41 sq.).

²³ *ἀλήθεια* z. B. nennt er zweimal, unter *δικαιοσύνη* und *μεγαλοφυχία*.

ihr Gegensatz die Kardinaltugenden zugrunde liegen. Nach Diogenes Laërtios kennt die Stoa 4 Arten des Schönen (nämlich die 4 Kardinaltugenden) und dementsprechend 4 Arten des Häßlichen: Ungerechtigkeit, Feigheit, Maßlosigkeit und Unverstand²⁴. Diese Vierzahl ist ebenso konstant geblieben wie das entsprechende Tugendquaternar²⁵; sie sind die Übel, τὰ κακά schlechthin²⁶, die πρῶται κακία²⁷. Der eine oder andere Begriff der Tétrade mag bisweilen mit einem Äquivalent getauscht haben, z. B. ἀκολασία (Maßlosigkeit) mit ἀκοσμία. — Neben dieser Tétrade bildet seit Zenon die Lehre von den 4 Hauptaffekten (Trauer, Furcht, Begierde, Lust) einen eisernen Bestand im Rüstzeug der Stoa²⁸. Die weitere Schularbeit zerlegte die Hauptaffekte (τὰ γένη παθῶν) in ihre Unterarten (τὰ εἶδη), und so entstanden die spezifisch stoischen Affektelisten oder LKe²⁹. Den umfangreichsten hat Andronikos in seiner schon erwähnten Schrift überliefert; derselbe nennt nicht weniger als 27 Arten der ἐπιθυμία, 5 der ἡδονή, 13 des φόβος, 25 der λύπη. Haben die verschiedenen Stoiker auch einzelne Affekte etwas abweichend definiert³⁰, so weisen die uns erhaltenen ausführlichen Listen des Diogenes Laërtios³¹, Arius Didymus³², Ps. Andronikos³³, Cicero³⁴ einen sehr beachtenswerten gemeinsamen Grundstock auf und gehen nach den überzeugenden Nachweisen Schwerdtfegers auf einen gemeinsamen Katalog zurück, den Andronikos und Diogenes am besten gewahrt haben³⁵; der terminus post quem für die Komposition dieses Kataloges durch einen wohl nichtphilosophischen Kompilator ist die Lehre des Poseidonios und der terminus ante quem Ciceros Werke³⁶. So muß auch hier für den späteren Vergleich mit den ntl Katalogen die Stabilität in der Fülle des Begriffsmaterials und die durchgängige überragende Bedeutung der LKe

²⁴ Diog. Laert. VII 110, in: StVF III 20, 24; vgl. A. Dyroff, Ethik der alten Stoa 98.

²⁵ StVF III 63, 23 sqq.; s. u. S. 72.

²⁶ StVF III 17, 18 sq.

²⁷ StVF III 65, 17 sqq.

²⁸ StVF I 51, 32 sqq.; III 92, 15 sq. 93, 10 sq. 94, 6 sq. 95, 15; vgl. III Nr. 392 sqq.

²⁹ Im Griechischen für Affekt und Laster dasselbe Wort: πάθος.

³⁰ Vgl. A. Schwerdtfeger, De Stoicorum catalogis affectuum 114 f. 124 ff.

³¹ VII 110, 111 (StVF III Nr. 412); VII 112 (StVF III Nr. 407); VII 113 (StVF III Nr. 396); VII 114 (StVF III Nr. 400).

³² Bei Stob. ecl. II 90, 7 sqq. (StVF III Nr. 394, 395, 408, 413).

³³ περὶ παθῶν II—V (StVF III Nr. 397, 401, 409, 414).

³⁴ Tusc. Disp. IV 11—21 (17—21 auch StVF III Nr. 398, 403, 410, 415).

³⁵ Schwerdtfeger a. a. O. 23 u. 64.

³⁶ A. a. O. 148.

im stoischen System betont werden; den Affekten galt doch in erster Linie der sittliche Kampf der Stoa. — Man beachte, wie durchschlagend die Vierzahl der Affekte in der Folgezeit wirkte, nicht etwa nur in der philosophischen Literatur, etwa bei Cicero (Tusc. IV 5—10), wo Systematik und Inhalt der stoischen Affekttabelle deutlich durchklingt, oder bei Philo (s. u. S. 107 ff.), sondern, um bei der eigentlichen Literatur zu bleiben, bei Dichtern unserer Zeitperiode. Vergil und Horaz lassen sie in ihre Verse einfließen³⁷; Horaz scheint die Aufzählung von Affekten und Lastern seiner 1. Epistel an Mäcenas (I 1, 33 sqq.) zufolge geläufig zu sein³⁸. — Hingewiesen sei auch hier auf das eklektizistische Produkt des schon genannten Pseudoaristoteles. Außer den stoischen Kardinallastern nennt er in bunter Reihenfolge: *δουλοσύνη, ἀκράτεια, ἀνελευθερία, μικροψυχία* als oberste *κακία*³⁹; ohne sich an den stoischen Schulkatalog zu halten, stellt er als Unterarten Laster zusammen, die er z. T. vornehmlich aus peripatetischer Tradition schöpft (z. B. *ἀπειρία* als erste Unterart von *ἀφροσύνη* 1251 a 2) oder aber aus der gemeinsamen Terminologie der zeitgenössischen Ethik (Popularphilosophie), jedenfalls auch Begriffe, die im ausgesprochen stoischen LK keinen Platz hatten⁴⁰. Damit weist Pseudoaristoteles auf eine weitere Entwicklungsphase der T- und LKe, die auch auf ihn befruchtend einwirkte: es ist die Popularisierung von T- und LKen in der Popularphilosophie.

3. T- und LKe im popularphilosophischen Vortrag (Diatriben).

„In der hellenistischen Zeit nimmt die Philosophie vielfach ein demokratisches Gepräge an. Neben der stillen Arbeit der Schulen geht, besonders in der Stoa, eine Propaganda her, die sich an die Massen wendet. Die Nivellierung der Gesellschaft, das steigende Bildungsbedürfnis, die Richtung der Philosophie auf die ethischen Grundwahrheiten und die praktischen Lebensfragen erklären die Ausdehnung der Propaganda.“ So kennzeichnet P. Wendland⁴¹ treffend die Zeit, welche den popularphilosophischen Vortrag, die allgemein verständliche, in

³⁷ Aen. VI 732: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque; Horaz ep. I 6, 12: Gaudeat an doleat; cupiat metuatne, quid ad rem.

³⁸ Vgl. Zöckler, Lehrstück der sieben Hauptsünden 7.

³⁹ II 1250 a 16—29.

⁴⁰ So um nur die in ntl Katalogen vorkommenden zu nennen: *πλεονεξία* (1251 a 30), *ἀλαζόνεια* (1251 b 2), *κακοήθεια* (1251 b 3).

⁴¹ Hell.-Röm. Kultur 75 f.

zwangslosem Gesprächston (Dialog) gehaltene Erörterung vornehmlich ethischer Fragen, die sog. „Diatribe“⁴² zur Blüte gebracht hatte. — Die Natur dieser „auf das lebendige Wort und persönliche Einwirkung gestellten Propaganda“⁴³ — Wanderprediger, Bettelphilosophen nennt man ihre Vertreter — brachte es mit sich, daß die Quellen für uns nicht so reichlich fließen, und die uns mehr zufällig literarisch erhaltenen mögen doch manches an Ursprünglichkeit verloren haben. Trotzdem reichen sie hin, um gerade für unsere Frage ein lebendiges Bild zeichnen zu können: die aus älteren Apophthegmensammlungen schöpfenden Kynikerbriefe der Kaiserzeit (bei Hercher, *Epistolographi* 208 sqq.)⁴⁴, die Briefe Heraklits⁴⁵, die Aufzeichnungen von Teles (um 250 v. Chr.), der den von Bion (um 280 v. Chr.) geschaffenen philosophierenden Essay weiterführte, die Vorträge des Musonius (wirkt 65—80 n. Chr.), die von Arrian ziemlich getreu und wirklichkeitsnahe aufgezeichneten Gespräche Epiktets (etwa 50—130 n. Chr.), auch Plutarch (etwa 50—120 n. Chr.) und schließlich der Wanderprediger Dion, genannt Chrysostomus (um 40—120 n. Chr.)⁴⁶; auch Seneca (etwa 1—65 n. Chr.) als lateinisch sprechender Vertreter der Diatribe liefert einiges⁴⁷; die mit der Diatribe eng verwandte römische Satire ist ebenfalls heranzuziehen. Noch ist ein wichtiger Vertreter zu nennen, der gerade in der T- und Lasterlehre den Traditionen der Diatribe folgt, und wie aus Vergleichen mit anderen keineswegs literarisch mit ihm verknüpften Vertretern der Popularphilosophie hervorgeht, selbst als wichtige Quelle der popularphilosophischen T- und LKe anzusehen ist: der griechisch redende Jude Philo von Alexandrien (20 v.—50 n. Chr.). Um die Traditionslinie nicht zu verwischen und des besonderen religionsgeschichtlichen Interesses wegen, das in der Frage der hellenistischen Beeinflussung des Urchristentums dem Juden Philo als Vergleichsgröße zukommen muß, wird von seiner Verwendung der T- und LKe noch besonders die Rede sein.

⁴² Zum Begriff vgl. Stelzenberger a. a. O. 439 f.

⁴³ Wendland a. a. O. 84.

⁴⁴ Vgl. dazu wie auch zu den folgenden Autoren Überweg-Prächter I s. v.

⁴⁵ Überweg-Prächter I 505.

⁴⁶ Wendland a. a. O. 78 f.

⁴⁷ Die Berechtigung, auch jüngere Popularphilosophen des ausgehenden 1. nachchristl. Jhdts. heranzuziehen, ergibt sich aus dem stark traditionellen Charakter des Lehrstoffs; die Übereinstimmung älterer und jüngerer Popularphilosophen kann nur aus der Kontinuität der Tradition hinreichend erklärt werden.

Auf die allgemeine kulturgeschichtliche Bedeutung der Diatribe als der populären Moralphilosophie wurde in der Literatur schon hingewiesen⁴⁸. Mit Recht wird betont, man dürfe den Aktionsradius dieser Massenpropaganda nicht unterschätzen. „Ungeheuer muß nach der häufigen Erwähnung in der Literatur die Zahl derer gewesen sein, die als Volksprediger und Missionare der Sittlichkeit ihr Leben der ganzen Menschheit widmen wollten. Auf dem Markte und auf den Straßen, im Alltagsgetriebe und bei den Festversammlungen treten sie wie in England die Apostel der Heilsarmee auf, wo sie nur andächtige oder neugierige Hörer finden, und suchen, wenn sie ihren Samen ausgestreut haben, eine neue Stätte der Wirksamkeit“⁴⁹. Wenn dem so ist, dann will das für die Beurteilung der Situation des sich ausbreitenden Christentums beachtet sein. Hörer und Lehrer stehen in derselben lebendigen konkreten Welt. Ein gewisses gemeinsames Gut vorwiegend ethischer Begriffe gehört zum durchschnittlichen Bildungsniveau einer griechisch-römischen Stadt in hellenistischer Zeit. Die Prediger der neuen Lehre, der Heidenapostel Paulus insbesondere, die auf die Vorstellungswelt ihrer Missionsgemeinden Rücksicht nehmen mußten, konnten, ja mußten so, der Philosophenschule selbst ferne stehend, manche Stilformen und Begriffe, welche die Diatribe auch mit der zünftigen Literatur gemeinsam hat, kennenlernen und unter Umständen, lediglich aus der geistigen Atmosphäre des Alltags schöpfend, für ihre Predigt nutzbar machen.

T- und LKe bilden nun, wie im Folgenden zu zeigen ist, geradezu ein konstitutives Element im Lehrstoff und der Lehrweise der Diatribe. Da auf den Inhalt derselben bei der systematischen Vergleichung des 3. Abschnittes eingegangen wird, genügt es hier, den häufigen Gebrauch derselben festzustellen und nur einzelne Kataloge der verschiedenen Autoren beispielsweise dem Texte nach anzuführen⁵⁰.

Dem Popularphilosophen, der sich als gottberufener *κατά-σοφος, επίσοφος* einer moralisch dekadenten und zu bessernden Menschheit weiß⁵¹, dienen T- und LKe in gleicher Weise als eindringlich rhetorische und didaktische Mittel wie als einfache Regeln und Stützen des Gedächtnisses. Zur Aufreihung von Tugenden und Lastern bot sich dem kynisch-stoischen Popular-

⁴⁸ Vgl. Wendland a. a. O. 81—91; Stelzenberger a. a. O. 441 f.

⁴⁹ Wendland a. a. O. 85.

⁵⁰ Einige z. T. mit ntl sich stärker berührende (wörtliche Übereinstimmungen gesperrt) sind auch im Urtext wiedergegeben; Epiktet ist nach Mückes Übersetzung zitiert.

⁵¹ Vgl. Friedländer, Darstellungen III 288 ff.

philosophen⁵² reiche Gelegenheit. Gilt es doch allgemein als die Aufgabe dieses Weisen, zu der ihn vor allem ein Blick auf die Mißstände des öffentlichen Lebens drängt, „beständig zu mahnen, zu schelten, zurechtzuweisen, zu bessern“⁵³. Die herbe Kritik des Kynikers, mit Witz und Sarkasmus gepaart, ließ sich dabei nicht mit einem Schmäh- und Anklageruf begnügen; er fügt Vorwurf an Vorwurf. So brandmarkt Diogenes in einer Litanei von Vorwürfen das verkehrte Treiben der sog. Hellenen, darunter ihren ausschweifenden Lebenswandel: „Ihr eßt und trinkt in aller Öffentlichkeit (*ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ*), ihr eßt und trinkt und berauscht euch, treibt Unzucht und benehmt euch nach Weiberart“⁵⁴; während die sog. Barbaren ein glänzendes Beispiel von Autarkie geben, „reicht euch nichts hin, vielmehr seid ihr ehrsüchtig, unvernünftig und gebt euch unnützem und verderblichem Fraße hin“⁵⁵. Die Kritik am öffentlichen Leben scheint ein kynisch-stoischer Gemeinplatz geworden zu sein. Mit der Verachtung und zugleich dem Mitleid des Kynikers schaut Pseudoheraklit auf das Leben der Ephesier, bzw. der damaligen Großstadt überhaupt, und schildert in langen Reihen die Untaten und Verbrechen der Zeitgenossen⁵⁶. Ja der Weise denkt nicht hoch von der damaligen menschlichen Gesellschaft. Seneca kann den Besuch des Schauspiels, überhaupt des Menschengewühls nicht empfehlen. Er spricht es als seine Erfahrung aus: „Ich kam habgieriger zurück, eifersüchtiger, sinnlicher, ja auch grausamer und unmenschlicher, weil ich unter Menschen gewesen bin“⁵⁷. Leute, die sich mit „ehrzeigigen Plänen“ tragen, „stolze Verächter“, „übermütige Sieger“, „schlaue Betrüger“, „leichtsinnige Verschwender“⁵⁸ sind die herrschenden Typen der damaligen Römer, die nur noch „in Erfindung immer neuer Laster sich ergehen“, einzig noch „Wechsel von Küche und Bordell als Wonne empfinden“⁵⁹. Ähnlich bietet die Satire den Römern einen ziemlich fixierten LK: Habsucht (*avaritia*), Ehrsucht (*gloriae cupi-*

⁵² Man braucht hier nicht auf eine Scheidung kynischer, stoischer und anderer Elemente abheben; es handelt sich um Gemeinplätze populärphilosophischer Ethik, die freilich von der stoischen Richtung am meisten befruchtet wurde.

⁵³ Philo, Conf. Ling. 47; vgl. auch Norden, Jahrbuch für klass. Philol. Suppl. 18 (1892) 377 ff.

⁵⁴ Hercher, Epistolographi 242.

⁵⁵ Hercher a. a. O. 242.

⁵⁶ 7. Brief bes. 4, 4 ff. (Text und Übersetzung bei J. Bernays, Die heraklitischen Briefe 69 ff.); der Brief selbst verrät eine jüdische Hand (vgl. Riebler, Altjüd. Schrifttum 1298. 1300), bewegt sich aber sonst in den gewohnten Bahnen derartiger Invektiven.

⁵⁷ Ep. 7, 3.

⁵⁸ Brev. Vit. 10, 4.

⁵⁹ Francke a. a. O. 14.

ditas), Vergnügungssucht (libido) und zuweilen auch Aberglaube (superstitio) werden fast immer zusammen genannt⁶⁰. — Freilich auch die Erziehung versagt: So vielen Vätern liegt mehr am Geld als an einer gründlichen, wenn auch kostspieligen Erziehung ihrer Kinder⁶¹; und was für Lasterfrüchtchen kommen da heraus!⁶² Der kritische Beobachter bekommt immer wieder recht, wenn er die Unsitten der Pädagogen verflucht, die den jungen Leuten die Zügel schießen lassen⁶³. Denn was leisten sich die Bürschlein von 14—20 Jahren schon für „übermäßige und tolle Verbrechen“: „Völlerei, Diebstahl am väterlichen Vermögen, Spielsucht, Gelage und Saufereien, sinnliche Liebschaften, ja sie bringen verheiratete Frauen ins Verderben“⁶⁴. Viele Väter taugen freilich selbst nichts: sie heißen geradezu ihre Söhne, sich (einmal) zu besaufen (*μεθύειν*), in Wollust zu leben (*ἀσελγαίνειν*), das Geld fließen zu lassen (*δαπανᾶν*), so lustig dahin zu leben (*ἑαδνυμείν*)⁶⁵. — Dem großen Haufen, so muß der Popularphilosoph klagen, fehlt überhaupt jedes sittliche Urteil. „Obwohl von Natur im Besitze der Überlegungsfähigkeit, verzichtet er auf diese aus Faulheit und Leichtsinn, und sein Inneres ist voll von Ehrsucht und Trug“⁶⁶. Zu allen ihren Vorhaben „lassen sie sich treiben von Ruhmsucht, Vergnügungssucht oder Gewohnheit“⁶⁷. So „verrufen manche zwar Geldgierige, Eßgierige, Trunksüchtige, Schürzenjäger und Päderasten (*περὶ γυναικας ἢ παῖδας ἐπιοημένους*) als liederliche und klägliche Menschen . . . andere, Ehrgeizige und Ruhmsüchtige, loben sie hingegen als angesehene Leute“⁶⁸. Bisweilen liegt die Schuld auch am schlechten Beispiel der Machthaber: Zügellos in ihrem Begehren, ungerecht, gesetzlos, weil nicht zur Arbeit gezwungen, Lebemänner, Übeltäter, Lüstlinge⁶⁹. Wo es aber bei Herrschern und Gesetzgebern fehlt, um jene Menschen steht es schlimm: „Bei ihnen blühen Aufruhr, Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeiten und große Gottlosigkeit“⁷⁰. Es ist überhaupt ein klägliches „Zeichen der Schlechtigkeit der Menschen; höbe man die Gesetze auf, und sie könnten furchtlos einander schlagen, töten, gegenseitig ausplündern, ehebrechen, Kleider stehlen, wer,

⁶⁰ Nachweis bei Norden, Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. 18 (1892) 334 sqq.

⁶¹ Plut., Lib. Educ. 4 E.

⁶² Plut. a. a. O. 5 A. B

⁶³ Plut. a. a. O. 12 A.

⁶⁴ Plut. a. a. O. 12 B: . . . ἀμετρία γαστρός και κλοπαί παρῶν χρημάτων και κύβοι και κῶμοι και πότοι και παρθένων ἔρωτες και γυναικῶν οἰκοφθοραὶ γαμετῶν . . .

⁶⁵ Plut. a. a. O. 13 A.

⁶⁶ Dio, or. 68, 4; vgl. ff. V.

⁶⁷ Dio, or. 68, 1.

⁶⁸ Dio, or. 66, 1.

⁶⁹ Dio, or. 42, 2.

⁷⁰ Dio, or. 69, 6.

glaubst du, würde sich enthalten, so leicht diese Gelegenheit zum Sündigen zu benützen?“⁷¹ Und was noch trauriger ist, „auch so leben und hausen wir ganz offensichtlich mit Dieben, Menschenräubern und Ehebrechern zusammen“⁷². — Der Unvernunft und Schlechtigkeit der Masse steht der wahrhafte Philosoph, der echte Kyniker⁷³ gegenüber. Sein Bild mag oft gezeichnet worden sein, womöglich unter dem Namen eines Helden der Vorzeit wie des Herakles: „Auch ich vollbrachte viele und sehr schwierige Arbeiten. Ich blieb Sieger über Lüste, Geld- und Ehrsucht; ich warf die Trägheit und die Schmeichelei nieder; mir leistet weder Furcht noch Trunkenheit Widerstand; mich fürchtet die Traurigkeit und der Jähzorn“⁷⁴. Der Philosoph und nur er allein übt eine Herrschaft aus, „die schwieriger ist, als die über alle Hellenen, über alle Barbaren. Denn welche Menschenart ist so wild wie Zornausbrüche, Neid und Streitsucht, die er im Zügel halten muß, so verschlagen und hinterlistig und verräterisch wie Lüste und Begierden usf.“⁷⁵; er führt den eigentlichen Krieg auf der Welt, den wahren *ἀγών* mit den Leidenschaften und Lastern⁷⁶. Weil ja philosophieren nichts anderes als das Bemühen um die Kalokagathie⁷⁷, Philosoph sein und gut sein ein und dasselbe ist⁷⁸, die Tugend aber, weil die vernunftgemäße Vollendung der menschlichen Natur, sowohl höchstes Gut, Ziel und Pflicht zugleich bedeutet⁷⁹, wird begreiflich, daß der Popularphilosoph den Weisen oder das T-ideal gern und oft mit beredten Worten schildert. Dem angehenden Jünger des Kynismus verrät Epiktet ganz eindeutig die negativen Forderungen: „Du darfst keinen Zorn, keinen Groll, keinen Neid, kein Mitleid kennen. Es darf dir kein Mädchen, kein Knabe, kein Leckerbißchen, kein Ehrenstellenchen schön erscheinen“⁸⁰. Und Dio beschreibt in seiner Rede über den Neid der anders gesinnten Masse gar ausführlich das vorbildliche Leben des wahren Philosophen, welche Tugenden er

⁷¹ Dio, or. 69, 9.

⁷² Dio a. a. O.: . . . μετὰ κλεπτῶν καὶ ἀνδραποδιστῶν καὶ μοιχῶν ζῶντες καὶ συμπολιτευόμενοι . . .

⁷³ Dessen Bild gezeichnet Epict. III 22; vgl. Dio, or. 70.

⁷⁴ A. Heraklit. Brief (zit. nach Riebler a. a. O. 475); Hercher a. a. O. 281: . . . ἡ δὲ οὐκ ἄς . . . χεῖρματα . . . φιλοτιμίαν . . . δειλίαν . . . φόβος . . . μέθη . . . λύπη . . . ὀργή . . .

⁷⁵ Dio, or. 49, 9. ⁷⁶ Epict. II 18, 27.

⁷⁷ Mus. 19, 13 sqq.; 38, 15 sqq.; Dio, or. 13, 28.

⁷⁸ Mus. 38, 14 sqq.; 39, 7 sqq. u. ö.

⁷⁹ Diese wenigen Axiome, von der Stoa besonders betont (Schmekel a. a. O. 210 ff. 269 ff.), teilt die ganze Diatribe.

⁸⁰ Epict. III 22, 13: . . . σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον . . .

übt, welche Laster er läßt⁸¹, u. a.: „... gesund in Worten, gesund in Werken, . . . keinen Aufruhr erregend, keine Habsucht und Streitigkeiten und Neidereien und häßlichen Gewinn, vielmehr an Besonnenheit und Gerechtigkeit erinnernd, die Eintracht der Gesinnung pflegend, unersättliche Gier aber, Schamlosigkeit und Weichlichkeit möglichst verjagend“⁸².

Nun aber beschränkt sich die Popularphilosophie nicht auf Kritik an den bestehenden Verhältnissen und eine selbstgefällige Betrachtung des eigenen Ideales. Ihre Vertreter wollen doch Lehrer und Seelenärzte der einzelnen Menschen sein. Dabei müssen sie selbst eine lebhaftere Initiative entwickeln; denn, so hat Dio erfahren, während die Menschen bei leiblichen Leiden zum Arzte gehen, wollen sie sich seelisch nicht heilen lassen, obwohl es doch die schlimmste Krankheit ist, wenn die Seele unverständig usw. (LK)⁸³ ist. Mit Nachdruck verfechten sie daher auf allen Gebieten des Lebens ihre wenigen Axiome: Weil sittliches Leben erste und eigentliche Lebensaufgabe ist, muß jeder Mensch philosophieren. Handelt es sich also darum, ob die Eltern den Sohn am Philosophiestudium hindern dürfen, dann natürlich: Nein! Vater Zeus befiehlt es ja selbst. Der Mensch soll doch sein: „gerecht, gut gesinnt, wohlthätig, verständig usw.“⁸⁴. Nun aber ist gut und Philosoph sein dasselbe⁸⁵, ergo! Wir sehen, wie der T- und LK geradezu in der Argumentationstechnik der Diatribe verankert ist. Ein ähnlicher Fall: Musonius, der antike Frauenrechtler, wirft das Thema auf, „daß auch Frauen philosophieren müssen“ (8, 15 ff.). Die Lösung ist einfach. Nachdem zuvor die gleiche Veranlagung von Mann und Frau zum Tugendstreben festgestellt wird⁸⁶, schildert er ausführlich unter Zugrundelegung des Kardinaltugendschemas, wie man die Frau wünscht, wie sie sein und nicht sein soll: ein regelrechter T- und LK⁸⁷. Damit ist die positive Beantwortung gegeben. In derselben

⁸¹ Or. 78, 37—42.

⁸² Dio, Or. 78, 39: . . . οὐ στάσιν ἐγγείρων οὐδὲ πλεονεξίαν οὐδὲ ἔριδας καὶ φθόρους καὶ αἰσχρὰ κέρδη, σωφροσύνης δὲ κτλ.

⁸³ Or. 8, 8: . . . ψυχῆς ἄφρονος καὶ ἀμαθοῦς καὶ δειλῆς καὶ θρασείας καὶ φιληδόνου καὶ ἀνελευθέρου καὶ ὀργίλης καὶ λυπρῆς καὶ πανούργου καὶ πάντα τρόπον διεφθαρμένης.

⁸⁴ Mus. 87, 2 sqq.: . . . ἄνθρωπον εἶναι δίκαιον, χρηστόν, εὐεργετικόν, σώφρονα, μεγαλόφρονα, κρείττω πάγων κτλ.

⁸⁵ Mus. 87, 7.

⁸⁶ 9, 1 sqq.

⁸⁷ 10, 10—11, 20; 10, 10 sqq. z. B.: δεῖ δὴ καὶ σώφρονα εἶναι τὴν γυναῖκα· οἶαν καθαρῆν μὲν ἀφροδίσιον παρανόμων, καθαρῆν δὲ τῆς περὶ τὰς ἄλλας ἡδονὰς ἀκρασίας, μὴ δουλεύειν ἐπιθυμίαις, μηδὲ φιλόνηκον εἶναι, μὴ πολυτελῆ, μὴ καλλωπιστρίαν . . .

Weise wird die Frage, „ob die Töchter ähnlich den Söhnen zu erziehen seien“, gelöst. Die erforderlichen Tugenden — die Kardinaltugenden wieder als Einteilungsprinzip benützt — mit ihren Gegensätzen (Lastern) werden aufgezählt⁸⁸. — Die philosophische Beschäftigung, gleichsam die Krönung der Erziehung, ist „das einzige Heilmittel gegen die Schwächen und Affekte der Seele; durch sie erkennt man das Schöne (*καλόν*) und Häßliche (*αἰσχρόν*), das Gerechte (*δίκαιον*) und Ungerechte (*ἀδίκον*), kurz was zu erstreben und was zu fliehen ist“⁸⁹. Sie ist aber auch ein sicher wirkendes Mittel. Musonius versichert den Vater bezüglich seines Sohnes einer Anzahl schöner Tugenden, wenn nur der Sohn *φιλοσοφεῖ τῇ ἀληθείᾳ*⁹⁰. Aber daß Disziplinierung im Sinne dieser Philosophen unbedingt notwendig ist, muß jedem einleuchten, dem sie das eigentliche Hindernis menschlichen Glücks, die Reihe der Affekte, aufzählen. So lehren durchgängig in eindringlicher Amplifizierung der Affekte und ihrer üblen Auswirkungen Teles⁹¹, Plutarch⁹², Epiktet⁹³, Dio⁹⁴, der moralisierende Verfasser der *tabula Cebetis*⁹⁵ und erst recht Philo von Alexandrien⁹⁶. Dabei lieben die Popularphilosophen — wie überhaupt der Volksredner — immer den Affekt als den schlimmsten hinzustellen, von dem sie gerade sprechen⁹⁷. Zu diesem Zwecke wird mit vielen Worten gezeigt, wie sich ein Laster auswirkt, welche Unmasse von Fehlern es in sich schließt. Die Unverständigen z. B. müssen alle möglichen Fehler und Laster plagen⁹⁸; die Habsucht wird gekennzeichnet durch ihre Auswirkungen⁹⁹. Dem Vergnügungssüchtigen (*φιλήδονος*) stellt Philo nicht weniger als ungefähr 150 üble Eigenschaften in Aussicht¹⁰⁰. Oder Plutarch stellt fest: „Wo Reichtumsliebe, rasende Vergnü-

⁸⁸ Mus. 14, 6 sqq.

⁸⁹ Plut., Lib. Educ. 7 C.

⁹⁰ Mus. 86, 1 sqq.: . . . κοσμιώτατος δὲ καὶ πρῶτατος, ἐν συνοσίᾳ ἤκιστα φίλεις ὧν ἢ φίλαντος καὶ οὔτε προπετιῆς οὔτε ταραχώδης οὔτε ὀργίλος.

⁹¹ 35, 9; 56, 7 sqq.: . . . φόβος, ἀγωνία, ὀργή, ἔλεος . . .

⁹² Tranq. An. 465 D u. ὁ.

⁹³ II 16, 45; 22, 6; III 2, 1 sqq.; 22, 13.

⁹⁴ Or. 8, 8 u. ὁ.

⁹⁵ 13, 1 u. 2; 19, 5: τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸν πλάνον . . . καὶ τὴν ἀλαξο-
νείαν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀκροσίαν καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν
φιλαργυρίαν καὶ τὰ λοιπὰ πάντα.

⁹⁶ S. u. 107 ff.

⁹⁷ Bes. oft Philo, vgl. Spec. Leg. III 112.

⁹⁸ Plut., Tranq. An. 468 B: . . . βλασφημίαι γὰρ καὶ ὀργαὶ καὶ
φθόνοι καὶ κακοήθεια καὶ ζηλοτυπία μετὰ δυσμενίας . . .

⁹⁹ Dio, or. 17 (bes. 7).

¹⁰⁰ Sacr. AC. 32.

gungssucht und unbeherrschter Neid mit Feindseligkeit und Bosheit zusammenwohnt, da wirst du auch Aberglaube usw. (LK) einziehen sehen“¹⁰¹. Die Affekte als die Störenfriede menschlichen Glückes und seelischer Ruhe zählt man überhaupt gern bei jeder Gelegenheit auf¹⁰² und freut sich ebenso an der Schilderung des Ideals der Apathie und stoischer Seelengröße (TK)¹⁰³. Du Narr, fährt Epiktet einen an, der die sittlichen Möglichkeiten seines Lebens nicht sehen will, leg nicht die Hände in den Schoß, habe den Mut, zu Gott aufzuschauen und schau dir einmal Leute wie Herakles und Theseus an. „Nun bist du wohl kein Herakles und kannst keine fremden Übel vertilgen, nicht einmal ein Theseus, daß du Attika säubern könntest; so säubere dein eigenes Gebiet. Anstatt eines Prokrustes oder Skiron jage aus deinem eigenen Busen Traurigkeit, Furcht, Begierde, Neid, Schadenfreude, Geiz, Weichlichkeit, Unmäßigkeit hinweg!“¹⁰⁴ Ähnlich mag der Volksprediger oft auf den eigentlichen Wert, die größten Güter, die der Mensch zu bewahren hat, hingewiesen haben, um nur ein Beispiel herauszugreifen, mit einem für die griechische Ethik, die Epiktets im besonderen, charakteristischen Tugendideal: „Habe also acht auf deine Vorstellungen, wache über sie! Denn es ist keine Kleinigkeit, was du bewahrst; sondern es ist Liebe zur Ordnung und Schamhaftigkeit, es ist Treue, Standhaftigkeit, Leidenschaftslosigkeit . . .“¹⁰⁵. „Halt Stand, du Tropf! Laß dich nicht hinreißen. Es ist ein wichtiger Streit, es ist ein göttliches Werk: Königliche Ehre, Freiheit, Glückseligkeit, Seelenfrieden sind der Preis, den man hier gewinnt oder verliert“¹⁰⁶. Oder hast du nichts verloren, „wenn du aus einem Menschen, einem sanften, gesellschaftlichen Geschöpfe, ein böses, arglistiges, bissiges Tier geworden bist“¹⁰⁷. Weil Tugendhaftigkeit wesensmäßiger Besitz und einziger Lebenswert ist¹⁰⁸, die Affekte aber das wahre Unglück, müssen alle Lebensfragen von dieser Alternative aus gelöst werden. Nicht Krankheit, noch Armut, noch Tod kann Diogenes

¹⁰¹ Ser. Num. Vind. 556 B.

¹⁰² Epict. II 14, 8; III 24, 90; IV 3, 7 u. ö.; Plut., Tranq. An. 465 D.

¹⁰³ Z. B. Epict. II 8, 23: . . . αἰδήμονα, πιστόν, ὑψηλόν, ἀκατάπληκτον, ἀπάθῃ, ἀνάραγον; ähnliche TKe besonders oft bei Epict.: II 1, 26; 16, 41; 23, 42; III 3, 10; IV 3, 7; 6, 16 u. ö.

¹⁰⁴ Epict. II 16, 11—45; 16, 45 (LK).

¹⁰⁵ Epict. IV 3, 6, 7; 3, 7: . . . αἰδῶς καὶ πίστις καὶ εὐστάθεια, ἀπάθεια, ἀλμπία, ἀφοβία, ἀταραξία, ἀπλῶς ἐλευθερία. Ähnliche TKe öfters bei Epikt.

¹⁰⁶ Epict. II 18, 28.

¹⁰⁷ Epict. II 10, 14; vgl. 4, 1—3; 10, 15.

¹⁰⁸ Auch bei Göttern kann man sich nichts Besseres denken als die 4 Kardinaltugenden (M u. s. 90, 6 sqq.).

als eigentliche Übel bezeichnen, sondern Neidereien, Gehässigkeiten usw.¹⁰⁹. Wirst du, so fragt die Armut in einem der wenigen erhaltenen Fragmente Bions, durch mich eines καλόν beraubt: μη σωφροσύνης; μη δικαιοσύνης; ἀνδρείας;¹¹⁰. Ob die Verbannung ein Übel sei — ein beliebtes Thema der Diatribe — kann nicht bejaht werden, wenn man feststellen muß, daß sie der wahrhaften Güter nicht beraubt, an der Übung der verschiedenen Tugenden (TK) nicht hindert¹¹¹. Gesellschaftliche Verhältnisse wie Freundschaft müssen die Übung von Tugenden (TK) in sich schließen¹¹². Tugenden und Laster sind immer die springenden Punkte, auf die es letztlich ankommt, so sehr, daß der Weise nicht anders vom Tode angetroffen werden möchte als bei Ausübung der großen Lebensaufgabe im Kampf gegen die Affekte¹¹³. Und wenn man vor dem Kaiser antreten muß, Gefängnis und Tod droht, tut ja gar nichts zur Sache: „Gibt der Kaiser drinnen denen, die vor ihn kommen, Tugend und Laster?“ Tod und Verbannung, „das sind ja weder Laster noch Dinge, die mit Lastern verknüpft sind“¹¹⁴. Gerade in solch mißliebiger Situation muß der echte Weisheitsstrebende an die richtige Einteilung von Tugenden und Lastern denken, die er einst gelernt hat¹¹⁵. Von Kindsbeinen an mußte doch nach Musonius die Belehrung über die Arten des Guten und Schlechten getrieben werden¹¹⁶. Wie der Unterschied von Weiß und Schwarz müssen ihm die Kategorien des Guten und Bösen geläufig sein, daß er keinen Augenblick überlegen darf, vor dem Tyrannen nicht etwas Unziemliches zu reden¹¹⁷; und die Jünglinge, die von der ausländischen Hochschule heimkommen, sollen erst recht gediegene asketische Bildung (TK) heimbringen¹¹⁸. Macht der Popularphilosoph doch auch bei jeder Gelegenheit den Einzelnen auf seine wesensmäßige Aufgabe (Aufzählung der zu erstrebenden Tugenden) aufmerksam¹¹⁹. Dem der Schamlosigkeit Verfallenen ruft Epiktet zu: „Kämpfe mit dir selbst, ringe dich selbst in die gute Haltung, in die Schamhaftigkeit, in die Freiheit zurück“¹²⁰.

¹⁰⁹ Hercher a. a. O. 250.

¹¹⁰ Mullach, Fragmenta II 427, fr. 46.

¹¹¹ Als Inbegriff sittlichen Handelns werden hier wie auch bei anderer Gelegenheit (Teles 7, 3; 22, 4; Mus. 16, 17 f.; Epict., Fragm. 14 [Schenkl 406, 4] u. ö.) die Kardinaltugenden genannt: Mus. 41 und Parallelen.

¹¹² Epict. II 22, 20; 27, 36: TKe.

¹¹³ Epict. III 5, 7.

¹¹⁴ Epict. II 19, 17; vgl. 22, 7.

¹¹⁵ Epict. II 19, 15.

¹¹⁶ Mus. 17, 22 sqq.; vgl. 18, 7 sqq.

¹¹⁷ Epict. IV 1, 132 sqq.

¹¹⁸ Epict. III 21, 9.

¹¹⁹ Epict. II 23, 42.

¹²⁰ Epict. IV 9, 11: εἰς εὐσχημοσύνην, εἰς αἰδῶν, εἰς ἐλευθερίαν.

Des Lehrers größte Wohltat war es doch stets, echt stoisch gebildete Menschen zu sehen: Nicht den Zeus oder die Athene des Phidias, „nein, zeige mir einer von euch eine Menschenseele, die eines Sinnes und Willens mit Gott zu sein verlangt, die nimmermehr mit Gott oder Menschen hadern, die nimmermehr ihre Absichten verfehlen, nimmermehr Widerwärtigkeiten haben, nimmermehr zornig, neidisch, eifersüchtig werden will“¹²¹.

Die Diatribe fand demnach in ihren geläufigen Fragestellungen viele Ansatzpunkte zu T- und LKen. Was den Aufbau und Inhalt der zahlreichen literarisch uns erhaltenen T- und LKe betrifft, ist folgende Feststellung schon hier bedeutsam: Die Ke bieten einen reichen Begriffsschatz. Sehr viele T- und L-begriffe wiederholen sich öfters in verschiedenen Ken verschiedener Autoren. Von den Unterarten der stoischen Schulkataloge sind — am Durchschnitt der bei den Popularphilosophen häufigst genannten T- und L-begriffe berechnet — etwa in LKen $\frac{1}{3}$ der Begriffe geläufig, in TKen etwas mehr. Die 4 Kardinaltugenden¹²² und Kardinallaster¹²³, die Hauptaffekte bzw. ihr Gegenteil¹²⁴, werden bei den einzelnen Autoren verschieden oft und vollständig genannt, häufig auch mit anderen Begriffen vermischt. Darüber hinaus weisen die Kataloge eine Masse von Begriffen auf, die im stoischen Schulkatalog keinen Platz gefunden haben¹²⁵ und ganz offensichtlich an die Vorstellungen und Sprache des Alltags anknüpfen; das ist z. B. der Fall bei LKen, die bürgerliche Vergehen aufzählen (Tatvergehen s. o. S. 66 f.). Bisweilen klingt auch in Ken Inhalt und Systematik stoischer Ke noch etwas durch¹²⁶. In der Wahl der Begriffe lassen sich die einzelnen Autoren bald mehr vom Gegenstand, bald mehr von der Gewohnheit (Reproduktion geläufiger Begriffe) bestimmen. Die einzelnen Popularphilosophen haben natürlich, um das nur anzudeuten, auch ihre Lieblingsbegriffe, die immer wiederkehren. So kennzeichnen Epiktet die vielen wenn auch nicht immer langen TKe, die das Ideal der Apathie in oft wiederholten termini schildern (s. u.

¹²¹ Epict. II 19, 19 ff.; 25 f.

¹²² Z. B. Teles 7, 3; 22, 4; Mus. 90, 7 sq.; 50, 10 sqq.; 60, 17 sq.; Epict., Fragm. 14, 4 (Schenkl 406) Ceb. Tab. 20, 3.

¹²³ Z. B. Mus. 11, 3 sq.

¹²⁴ Z. B. Teles 4, 3 sqq.; Epict. II 14, 8; IV 3, 7.

¹²⁵ Z. B. Teles 35, 9 sq.; Mus. 11, 1 sqq.; 86, 2 sqq.; Plut., Amat. c. 21 (Duebner IV 938, 11); Dio, or. 8, 8; 69, 6; Epict. I 29, 21; II 8, 23; 9, 5; 14, 12 sq.; 19, 12, 29; 22, 20; III 20, 6; IV 11, 38; Ceb. Tab. 19, 5.

¹²⁶ Teles 56, 7 sqq.; Plut., Tranq. An. 465 D; Ser. Num. Vind. 556 B; Epict. II 22, 6; III 22, 13; IV 6, 16.

S. 137); oder beim selben Verfasser kehren über ein Dutzendmal in Tken wieder: *πίστις, πιστός, αἰδώς, αἰδήμων*. Zuverlässigkeit und Sittsamkeit stellen also offenbar Epiktets Haupttugenden dar¹²⁷.

4. Der Regentenspiegel.

Die Betrachtungen über die Aufgaben und Tugenden des Herrschers boten den Popularphilosophen eine besondere Gelegenheit, T- und LKe zu verwenden. Zwar ist der Regentenspiegel nicht von diesen erfunden, sondern ein durchgängiger Topos der griechischen Literatur¹²⁸. „Die Beziehung zwischen dem Weisen und dem Mächtigen der Erde, dem jener den Spiegel vorhält und über die Pflichten des Regenten, sein Verhältnis zu den Untertanen, wahres Herrscherglück usw. Aufklärung gibt, ist uralte“¹²⁹. Bei Vertretern aller möglichen Philosophenschulen finden sich Abhandlungen *περὶ βασιλείας*¹³⁰.

Der Regentenspiegel, dessen Vergleich mit ähnlichen Berufsspiegeln der Past (Bischofsspiegel) sich nahe legt, darf uns hier um so mehr interessieren, als derselbe nicht auf den literarischen Rahmen¹³¹ beschränkt blieb, sondern in den *λόγοι προσφωνητικοί* und *βασιλικοί* der Rhetoren, im Enkomion besonders (s. u. S. 82 f.), und den Vorträgen der Popularphilosophen¹³² weiterlebte. Die Beziehungen zwischen dem Regentenspiegel des Philosophen und dem rhetorischen Enkomion auf den Herrscher sind evident. Der Redner zeigte, wie der von ihm Gefeierte das Herrscherideal verwirklicht hat; und dem Popularphilosophen mußte es bei seiner steten Betonung, daß wahrhaft „geeignet und würdig zu herrschen nur der Philosoph sein könne“ (Mus. 39, 5), besonders naheliegen, hier „die hohe Weise der Tugend anzustimmen“¹³³. Es verwundert auch nicht, wenn das Bild des Königs in den meisten Zügen mit dem des Weisen übereinstimmt¹³⁴. Der Fürstenspiegel der Popular-

¹²⁷ Letztere auch sonst zusammen genannt: I 3, 4; IV 13, 19; Ench. 24, 3.

¹²⁸ Literatur zum Gegenstand bei Überweg-Prächter I 27*.

¹²⁹ F. Wilhelm, RhMusfPhil NF 72 (1917) 347.

¹³⁰ Vgl. die Zusammenstellung bei E. Thomas, *Quaestiones Dioneae* 28 sq.

¹³¹ Von der einstigen Fülle der Literatur zeugt folgende bei Stob. IV 255, 11 sqq. erhaltene Notiz: *Δημήτριος ὁ Φαλαερεὺς Πτολεμαῖω τῷ βασιλεῖ παρῆνε τὰ περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας βιβλία πᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν κτλ.*

¹³² Aus Philo, Dio und einigen Späteren hat schon G. Barner (*Comparantur inter se etc.* 11 sqq.) Parallelen zusammengestellt, freilich noch beengt durch die Blickrichtung auf literarische Abhängigkeit.

¹³³ Siehe Wilhelm a. a. O. 378.

¹³⁴ Vgl. Thomas a. a. O. 40 sqq.; bei Dio verweist P. Fischer (*De Dionis Chrys. orat. tertiae compositione et fontibus* 45) darauf hin, daß das, was or. 3, 123 sq. vom König gesagt ist, in der Quelle dem Weisen gegolten hat.

philosophen hat entweder einen mehr theoretischen Zweck im angedeuteten Sinne oder er schlägt in das *γένος συμβουλευτικόν* (Paränese) um wie in Schriften Plutarchs: „Ad principem ineru-

I

Dio or. I 15—35^{134a}

θεῶν ἐπιμελής
 τὸ δαιμόνιον προτιμῶν
 ἐπιμέλεια ἀνθρώπων
 τιμῶν καὶ ἀγαθῶν τοὺς ἀγαθοὺς
 κηδόμενος πάντων
 ἡμερος
φιλάνθρωπος
 ἰλεως
 προῶος
οὐ φιλήδονος
οὐ φιλοχρήματος
φιλόπονος
 πατήρ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν
 εὐεργετῶν [ἀρχομένων
 ἀπλότης
 ἀλήθεια
 οὐ πανουργία
 οὐκ ἀπάτη ἀνόητος
 φιλότιμος
 φιλέταιρος
 φιλοπολίτης
 φιλοστρατιώτης
 γενναῖος
 ἡμερος
 ἴσος
δίκαιος

II

Dio or. III 40—41

(Der schlechte Herrscher)

αὐτὸν οἰόμενος αὔξειν μόνον
 οὐ ποιμὴν ἐπιεικῆς

ὑβριστής
φιλήδονος
φιλοχρήματος
 διάγων ἀπόνως

τοὺς ὑπηκόους ἡγούμενος δούλους
 καὶ ὑπηρέτας

παράνομος

ditum“, „An seni res publica gerenda sit“. Manchmal mag sich der Verfasser (Redner) die schwierige Aufgabe des „suadere“ dadurch erleichtert haben, daß er den guten Regenten einfach im Spiegel¹³⁵ zeigte¹³⁶, wie das Dio in seinen Königsreden tut. Immer

^{134a} Soweit diese Fürstenspiegel nicht lediglich festgeprägte T- und L-begriffe katalogisieren, sondern wie bei Dio und auch Musonius in entwickelnder Analyse die Eigenschaften und deren Auswirkungen entfalten, stellt die Tabelle nur die im Text genannten T- und L-begriffe heraus.

¹³⁵ Vgl. Plinius ep. III 18, 3.

¹³⁶ Kieck, Symbuleutici 37 sqq.

aber geht das natürliche Interesse dieser Leute auf die Überlegenheit an Tugend und Charakter, nicht auf äußeres Diplomaten-geschick, und deshalb heben sie so stark auf Tugenden und Laster

III

Mus. 33, 7—39, 12

δίκαιος
σώφρων
 ἐπάνω ἡδονῆς
 ἐπάνω πλεονεξίας
 εὐτέλεια
 οὐ πολυτέλεια
 αἰδώς
 γλώττης κρατῶν
 τάξις
 κόσμος
 εὐσημοσύνη
 σεμνός
 ἀνδρεία
 ἄφοβος
 ἀνέκπληκτος
 θαρσαλέος
πόνος
 ἀναμάρτητος
 τέλειος
 νόμος ἔμψυχος
 εὐνομίαν καὶ δμόνοιαν μηχανώμενος
 ζηλωτῆς τοῦ Διός
 πατὴρ τῶν ἀρχομένων
 φρόνιμος
 μεγάλοφρων
 καρτερικός
 ἀδεής
 εὐεργετικός
 χρηστός
φιλόανθρωπος

IV

Philo Vit. Mos. I 152—54

[οὐ φιλόργυρος
 οὐ φιλοχρημάτων]
 οὐ πολυτέλεια
 εὐτέλεια
 εὐκολία
 ἐγκράτεια
 καρτερίαι
σωφροσύνη
 ἀγχίνοια
 συνέσεις
 ἐπιστήμαι
πόνοι
 κακοπάθειαι
ἡδονῶν ὑπεροψία
δικαιοσύνη
 προτροπαὶ πρὸς τὰ βέλτιστα;
 ἔπαινοι καὶ τιμαὶ
 τῶν κατορθούντων σὺν νόμῳ

ab. — Die angeführten Belege von Vertretern der Diatribe zeigen die regelrechte Katalogisierung von Tugenden und Lastern. Was Dio in seiner 1. Königsrede (I) ziemlich wahllos zusammenstellt,

und Musonius im Anschluß an die 4 Kardinaltugenden an Eigenschaften des idealen Königs aufzählt, zeigt, verglichen mit der pseudo-isokratischen Rede an Nikokles (§ 9—39), bei aller Freiheit in der Ausführung des Sittenideales eine starke Tradition¹³⁷. Dabei ist weder Dio noch Musonius direkt von Isokrates abhängig.

V	VI	VII
Philo Vit. Mos. II 9	Aristeas	Dio or. IV 24
<i>φιλόανθρωπος</i>	208 <i>φιλόανθρωπος</i>	<i>φιλανθρωπότατος</i>
<i>φιλοδίκαιος</i>	209 <i>δικαιοσύνη</i>	<i>δικαιοτάτος</i>
<i>φιλάγαθος</i>	292 <i>φιλάγαθος</i>	<i>ἄριστος</i>
<i>μισοπόνηρος</i>	292 <i>μισοπόνηρος</i>	<i>ἀνίκητος ἐπὶ παντὸς πόνου καὶ πάσης ἐπιθυμίας</i>
VIII	IX	X
Dio or. II 75 sqq.	Philo Jos. 70	Plut. Princ. Iner. VII (7) (Duebner IV 956, 22 sq.)
<i>βίαιος καὶ ἄδικος</i>	<i>μὴ τιμῶν ἔρωσ</i>	<i>ἐπιθυμῖαι</i>
<i>παράνομος ἄρχων</i>	<i>μὴ ἀρχῆς ἐπιθυμία</i>	<i>ὄργαι</i>
<i>τὴν ἰσχὴν . . ἐνδεικνύ- μενος τοῖς</i>	<i>μὴ ἀλαζονεία</i>	<i>ἀλαζονεῖται</i>
<i>ὑπηκόοις καὶ φίλοις</i>	<i>μὴ ὁ τοῦ δοκεῖν</i>	<i>ἀπειροκαλίαι</i>
<i>ἄπληστος ἡδονῶν</i>	<i>ἡμερος</i>	XI
<i>ἄπληστος χρημάτων</i>	<i>μὴ ἀκολασία</i>	Plut. Sen. Gerend.
<i>ὑπονοῆσαι ταχύς</i>	<i>μὴ ἀνανδρία</i>	Resp. VIII (9)
<i>ἀμειλικτος ὀργισθεῖς</i>	<i>μὴ ἀδικία</i>	(Duebner IV 963, 22 sqq.)
<i>ὄξυς πρὸς διαβολάς</i>		<i>ἔρωσ παιδῶν καὶ γυναικῶν</i>
<i>ἀπειθής λόγους</i>		<i>φιλονεικία</i>
<i>πανούργος</i>		<i>φιλοδοξία</i>
<i>ἐπίβουλος</i>		<i>ἐπιθυμία</i>
<i>ταπεινός</i>		
<i>αὐθάδης</i>	[73 οὐκ αὐθάδεια]	

Aus Dios 3. Königsrede (49 und 50) geht hervor, daß derselbe gewisse Diatriben über das Königtum zur Hand hatte¹³⁸, und zwar jüngeren Datums¹³⁹. Man arbeitete also nach traditionellem Schema und mit überkommenem Material. Beachtenswert für die Geläufigkeit des Topos ist besonders, daß auch Philo diese griechische Manier sich zu eigen macht; er glaubt die vorzüglichen

¹³⁷ Auf die Wiedergabe des pseudo-isokrat. Fürstenspiegels muß hier verzichtet werden.

¹³⁸ Vgl. P. Fischer a. a. O. 9.

¹³⁹ Vgl. E. Thomas a. a. O. 81.

Herrschereigenschaften Mosis' nicht überzeugender schildern zu können, als wenn er zeigt, wie Moses, da er zur Herrschaft gekommen, nicht der an Herrschern getadelten Prunk- und Genußsucht zum Opfer fiel, sondern in den Dingen sich auszeichnete, „in denen den andern es vorzutun für ihn als Herrscher rühmlich war, nämlich in Enthaltensamkeit usw.“ (IV). Ebenso deutlich vertritt der Katalog Vit. Mos. II 9 (V) die griechische Tradition, wo Philo 4 mit die wichtigsten und geläufigsten Herrschertugenden aufzählt: Moses hat als Gesetzgeber dieses Tugendideal vollständig verwirklicht. Geht hier schon aus dem Zusammenhange hervor, daß Philo, zu apologetischen Zwecken, ein Schema aufgreift, so wird das weiter aus den zugeschriebenen Parallelen (VI) des Aristeebriefes (wohl 1. Jhdt. v. Chr., jedenfalls vor 30 n. Chr.) bestätigt. In den hier eingefügten Tischgesprächen über die gute Herrschaft (182—211; 289—292) weiß sich der Verfasser in Übereinstimmung mit der kynisch-stoischen Diatribe, speziell dem Regentenspiegel. Als Beispiele für das Gegenstück, die Charakteristik des schlechten Regenten (Tyranen), lese man die oben zitierten Ke (II, VIII—XI). — Wie schon aus den zitierten Belegten zu ersehen, sind die Ke der verschiedenen Autoren inhaltlich stark verwandt, im einzelnen Ausdruck herrscht dieselbe Freiheit und Mannigfaltigkeit wie in der Diatribe allgemein. Vom grundsätzlichen Standpunkt aus sind dem einzelnen Autor keine Schranken gesetzt, den K weiter auszubauen. Da der Regent ein vollkommener Mensch sein soll, muß er alle Laster meiden, alle Tugenden üben. Gewisse T- und L-begriffe werden hier natürlich öfters denn sonst in der Diatribe als für den Herrscher charakteristisch genannt. Wilhelm hat im Anschluß an den Fürstenspiegel des Sopatros an seinen Bruder Hemerios¹⁴⁰ (z. Zt. Konstantins des Gr.) und E. Thomas¹⁴¹ durch Heranziehung von Parallelen zu Dios 3. Königsrede gezeigt, wie stark man sich im allgemeinen die Tradition im Aufzählen von Tugenden und Lastern zu denken hat. Die meist genannten T- und L-begriffe des Regentenspiegels seien hier genannt. Quellenhinweise müssen aber der Kürze halber auf die in ntl Berufskatalogen vorkommenden Begriffe (Wortstämme) beschränkt werden:

1. Tugenden:

a) *ἀνδρεία*, *ἀδελφία*, *ἀνεκπληκτος*, *ἀνεπίπληκτος*, *ἄφοβος*, *ἀλήθεια*, *ἀπλότης*, *ἐπιμελής* (*θεῶν*, *ἀνθρώπων*), *εὐγνώμων*, *εὐεργέτης*, *εὐκολία*, *εὐτέλεια*, *εὐνομος*, (*ἐπάνω*) *ἡδονῆς*, *ἐπιθυμίας*, *πλεονεξίας*, *φιλοχρη-*

¹⁴⁰ RhMusfPhil NF 72 (1917) 387—393.

¹⁴¹ Quaestiones Dioneae 32 sq.; vgl. auch 34.

ματίας, ἡμερος, ἕλεως, κηδεμών (κηδόμενος), μεγαλόφρων, μεγαλό-
 ψυχος, μισοπόνηρος (τιμών τοὺς ἀγαθοὺς κτλ.), πατήρ τῶν πολιτῶν
 (oder ähnlich), πρᾶος, φιλόανθρωπος, φιλέταιρος, φιλοπολίτης (über-
 haupt die Pflege der *φιλία* und zwar mit den Besten), φιλόπονος,
 χρηστός.

b) *ἐγκρατής*: s. o. IV;

ἐπιεικής: Belege Thomas a. a. O. 32; weiter Stob. IV 217, 5;
 s. o. II;

δίκαιος: s. o. I; III; IV; V—VII;

σεμνός: s. o. III; Stob. IV 216, 12; weiter Wilhelm
 a. a. O. 391;

σώφρων: s. o. III; IV;

φιλάγαθος: s. o. V; VI (Gegensatz *μισοπόνηρος*) s. o. V; VI;
 Wilhelm a. a. O. 392;

zu *ἀνεξίκακος* (2 Tim 2, 24): Stob. IV 216, 20; weiter
 Elias, De notione vocis clementiae 36 sqq.;

zu *πραΰτης* (*πρᾶος, πρᾶότης*) s. o. I; Thomas a. a. O. 32;
 Wilhelm a. a. O. 398;

zu *ἄμαχος* vgl. *εἰρηνικός* im Fürstenspiegel: Thomas
 a. a. O. 33;

zu *κόσμιος* vgl. o. III: *κόσμος*;

zu *σωφρονίζειν* vgl. Mus. 34, 13.

2. Laster:

a) *ἀγριος, ἄδικος, ἄνισος, ἄνανδρος* (*δειλός, ἄνομος* (*παράνομος*),
ἀλαζών, ὑπερηφανία (*ὑβρις, ὑβριστής, βίαιος*), *κενόδοξος* (*φιλόδοξος*),
πικρός, ταπεινός, τρυφερός (*πολυτέλεια*), *ζηλοτυπία, πανούργος, φι-*
ήδονος, φιλοχρήματος, φιλόνεικος (*διαβολαί, γλώττης κρατεῖν* u. ä.).

b) *ἀνθάδης*: s. o. VIII—IX; weiter Wilhelm a. a. O. 389;

δργίλος (*δργισθεῖς*): s. o. VIII; *δργή*: Dio, or. 32, 26; weiter
 Wilhelm a. a. O. 392;

φιλάργυρος: s. o. IV; vgl. *φιλοχρήματος* u. ä. o. I; II; IV;
 VIII;

zu *δίλογος, διάβολος* vgl. *γλώττης κρατεῖν* s. o. III; VIII:
διαβολαί.

5. Berufspflichtenlehren.

Die populäre Moralphilosophie versuchte das Denken des
 hellenistischen Zeitalters gänzlich zu durchdringen und alle
 Lebensfragen in ihren Bereich zu ziehen. Nicht nur beim hervor-
 ragenden Beruf des Regenten, auch bei anderen Berufen richtet
 man den Blick vor allem auf die ethische Befähigung und stellt
 Pflichtenlehren mit wesentlich sittlichen Vorschriften auf. An

2 Beispielen soll das hier illustriert werden, an dem Feldherrnspiegel aus der Schrift *de imperatoris officio* des Taktikers Onosander (1. Hälfte des 1. nachchristl. Jhdts.), auf den schon Wettstein als Parallele zum Bischofsspiegel 1 Tim 3,2 und neuerdings Dibelius ausdrücklich hingewiesen hat¹⁴², und an den Ausführungen des ephesischen Arztes Soranos (Wende des 1. Jhdts. n. Chr.) über die geeignetste Hebamme zu Beginn seiner „Gynäkologie“. Onosander behandelt Kap. 1 („Über die Wahl eines Feldherrn“) die für einen solchen notwendigen Eigenschaften derart, daß er dieselben zuerst in einem Katalog aufzählt und dann einen Kommentar folgen läßt (p. 12—18), „der die einzelnen Eigenschaften erst im Sinne des speziellen Themas deutet“¹⁴³. Ist es vielleicht etwas scharf formuliert, daß in der Aufzählung keine Tugend stehe, die „insonderheit gerade vom Strategen zu verlangen wäre“ (Dibelius, Past 31), so erweist sich Dibelius' Ansicht von einem vorliegenden „Schema“ (Past 32) doch als ganz berechtigt, wenn wir die Aufzählung des Onosander mit den Regentenspiegeln und dem Katalog des Soranos in den Rahmen der zeitgenössischen Moralphilosophie hineinstellen. Die Pflichtenlehre des Soranos (Kap. 1 u. 2) ist ein besonders wertvolles Beispiel. Derselbe scheint sich, wenn man überhaupt bei ihm von einer philosophischen Einstellung sprechen kann, zur Philosophie Epikurs zu bekennen¹⁴⁴, er verrät jedenfalls kein inneres Verhältnis zu stoischer Ethik. Er folgt also einem in der Stimmung und Allgemeinbildung der Zeit liegenden Zuge zum Moralisieren, wenn er, um „die beste Hebamme“ zu schildern, neben berufstechnischen Fertigkeiten auch moralische Qualitäten nennt. Ähnlich wie Onosander führt er die im 1. Kap. (p. 172, 21 sqq.) aufgezählten Eigenschaften nachher in Anwendung auf den vorliegenden Beruf aus, also: Arbeitsliebe wird verlangt der Ausdauer wegen (173, 6); ehrbar muß sie sein, weil ihr bisweilen Hauswesen und Privatgeheimnisse anvertraut werden (173, 8), und unbestechlich (*ἀφιλάργυρος*), damit sie nicht Geld für Abtreibungsmittel verabreiche (174, 22 sq.). — Die beiden Kataloge stimmen nicht nur unter sich in einigen Begriffen überein, sondern auch mit den Regentenspiegeln, so natürlich in der Kardinalforderung der *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* und Arbeitsliebe (*φιλόπονος*, *διάπονος*), auch der *ἀφιλαργυρία* und intellektueller Fähigkeit, die im Regentenspiegel ebenfalls ausgesprochen wird¹⁴⁵.

¹⁴² Past Exc. 31 f.; s. Beilage 3 S. 100.

¹⁴³ Dibelius, Past 100.

¹⁴⁴ Vgl. Huber, Soranos von Ephesus (Bibliothek medizinischer Klassiker Bd. I), München 1894, Einl. IV.

¹⁴⁵ Zu *ἀγχίνους* = *νοερός* vgl. o. S. 75 IV *ἀγχίνουαι κτλ.*

Onosander, Imperat. Offic.

I, 1 (p. 3)

σώφρων +*ἐγκρατής* +*νήπιτης* (+)*λιτός**διάπωνος**νοερός**ἀφιλάργυρος* +*μήτε νέος, μήτε προεβύτερος . . .**πατήρ παιδων, ἱκανός λέγειν**ἔνδοξος**ἀτάραχος* (2, 2 p. 8)

Soranos, Gynaecia

I—II p. 172, 22 sqq.

174, 19 *σώφρων* +174, 19 *νήφουσα* (+)172, 22 *φιλόπωνος*172, 22 *ἀγγίλους, μνήμων*174, 22 *ἀφιλάργυρος* +174, 12 *ἀτάραχος, ἀκατάπληκτος*172, 23 *κόσμος* +174, 20 sq. *ἤσυχον ἔχουσα θυμόν*

Die Übereinstimmung und Verschiedenheit dieser Ke scharf fixieren und pressen, ja sogar Abhängigkeitszusammenhänge suchen zu wollen, hieße diese Gegenstände ganz und gar verkennen. Sie gründen auf dem gemeinsamen Boden der Moralphilosophie, deren Grundthese eben lautet: Jeder, gleichgültig welchen Berufes und Geschlechtes, muß tugendhaft sein. In erster Linie fordert man natürlich die Kardinaltugenden; inwieweit noch andere spezielle Tugenden hinzugefügt werden, liegt wieder weitgehend im Belieben des einzelnen Verfassers, der in verschieden starkem Maße auf die Eigenart des Berufes Rücksicht nehmen kann¹⁴⁶. Aber, wie schon öfters betont, an den Einzelbegriff fühlt man sich nicht gebunden. Man könnte sonst etwa beim Feldherrnspiegel mit Rücksicht auf seine sachliche Verwandtschaft mit dem Fürstenspiegel vor allem Tugenden erwarten wie: *ἀνδρεῖος, δίκαιος, φιλάνθρωπος, φιλοστρατιώτης, φιλέταιρος, κηδεμών, ἐπιμελής*. Kap. 2 (2, 2, p. 8) holt Onosander noch einige moralische Eigenschaften nach, die der gewählte Feldherr haben soll, ganz im Tone des Regentenspiegels: *αἰρεθεῖς δ' ὁ στρατηγός ἔστω χρηστός, εὐπροσήγορος, ἔτοιμος, ἀτάραχος, μὴ οὕτως ἐπιεικῆς ὥστε καταφρονεῖσθαι, μήτε φοβερός ὥστε μοεῖσθαι . . .* Die beiden im Fürstenspiegel geläufigen Tugenden *φιλάνθρωπία* und *χρησιότης* werden z. B. — freilich recht passend — in den Progymnasmata

¹⁴⁶ Was Philo in Verbindung mit seinem T-Spiegel des Gesetzgebers (Vit. Mos. II 9) feststellt, in betreff der Tugenden müsse man annehmen, „daß mit einigen Berufen die einen enger verwachsen sind, die anderen weniger“, darf als thematisch gelten.

des Libanios (4. Jhdt. n. Chr.)¹⁴⁷ auch in die Belehrung eines künftigen Arztes eingefügt. Auf eine inhaltlich anders geartete aber als Beispiel für den Brauch der Pflichtenlehren recht interessante Stelle machte weiter Dibelius aufmerksam: in der Schilderung des vollkommenen Tänzers bei (Pseudo?) Lucian de saltatione 81 wird „die Forderung allgemein menschlicher Qualitäten in origineller Weise aus Berufsnotwendigkeiten abgeleitet“¹⁴⁸. — Auch den Tugendspiegel der Frau pflegte man zu behandeln; und wenn die später zu nennenden Inschriften ungefähr die gleichen Frauentugenden enthalten wie die Kataloge der Moralphilosophen, so sieht man, wie letztere die Volksmoral beeinflußt und bereichert haben. Musonius legt ausführlich die Notwendigkeit des Philosophiestudiums der Frauen dar zur Erlangung der 4 Kardinaltugenden und ihrer guten Auswirkungen (10, 10 sqq.; vgl. o. 68). Während die Frau nach der sonst vorherrschenden Ansicht nicht als sittlich vollwertig galt, erwartet man hier alle Tugenden von ihr (so Mus. 13, 1 sqq.), einige in besonderem Ausmaße. So nennt Plutarch Amat. (s. u.) Tugenden, die mit der ehelichen Liebe verbunden sind, Praec. Conjug. 141 E stellt er solche als den wahren Frauenschmuck hin (gegenüber Edelsteinen und Purpur), und wenn Philo (s. u.) die Dirne als gewisser Tugenden bar charakterisiert, so zeichnet er damit zugleich dasselbe Frauenideal.

Plut. Praec. Coniug.	Philo Spec. Leg. III 51	Plut. Amat. 21, 11 (Duebner IV 938)
140C κοσμία σώφρων	κοσμιότητος καὶ αἰδοῦς	ἐγκράτεια
139C αἰδώς σώφρων	καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν	κόσμος πίστις
141E σεμνότης εὐταξία	ἀλλοτριάν	Plut. Amat. 23, 10 (Duebner IV 940) σωφροσύνη σύνεσις πίστις δικαιοσύνη

6. Lob und Tadel in der Beredsamkeit.

Einen bedeutsamen Faktor des antiken öffentlichen Lebens, der geeignet war, Sittlichkeitsbegriffe einzeln und in ganzen Reihen dem antiken Ohre vertraut zu machen, stellt die Rhetorik dar näherhin die epideiktische und auch die symbuleutische Be-

¹⁴⁷ Hinweis auf die Stelle bei Dibelius, Past 31 f.

¹⁴⁸ Past 101, Beilage 4.

redsamkeit¹⁴⁹. — Die epideiktische Beredsamkeit hat es mit „Lob und Tadel“ zu tun¹⁵⁰. Sie kann sich bei vielen Anlässen, wie z. B. bei Leichenfeiern, vor einem größeren Zuhörerkreis entfalten¹⁵¹. Die verschiedensten, z. T. lächerliche Gegenstände¹⁵², werden hier gelobt und getadelt. Für uns beachtenswert ist vor allem der Panegyrikus auf Götter, Helden, Menschen (Regenten, Feldherrn u. a.). Hier bot sich Gelegenheit, einen Regenten- oder anderen Berufsspiegel, überhaupt das Sittenideal der Popularphilosophie vor der Öffentlichkeit zu entwickeln. Dabei kam es ja in der Regel nicht auf eine nüchterne Charakteristik des Betreffenden an; sondern Tugenden und Vorzüge recht aufzubauchen ist die eigentliche Aufgabe der epideiktischen Rede; der Tadel (*ψόγος*) trat gegenüber der Lobrede zurück. Wie man hier durch Häufung der Ausdrücke nachzuhelfen verstand, zeigt der auch von Quintilian aufgenommene Rat des Aristoteles, der Redner solle, da zwischen Tugenden und Lastern eine gewisse Nachbarschaft bestehe, beschönigende und verwandte Ausdrücke gebrauchen, den Verwegenen z. B. tapfer, den Verschwender freigebig, den Geizigen sparsam nennen und umgekehrt¹⁵³. Diese Form epideiktischer Beredsamkeit, die Lobrede auf einen Menschen, wird als Enkomion bezeichnet. Durch Umbildung des alten poetischen Genus im Anschluß an die Lobrede des Isokrates auf Euagoras (eine biographisch verfaßte Lobschrift) hatte sich eine prosaische Form desselben gebildet, die sowohl im lebendigen Wort der Rhetorik als in der literarischen Biographie weiterlebte¹⁵⁴. Seitdem Isokrates in seinem Euagoras (VV. 22, 23) die Übung der Kardinaltugenden gepriesen, dann Xenophon als einer der ersten, aber nur als einer von vielen Nachahmern¹⁵⁵ in seinem Agesilaos die Tugenden des Helden sogar getrennt von den Taten dargestellt hat¹⁵⁶, führte das Bedürfnis der Rhetorik, „mehr von den Tugenden als von den Ereignissen und Handlungen zu reden“¹⁵⁷, zu der Disponierung nach Tugenden. Nach der durchgängigen Definition von Aristoteles bis Theon z. B. (Ende des 1. oder Anfang des 2. Jhdts. n. Chr.) weist das Enkomion die Dreiteilung auf: 1. Äußere Verhältnisse, 2. körperliche Vorzüge, 3. Tugenden

¹⁴⁹ Zur Orientierung: Volkmann, Rhetorik der Griechen u. Römer 16 ff.

¹⁵⁰ Spengel, Rhet. Graeci III 1. ¹⁵¹ Volkmann a. a. O. 314.

¹⁵² Wie z. B. Mäuse, Töpfe (Volkmann 317).

¹⁵³ Zitate bei Volkmann a. a. O. 322.

¹⁵⁴ Zum Begriff des Enkomion: Reichel, Quaestiones 89; Frau-
stadt, Encomiorum etc. 14 sqq. Zur geschichtlichen Entwicklung Frau-
stadt a. a. O. 8 sqq.

¹⁵⁵ Leo, Biographie 93.

¹⁵⁶ Vgl. Leo a. a. O. 90 f.

¹⁵⁷ Leo a. a. O. 209.

(ἀρεταὶ ψυχῆς)¹⁵⁸. Auch wo diese nicht eingehalten ist, bildet den Hauptabschnitt desselben jedenfalls der Teil, „in dem die Tätigkeit eines Mannes aufgelöst und so unter die Stichwörter der allgemeinen Tugenden verteilt wird“¹⁵⁹. Seit Aristoteles werden sogar — ohne Rücksicht auf philosophische Sondermeinungen — stark übereinstimmende T-schemata zur Disponierung aufgestellt: Hermagoras, Anaximenes, der Autor an Herennius, Cicero, Quintilian, Hermogenes nennen als Beispiele für die Vorzüge des Geistes die Kardinaltugenden (bei nur terminologischen Abweichungen)¹⁶⁰; Aristoteles, ähnlich Cicero und Theon fügen denselben noch einige hinzu. Bei dieser Auffassung der Lobrede kann man erschließen, wie der Redner nicht nur Gelegenheit fand, allgemein das Tugendideal in den Farben der Moralphilosophie zu schildern, sondern wie in der Königsrede den Regentenspiegel zu produzieren oder bei einer anderen Persönlichkeit einen entsprechenden Berufsspiegel seiner Lobrede zugrunde zu legen. Für die Königsrede bestätigt das Menander in seiner Schrift *περὶ ἐπιδεικτικῶν*¹⁶¹, der uns für die verlorenen Theorien früherer Techniker entschädigen muß und auch kann, da feststeht, welche Bedeutung der Fürstenspiegel von früh an hatte. Derselbe nennt nun als zu lobende Tugenden die gleichen, die der Fürstenspiegel als Aufgabe bietet: Tapferkeit, Menschenliebe, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Klugheit. Dasselbe hohe Lied der Tugend war auch bei der feierlichen Ansprache eines kaiserlichen Beamten in einer Stadt (= *λόγος προσφωνητικός*) üblich; nach einem kurzen Lob des Kaisers wird er gelobt¹⁶², und Menander bemerkt für uns recht interessant dazu: „Du wirst nicht einfach die Tugenden nennen, also gerecht, sondern wirst auch die Gegensätze aufgreifen, daß er nicht ungerecht, nicht zornig, nicht unzugänglich usw. sei“¹⁶³. Kurz und gut, man will eben ganze Kataloge von Tugenden und Lastern. Derselbe Menander nennt auch ähnliche Tugenden für die Grabrede¹⁶⁴. — Für die unbestrittene Herrschaft des T- und L-schemas ist es bezeichnend und aus der gekennzeichneten

¹⁵⁸ Reichel a. a. O. 80 sq.

¹⁵⁹ Leo a. a. O. 210.

¹⁶⁰ Nur bei Quintilian fehlt die „Klugheit“; die Quellenzitate bei Frau-
stadt a. a. O. 100 sq.

¹⁶¹ Spengel, Rhet. Graeci III 547 sqq.; Menander aus Laodicea wirkt
um das Ende des 3. Jhdts. n. Chr.

¹⁶² Bei der Gerechtigkeit z. B.: ἐν δὲ τῇ δικαιοσύνῃ πάλιν ἐρεῖς τὴν πρὸς
τοὺς ἐπηκόους φιλανθρωπίαν, τὸ ἡμερον τοῦ τρόπου κτλ. (Spengel, Rhet.
Graeci IV 416, 5 sqq.).

¹⁶³ A. a. O. 416, 12 sqq.

¹⁶⁴ . . . δίκαιον παρείχεν ἑαυτὸν, φιλάνθρωπον, ὀμιλητικόν, ἡμερον . . . Rhet.
Graeci III 417, 5 sqq.

Entwicklung erklärlich, daß die Forderung der Rhetorik, nach Tugenden zu disponieren, auch auf die Geschichtschreibung wirkte. Die biographische Literatur weist eine Reihe verschieden gefärbter Enkomien auf¹⁶⁵, und auch in nicht-enkomiaistischen Biographien stehen dem Verfasser Schemata vor Augen. Hierfür wie auch für die bekanntesten Beispiele solcher Geschichtschreibung (exemplarische Belege aus dem Leben eines Helden werden unter allgemeine L-rubriken eingereiht), die Biographien Suetons, kann auf die lichtvolle Darstellung Leos verwiesen werden¹⁶⁶. — Auch die besonders von Rhetoren gepflegte Symbuleutik¹⁶⁷ beweist die Geläufigkeit der T-schemata des weiteren, vor allem eine Form derselben, die didaktische (paränetische) Epistel. Cicero, um gleich einige Beispiele zu nennen, stellt im ersten Briefe an seinen Bruder Quintus demselben eine Reihe Tugenden vor, die ganz an den Fürstenspiegel erinnern: moderatio animi, temperantia, severitas und aequitas, dazu facilitas, lenitas, diligentia und — was nicht fehlen darf — humanitas (= *φιλανθρωπία*)¹⁶⁸; oder ähnlich empfiehlt der jüngere Plinius im 24. Briefe des 8. Buches seinem Freund, dem Magistrat Maximus in Achaia: humanitas und iustitia, clementia, keine superbia und asperitas¹⁶⁹. Sogar die Geschichtschreibung flocht das symbuleutische Genus dieser Art in die Reden geschichtlicher Persönlichkeiten ein¹⁷⁰.

7. T- und LKe in der astrologischen Divination.

Nicht ohne Erfolg konnte ein allgemeiner Hinweis A. Deißmanns¹⁷¹ auf die Astrologen, Vettius Valens z. B., aufgegriffen werden. Zunächst eine quellengeschichtliche Orientierung. Von der alten ägyptischen Astrologie wissen wir nur wenig; die neu-ägyptische¹⁷², die mit dem Astrologen Hipparch von Alexandria (um 150 v. Chr.) einsetzt, wird aus einigen erhaltenen literarischen Niederschlägen faßbar, deren wichtigste und zeitlich früheste sind: die Fragmente aus dem Buche des Nechepso und Petosiris

¹⁶⁵ Ein richtiges Enkomion ist z. B. der Epaminondas des Cornelius Nepos (Leo a. a. O. 207).

¹⁶⁶ Angemerkt sei, daß auch die Geschichtschreiber, Theopomp z. B., den A. von Mess als realistischen Geschichtschreiber bezeichnet (RhMusfPhil NF 70, 1915, 353) mit der T- und L-Schablone arbeiten (vgl. Die Schattenseiten Philipps, Fragm. Hist. Graec. I 282, 27).

¹⁶⁷ Vgl. dazu Kleck, Symbuleutici 14 sqq.

¹⁶⁸ Kleck a. a. O. 82 sqq. ¹⁶⁹ Kleck a. a. O. 87 sqq.

¹⁷⁰ Tacitus, Histor. I, 15 sqq. ¹⁷¹ Licht v. O. 268 Anm. 1.

¹⁷² Zur allgemeinen Orientierung: Schmid-Stählin 2, 2, 1072 ff.; Bertholet-Zscharnack, Religion in Geschichte u. Gegenwart I Sp. 596.

(um 150—100 v. Chr.)¹⁷³, auf die sich die Astrologen der Kaiserzeit am meisten als Autorität berufen¹⁷⁴, aus dem 1. nachchr. Jhd. Teucer Babylonius¹⁷⁵ und aus dem 2. die zu kanonischem Ansehen gelangte Tetrabiblos des Alexandriner Ptolemäus (z. Zt. der Antonine) und die Anthologien seines Zeitgenossen Vettius Valens¹⁷⁶. — In welchem Zusammenhang die antike Astrologie Tugenden und Laster oder allgemeiner sittliche Vorzüge, Schwächen und Mißstände der menschlichen Gesellschaft aufzählen konnte, ist nicht schwer zu erraten. Es ist eine alte Weisheit des Aberglaubens: „Die Ursachen des allgemeinen Schicksals wie auch des speziellen im Leben einzelner Menschen sind die Wirkungen der Planeten, der Sonne und des Mondes“¹⁷⁷. So prophezeien die Fragmente des Nechepso-Petosiris konkrete Unglücksfälle, die den Lauf der Natur stören, Verbrechen und Übelstände der Völker untereinander und im Leben einzelner Volksgemeinschaften¹⁷⁸. Der Kyziker Teucer, wohl identisch mit dem genannten Babylonier um die Wende des 1. nachchr. Jhdts.¹⁷⁹, charakterisiert in einem Fragment aus „de duodecim signis“ den männlichen Krios als *θυμικός, άσελγής, άνυπότακτος*¹⁸⁰, nebenbei auch Menschen, die unter einer bestimmten Konstellation geboren werden, als: *σεμνούς, εύφυνείς, μεγαλοψύχους, oder μοιχικούς, έναντίους γονεΰσιν, μισοπονήρους κτλ.*¹⁸¹. C. Ptolemäus behandelt in den zwei letzten Büchern das eigentliche Thema der Astrologie, das Genethliakon, d. i. die Lehre von der für das Schicksal des Einzelmenschen entscheidenden Konjunktur der Geburt. In teilweise recht langen Ken zählt er also auf: die verschiedenen körperlichen Anlagen, Verletzungen und Krankheiten des Körpers und, was uns hier allein interessiert, „die Anlagen des Geistes, d. h. die Eigentümlichkeiten der Gemütsart und des Denkvermögens . . . die Eigenschaften des seelischen, ethischen Teiles . . . und der innerlichen Kräfte“¹⁸². Dieser Abschnitt besteht, von der Angabe der Zeichen und Gestirnstellung abgesehen, nur aus Ken (ca. 40).

¹⁷³ Gesammelt bei Rieβ, Philol. Suppl. VI (1891—93) 325 sqq.

¹⁷⁴ Vgl. C. Darmstadt, De Nechepsonis etc. 8.

¹⁷⁵ Text im Cat. Cod. Astr. Graec. VIII 192 sqq.

¹⁷⁶ S. Literaturverzeichnis.

¹⁷⁷ Claudius Ptolemäus, Tetrabiblos, übers. von E. Winkler, III. u. IV. Bd., 1 f.

¹⁷⁸ Vgl. z. B. a. a. O. 341, 31 sqq.: . . . *έν Διγύπτω και Συρία φόρους και σφαγές έσσεσθαι λέγουσιν και πολλά παράδοξα και άσεμνα και τερατώδη και επί πολλόν χρόνον άκαταστασιαν.*

¹⁷⁹ F. Boll, Sphaera 6 ff. 9.

¹⁸⁰ Cat. Cod. Astr. Graec. VII 194, 17. 18. 20.

¹⁸¹ A. a. O. VII 196, 5. 6; 199, 18 sq.

¹⁸² Nach Winklers Übers. III 65.

Dieselben enthalten natürlich nicht nur Tugenden und Laster, sondern auch sittlich indifferente Dinge: Fertigkeiten und allgemeine Anlagen, z. B. Musikliebe, rasche Handlungsfähigkeit, Gedächtnisschwäche, Liebe zur Einsamkeit, demokratische, mystische, fanatische Art usw. Solche Ke, die sich sprachlich am stärksten mit den ntl berühren^{182a} — bezeichnenderweise fast nur in L-begriffen —, sind umstehend auszugsweise wiedergegeben. Die beigefügten wesentlich kürzeren Ke des Vettius Valens lassen sich inhaltlich denen des Ptolemäus durchaus zur Seite stellen.

Welche Bedeutung können nun diese Ke als solche wie die einzelnen Wortbelege in Anspruch nehmen? Nach dem Quellenbestand, aus dessen Mangelhaftigkeit wir freilich nicht zuviel auf das Fehlen der Sache schließen dürfen, stammen die auffälligsten Ke (Ptol. u. Vett. Val.) erst aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Nun darf man annehmen, daß Ptolemäus und Valens, die jedenfalls nicht direkt voneinander abhängig sind, in einer reichen Tradition gründen (auch Teucer nahm übrigens schon ein Menschenalter früher ethische Qualitäten in sein Horoskop auf, s. o.)¹⁸³. Die Astrologenbibel des Ptolemäus legt keineswegs nahe, daß er dieselbe von Grund aus neu geschaffen hat, und erst recht „Valens war kein selbständiger Schriftsteller, sondern wie schon aus dem Titel seines Werkes hervorgeht, nur ein Kompilator“¹⁸⁴. Schließlich darf man in solchem Zusammenhange das Urteil eines hervorragenden Kenners dieses Gegenstandes zitieren: „Es ist eine ungeheure Literatur gewesen, die in den Jahrhunderten vom Anfang des Hellenismus bis zum Ende des griechisch-römischen Altertums der Astrologie gedient hat“¹⁸⁵. Die Sitte der Astrologen, neben anderem auch Tugenden und Laster in den Horoskopen aufzuzählen, wird man somit schon für den Beginn unseres Zeitalters in Anspruch nehmen dürfen: sie fügt sich ganz in den von der Popularphilosophie geschaffenen Rahmen ein. Derselbe Vett. Val. deutet auch an, daß die Beschäftigung mit der Astrologie populäre Verbreitung gefunden hat; er erwartet Konkurrenten (301, 22 sq.), rät jungen Leuten an, sich ordentliche Lehrer zu suchen (212, 12), da es nichts nütze, täglich 2—3 Bücher zu verschlingen (345, 26). Er selbst, den man auch

^{182a} Wortübereinstimmungen sind gesperrt, Gleichheit des Wortstammes durch gerade Schrift gekennzeichnet.

¹⁸³ Die Fragmente des Nechepso-Petosiris können nicht als Gegenargument dienen; dieselben stellen das Horoskop für ganze Länder (nicht Einzelmenschen).

¹⁸⁴ Boll, Sphära 59*.

¹⁸⁵ Boll, Sternglaube und Sterndeutung 28.

I a Tetrab.

163, 22 sqq.
 γενναίους
 ἀρχικούς
 θυμικούς...
 ξυποκινδύνους
 ἀνυποτάκτους
 αὐθάδεις...
 ὀργίλους...
 ὑβριστάς...
 φιλοθορύβους...
 κραυγάλους...
 πλήκτας
 προπετεῖς
 μεθύσους
 ἄρπαγας
 κακούργους
 ἀνελεήμονας...
 ἀθέους

b Tetrab.

159, 13 sqq.
 ἄρπαγας
 λησistas...
 αἰσχροκερδεῖς
 ἀθέσμονες
 ἀστόργους
 ὑβριστάς
 ...
 κλέπτας
 ἐπιόρκους
 μαιφόνους
 ἀδαιμονίους
 κακούργους
 ἀνδροφόνους
 φαρμακευτάς
 ἄσεβεις
 ἱεροσόλους...

c Tetrab.

162, 4 sqq.
 ὑβριστάς...
 ἀδιαφόρους
 ὤμους
 ἀνεξιλάστους
 στασιαστάς
 ἐριστικούς
 ...
 διαβόλους...
 πλεονέκτας
 ἄρπαγας...
 κούφους...
 προπετεῖς...
 ἀσιτάτους
 ἀπίστους
 ἀκρίτους
 ἀγνώμονας...

d Tetrab.

159, 3 - 10
 ἀνελεήμονας
 καταφρονητάς
 τραχεῖς...
 ξυποκινδύνους
 φιλοθορύβους
 δολίους...
 πλεονέκτας
 μισοπολίτας
 φιλερίδας
 μνησικάκους
 βαθυπονήρους
 δρόστας...
 ἀδίκους...
 μισανθρώπους
 ...

II a Vett. Val.

104, 8 sq.
 ὀργίλους
 προπετεῖς
 ἐπηρέατας
 παραβόλους
 πολυκινήτους
 πολυκινδύνους
 παροίνους
 μοχθῶδεις

b Vett. Val.

10, 29 sqq.
 δόλιοι
 πονηροί
 ἄρπαγες
 φονικοί
 προδότες...
 κλιῶτες
 ἐπιόρκοι...
 συνίστορες φόνων
 ἢ φαρμακειῶν...

• c Vett. Val.

44, 20 sqq.
 κακοη^ηείας γὰρ καὶ
 ἀχαριστίας...
 ἀντιζηλίας καὶ
 σιτήσεις...
 ἀθεμίτους μίξεις...

III a Tetrab.

162, 13 sqq.
 καθαρούς...
 φιλοκάλους
 φιλοτέχνους
 φιλοθεωροῦς
 φιλομούσους...
 ἀκάκους
 φιλοθέους...
 λαμποπύχους
 εὐγνώμονας...
 συμμέτρους
 εὐσχήμονας
 πρὸς ἀεροδία

b Tetrab.

163, 9 sqq.
 πλεονέκτας...
 κλέπτας
 ἀθέους...
 μάγους
 φαρμακούς
 ἀνδροφόνους
 160, 4 sqq.
 ἀσελγεῖς...
 ἀκαθάρτους
 ἀνάγνους...
 μεθύσους
 ἐπιθυμητάς...
 ἄσεβεις...
 διαβολικούς
 φαρμακούς...

c Vett. Val.

2, 35 sqq.
 βίας
 πολέμους
 ἀρπαγὰς
 κραυγὰς
 ὕβρεις
 μοιχείας...
 φθορὰς γυναικῶν
 ...
 ὀργήν
 μάχην
 λοιδορίαν
 ἔχθρας
 δίκας...
 φόνους βιαίους

d Vett. Val.

11, 6 sq.
 ἀγαθοί
 δίκαιοι
 μεγάλωνχοι
 κοιτικοί
 εὐμετάδοτοι
 φιλάδελφοι
 φιλόφιλοι

Vett. Val.

18, 34 sq.
 πολύφιλοι
 χαριστικοί
 φιλότροφοι
 ἐλείμονες
 φιλόθεοι
 εὐκρατοί

nur als einen plebeischen Mann von mäßigem Verstande bezeichnen kann¹⁸⁶, muß feststellen, daß das Publikum auch hier dem Scharlatan nachläuft¹⁸⁷. — Wichtig sind uns diese Ke jedenfalls als Zeugen der Sprache und sittlichen Begriffswelt des Alltags; obwohl zur Literatur gehörig, bewegen sich diese Dokumente ganz in der vulgären Gräzität¹⁸⁸ und stellen eine willkommene Ergänzung der größtenteils vereinzelt Belege der Papyri für die Kenntnis der Umgangssprache dar. Da diese Astrologen sich um ethische Fragen ebensowohl annehmen wie um andere (Berufsfähigkeiten usw.), so haben wir in diesen T- und L-reihen geradezu Kompendien des vulgär-ethischen Begriffsschatzes; denn daß diese Ke in engster Beziehung zur Sprache und Denkweise des Alltags stehen, dafür garantiert der Inhalt dieser Literatur als Niederschläge der Astrologie. Diese richtet sich in ihrer praktischen Anwendung auf die konkreten Fragen des Alltags und will ein breites Publikum interessieren¹⁸⁹. Bezeichnend genug, daß alle abstrakt klingenden Begriffe (auch die durch die Diatribe sonst geläufig gewordenen) hier fehlen; das ist besonders beachtenswert bei dem wissenschaftlich höher stehenden Cl. Ptolemäus. — Nur an einem Beispiel sei noch gezeigt, daß aus diesen Begriffsreihen die Ethik des unverbildeten Volkes spricht: Die Gesinnung des Mitleids gehört nach stoischer Tradition in die Kategorie des Lasters¹⁹⁰; hier hingegen erscheinen die Mitleidigen (*ἐλεήμονες*) in einer T-reihe mit den *φιλόδοτοι* (Vett. Val. 18, 34 sq. s. o. III d; vgl. Tetrab. 161, 11); und Ptolemäus stellt wie Pl Röm 1, 29 die *ἀνελεήμονες* mit einer Reihe übler Leute zusammen (s. o. I a. d)¹⁹¹. Auch das tief gesunkene Heidentum hat hier, soweit es nicht durch philosophische Reflexion befangen war, „aus natürlichem Antrieb die Forderungen des Gesetzes“ (Röm 2, 14) wenigstens erkannt und Unbarmherzigkeit, Lieblosigkeit (*ἄστοργος* s. o. Ib) und dergleichen als etwas Negatives angesehen.

¹⁸⁶ B o l l, Stern glaube 29.

¹⁸⁷ Vgl. H e i b e r g, Rezension von Kroll, Vett. Val., in: Deutsche Literaturzeitung 28, 1908, Sp. 1767.

¹⁸⁸ Daß Vett. Val. die Umgangssprache spricht, wurde schon öfters gezeigt: vgl. G. K r o l l, Mantissa observationum Vettianarum (Cat. Cod. Astr. Graec. V 2, 1906) 150 sqq.; G. W a r n i n g, De Vettii Valentis sermone 27 sqq.; für Ptolemäus vgl. K r o l l, Mantissa a. a. O. 148 sq.

¹⁸⁹ Vett. Val. preist auch einmal den moralischen Einfluß der Astrologie (242, 1 sqq.).

¹⁹⁰ *ἔλεος* erscheint seit alters sowohl in den Ken der Affekte (StVF III 96, 9; 99, 37 sq. u. ö.) als der Krankheiten der Seele (StVF I 52, 16; 96, 9 sq. u. ö.).

¹⁹¹ Dagegen stellt selbst der milde Epiktet *ἐλεήμων* als eines Weisen unwürdig auch anderen Lasterhaften zur Seite (II 21, 3. 5 sq.).

II. Nichtliterarische Dokumente:

1. Die sprach- und kulturgeschichtliche Bedeutung der Inschriften, Papyri usw.

Die Papyri, Ostraka und Inschriften sind mit die wichtigste Quelle für unsere Kenntnis der hellenistischen Volksethik. A. Deißmann hat in seinen Arbeiten¹ schon für eine Reihe ethischer Begriffe und Formeln im NT auf den Begriffsschatz der Volksmoral hingewiesen. Hier die Ausmaße des gemeinsamen Bodens, auf den sich die Apostel stellen konnten und teilweise gestellt haben, noch schärfer zu sehen und noch mehr zu erfassen, welche „kräftigen Resonanzboden“² die apostolische Sittenpredigt im Volksempfinden der Zeit finden mußte, wird noch eine recht interessante Aufgabe wissenschaftlicher Forschung sein. — Bei der Regelung der Alltagsfragen in den Papyri ging es nun ohne T- und LKe ab; aber sie bieten mit ihrem mannigfachen Inhalt von Lob und Tadel, Mahnung und Warnung eine Fülle ethischer Begriffe. Einige inschriftliche Dokumente hingegen wie die delphischen Gebote (Inscr. aus Miletopolis 3. Jhd. v. Chr.) sind geradezu nach der Form des T- und LKes angelegt: vgl. z. B. I 1—5 (Syll³ 1268): *φι]λοις βοήθει | θ]υμοῦ κράτει | ἄ]δικα φεῦγε μαρτύρει ὄσια | ἧ]δονῆς κράτει*³. Ganze Reihen von Tugenden und Vorzügen bringen sodann Ehren- und Grabinschriften, von denen A. Deißmann einige Beispiele als Parallelen zum NT vorgelegt hat⁴; dieselben sind größtenteils recht schematisch aber trotzdem wertvolle Zeugen für uns. Mit Recht bemerkt Deißmann: „Was sie an den verdienten Bürgern rühmen, oder was sie von Eigenschaften der Verstorbenen dankbar verewigen, daraus können wir zwar nicht immer lernen, wie diese Personen wirklich gewesen sind, aber es spiegeln sich in alledem doch die sittlichen Ideale der Menschen wider, die jene Inschriften gesetzt haben, und alles, was hier stereotyp ist, darf zum festen Bestande des sittlichen Bewußtseins der Welt gerechnet werden“⁵.

2. Tugendreihen in Inschriften.

Viele inschriftliche Texte, die keineswegs Tugenden aufzählen, zeigen ähnliche Stilformen, wie sie die Tugend- und

¹ S. Literaturverzeichnis. ² Deißmann, Licht v. O. 264.

³ In eine LK-artige Aufzählung sind auch die religiös-sittlichen Reinigungsvorschriften einer Inschrift aus Philadelphia (1. oder 2. Jahrh. n. Chr.) gefaßt. Syll.³ Nr. 985.

⁴ Neue Bibelst. 83 f.; Bibelst. 277 ff.; Licht v. O. 267. 270.

⁵ Licht v. O. 263 f.

Iasterkataloge aufweisen. So verraten schon die zahlreichen Privilegiendekrete⁶ (Aufzählung der verschiedenen Vorrechte), wie vertraut dem antiken Ohre katalogartige Aufzählungen überhaupt sein mußten; auch hier begegnen Paronomasien, und Abschlußformeln wie *καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα . . .* (sc. *δέδοται*) oder ähnliche erscheinen in Auszeichnungsdekreten als stereotyp⁷. — Der Berufsspiegel scheint auch auf das Inschriftenwesen gewirkt zu haben. Die große Zahl der formelhaften Ehreninschriften begnügt sich freilich damit, die tüchtige Führung der Ämter (öffentliche Ehrenämter) und Funktionen durch die betreffenden Gelehrten sowie ihre gesamte Tugendhaftigkeit nur durch einige zusammenfassende Werturteile zu beloben⁸; doch schon das kennzeichnet die Gesamtstimmung und Formelsprache der Zeit: man verlangt vom Amtsinhaber gewisse ethische Qualitäten. Einige Inschriften rühmen auch mehr spezielle Berufseigenschaften, so das Denkmal, das die Einwohner von Dionysoshausen (heute Sofia) dem Priester Akornion (etwa 48) gesetzt haben⁹, oder die Inschrift für einen Feldherrn Aichmon in Xanthus¹⁰ (wohl 78 bis 74 v. Chr.), für einen Arzt in Lyda¹¹ und Magnesia¹² (um 50 v. Chr.), oder schließlich für einen Richter in Priene, der zusammen mit seinem Schreiber als *ἀφιλόργυρος* gerühmt wird¹³. — Einige Texte stellen besonders ergiebige Parallelen zu einzelnen ntl TKen dar. So etwa zu 2 Petr 1, 5 außer der von Deißmann angeführten kleinasiatischen Ehreninschrift des 1. vorchr. Jhdts. 3 Ehreninschriften aus Lykien in Kleinasien. Die in den (umstehend) zitierten Inschriften gebrauchte Wendung *διαφέρεσθαι* (*πάσῃ*) *ἀρετῇ* findet sich noch in anderen Ehreninschriften aus

⁶ Larfeld, Handbuch der Griech. Epigraphik 519 ff.

⁷ Vgl. diese Stilformen z. B. an folgendem Dekret: *ἐπάροχεν δὲ αὐτῶν [καὶ] ἐκγόνοις προξενίαν, προμαντείαν, προδικίαν, ἀστυλίαν, ἀτέλειαν, προεδρίαν . . . καὶ τὰ ἄλλα ὅσα καὶ τοῖς ἄλλοις προξένοις καὶ εὐεργέταις . . .* Or. inscr. I 150, 14.

⁸ Die summarischen Motivierungen, die in der großen Masse der Ehrendekrete, Privilegien, Ehren-, Weihe- und Grabinschriften formelhaft wiederkehren, sind zusammengestellt bei Larfeld a. a. O. 492 ff. 554 ff.; eine ziemlich ausführliche Motivierung z. B. in einer Inschrift aus Magnesia (Or. inscr. II 485): *. . . ἄνδρα φιλότιμον καὶ ἐνάρετον καὶ . . . εὐσχήμονα καὶ ἥθει καὶ ἀρωγῇ κόσμιον καὶ . . . τελίασαντα ἄγνως καὶ ἀμέμπτως . . .*

⁹ Syll.³ II 762, 13: *. . . ἀνεστράφη καλῶς τε καὶ φιλαγάθως.*

¹⁰ TAM 2, 1. 264, 5 sq.: *προσκαρτερήσας . . . φιλοπόνως καὶ φιλοκινδύνως.*

¹¹ TAM 2, 1 Nr. 147, 4 sq.: *γενόμενον ἱατρὸν τέλειον καὶ φιλόλογον . . .*

¹² *. . . ἐπὶ . . . τῇ κοσμιότητι τῶν ἡθῶν . . . τῇ περὶ αὐτὸν ἐν πᾶσι σεμνότητι . . . φ[ι]λανθρωπῶς . . .* zitiert Larfeld a. a. O. 503.

¹³ Inschr. von Priene 137, 5 (2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr.).

2 Petr. 1, 5

Or. inscr. 438¹⁴TAM 2, 2¹⁵
Nr. 549, 10 sqq.

σπουδὴν πᾶσαν
παρεισενέγκαντες
ἐν τῇ πίστει . . .
τὴν ἀρετὴν . . .
τὴν γνῶσιν . . .
τὴν εὐσέβειαν . . .

ἄνδρα ἀγαθὸν
διενένκαντα
πίστει
καὶ ἀρετῇ
καὶ δ[ικ]αιοσύνη
καὶ εὐσεβείαι
καὶ . . . τὴν πλείστ[η]ν
εἰσενηγμένον
σπουδὴν

. . . ἤριστε[υκῶν]
καὶ ὑπερ]ενηνεγμέν[ην]
δικαιοσύνη] (sic!)
καὶ πίστει
[καὶ ἀρετῇ καὶ τῇ]πρὸς
τὴν[θεὸν εὐσεβεία (sic!)]

TAM 2, 2¹⁶
Nr 420, 10

πάσῃ ἀρετῇ
καὶ εὐσεβεία (sic!)
καὶ δικαιοσύνη
διαφέροντα

TAM 2, 1
Nr. 197, 12f.

. . . πίστει
καὶ δικαιοσύνη (sic!)
καὶ ἀρετῇ (sic!)
διενενέγκαντα

Kleinasien in Verbindung mit einer Aufzählung von Tugenden und Vorzügen¹⁷. Einen verhältnismäßig reichen TK derart haben z. B. die Bewohner von Cadyanda einem gewissen Menophilos gewidmet¹⁸, oder in einer Ehreninschrift von Priene (118) sind die Tugenden aller Pflichtenbezirke zusammengefaßt¹⁹. — Die Grab- und Ehreninschriften für Frauen weisen, sofern sie mehrere T-begriffe aufzählen und sich nicht einfach mit Prädikaten wie τῇ ἀρίστη, γλυκοτάτη oder ähnlich begnügen, die nächste Verwandtschaft mit ntl Ken auf. Bei der Entwicklung der Grabinschriften speziell ist festzustellen, daß sie immer mehr von den Ehrendekreten beeinflußt wurden und Erweiterungen durch Zusätze von Ehrungen bekamen²⁰. Den Parallelen, die schon Deißmann aus einigen kleinasiatischen Inschriften der Kaiserzeit angeführt hat²¹, seien 2 weitere ergiebig erscheinende Texte hinzugefügt:

¹⁴ Deißmann, Licht v. O. 270.¹⁵ Wohl aus der Zeit des Claudius; vgl. TAM 207 f.¹⁶ Zeit des Tiberius.¹⁷ Vgl. TAM 2, 1 Nr. 141. 189; 2, 2 575. 583. 662.¹⁸ TAM 2, 2 Nr. 663, 7 sqq.: . . . ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθὸν ὑπάρχοντα . . . πάσῃ ἀρετῇ (sic!) δ[ιαφέ]ροντα, ζῶντα σωφρόνως καὶ πιστῶς καὶ ἱατρούοντα καλῶς καὶ ἐπιτηχῶς καὶ ἀμέμπτως . . .¹⁹ 15 sq.: . . . εὐσ[ε] [βῶς μὲ]ν πρὸς θεοῦς, δ[σ]ίως δὲ πρὸς τοὺς γονεῖς . . . 18 sq.: δικάως δὲ καὶ φιλοδόξως προσε[ν]η[ν] ἐγμένος τῇ πατρίδι . . .²⁰ Vgl. H. Stemler, Die griech. Grabinschriften Kleinasiens. Diss. Straßburg 1909, 35.²¹ Licht v. O. 267.

TAM 2, 2
Nr. 443

φιλανδρία ἀσύνκροτος
φιλοτεκνία ἀνυπέβλητος
κάλλος ἀμείμητον
σωφροσύνη ἀδιήγητος

CIG II 2384

τὴν φιλόσοφον
καὶ φιλανδρον
καὶ φιλόπαιδα
καὶ φιλόπαιων

Tit 2, 2

φιλάνδρους
φιλοτέκνους
σώφρονας
ἀγνάς
οἰκουργάς

Auf Grund der Inschriften ließe sich ein einheitliches Idealbild der Frau in hellenistischer Zeit zeichnen. Wie hier sind die Tugenden *φιλανδρος* und *σώφρων* öfters zusammen genannt²². *σωφροσύνη* und *κοσμιότης*²³, nicht weniger *σεμνότης*, *φιλαγαθία*²⁴ und *εὐσεβής*²⁵ erscheinen öfters auf Fraueninschriften. Auf einer Stele zu Gördis in Kleinasien rühmt ein Gatte an seiner Frau u. a. eine selten genannte Eigenschaft, die auch in den Past 1 Tim 3, 3 vom Bischof verlangt wird: . . . *συνβιώσασαν ἔτεσι λξ' ἀμάχως, ἡδέως, εὐσεβῶς* . . .²⁶. Auch andere Tugenden, wie *ἐπιείκεια* und *μεγαλοφροσύνη*, werden vereinzelt auf kleinasiatischen Fraueninschriften gerühmt.

2. Kapitel. Im AT und Spätjudentum.

I. Tugend- und Sündenregister im AT.

Das AT bietet keine systematische Darstellung der verschiedenen Tugenden und Sünden (Laster). Höchste Prinzipien der Sittenlehre liegen zwar schon dem Pentateuch zugrunde. Aber in ihrer Einkleidung und Anwendung knüpfte der Gesetzgeber an den Bildungsstand seines Volkes, an altorientalische Sitte und Satzungen an. Schon deshalb bedurfte es konkreter Formulierungen des Sittlichen und das um so mehr, als das Sittengesetz in Altisrael so eng mit der staatlichen Rechtsordnung verknüpft war — von Anfang an ist Jahve der Urheber beider Ordnungen —,

²² Vgl. außer Deißmann, Licht v. O. 267, besonders spartanische Inschriften, in: CIG I 1453: *σωφροσύνης τε καὶ φιλανδρίας καὶ τῆς ἄλλης συμπάσης ἀρετῆς* . . . ἔνεκεν . . .; ebenda 1438; weiter TAM 2, 2 Nr. 101.

²³ CIG I 1452 (Sparta): . . . *γυναῖκα* . . . *σωφροσύνης τε καὶ φιλανδρίας καὶ τῆς συν[πά]σης κοσμιότητος καὶ ἀρετῆς ἔνεκεν* . . .; Keil-Premmerstein, Denkschrift usw. Bd. 57 S. 10 Nr. 7; dieselben Tugenden auch vom jungen Mann IG IV fasc. I 84 (26 sq.): . . . *κόσμιον καὶ σώφρονα* . . .

²⁴ *σεμνότης* und *φιλαγαθία* z. B. auf einer kleinasiatischen Ehreninschrift TAM 189 links, *σεμνότης* CIG I 1440 (Sparta), *σεμνῶς καὶ φιλαγάθως* TAM 2, 1 Nr. 138.

²⁵ CIG I 1434: *σωφρόνως καὶ εὐσεβῶς*.

²⁶ Keil-Premmerstein, Denkschrift usw. Bd. 53 S. 73 Nr. 153.

daß jedes Gebot für sittliches Verhalten auch notwendig eine rechtlich konkrete Formulierung finden mußte. Eine solche berücksichtigt ja in erster Linie die sinnlich erfaßbare Handlung, und zwar zunächst nach der negativen Seite: was man nicht tun darf. So sind im ersten Sündenregister, dem Dekalog, besonders in seiner zweiten Hälfte (Ex 20, 13—19; Dt 5, 17—21) vornehmlich konkrete Tatsünden (Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis) aufgezählt. Auch was das mosaische Gesetz sonst an Aufzählungen kultischer und sittlicher Vorschriften bietet, etwa das Bundesbuch Ex 20, 21—23, 19, die Erinnerung an die Gesetzestafeln Ex 34, 14—26, der Fluchkatalog Dt 27, 15—26 oder die mehr allgemeine sittliche Vorschriften enthaltenden Verse Lv 19, 11—18, kann nicht als T- und LKe bezeichnet werden.

Aus der Predigt der Propheten läßt sich freilich ein sehr reichhaltiger Sünden- und Lasterkatalog zusammenstellen. Diese bekämpfen nachdrücklich mannigfache Erscheinungsformen der Sünde in Israel¹. Doch können nur zwei Stellen in unserem formalen Sinne als LKe bezeichnet werden, die sich an den Dekalog anlehnen². Dabei liegen den Propheten, wie überhaupt dem Redner und Prediger, Aufzählungen sehr wohl. Isaias stellt z. B. durch eine Reihe von nicht weniger als 21 Gliedern (Bezeichnungen von Schmuckgegenständen) die Putzsucht der Töchter Sions als maßlos und lächerlich hin (3, 18—23). Wo die Propheten aber mehrere Sünden aufzählen, beschreiben sie — meist verbal — vornehmlich die einzelnen Handlungen (s. u.). — Auch die Spruchliteratur bietet kaum Ke, die sich mit den ntl vergleichen ließen. Sittlich Tadelns- und zu Lobenswertes haben zwar viele Einzelsprüche zum Gegenstand, auch die Gedankensünden (abstrakte Sittlichkeitsbezeichnungen) werden stark betont; aber diese volkstümlich überlieferte Spruchweisheit beschränkt sich auf die Komposition von Einzelsprüchen, welche die einzelnen Tugenden und besonders die Laster charakterisieren³. Nur vereinzelt dringt die Spruchliteratur zu katalogartigen Aufzählungen durch, wie bei der Schilderung der von Gott (Prv 6, 17—19) bzw. der Gottesfurcht (Prv 8, 13) gehaßten Dinge, im Gebet des Siraziden um die Bewahrung vor verschiedenen Sünden (vgl. bes. 23, 4—6), seiner

¹ Vgl. H. Zschokke, Die Theologie der Proph. des AT 409 ff.

² Jer 7, 9 wirft dem verkommenen Volke vor: . . . *καὶ φονεύετε καὶ μοιχᾶσθε καὶ κλέπτετε καὶ ὀρνύετε ἐπ' ἀδικίᾳ, καὶ ἐθνυμᾶτε τῇ Βαβυλῶν καὶ ἐπορεύεσθε ὀπίσω θεῶν ἄλλοτριῶν . . .* Ähnlich Os 4, 2 in seiner Strafrede an Israels Volk und Priester: . . . *ἀρὰ καὶ ψεῦδος καὶ φόνος καὶ κλοπὴ καὶ μοιχεῖα . . . καὶ αἵματα ἐφ' αἵμασιν μισγονοῦσιν.*

³ Eine solche inhaltsreiche Versgruppe, die sich zugleich inhaltlich am meisten mit ntl Ken berührt (*ὀργή, θυμός, ἔρις*, vgl. *μάχη, ἐχθραίνειν, διαβολή, ψίδυρος*) bietet z. B. der Sirazide 27, 30—28, 13.

Lehre über die Scham (Sir 41, 14a; 16 ff.) und schließlich in der mechanischen Zusammenfassung von Zahlensprüchen (so Sir 25, 2). Auch der Prediger (Kohélet), bei dessen Vorliebe für stilgerechte Aufzählungen (z. B. 3, 1—8) und Exemplifikationen (etwa 9, 10. 11) man geradezu an die Stilformen der Diatribe erinnert werden könnte, reiht antithetisch mehrere Bezeichnungen für den Gottgefälligen und sein Gegenteil auf (9, 4).

Als regelrechten LK im AT, der eindeutig die Stilform des Kataloges ausprägt, und zwar ohne Anlehnung an den Dekalog, wird man lediglich Sap 14, 23—26 kennzeichnen können. Auf diese Aufzählung der mit dem Götzendienst verbundenen Laster wird noch in anderem Zusammenhang zurückzukommen sein.

Im Gegensatz zum Griechentum werden Tugenden im AT bezeichnenderweise zunächst nicht vom Menschen, sondern von Gott ausgesagt. Die aretalogischen Formeln von Ex 34, 6⁵ und Nm 14, 18⁶, wie man diese Lobpreisungen der göttlichen Tugenden nennen kann, ziehen sich durch das AT, die Psalmen insbesondere (85, 15; 102, 8) hindurch; *ἐλεήμων* und *οἰκτιρῶν* sind feststehende Eigenschaften Gottes⁷. — In der Predigt der Propheten erscheint Jahve als sittliches Vorbild; sie fordern daher die Tugenden, die als hervorragende Eigenschaften Jahves gelten: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die nächst der Frömmigkeit den Inbegriff menschlicher Sittlichkeit ausmachen⁸. Zu einer ausführlichen Aufzählung der zu übenden Tugenden haben sich die Propheten nicht gedrungen gefühlt; wo sie das verkehrte Verhalten des Volkes zu sittlichen Mahnungen anregte, zählen sie die Werke auf, die der Gerechte und Barmherzige tut bzw. nicht tut. So zeichnet Ezechiel 18, 5—9 ein charakteristisches Bild des Gerechten: „Ist jemand ein Gerechter und handhabt er Gerechtigkeit und Recht, nimmt er an keinem Mahl auf Bergen teil, erhebt er seine Augen nicht zu Götzenbildern in dem Hause Israel, entehrt er nicht des Nachbarn Weib, naht er sich nicht dem Weib im Unreinsein und unterdrückt er niemanden, nimmt keine Pfändung vor, begeht er keinen Raub, teilt er sein Brot mit Hungrigen, deckt Nackte mit Gewändern, leiht er nicht Geld auf Wucher aus.

⁵ . . . κύριος ὁ θεὸς οἰκτιρῶν καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός.

⁶ κύριος μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός, ἀφαιρῶν ἀνομίας καὶ ἀδικίας καὶ ἁμαρτίας . . .

⁷ Vgl. Hatch-Redpath s. v.

⁸ Vgl. Jon 4, 2: . . . ὅτι σὺ ἐλεήμων καὶ οἰκτιρῶν, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος κτλ.; Zach 7, 9: . . . κρίμα δίκαιον κρίνατε, καὶ ἔλεος καὶ οἰκτιρισμὸν ποιεῖτε ἕκαστος πρὸς ἀδελφὸν αὐτοῦ . . .

nimmt keine Zinsen ab, hält er vom Unrecht seine Hand zurück, tut er nach wahren Rechten gegen seine Nebenmenschen, lebt er nach meinen Vorschriften und hält genau, was ich befohlen: Solch ein Gerechter soll leben“⁹. Ähnlich den Propheten bestimmt der Psalmist die Gerechtigkeit des Frommen in Beziehung auf das Gesetz als Wandel in den Geboten Gottes; so etwa führt Ps 14 als Kennzeichen des frommen Wandels an: Gerechtigkeit in den Werken, Wahrheit reden im Herzen, nicht trügen im Reden, den Nächsten nicht schädigen, auf Verleumdungen nicht hören, die Gottesfürchtigen ehren, nicht falsch schwören, keinen Wucher treiben, sich nicht bestechen lassen, die Übeltäter verachten¹⁰. Sonst kennt die Spruchliteratur, die den Propheten gegenüber wesentlich andere Tugenden in den Vordergrund treten läßt (Weisheit und Gottesfurcht als Inbegriff der Sittlichkeit, damit verbunden die Zucht, und von den Kardinaltugenden bes. die Klugheit), keine regelrechten TKE; es sei denn die Charakteristik Jobs 1, 1¹¹; 1, 8; 2, 3. — Etwas Neues begegnet uns bei griechisch schreibenden Autoren, die zwar ganz die Gedankenwelt des übrigen AT fortführen, aber in Darstellung und Ausdrucksweise ihre Berührung mit hellenistischer Bildung und eine Rücksichtnahme auf den hellenistischen Gedankenkreis verraten. Kennt schon das Spruchbuch sachlich die vier Kardinaltugenden¹², das Schema selbst begegnet uns erst, und nur da in der ganzen Heiligen Schrift, im Buche der Weisheit (8, 7), und zwar mit den typisch stoischen Termini. Man darf das heute m. E. nicht mehr als auffallend bezeichnen, geschweige denn wie früher damit zum Erweise philosophischer Bildung des Verfassers argumentieren wollen. P. Heinisch¹³ hat schon mit Recht darauf hingewiesen, daß die Kenntnis der Kardinaltugenden zur Zeit unseres Verfassers Gemeingut der Gebildeten geworden war. Was wir oben über den TK der Diatribe ausgeführt hatten (s. auch u. 135 ff.), dürfte weiter begrifflich machen, warum der biblische Schriftsteller diese natürlichen Tugenden in seine Darstellung einbezog und betonte, daß die in der Bibel gepriesene Weisheit bei dem, der Gerechtigkeit „d. i. sittliche Rechtschaffenheit in ihrer Gesamtheit“ (Feldmann z. St.) liebt, jene Haupttugenden des sitt-

⁹ Übers. nach Rießler; vgl. weiter Is 33, 15—16; Jer 22, 3; auch Job 31.

¹⁰ Zum Beichtspiegel in den Psalmen vgl. Galling, in: *ZatW* 47 NF 6 (1929) 125 ff.

¹¹ 1, 1: . . . ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἀμεμπτος, δίκαιος, θεοσεβής . . . ; in wechselnder Reihenfolge 1, 8; 2, 3.

¹² Hudal, *Die relig. u. sittl. Ideen des Spruchbuches* 190 ff.

¹³ *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* 114 ff.

lichen Lebens bewirkt, nach denen zu streben das griechische Heidentum soviel Aufhebens von sich machte. Der Hinweis auf eine solche Frucht der Weisheit konnte ein wirksames Motiv abgeben, nach eben dieser biblischen Weisheit zu streben. — Die Schilderung der Eigenschaften der göttlichen Weisheit im selben Buche (7, 22b—23) sucht formal und inhaltlich ihresgleichen im übrigen AT. Es entspricht der Absicht dieses Abschnittes sehr wohl, wenn der Verfasser hier als Eigenschaften der Weisheit u. a. auch ethische nennt, die in der griechischen Welt einen guten Klang hatten und nicht zuletzt gerade vom weisen König verlangt wurden; an Könige, die Weisheit zu lernen haben, denkt unser Verfasser doch auch irgendwie¹⁴. Wenn er nun so hoch gerühmte Vorzüge wie *νοερός* (intellektuelle Fähigkeit), *φιλόγαθος*, *ἐνεργητικός*, *φιλόανθρωπος* nennt¹⁵, so konnte er tatsächlich damit zeigen, daß die in der Offenbarung sich anbietende göttliche Weisheit alle jene Eigenschaften besitzt und bewirkt, nach denen die Griechen verlangen, und derentwillen jüdische Freigeister zu Unrecht an der ererbten Weisheit und Tugend irre werden. — Auf den ersten Blick ist in der Charakteristik 2 Makk 15, 12 und 4 Makk 8, 3¹⁶ die griechische Tradition zu erkennen.

II. Das Spätjudentum im Kampf gegen Laster und Sünde und in seinem Ringen um die Tugend.

1. Der Lasterspiegel der Heiden in der Weisheit Salomons und der außerkanonischen jüdisch-hellenistischen Literatur:

Der Prophet Osee hat in der Abneigung gegen Gott und einer mangelhaften Gotteserkenntnis die Grundsünde Israels gesehen¹⁷; als Ausfluß dieser religiösen Gleichgültigkeit hat er denn auch an zitierter Stelle (s. o. 93 Anm. 2) einige Sünden und Laster aufgezählt. Die Überzeugung vom engen Zusammenhang zwischen mangelnder Gottesverehrung, konkret heidnischem Götzendienst, und daraus folgender Sittenlosigkeit blieb von da an ein Grunddatum jüdischer Ethik. So hatten sich im zunehmenden Kampfe des Spätjudentums gegen die Gefahr des Götzendienstes und heid-

¹⁴ Feldmann, Weisheit 15 ff.

¹⁵ Dieselben auch im Fürstenspiegel s. o. 77 f. bzw. 79.

¹⁶ 2 Makk charakterisiert den früheren Hohenpriester Onias als einen Mann *καλὸν καὶ ἀγαθόν, αἰδήμονα μὲν τὴν ἀπάντησιν, προῖον δὲ τὸν τρόπον καὶ . . . περὶ πάντως καὶ . . . ἐμμελετηγότα πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς ἴδια* (2 Makk 15, 12); ähnlich 4 Makk 8, 3.

¹⁷ Vgl. Köberle, Sünde und Gnade usw. 124.

nischer Sitte (Apologetik nach außen¹⁸, Polemik nach innen) gewisse systematische Gedankengänge über die Entstehung, Torheit und v. a. die sittlich üblen Folgen des Götzendienstes ausgebildet¹⁹. Um die absonderliche Schlechtigkeit der Heiden oder auch liberaler heidenfreundlicher Juden zu schildern, betont man nicht nur allgemein ihre Gott- und Sittenlosigkeit²⁰, sondern stellt ganze Kataloge von Lastern und Verbrechen auf. Der Verfasser der Weisheit Salomons scheint mit am Anfang der Periode zu stehen, da das Judentum in der Diaspora Kraft in sich verspürt, von der Defensive in die Offensive überzugehen und den heidnischen Götzendienst samt seiner nachfolgenden Sittenlosigkeit mit Spott und Schmach zu übergießen. Ihm zufolge (14, 22 sqq. s. Tab. I) wirkt sich die Hingabe an den Götzendienst aus: 1. in üblen Rechtsverletzungen bei Ausübung des religiösen Kultus selbst (23—24); 2. in sozialen Lastern (25—26 *χάριτος ἀμνησία*); 3. in sexuellen Vergehen (24—26 = *ψυχῶν μασμός—ἀσέλγεια*). Ganz zielbewußt, und in ihrer pseudonymen Form des Interesses heidnischer Leser sicher, führt die älteste jüdische Sibylle²¹ den Kampf, apologetisch und polemisch zugleich. Sie gefällt sich zwar meistens, ganz ausführlich (wie im AT) die Laster und Tugenden zu beschreiben, also innerhalb der L-reihe III 238 z. B. nicht nur festzustellen, daß das Gottesvolk, dessen Tugendhaftigkeit sie hier an Hand des heidnischen Lasterspiegels aufzeigt (218—248), keinen Diebstahl begeht, sondern weiter auszuführen: „Nicht treiben sie Rinder-, Schaf- und Ziegenherden weg usw.“ (238 ff.); aber sie hat auch regelrecht gegliederte LKe, soweit nur die poetische Art und die Forderung des Versmaßes eine gleichmäßige Aufzählung gestatten. III 35 sqq.²² erhebt sie nach einer vorausgehenden Belehrung über den wahren Gott den Vorwurf: „Und ihr vergesst das Gericht des ewigen Retters, des Schöpfers Himmels und der Erden, (36) Blutdürstiges Geschlecht usw.“

¹⁸ Zum Gegenstand allgemein: M. Friedländer, Geschichte der Jüd. Apologetik.

¹⁹ Sap 13, 1—15, 19; Arist. 134—43; die älteste jüdische Sibylle III 30 sq.; 545—556; 586—690; II Sib. Fragm. 22 sqq.

²⁰ Asc. Mos. 7, 3, 7; Jub. 21, 21; 1 Hen. 10, 20.

²¹ Sicher III 97—807 (nach allgemeiner Auffassung um 140 v. Chr. in Ägypten entstanden); weiter Buch IV (um 80 n. Chr.); da die Sibylle gerade in unseren Ken traditionellen Gedankengängen folgt, sind die Zeugnisse dieses Buches nicht weniger wertvoll (zur Chronologie vgl. Felten, Nil Zeitgesch. I 542 ff.; Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums 38, 24).

²² Geffcken (TU NF VIII, 1 [1902] 15 f. 69 ff.) hält den Abschnitt III 1—45 für echt jüdisch; vgl. Felten I 544.

(LK Tab.²³ II). Einen ähnlichen Guß von Vorwürfen bieten II 254 sqq.²⁴, wenigstens bis V. 262, während das Folgende in spezifisch jüdischer Art detailliert aufgezählt ist. Nichts anderes als heidnische Sittenlosigkeit will die Sibylle brandmarken in der Mahnung der V. III 762 sqq., und wenn sie IV 31 sqq. aufzählt, was die nicht tun, die „auf des Einen Gottes große Herrlichkeit“ blicken (LKe Tab. III—V). Götzendienerische Unarten werfen die Testamente der XII Patriarchen²⁵ auch den hellenisierenden Hohenpriestern unter Antiochus Epiphanes vor (Test. XII L. 17, 11, Tab. VI). — In Schriften, die man der palästinensischen Literatur zuweist, finden sich auch einige längere Zusammenstellungen schwerer Sünden²⁶, die aber bezeichnenderweise keine so ausgesprochenen Kataloge darstellen wie die oben genannten. — Das hellenistische Judentum war also gewohnt, ein ganzes Register von Sünden der Heiden aufzuzählen; es handelt sich um einen geläufigen Topos jüdisch-hellenistischer Polemik und Apologetik. Von einem scharf fixierten LK-typ kann man freilich nicht sprechen; doch ist ein traditioneller fester Bestand deutlich erkenntlich. Dazu gehört Götzendienst (I—VI, 2 Hen. 10; vgl. Asc. Js. 2, 5), auch Zauberei (2 Hen. 10; Asc. Js. 2, 5), Ehebruch (I—VI); Asc. Js. 2, 5, Unzucht, natürliche (I, Jub. 23, 14; Asc. Js. 2, 5), widernatürliche (I; IV; VI), Mord (I—III; V), speziell Kindermord (I; III—IV), Diebstahl, Raub (I; III; V), Geldliebe (II; VI), Betrug (I—III), Lüge (II; III), Treulosigkeit (I—II), Gewalttat und Übermut (III; VI), Ausschweifung (I; VI).

Wie der Vergleich mit den entsprechenden Stellen des AT nahelegt, sind diese LKe als Ausdrucksmittel betrachtet nicht ohne den Einfluß hellenistischer Formenwelt zu erklären; begreiflich genug, daß die jüdischen Apologeten sich dieselben Mittel zu eigen machten wie die heidnischen Sittenprediger. Anders steht es mit dem Inhalt. Bezeichnungen für Tatsünden herrschen vor; kein einziger Begriff des stoischen Schulkatalogs ist hier zu finden.

²³ Die L-begriffe dieser und der folgenden Tabellen sind nach der textlichen Reihenfolge von I geordnet.

²⁴ Obwohl nicht feststeht, daß die Verse der jüdischen Grundschrift (vielleicht um 70 n. Chr.) angehören, so spricht doch der Charakter des Ks und sein Verhältnis zu anderen sicher jüdischen Parallelen für jüdische Tradition: zu Geffckens Ansicht, dem die Entscheidung, ob II 255—283 jüdisch oder christlich sei, schwer fällt und der an der Stelle für christlichen Ursprung plädiert wegen der vielen derartigen Ke in urchristl. Literatur (a. a. O. 52).

²⁵ Nach Boussets Untersuchungen (ZntW I 141 ff.) ist diese Stelle der aus der Makk-Zeit stammenden Schrift nicht christlich interpoliert.

²⁶ Asc. Js. 2, 5; 2 Hen. 10 (vor 70 n. Chr.); Jub. (Makk-Zeit) 21, 21; 23, 14.

I	II	III	IV	V	VI
Sap 14, 22—26	Sib III 36—43 ²³	II 254—62	III 763—65	IV 31—34	Test. XII L. 17, 11
(οἱ πλανώμενοι)					
περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν	εἰδωλολάτραι	ἄνομοι εἰδωλολάτραι	λατρεῖται ἄνομοι		εἰδωλολατροῦντες
...	ἄσεβεις	ἄσβεῖς			
τεκνοφόνους τελετάς ...		282 τόκους ῥίπτουσιν	τὴν δ' ἰδίαν γένναν		
ἐμμανεῖς ἐξάλλων θεσμῶν		ἄθέσμως	παίδων τρέφε μηδὲ		
κώμους ἄγοντες ...			φόνευε		
αἷμα καὶ φόνος	γένος αἰμοχαρές	φόνοι		οὔτε φόνον ῥέξαντες	
κλοπή καὶ	ἀρπάζοντες	κλέπται		οὔτε κλοπαῖον κέρδος	φιλάργυροι
	οὔδεις πλουτῶν ἄλλω μεταδώσει]				
δόλος	δόλια φρονέοντες	δόλιοι			
φθορά					
ἄπιστία	πίστιν δ' οὐ σήσουσιν	ψεύσται			ἄνομοι
τάραχος	ψευδεῖς				
ἐπιτοκία					
θόρυβος ἀγαθῶν		εὐσεβέων κεραισταί, τῶν			
χάριτος ἀμνησία	ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντες	δικαίων φθισήγορες			
ψυχῶν μiasμός					
γενέσεως ἐναλλαγὴ			ἄρσενος ἄκριτος		παιδοφθόροι
			εὐνή		κτηροφθόροι
γάμων ἀταξία					
μοιχεία καὶ	λεκτροκλόποι	κλεψίγαμοι	μοιχεία	οὐδ' ἄρ' ἐπ' ἀλλοτρίῃ	μοιχοί
ἀσελγεία	[κακίη δεινή, κακο- ήθεις]	ὑβρισταί		καίτη πόθον αἰσχρὸν	ἀσελγεῖς ὑπερ- ήφανοι
				ἔχοντες	

desgleichen sind kaum Berührungen mit dem Inhalt der LKe in der Diatribe festzustellen; wo sie mit jenen übereinstimmen, wie in den populären, in der Diatribe übrigens sehr untergeordneten Begriffen *φόνος*, *κλοπή*, *κλέπτῆς* (s. u. S. 205), liegt es näher, dieselben aus der Sündenlehre des AT zu erklären, näherhin wegen der Verbindung mit Götzendienst, Zauberei, den mannigfachen Arten geschlechtlicher Versündigung aus den Sündenkategorien, wie sie der Dekalog nahelegte (vgl. o. 98: Jer 7, 9 und Os 4, 2). Die Sünden des Betrugers (*δόλος* und *δόλιος*), der bösen Zunge, die Lästterer, die Übermütigen, Frevler, Gewalttäter, die überhaupt den Guten und der Ordnung zusetzen u. ä. werden an anderen Stellen des AT (bes. Spruchliteratur) und im Spätjudentum oft bekämpft. Einzelne Begriffsbezeichnungen mögen freilich aus griechischer Tradition (Diatribe) eingeflossen sein, so *ἀπιστία*, *ἀταξία*, *ἀσέλγεια*, *φιλάργυροι*²⁷. Mit den zitierten Ken wäre noch aus Philo Cher. 92—93 (die Ausschreitungen bei den griechischen Festfeiern) zusammenzuhalten. Obwohl der K den genannten gegenüber nach Art der Diatribe abstrakter²⁸ gehalten ist, wären wesentliche inhaltliche Übereinstimmungen zu nennen²⁹.

2. Sünden und Sündertypen in der jüdisch-palästinensischen Literatur³⁰.

Die prophetischen und legendären Apokryphen zählen sowohl in belehrenden als paränetischen Zusammenhängen Sünden- und Lastertypen auf: 1 Hen. 10, 20; 91, 5—7; 94, 6; 95, 2—7; 96, 7; Apk. Bar. Syr. 73, 4; Ass. Mos. 7, 3—9, vgl. Jub. 21, 21; 23, 14; 2 Hen. 10. Dieselben sind auch in formaler Hinsicht kaum von der Diatribe beeinflußt; es sind keine regelrechten gleichmäßigen Ke, sondern ähnlich denen in der kanonischen Spruchliteratur ausführlichere Aufzählungen, die aus immanenter Entwicklung einer jeden paränetischen Tradition erklärbar sind. Was den Inhalt betrifft, sind sie ganz von dem Sittenideal der Frommen gefordert, wie sich aus den übrigen Einzelausführungen nachweisen läßt. Die wichtigsten hier genannten Laster (wörtlich oder

²⁷ Dieselben, bis auf *φιλάργυροι* (fehlt in LXX ganz) im AT nur hier Sap belegt, sind in den LKen der Diatribe geläufig; s. u. S. 200 f.

²⁸ *ἡδονή*, *ἀκρασία*, *ἀφροσύνη*, *αἰσχρά*, *ἀπληστοὶ ἐπιθυμίαι* sind der Diatribe geläufig.

²⁹ Z. B. auch der den Heiden allgemein gemachte Vorwurf Philos: *φύσεως ἔργων ἐναλλαγὴ* erinnert an den Vorwurf widernatürlichen Geschlechtsverkehrs Sap 14, 23 (*γενέσεως ἐναλλαγὴ*).

³⁰ Eine scharfe Grenze zwischen jüdisch-palästinensischer und jüdisch-hellenistischer Literatur scheint schwer ziehbar zu sein. Von den Testamenten der XII Patr. ist hier noch abgesehen.

sachlich) sind: Gottlosigkeit, Abfall, Gotteslästerung (1 Hen. 10, 20; 91, 5 ff.; Ass. Mos. 7, 3 ff.; Jub. 21, 21; 23, 14), Unreinigkeit (1 Hen. 10, 20; Ass. Mos. 7, 3 ff.), Ungerechtigkeit (1 Hen. 10, 20; 91, 5 ff.; 94, 6; 95, 2 ff.; 96, 7), Betrug (Ass. Mos. 7, 3 ff.; 1 Hen. 94, 6; 96, 7), Übermut, Gewalttat, Frevler (1 Hen. 10, 20; 91, 5 ff.; 94, 6; vgl. 2 Hen. 10), Unterdrückung des Nächsten, des Gerechten, des Armen (1 Hen. 95, 2 ff.; 2 Hen. 10; Ass. Mos. 7, 3 ff., vgl. Asc. Js. 2, 5), Lästere, Verleumder, Lügner (1 Hen. 95, 2 ff.; 96, 7).

Im Hinblick auf 2 Tim 3, 2 (s. o. 21) ist man versucht, nach einem LK zu fahnden, der die Sittenverderbnis der Endzeit schildert. Die Zeit unmittelbar vor dem Erscheinen des Messias ist ja nach altsynagogaler Anschauung eine Zeit völliger Entartung³¹. Die Menschen werden von Gott und seinen Gesetzen abfallen³². Während die apokryphe und die rabbinische Literatur ausführlich die Prüfungen und Drangsale der Endzeit³³ schildern, bezeichnen sie die vorausgehende Sittenlosigkeit nur andeutungsweise und in allgemeinen Wendungen: Es sind elende Menschen³⁴, Gottlose³⁵, Sünder³⁶; es ist die Zeit, in der Ungerechtigkeit³⁷, Gewalttätigkeit³⁸, Lästerung³⁹, Eifersucht⁴⁰, Beraubung und Bedrückung⁴¹, Betrug⁴², Missetat und Üppigkeit⁴³ ihre Triumphe feiern; der gegenseitige Haß wird sogar zum Kriege reizen⁴⁴, Mord, Verwandtenmord⁴⁵ wird das Kennzeichen der Zeit sein; überhaupt wird die Leidenschaft die Menschen erfassen⁴⁶ und erbarmungslos machen⁴⁷, so daß alle Familienbande aufgelöst werden⁴⁸ und Freunde sich als Feinde bekämpfen⁴⁹. — Hierher kann man auch die ausführliche Beschreibung der Frevler im Volke Ass. Mos. 7⁵⁰ rechnen. Die Aufzählung — übrigens eine interessante Parallele zu 2 Tim 3, 2, da die üble Charakteristik

³¹ Strack-Billerbeck III 637 (zu 2 Thess 2, 3 A).

³² Strack-Billerbeck a. a. O.; außerdem 1 Hen. 80, 2 ff.; 91, 7; 99, 4 ff.

³³ Das meiste Material gesammelt bei Strack-Billerbeck IV 2. Teil 977 ff.: 30. Excurs: Vorzeichen und Berechnungen der Tage des Messias.

³⁴ Sib. II 153 ff.

³⁵ Midr. Ps. 92 § 10 (Strack-Billerbeck a. a. O. [3]).

³⁶ 1 Hen. 80, 2 ff.; 90, 7; 100, 4.

³⁷ 1 Hen. 10, 20; 48, 7; 91, 6 ff.; 4 Esr. 3(5), 2 ff.

³⁸ 1 Hen. 10, 20; 91, 6 ff. ³⁹ 1 Hen. 91, 7. 11. ⁴⁰ Apk. Bar. Syr. 48, 37.

⁴¹ A. a. O. 27, 11. ⁴² 1 Hen. 91, 8. ⁴³ Apk. Bar. Syr. 27, 12.

⁴⁴ Apk. Bar. Syr. 70, 3. ⁴⁵ 1 Hen. 100, 1. 2.

⁴⁶ Apk. Bar. Syr. 43, 37. ⁴⁷ 1 Hen. 99, 4 ff.

⁴⁸: (Js 19, 2; Mich 7, 6) 1 Hen. 100, 2; Sanhedrin 97 a.

⁴⁹ 4 Esr 4 (6), 24.

⁵⁰ Das Werk, ursprünglich hebräisch, dann ins Griechische übersetzt, stammt ungefähr aus den Jahren 17—29 n. Chr.

der Herrscher in der Endzeit offensichtlich auf die Gegenwart gemünzt ist — kennzeichnet mit ihrer konkreten Ausführlichkeit den LK dieser palästinensischen Literatur überhaupt; hätte der Verfasser seine Anklagen in Substantiven zusammengestellt, so ergäbe sich ein ansehnlicher LK: Verderbliche, Gottlose, Scheinheilige, Verführer, Betrüger, Selbstgefällige, Schmauser, Schlemmer, der Armen Güter Fressende, Verderber, Ankläger, Händelsüchtige, Betrüger, mit Herz und Hände Unreines Treibende u. ä. — Nach Apk. Bar. Syr. 73, 4⁵¹ werden im Friedensreich der Endzeit hingegen „Prozesse, Klagen, Streitigkeiten und Rachedaten, Blutschuld, Begierden, Neid und Haß und alles Ähnliche“ (hier ein regelrechter LK) der Verdammung anheimfallen. Wohl derselben Tradition folgend, zählt die Sibylle als die Laster, die in der messianischen Endzeit von den Sterblichen weichen werden, auf: Gesetzlosigkeit, Mißgunst, Neid, Zorn und Torheit, Armut, Not, Mord, unselige Zwiste, unheilvolle Zänkereien und Räubereien bei Nacht, jede Schlechtigkeit⁵².

3. T- und LKe in der Paränese der Testamente der XII Patriarchen und anderer jüdisch- hellenistischer Literatur.

Dem propagandierenden Judentum war daran gelegen, auf dem Wege der Erziehung zu natürlicher Sittlichkeit die Heiden zu gewinnen. An Stelle des weitgehend kultisch orientierten Gesetzes läßt es daher allgemeine Sittenregeln treten. — Eine der ergiebigsten Quellen solcher jüdischer Paränese⁵³ in hellenistischer Zeit, die uns wie die heidnische wiederum nur aus der Literatur bekannt ist, sind die Testamente der XII Patr.⁵⁴ Dasselbst werden an die Lebensgeschichte der einzelnen Patriarchen Mahnungen angeschlossen, und ausführlich wie nirgends sonst auf genuin jüdischem Boden wird über die Entstehung, Entwicklung, die Folgen und den Zusammenhang von Lastern und Sünden gehandelt. Der Verfasser arbeitet hier offenbar mit Paränese. Wie die spätjüdische Ethik überhaupt, hat er viel Zeit und Interesse

⁵¹ Die ganze Apokalypse wurde erst nach 70 n. Chr. zusammengestellt (vgl. Rießler a. a. O. 1270); der Abschnitt 53—74 kann jedoch früher als Apokalypse für sich existiert haben.

⁵² III 377—380: ἡδέ τε δυσνομή μῶμος φθόρος ὀργή ἄνοια | φεύξεται ἀπ' ἀνθρώπων πενή· καὶ φεύξεται ἀνάγκη | καὶ φόρος οὐλόμεναί τ' ἔριδες, καὶ νεῖκεα ληροά | καὶ νυκτοκλοπία καὶ πᾶν κακὸν ἡμασι κείνοις.

⁵³ Vgl. Weidinger, Haustafeln 14 ff.

⁵⁴ Wenn feststeht, daß der Hauptbestand dieser Schrift ursprünglich jüdisch ist (Makk-Zeit, vgl. Bousset, Religion 14 f.; Felten I 598 ff.), so gilt es auch für die auf die ganze Schrift verteilten T- und L-aufzählungen.

für alle großen und kleinen Sittlichkeitsvergehen, die bisweilen in ausführlichen Sätzen geschildert werden. Als charakteristisch für den Inhalt und die Form solcher spätjüdischer paränetischer Sündenregister vergleiche man neben den Weherufen 1 Hen. 99, 11—15 die Polemik gegen die makkabäischen Priester Test. XII L. 14, 5—8, die Lebensbeschreibung Issachars Test. XII Iss. 7, 2—6 und die Aufzählung Test. XII A. 2, 5—8. Gerade letztere Aufzählung verrät die für jüdische Ethik charakteristische Uneinheitlichkeit: Wichtiges und Unwichtiges ist nebeneinander genannt. Der alte Issachar kann am Ende seiner Tage von sich sagen: „Nun bin ich 126 Jahre alt und bin mir keiner Todsünde bewußt. Ich wohnte außer meinem Weibe keinem andern bei. Ich buhlte nicht durch meine Blicke, trank keinen Wein, den irreführenden, begehrte nichts, was meines Nächsten war. In meinem Herzen war nicht Arglist und Lüge kam nicht über meine Lippen. Mit jeglichem betrübten Menschen seufzte ich; mein Brot gab ich den Armen. Ich speiste nicht allein, verrückte niemals Grenzen. Ich übte Frömmigkeit mein Leben lang und hütete die Wahrheit. Ich liebte auch den Herrn mit ganzer Kraft und jeden Menschen liebte ich wie meine eigenen Kinder“ (Test. XII Iss. 7, 1—6). Was der Fromme hier von sich rühmen kann — wie die Stelle zeigt in Berufung auf das allgemein geltende jüdische Lebensideal — und was auch Test. XII L. 14, 5—8; A. 2, 5—8 in prosaischer Fassung zu lesen ist, hat die moralisierende Sibylle⁵⁵ und der Verfasser des pseudophokylideischen Mahngedichtes⁵⁶ in Hexametern den heidnischen Hellenen vorgelegt; aber mit einer beachtenswerten Steigerung. Den Heiden wird daselbst auferlegt, sich von der Sünde des Götzendienstes⁵⁷, der widernatürlichen Unzucht⁵⁸ und dem Mord (speziell Kindermord⁵⁹) zu enthalten; letztere schwere Sünden liegen für den Frommen dieser Zeit fast nicht mehr im Bereiche der Möglichkeit. — Zuweilen wirkt noch

⁵⁵ III 762—66 s. o. 99 IV; vgl. Sib. III 185 f. 596. 764.

⁵⁶ Die einleitenden Verse dieses wohl von einem Juden oder wenigstens einem jüdisch gebildeten „Gottesfürchtigen“ verfaßten Mahngedichtes (vgl. M. Roßbroich, De Pseudo-Phocylideis 102; zeitlich schwer festlegbar vgl. Bernays, Ges. Abh. 249; Dieterich a. a. O. 183) lauten:

*Μήτε γαμοκλοπέειν, μήτ' ἄρσενα κύπριον ὀρέειν.
μήτε δόλους ῥάπτειν, μήθ' αἵματι χεῖρα μάλειν.
μή πλουτεῖν ἀδίκως, ἀλλ' ἐξ ὀσίων βιοτεύειν.
ἀρκεῖσθαι παροῦσι καὶ ἄλλοτριῶν ἀπέχεσθαι.
ψεύδεα μὴ βάζειν, τὰ δ' ἐτήτυμα πάντ' ἀγορεύειν.*

⁵⁷ Götzendienst ist bei Pseudophokylides aus taktischen Gründen nicht unter den schweren Sünden genannt.

⁵⁸ Vgl. auch Sib. III 185 f. 596. 764.

⁵⁹ S. o. S. 98 f.

der äußere Stil der Proverbien und des Siraziden nach. In mechanischem Zahlenspiel werden Dinge zusammengefaßt; so Test. XII R. 3, 2—8 die 8 Geister des Irrtums. Darunter sind auch lasterhafte Geister aufgezählt: der Geist der Hurerei (*τῆς πορνείας*), der Unersättlichkeit des Bauches (*ἀπληστίας γαστροῦ*), des Streites (*μάχης*), der Ziererei und Schmeichelei (*ἀρεσκείας καὶ μαγγανείας*), des Hochmutes (*ὕπερηφανίας*) und der Lüge (*ψεύδους*), des Unrechts (*ἀδικίας*), das die Diebstähle (*κλοπαί*) und Räubereien verursacht, um des Herzens Lust (*φιληδονίαν*) zu stillen. Daß diese Aufzählung größtenteils traditionell ist, ergibt sich aus Vergleichen mit Ken in anderem Zusammenhang. An der bereits zitierten Stelle Test. XII A. 2, 5 werden als Sündenmöglichkeiten genannt: *ἄλλος κλέπτει, ἀδικεῖ, ἀρπάζει καὶ πλεονεκτεῖ . . . 2, 8: ἄλλος μοιχεύει καὶ πορνεύει*. Der gute Sinn des Menschen kennt nach Test. XII B. 6, 4 nicht „*πάντα δόλον ἢ ψεῦδος ἢ μάχην ἢ λοιδορίαν*. Oder wenn man aus der erwähnten Polemik gegen die Hohenpriester Test. XII L. 14, 5—8 die allgemeinen L-begriffe herausstellt, ergibt sich folgender Katalog: (*λησταί*) . . . (*κλέπται*) . . . *ἐν πλεονεξία (πλεονέκται) . . . πόρνοι, μοιχοί . . . (πεφρωμένοι)*.

Inhaltlich führen diese Ke die genuin jüdische Ethik weiter; *ὑπερηφάνια, δόλος, ψεῦδος* z. B. spielen in der Diatribe keine Rolle, wohl aber im Spätjudentum (s. o. S. 101 auch die LKe S. 99). Während Ehebruch (*μοιχεία*), Diebstahl (*κλοπή*), Raub (*ἀρπαγή, ληστεία, ληστής*) in den Ken der Popularphilosophen ziemlich zurücktreten, im Judentum hingegen vom AT an oft genannte Sünden sind, kennt der heidnische LK die Bezeichnung „Hurerei“ (*πορνεία*) nicht. Streit (*μάχη*) und Verleumdung (*λοιδορία*) ist zwar ein häufiges Kapitel im Judentum (bes. der Spruchliteratur), begegnet aber auch vereinzelt in heidnischen Aufzählungen. Trotzdem wird man, vor allem auch bei den LKen der unten aufgestellten Tabelle⁶⁰, an einen formalen Einfluß der heidnischen Diatribe denken dürfen; hier sind wirklich L-namen aufgezählt und nicht nur sündhaftes Verhalten beschrieben. Auch die eine oder andere Bezeichnung von Sünden, welche das Judentum der Sache nach freilich ebenso verurteilte wie die heidnischen Sittenprediger, dürfte aus popularphilosophischer Tradition eingeflossen sein: so *ἀπληστία*

⁶⁰ Jud. 16, 3	G. 5, 1	A. 5, 1	Jud. 16, 1
<i>ὑβρις</i>	<i>ὑβρις</i>	<i>πένθος</i>	<i>ἐπιθυμία</i>
<i>μάχη</i>	<i>πόλεμος</i>	<i>μείγη</i>	<i>πύρωσις</i>
<i>συκοφαντία</i>	<i>συκοφαντία</i>	<i>ἄσωτία</i>	<i>ἄσωτία</i>
	<i>πλεονεξία</i>	<i>πλεονεξία</i>	<i>αἰσχροκέρδεια</i>
	<i>δολή</i>		

γαστρος, φιληδονία, ἀδικία (als Kardinallaster Test. XII R. 3, 6), *αἰσχροκέρδεια, ἀσωτία, ἐπιθυμία, μέθη, ὀργή, πένθος, πλεονεξία, σνκοφαντία*⁶¹. Unter dem Einfluß der Diatribe sind wohl hier gegenüber früher zitierten jüdischen L-registern mehr Bezeichnungen für Gesinnungssünden zu lesen (so bes. *αἰσχροκέρδεια, πένθος, πλεονεξία, φθόνος, φιληδονία*), und konkrete Handlungen mit abstrakten Begriffen bezeichnet, also statt „des Nächsten Gut begehren“ (Test. XII Iss. 7, 4) und „betrügerische und falsche Maße machen“ (1 Hen. 99, 12): Habsucht (*πλεονεξία*). Obwohl auch der kanonischen Spruchliteratur nicht fremd, erinnert es jedenfalls stark an die Methode der stoisch gebildeten Diatribe, wenn auch hier auf die Grundaffekte rekurriert wird: Test. XII G. 5, 1 (s. Tabelle) werden Gesinnungs- und Tatsünden auf den Haß als zugrunde liegenden Affekt zurückgeführt. Test. XII G. 3, 3 wird die Auswirkung des Hasses entwickelt (vgl. auch Test. XII A. 5, 1). — Daß diese Ke in der jüdischen Paränese geläufig sind, beweist die starke Übereinstimmung derselben in den verschiedenen Testamenten und besonders ein Vergleich von Test. XII G. 5, 1 und Test. XII Jud. 16, 3; für Laster, die an erster Stelle dem Haß als ihrer Grundsünde zugeschrieben werden, wird an letzterer der Weingenuß verantwortlich gemacht (*ὑβρις, σνκοφαντία*, zu *μάχαι* vgl. *πόλεμος*). — Als Parallele zum NT ist beachtenswert die Mahnung Test. XII B. 8, 1: *ὁμεις δέ, τέκνα μου, ἀπόδρατε τὴν κακίαν, τὸν φθόνον καὶ τὴν μισαδελφίαν, καὶ προσκολλᾶσθε τῇ ἀγαθότητι καὶ τῇ ἀγάπῃ . . .* Die Reihe selbst verrät aber schon den inneren Unterschied; in der Gegenüberstellung mit *μισαδελφία* ist die *ἀγάπη* noch nach Maßgabe des jüdischen Verständnisses von *ἀδελφός*⁶² begrenzt.

Wie im AT wird auch hier das Tugendideal vornehmlich negativ gefaßt (s. o. die Seligpreisung Issachars), und die Einzelpflichten und guten Werke werden kasuistisch angeführt⁶³. Es fehlt keineswegs an Tugenden, der Nächstenliebe besonders, die der Fromme zu üben hat⁶⁴, auch nicht an Versuchen, die Tugendforderungen auf umfassende (abstrakte) Formeln zu bringen: einfältige und schlichte Geradheit (*ἀπλότης*)⁶⁵, die zugleich Wahrhaftigkeit bedeutet (*ἀλήθεια*), und schließlich die Werke der Nächstenliebe⁶⁶. Aber der TK als solcher scheint so gut wie ganz zu

⁶¹ S. u. S. 199 ff. ⁶² Vgl. v. Soden bei Kittel, Theol. Wörterb. I 145, 10 ff.

⁶³ Vgl. Test. XII Iss. 4—6; Jub. 20, 2 ff.; die Seligpreisung 2 Hen. 42, 6—14.

⁶⁴ Bousset-Greßmann, Religion 423 f.

⁶⁵ Bousset-Greßmann a. a. O. 418 f.; Preisker, Geist und Leben 64.

⁶⁶ Vgl. z. B. Test. XII B. 8, 1; S. 4, 5; weiter Preisker a. a. O. 64.

fehlen. Formal und inhaltlich erinnert an 2 Kor 6, 6 eine Ermahnung 2 Hen. 66, 6 (nach Rezension A): „Wandelt meine Kinder in Langmut, in Sanftmut, in Kränkung, in Leid, in Treue und Gerechtigkeit, in Schwachheit, in Schande, in Schlägen, in Anfechtungen, in Blöße, in Beraubung und liebt einander usw.“⁶⁷. Im Hinblick auf den „hohen idealistischen Schwung“ dieser Aufzählung wurde allerdings schon der Zweifel geäußert, „ob nicht christliche Bearbeitung des nicht sicher stehenden Text von 2 Hen 66, 6 beeinflußt hat“⁶⁸. Die einzigen schwachen Belege, die sich für tugendkatalogartige Aufzählungen anführen lassen, stammen — und das dürfte für die Herkunft des Schemas bezeichnend sein — aus den Testamenten der XII Patr.⁶⁹ und den Sibyllinen. Die messianische Segenszeit, führt die Sibylle III, 373—76 aus, wird sein eine Zeit der Gerechtigkeit (*εὐδικίη*), in der die Menschen einander erweisen Eintracht (*δμόνοια σώφρων*), Liebe, Treue und Gastlichkeit (*στοργή, πίστις, φιλίη*).

4. T- und LKe und die Rabbinen.

Rabbinische LKe kennt Strack-Billerbeck nicht, wie schon Lietzmann⁷⁰ betonte. Der Rabbiner Klein zitiert zwar aus der Version des Derech erez rabba des Machsor Vitry Stücke, die Sünden, gute Werke und Eigenschaften aufzählen⁷¹; formal sind diese Aufzählungen eben keine LKe und inhaltlich rücken sie wegen ihrer Kasuistik von den die moralische Seite stärker betonenden Ken der Apokryphen ebenso merklich ab wie von den ntl Analogien. Die Mischna und der babylonische Talmud systematisieren auch gelegentlich Verbrechen; aber was sich aus der rabbinischen Literatur an Parallelen zu Ken anführen läßt — etwa der Beschluß der Rabbinenkonferenz zu Lydda, daß um der Sünde des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes willen das Leben nicht erkauft werden dürfe⁷², oder Aussprüche wie: „Neid, Wollust und Ehrgeiz bringen den Menschen aus der Welt“⁷³, „vier Klassen können das Antlitz der Schekhina nicht ertragen: Spötter, Heuch-

⁶⁷ Bousset-Greßmann a. a. O. 425.

⁶⁸ Ebd. 425.

⁶⁹ Test. XII Jos. 10, 2: . . . *ἐὰν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἀγγελίαν μεταδώσετε ἐν ὑπομονῇ καὶ προσοχῇ μετὰ νηστείας ἐν ταπεινώσει καρδίας . . .*; *σωφροσύνη* (LXX nur Est 3, 13; Sap 8, 7; 2 Makk 4, 37) verrät den griechischen Einfluß.

⁷⁰ Exc. zu Röm 1, 29.

⁷¹ Der älteste christl. Katechismus usw. 94—100; vgl. auch 209 (LK aus der Baraitha dejeschua).

⁷² Trakt. Sanhedrin 74 a; vgl. Arachin 14 b (G. Resch a. a. O. 127).

⁷³ Pirge Aboth 4, 21.

ler, Lügner und Verleumder“⁷⁴ — ist sehr dürftig. Die Rabbinen haben also für das Sittliche nicht denselben Ordnungs- und Systematisierungssinn aufgebracht wie etwa „gegenüber den Bedürfnissen des Kultus, der Zeremonie, der Sitte und des Rechtes“⁷⁵. — Vom Sündenbekenntnis des Versöhnungstages war schon die Rede (s. o. 2). Es sei hier nur festgestellt, daß die Diskussion über die Formel des Sündenbekenntnisses, ob man nämlich die begangenen Sünden einzeln aufzählen oder nur in allgemeiner Wendung bekennen müsse⁷⁶, erst im 1. Jhdt. nach der Zerstörung des Tempels begann, und im 4. Jhdt. erst größere Sündenbekenntnisse sich durchsetzen konnten⁷⁷. — TKe sind ebenfalls nicht aufzufinden, es sei denn jene späte Tugendreihe, welche die „Sprüche der Väter“ unter den 48 Anforderungen, die an den Thorabeflissenen zu stellen sind, postulieren: „. . . Scharfsinn, Einsicht, Ehrerbietung, Ehrfurcht, Demut, Freudigkeit, Reinheit . . ., Langmut, ein gutes Herz . . .“ (6, 5 f.)⁷⁸.

5. T- und LKe bei philosophisch beeinflussten Autoren (4 Makk und Philo).

Der Verfasser von 4 Makk zählt in seinem predigtmäßigen Vortrag über die Vernunft als der Herrin der Triebe 1, 21 f. psychische (ähnliche auch in 2, 15) und somatische Affekte auf. Schon diese Einteilung stammt aus der Schule; der LK selbst führt trotz einiger Begriffe, welche der stoische Schulkatalog nicht kennt, die aber sonst in der Diatribe geläufig sind (wie *ἀλαζονία*, *βασκανία*, *παντοφαγία*, *λαιμαργία*, *μονοφαγία*), stoische Tradition weiter, insofern er Arten der *ἐπιθυμία* zusammenstellt⁷⁹; speziell *φιλοδοξία* und *φιλαργυρία* gelten als seelische Defekte⁸⁰.

Nach Zahl und Länge der T- und LKe hat sich Philo geradezu die Palme unter den Popularphilosophen erworben. Fast zum Überdruß oft redet er von Tugenden und Lastern. Öfters zählt er auf: die 4 Kardinaltugenden⁸¹, die Kardinallaster⁸², die 4 Hauptaffekte⁸³, das Laster- und Affektequaternar zusammen⁸⁴.

⁷⁴ Sota 42 a (Klein a. a. O. 208).

⁷⁵ Bousset-Greßmann, Religion 416.

⁷⁶ Nach der Formel von Ps 106, 6; 1 Kg 8, 47; Dn 9, 5.

⁷⁷ Vgl. I. Hamburger, Realenzyklopädie II (1883) 1140 f.

⁷⁸ Zugeschrieben dem Rabbi Josue, Levis Sohn (Mitte des 3. Jahrh.).

⁷⁹ Vgl. mit StVF III 96, 6. 23. 27.

⁸⁰ StVF III 102, 39; 103, 4.

⁸¹ Exsecr. 160; Op. Mund. 73 sq.

⁸² Exsecr. 159; Deus Imm. 162 sqq. 164; Op. Mund. 73; Leg. All. I 86.

⁸³ Deus Imm. 162 sqq.; Migr. Abr. 60; Vit. Mos. II 139.

⁸⁴ Mut. Nom. 197; Sacr. AC. 15; vgl. Migr. Abr. 60.

Philo hat nicht nur durch die Verbindung der zwei genannten 4er Reihen das 8-Lasterschema geschaffen, an welches sich das 8- bzw. 7-Lasterschema der christlichen Kirchenväter anschloß, sondern, wie die Untersuchungen L. Wrzols zeigen, schon die 4-Teilung der Begierlichkeit nach Speise und Trank, Reichtum, Ruhm und Geschlechtsgenuß gekannt⁸⁵, und man kann so schon bei ihm von einem „Schema der 4 Begierden“ sprechen⁸⁶. Darüber hinaus benützt Philo gern jede Gelegenheit, das Tugendideal zu zeichnen und sein Gegenstück (LK) abschreckend vor Augen zu stellen: in eindrucksvollen Schilderungen, die eine mehr polemische oder apologetische Tendenz verraten⁸⁷, in paränetischen⁸⁸ und belehrenden⁸⁹ Zusammenhängen.

Der rhetorische Schwung (Antithesen u. dergl.) und die abwechslungsreiche Reichhaltigkeit der philonischen Ke zeigt sich etwa Conf. Ling. 47—49 bei der Schilderung der Untaten des Krieges, welche der Unverständige auch im Frieden als erstrebenswert verfolgt. Er bringt zunächst eine Reihe von 12 pluralischen Verben: *συλῶσιν, ἀρπάζουσιν κτλ.*, dann 4 Verba finita mit *ἕκαστος*, wie *ἕκαστος τὸ ἄνισον δίδωκει*, dann Adjektive, Partizipien mit Substantiven: *μισανθρώπους, ὑποκρινόμενος εὐνοίαν κτλ.*, Adjektive mit Infinitiven: *βραδὺς ὠφελεῖσαι κτλ.*, Superlative: *ψευδορκότατος*, schließlich Substantive mit Attributen. Die Begriffsfülle gegenüber den ntl Ken ist vor allem dort interessant zu vergleichen, wo ähnliche Töne angeschlagen werden; Cher. 92 (s. o. S. 100) und Som. II 168 schildern die Gepflogenheiten bei griechischen Festfeiern und Symposien. Von den 19 Begriffen des 1. Ks sind zu lesen 1 Petr 4, 3: *ἐπιθυμία, κῶμοι*; Röm 13, 13: *μέθαι, κῶμοι*; letztere zwei Be-

⁸⁵ Divus Thomas 3. Serie 1 (1923) 397. 400 f. (Stellen!)

⁸⁶ Hält man damit die bereits zitierte Horazstelle ep. I 1, 33—40 zusammen, so glaubt Wrzol daraus folgern zu dürfen, „daß diese 4-Teilung der Begierde zu Anfang der christlichen Ära schon stehende Formel gewesen sein mag“ (a. a. O. 402).

⁸⁷ Virt. 182: Schilderung derer, die von „unseren heiligen Gesetzen“ abfallen; Gegenstück der TK Virt. 182: Die Gesinnung derer, die Proselyten geworden. Cher. 92: Beschreibung der griechischen Festfeiern; Gegenstück der TK Omn. Prob. Lib. 83 sq: Der sabbatliche Gottesdienst; Poster. C. 52; Charakteristik der Stadt des Kain; vgl. Som. II 168.

⁸⁸ Cher. 71: Die Laster, denen der Unbelehrbare untertänig sein muß; Mut. Nom. 240: Warnung vor Wortsünden; Spec. Leg. IV 87: Inhalt des „du sollst nicht begehren“; vgl. Mut. Nom. 197 (LK und TK); Agric. 83: Die Rosse (Leidenschaften), die es zu besiegen gilt; Ebr. 15 (LK); Conf. Ling. 47 sq; 117 (LKe); Rer. Div. Her. 168—73 (reproduziert den Dekalog); vgl. weiter Det. Pot. Ins. 34; Cher. 102—104; Spec. Leg. I 281; Mut. Nom. 240; Sac. AC. 22 (LK) 27 (TK).

⁸⁹ Spec. Leg. IV 84; Jos. 84; Conf. Ling. 117; Det. Pot. Ins. 34.

griffe (Röm 13, 13; Gal 5, 21) sind auch Cher. 92 nur durch das sinnverwandte „παροιμία“ getrennt⁹⁰. Die Schilderung der Stadt des Kain⁹¹, der Heiden also, auf die schon Lagrange als Parallele zum Heidenspiegel Röm 1, 29 aufmerksam machte⁹², stimmt mit letzterem gedanklich überein in der Betonung der Selbstüberhebung, Gewalttätigkeit, Unverständigkeit und des Ungehorsams, ohne auch nur eine lexikalische Berührung aufzuweisen⁹³.

Als charakteristisches Beispiel für einen LK der Diatribe darf man wohl Sacr. AC. 32 ansehen. Derselbe schildert innerhalb der bekannten Diatribe der „Zwei Frauen“ (*ἀρετή* und *ἡδονή*) die Auswirkungen der *φιλήδονία* und kennzeichnet den *φιλήδονος* mit nicht weniger als annähernd 150 asyndetisch aufgezählten Untugenden⁹⁴. Hier zeigt sich deutlich die Absicht des Rhetors, eine eindringliche und deshalb recht ausgedehnte Aufzählung zu geben, auf Ordnung und Abgrenzung der Begriffe, sogar inhaltliche Wiederholung kommt es nicht an. Allgemeine Bezeichnungen sittlicher Verderbtheit wechseln mit konkreten, solche individuelle ethischer Art mit Untugenden im Gesellschaftsleben (wie *ἄοικος*, *στασιώδης*, *δημοκόπος*, *κακοκόννομος* u. ä.); die Kleinigkeiten und Spitzbubereien des täglichen Lebens fehlen nicht⁹⁵. Der reichhaltige K, der aber das in solchen LKs geläufige Begriffsmaterial keineswegs erschöpft, zeigt auch die reichen Möglichkeiten, die der ethischen Begriffsbildung der Diatribe und zugleich rhetorischen Tendenzen in solchen Aufzählungen offenstanden. Es werden Adjektive gebildet mit dem *a-*privativum⁹⁶, mit *βαρ-*⁹⁷, mit *δι-*, *δι-*, *δυ-*⁹⁸, mit *ἔθει-*⁹⁹, mit *αἰσχρο-*¹⁰⁰. — Bei diesem langen K ist es von Interesse, schon hier die lexikalische Berührung mit ntl LKs festzustellen. Von den annähernd 150 L-Begriffen stehen 2 Tim 3, 2: *φιλήδονος*, *ἄσπονδος*, *διάβολος*, *φίλουτος*, (*ἀκροστής*), *ἀλαζόν* (auch Röm 1, 29), weiter *πλεονέκτης* 1 Kor 5, 10 f.: 6, 9; Fñh 5, 5; *αἰσχροκερδής* 1 Tim 3, 2, 8; Tit 1, 7; *ἀσεβής* und *βέβηλος* 1 Tim 1, 9; *ἀπειθής* Tit 3, 3; *ἀνθάδης* Tit 1, 7.

⁹⁰ παροιμία-μέθη auch Som. II 168 verbunden.

⁹¹ Poster. C. 52.

⁹² Revbibl 1911, 546.

⁹³ Abgesehen von dem verschieden gebrauchten *ἀδικία*.

⁹⁴ Zit. auch bei Lietzmann. Röm Beilage 2.

⁹⁵ *πρώκτης* = Näscher; *γῆς* = Schwindler; *κέρκων* = Possenreißer u. a.

⁹⁶ ἀπερίσκεπτος ἀπροόρατος ἀπρονόητος . . . ἀπαράσκευος ἀπειροδ-
καλος.

⁹⁷ . . . βαρύμυρις βαρύπλαγγος βαρύθυμος βαρυνενθής . . .

⁹⁸ . . . δυσυπνόητος δυσώνυμος δυσεύτερος δυσέφικτος . . .

⁹⁹ . . . ἐθειλόδουλος ἐθειλέχθρος . . .

¹⁰⁰ . . . αἰσχροουργός αἰσχροπαθής . . .

Von der Fülle und dem stereotypen Charakter des Begriffsmaterials in den Ken Philos mag die Feststellung überzeugen, daß ungefähr 110 L- und 30 T-begriffe mehr als einmal in Ken genannt sind. Er selbst faßt, wie die Popularphilosophen, die meisten Ke als Beispielsaufzählungen auf, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen¹⁰¹. Er sagt einmal, wohl mit einer gewissen Übertreibung: „Der Tag würde mir darüber vergehen, die Namen der Einzeltugenden (*τὰ τῶν κατ' εἶδος ἀρετῶν*) aufzuzählen“¹⁰², nachdem er bereits einen TK von 34 Gliedern aufgestellt hat.

Für die Gesamtheit seiner Ke ist daher kein eigentliches Einteilungsprinzip zu erwarten. Einige Ke, die ihrem Zusammenhange nach entscheidende sittliche Qualitäten nennen, also das Tugendideal bzw. sein Gegenteil schlechthin kennzeichnen wollen, lassen recht deutlich ein inneres Gestaltungsprinzip erkennen; dasselbe scheint für den Juden Philo, wie sich aus anderen Stellen ergibt, charakteristisch zu sein. In seiner Abhandlung über den Sabbat führt Philo aus, am Sabbat gestatte und ermahne das Gesetz, sich mit Philosophie zu befassen: „Es stehen nämlich an den Sabbaten in allen Städten zahllose Lehrhäuser der Einsicht, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden offen“ (Spec. Leg. II 62). Die Synagogen der Juden in den einzelnen Städten, berichtet er an anderer Stelle, sind „nichts anderes als Lehrstätten der Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit (*εὐσεβείας*), Heiligkeit (*δουσιότητος*) und jeglicher Tugend (*καὶ συμπάσης ἀρετῆς*)“. Eine andere Frage ist, ob Philo damit nur sagen will, daß das atl Gesetz, welches im sabbatlichen Gottesdienst erklärt wird, auch jene Sittlichkeitsforderungen enthält, welche die Griechen in den 4 Kardinaltugenden zusammenfassen (also apologetisch), oder daß die ethische Unterweisung der Synagoge vom stoischen Tugendquaternar ausgehe, und dieses auch hier im Mittelpunkt derselben stehe. Anderswo¹⁰³ sagt er gar von den Synagogenbesuchern: *παιδεύονται δὲ εὐσεβείαν, δουσιότητα, δικαιοσύνην, οἰκονομίαν, πολιτείαν, ἐπιστήμην τῶν πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων, αἰρέσεις ὧν χρῆ καὶ φρονῆς τῶν ἐναντίων, ὄροι καὶ κανόνι τριτοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθεῷ καὶ φιλαρέτῳ καὶ φιλανθρώπῳ*. Nun also abgesehen davon, ob diese Notizen Philos wörtlich zu fassen sind,

¹⁰¹ Daher die gewohnheitsmäßigen Abschlußformeln: *καὶ ὅσα τούτοις ὁμοίωσιν* Omn. Prob. Lib. 84; *τὰς ἄλλας συγγενεῖς κῆρας* Sacr. AC. 15; *ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα* Mut. Nom. 187. 188; *ταῦτα καὶ τὰ παραπλήσια τῶν τοιούτων* Conf. Lng. 117.

¹⁰² Sacr. AC. 27; vgl. Omn. Prob. Lib. 84.

¹⁰³ Omn. Prob. Lib. 83.

daß nämlich in der Synagogenpredigt die Namen der Kardinaltugenden als oberste Tugenden genannt und die Einzeltugenden unter dem Begriffe des „Gottliebenden“, „Tugendliebenden“ und „Menschenliebenden“ zusammengefaßt wurden, zeigen sie jedenfalls die Strukturelemente des philonischen Tugendideals. Philo geht aus von den 4 Kardinaltugenden¹⁰⁴; diese sind ihm zwar heilig, genügen aber nicht. Er ergänzt das stoische Kernideal ausdrücklich durch die Tugend der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) und Heiligkeit (*δοσιότης*) gegen Gott, der Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) gegen die Menschen; ja diese Tugenden des religiösen und sozialen Pflichtenkreises sind ihm sogar „die obersten Gebote“¹⁰⁵. Nun kennen die Stoiker *εὐσέβεια* auch als eine Unterart der Gerechtigkeit¹⁰⁶; und der Weise genügt durch die Übung der Frömmigkeit (*δοσιότης*) seiner Gerechtigkeitsverpflichtung gegen Gott¹⁰⁷. Aber diese Frömmigkeit steht ziemlich unverbindlich in der Reihe der anderen Unterarten. Und die berühmte *φιλανθρωπία* (s. u. 138 ff.) fehlt im stoischen Schulkatalog gar ganz. Eben dadurch, daß Philo Gottesverehrung und Menschenliebe als die beiden Grundlehren bezeichnet, „denen die zahllosen Einzellehren und -sätze untergeordnet sind“¹⁰⁸, hebt er das heidnische Tugendideal schon fast aus den Angeln. Dem *φιλάρετον* gliedert er, seiner jüdischen Überlieferung¹⁰⁹ getreu, das Gebot der Gottesverehrung und Nächstenliebe an. So kommt er zu dem 3-fachen „Kanon“, der sich aus den vorstehenden Ken ungefähr herausgliedern läßt.

Aus seinen vielen LKen hebt sich eine zweite Gruppe ab, in der vornehmlich konkrete Tatsünden aufgezählt sind. Das ist, von Conf. Ling. 117 abgesehen, dort der Fall, wo Philo über den Inhalt des Dekaloges spricht. Reihenfolge und Inhalt des Dekaloges bedingen diese Aufzählungen weithin¹¹⁰. Doch bleibt auch hier zu beachten, daß auch in der Diatribe, wenn auch nicht in

¹⁰⁴ Zu beachten, daß Omn. Prob. Lib. 83 mit den Ausdrücken *ἐπιστήμη των πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων* und *αἰρέσεις ὅν χρη καὶ φρυγὰς των ἐναντίων* lediglich eine Definition von *φρόνησις* und *ἀνδρεία* gegeben wird, diese beiden Kardinaltugenden also auch hier nicht fehlen.

¹⁰⁵ Spec. Leg. II 63: *ἔστι δ' ὡς ἔπος εἰπείν . . . δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τὸ τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ δοσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης . . .*

¹⁰⁶ StVF III 64, 24. ¹⁰⁷ StVF III 165, 40 sqq. ¹⁰⁸ Spec. Leg. II 63.

¹⁰⁹ Dt 6, 5; 19, 18; zu diesen Grundgeböten im pharisäischen Judentum vgl. die Rabbinischen Parallelen zu Mt 22, 34 ff.; Mk 12, 28 ff. bei Strack-Billerbeck I 357 f. 980 ff.

¹¹⁰ Man nimmt an, daß Philo z. B. bei Abfassung seiner Schrift über die Einzelgesetze aus einer apologetischen Übersicht über die jüdischen Gesetze geschöpft habe (Heinemann, Die Werke Philos II 5).

Omn. Prob. Lib. 83

... τῷ τε φιλοθέῳ καὶ φιλαρέτῳ καὶ φιλανθρώπῳ *

Exsecr. 160	Sacr. AC. 22	Poster. C. 52	Sacr. AC. 27
φρόνησιν	πανουργία	ἄσέβεια	εὐσέβεια
ἀνδρείααν	προπέτεια	ἀθεότης	δοσιότης
σωφροσύνην	ἄπιστία	φιλαυτία	ἀλήθεια
δικαιοσύνην	κολακεία	μεγαλαυχία	θέμις
δοσιότητα	φενικισμός	ψευδοῦς δόξης	ἀγιστεία
εὐσέβειαν	ἄπάτη	ἑταῖροι	εὐδοκία
τὰς ἄλλας ἀρετὰς	ψευδολογία	δοκησίσοφοι	δικαιοσύνη
τε καὶ εὐπαθείας	ψευδορκία	τὸ πρὸς ἀλήθειαν	ἰσότης
	ἄσέβεια	σοφὸν οὐκ εἰδότες	εὐσυνθεσία
Mut. Nom. 197	ἀδικία	ἄγνοια	κοινωνία
φρόνησις ...	ἀκολασία	ἀπαιδευσία	ἐχεθυμία
ἀφροσύνη ...		ἀμαθία	σωφροσύνη
σωφροσύνη ...	Virt. 182	ἀνομίαι	κοσμοτήτης
ἀκολασία ...	σώφρονες	ἀδικίαι	ἐγκράτεια
ἀνδρεία ...	ἐγκρατεῖς	τὸ ἄνισον	προότης
δειλία ...	αἰδήμονες	τὸ ἀκόλαστον	ὀλιγοδεία
δικαιοσύνη ...	ἡμέροι	θρασύτης	εὐκολία
ἀδικία ...	χρηστοί	ἀπόνοια	αἰδώς
τὸ ὄσιον ...	φιλόανθρωποι	αὐθάδεια	ἀπραγμοσύνη
τὸ ἀνόσιον ...	σεμονί	ἡδονῶν ἀμε-	ἀνδρεία
τὸ θεοσεβές ...	δίκαιοι	τρία	γενναϊότης
τὸ ἀσεβές ...	μεγαλόφρονες	τῶν παρὰ	εὐβουλία
	ἀληθείας	φύσιν ἄλεκτοι	προμήθεια
	ἐρρασταί	ἐπιθυμῖαι	φρόνησις
	κρείττους χρημά-		προσοχή
	των καὶ ἡδονῆς		διόρθωσις
			εὐθυμία
			χρηστότης
			ἡμερότης
			ἠπιότης
			φιλανθρωπία
			μεγαλοφρο-
			σύνη
			μακαριότης
			ἀγαθότης

* Beachte, daß δικαιοσύνη bzw. ἀδικία und Verwandte sowohl das φιλάρετον als das φιλόανθρωπον und deren Gegenteil vertreten können.

dieser charakteristischen Zusammenstellung, die Rede ist von *κλέπτῃς, κλοπή, μοιχός, μοιχεία*, selten auch *φθορεύς, φθορά*¹¹¹. — Für den Nachweis, daß Philo im übrigen konkreten Inhalt seiner T- und L-lehre die traditionelle zeitgenössische Diatribe mitbezeugt, sei auf die Ausführungen im 3. Abschnitt verwiesen¹¹².

III. T- und LKe in den „zwei Wegen“: Das Problem eines vorchristlichen jüdischen Moralkatechismus.

Noch einmal ist hier zu Seebergs These (s. Einleit. S. 3 ff.) von einem traditionellen T- und LK in einem Proselytenkatechismus Stellung zu nehmen. Hebt sich ein T- und LK als feste, durchgängige Größe heraus, der in einem katechismusartigen Zusammenhange (Weg des Guten, Weg des Bösen) erscheint? Das ist nicht der Fall. Von eigentlichen TKen kann man gar nicht reden. Die verschiedenen Sündenregister verraten zwar zahlreiche traditionsgebundene Elemente und den üblichen Gebrauch des LKs in Polemik und Paränese, legen aber als solche und ihrem Zusammenhange nach keineswegs nahe, Stücke eines festgefügt und in ein Schema („Weg des Bösen“) gefaßten Ks zu sein. Gerade die Testamente der XII Patr., die Seeberg zusammen mit Sap. 14, 22 ff. und den Ken der griechischen Apk. Bar. als Kronzeugen für diesen jüdischen vorchristlichen Wegecatalog anführt (Katechismus 43 f.), und die zum erstenmal die Wendung von den „zwei Wegen“, dem „Weg des Guten“ und dem „Weg des Bösen“ gebrauchen (A. 1, 3), bringen ihre zahlreichen L-gruppierungen nie in Verbindung mit der genannten Formel¹¹³; und der LK Sap 14, 22 ff. hat mit anderen als späteren Kronzeugen für dasselbe Schema herangezogenen Ken (Did. 5, 1, 2; Barn. 20) nur wenige L-begriffe gemeinsam, die biblischer Ethik so selbstverständlich sind, daß sie sich aus einer ganz losen Tradition des jüdischen und christlichen LKs hinreichend erklären lassen¹¹⁴. Daß die urchristlichen Ke teilweise jüdische Tradition weiterführen und Laster nennen, die schon das am AT orientierte Judentum bekämpfte, soll (gegenüber Seeberg) nicht ausgeschlossen, vielmehr

¹¹¹ S. u. S. 205; zur Verbindung mit *φθορά* bzw. *φθορεῖς* vgl. Epict. II 22, 28: *ἀκρατεῖς καὶ μοιχοὺς καὶ φθορεῖς*.

¹¹² In anderen Dingen hat bereits P. Wendland (Philo und die kynisch-stoische Diatribe) die Abhängigkeit Philos von der Diatribe überzeugend nachgewiesen.

¹¹³ Inhaltlich legen sie keineswegs eine durch einen festen Topos vermittelte Verwandtschaftsbeziehung (etwa den LK des Todeswegs Did. 5, 1; Barn. 20, 1) nahe.

¹¹⁴ Nämlich Götzendienst, Zauberei, Mord, Diebstahl, Ehebruch, Betrug. Neutest. Abhandl. XVI, 4–5: Vögtle, Tugend- und Lasterkataloge 8

Decal. 168—173

Rer. Div. Her. Spec. Leg.
173¹¹⁵Conf. Ling. 117
IV 84

... τῆς δ' ἐτέρας πρῶτον

ἔστι κεφάλαιον

ἀπαγόρευσις

τὸ κατὰ **μοιχῶν**

μοιχείας

μοιχεῖται

σὺν μοιχείαις

ᾧ ὑποτέτακται...

αἰκία

τὸ κατὰ φθορέων

φθοραί

φθοραί

τὸ κατὰ παιδερασιῶν...

δεύτερον... ἢ τοῦ

μὴ **ἀνδροφονεῖν**

ἀνδροφονίας

ἀνδροφονίαι

βία μετὰ

ἀνδροφονίας

ἀπαγόρευσις...

τρίτον δὲ τὸ περὶ τοῦ

μὴ **κλέπτειν**

κλοπῆς

σῦλαι

κλοπαί

ᾧ ὑποτέτακται τὰ ἐπὶ

μετὰ

χρεωκοπίαις ὀρισθέντα

χρεωκοπίαι

... ἀναισχύνοις ἀρπαγαῖς

ἀρπαγαί

ἀρπαγῆς

καὶ συνόλως πλεονεξίας...

τέταρτον δὲ τὸ περὶ τοῦ

μὴ **ψευδομαρτυρεῖν**

ψευδομαρτυρίας

σὺν ψευδολογίαις

... μὴ συκοφαντεῖν...

συκοφανταί

ψευδορκία

πέμπτον δὲ τὸ

ἀνεῖργον...

σὺν ἀμέτροις ἡδοναῖς

ἐπιθυμίαν...

ἐπιθυμίας

ἀόριστος ἐπιθυμία

auf Grund des angeführten Materiales in schärferen Umrissen aufgezeigt werden, als dies die Ausführungen Seebergs vermuten lassen. Man muß eben mit dem allgemeinen Gebrauch von LKen zu Beginn unseres Zeitalters rechnen, und zwar bei Griechen und Juden. Die Tatsache, daß die spätjüdische und urchristliche Literatur LKe aufweist, darf als solche daher nicht dazu verleiten; diese zu einer Einheit zusammenzufassen und als genuin jüdisches Schema isoliert zu betrachten¹¹⁶.

¹¹⁵ Die Reihenfolge der in diesen und den folgenden Spalten aufgezählten Begriffe ist der 1. Reihe zugeordnet.

¹¹⁶ Auch bei Philo, dem klassischen Vertreter des LKs, dürfte man eine Kenntnis dieses Hauptstückes des Proselytenkatechismus erwarten; obwohl er die übliche Bezeichnung „Weg“ für Lebenswandel kennt (etwa Jos. 212, Spec. Leg. I 243; IV 108), spricht er nie von dem Weg des Guten und Bösen (das Bild bei Juden und Griechen geläufig, vgl. Knopf zu Did. 1,1 EHNT 4) und stimmt bei ungefähr entsprechenden LKen wie Virt. 182, Poster. C. 52, Sac. AC. 32) nicht mit den LKen des Todesweges überein.

Der stärkste Beleg Seebergs, der für die Abhängigkeit der ntl LKe von einem LK des Todesweges sprechen könnte, sind folgende 3 Stellen der griechischen Baruchapokalypse:

4, 17	8, 5	13, 4
	<i>τὰς ἀνομίας καὶ τὰς ἀδικίας . .</i>	
<i>φόνοι</i>		<i>φόνος</i>
<i>μοιχεῖται</i>	<i>ἤγουν πορνείας</i>	<i>πορνεῖαι, μοιχεῖται</i>
<i>πορνεῖται</i>	<i>μοιχεῖας</i>	
	<i>κλοπὰς, ἀρπαγὰς</i>	<i>κλεψίαι</i>
		<i>καταλαλιαί</i>
<i>ἐπιπορκία</i>	<i>εἰδωλολατρείας</i>	<i>ἐπιπορκία</i>
<i>κλοπαί</i>	<i>μέθας, φόνους</i>	<i>φθόνοι, μέθαι</i>
	<i>ἔρεις</i>	<i>ἔρεις</i>
	<i>ζήλη</i>	<i>ζήλος</i>
	<i>καταλαλιάς</i>	
	<i>γογγυσμούς</i>	<i>γογγυσμός</i>
	<i>ψιθυρισμούς</i>	<i>ψιθυρισμός</i>
		<i>εἰδωλολατρισμός</i>
	<i>μαντείας</i>	<i>μαντεία</i>
<i>καὶ τὰ τούτων</i>	<i>καὶ τὰ τούτων</i>	<i>καὶ τὰ τούτοις</i>
<i>ὅμοια</i>	<i>ὅμοια</i>	<i>ὅμοια</i>

Auch wenn durchaus wahrscheinlicherwise dieser erst in christlicher Zeit entstandenen Schrift ältere Traditionen zugrunde liegen, versteht sich von selbst, daß man deshalb mit ihren Ken die ntl LKe nicht so ohne weiteres erklären kann. Man darf doch auch nicht die vielen LKe der altchristlichen Literatur¹¹⁷, von denen der Didache angefangen bis herab zu Tertullian, die z. T. auch ältere Traditionen wiedergeben können, nicht deshalb als Quelle der ntl Ke ansehen, weil sie größtenteils dieselben Laster aufzählen. Obige Ke nun, die, wie aus der Tabelle zu ersehen, stark übereinstimmen, stehen den ntl LKen so nahe, wie kein anderer aus der jüdischen und urchristlichen Literatur — ich denke vor allem an den LK des Todeswegs Did. und Barn. Die Dekalogsünden zu Anfang der Reihen vermögen kein eindeutiges Beweismoment abzugeben; denn wenn sowohl Mt 15, 19; Mk 7, 21 als auch hier und Did. 5, 1 aufgezählt werden: *φόνοι μοιχεῖται κλοπαί* — *μοιχεῖται* noch erweitert um *πορνεῖται* —, so kann sowohl die Aufzählung Mt 15, 19 vorbildlich sein, als auch können alle

¹¹⁷ Zusammengestellt bei G. Resch, in: TU 28 NF 13, 114 ff.

Reihen auf eine gemeinsame jüdische Art, die Dekalogsünden aufzuzählen, zurückgehen. Doch davon abgesehen, finden sich alle Begriffe bis auf *γογγυσμός* und *μαντεία* in ntl Ken, und zwar in den hervorragendsten: Gal 5, 19, Röm 1, 29. In den LKen des Todesweges Did. und Barn., welche diese Baruchstelle mitbezeugen sollen, fehlen dagegen folgende Bar. 8 und 13 genannte Begriffe: *γογγυσμός*, *ἔρις*, *ζήλος*, *καταλαλιά*, *μέθη*, *μαντεία*, *ψιθυρισμός*; weiter: *ἐπιουρκία*, *φθόνος* (13, 4), *ἀδικία*, *ἀνομία* (8, 5), also über die Hälfte der ganzen Ke, oder anders ausgedrückt: die beiden Kataloggruppen stimmen, von den zitierten Dekalogsünden abgesehen, nur überein in *ἀρπαγή*, *εἰδωλολατρεία*. Umgekehrt fehlen in Baruch von dem gemeinsamen Begriffsbestand Did. 5; Barn. 20: *ἀνθάδεια*, *ἀφοβία θεοῦ*, *διπλοκαρδία*, *δόλος*, *θρασύτης*, *κακία*, *μαγεία*, *πλεονεξία*, *ὑπερηφανία*, *ὑπόκρισις*, *φαρμακεία*, d. i. wiederum weit über die Hälfte. Läßt sich hier überhaupt ein Wahrscheinlichkeitsurteil fällen, dann wohl: die Ke der Apokalypse Baruch können nicht als Belege des im Todeswege Did. Barn. enthaltenen LKs angesehen werden. Man könnte immer noch mit Grund annehmen, diese Ke seien im Spätjudentum geläufige Typen, wenn sich auch nur ein verwandter K sicher jüdischen Ursprungs fände. Das ist aber trotz inhaltlicher Übereinstimmungen nicht der Fall. Entscheidend kommt dazu, daß die griechische Baruchapokalypse, auch unter dem Titel Paralipomena Jeremiae überliefert¹¹⁸, wenn sie nicht gar eine christliche Apokalypse aus dem 2. Jhdt.¹¹⁹ ist, sicher erst aus nachchristlicher Zeit stammt¹²⁰, und der LK 13, 4 deutlich in einem christlichen Zusammenhange steht (Kirche, geistliche Väter)¹²¹. Der andere LK 8, 5 läßt zwar dem Zusammenhange nach eine christliche Interpolation nicht erschließen, doch steht und fällt sein jüdischer bzw. christlicher Ursprung mit dem seiner blutsverwandten Parallele 13, 4¹²². Die Anklänge in Begriffsverbindungen mit pl LKen sind jedenfalls frappant: *ἔρις*, *ζήλος* (Gal 5, 19; 2 Kor 12, 20; Röm 13, 13); *καταλαλιά*, *γογγυσμοί*, *ψιθυρισμοί* (Röm 1, 29: *ψιθυρισταί*, *κατάλαλοι*; 2 Kor 12, 20: *καταλαλιαί ψιθυρισμοί*); *φθόνος*, *μέθαι* (Gal 5, 21); vgl. auch *τὰ ὅμοια τούτοις* Gal 5, 21. Diese bei Pl als stereotyp erkannten Kombinationen sind

¹¹⁸ Schürer III 285 f.

¹¹⁹ Vgl. Felten I 593.

¹²⁰ Nach James und Ryssel (bei Kautzsch, Pseudepigraphen 448) aus dem 2. Jahrh.

¹²¹ Vgl. Riebler, Altjüd. Schrifttum 1270.

¹²² Ryssel (Kautzsch II 452 c) hält alle 3 Ke für christliche Interpolationen; vgl. Windisch, in: EHNT 403; Felten I 593 sieht den ganzen Abschnitt über den Weinstock Kap. 4 als christlich an.

jedenfalls in keinem anderen jüdischen K konstatiert¹²³, und auch einzeln fehlen die Begriffe sämtlich Did. 5, 1; Barn. 20, 1. So darf im ganzen genommen als wahrscheinlich gelten, daß diese Ke von den ntl her gebildet sind und nicht umgekehrt zusammen mit den ntl aus einem gemeinsamen und zwar den Übereinstimmungen nach sehr festen Grundkatalog geschöpft sind¹²⁴.

Es bleiben noch etliche Ke der urchristlichen Literatur, in denen die Vertreter der Seebergschen These ein ursprünglich jüdisches Lehrstück und die Vorlage der ntl T- und LKe sehen wollen, sei es, daß sie für die LKe Pli und des Todesweges Did. 5, 1 eine gemeinsame schriftliche Vorlage postulieren (P. Drews)¹²⁵ oder sich mit einem mündlichen, zum Zwecke des Proselytenunterrichts tradierten begnügen (so Daxer im Anschluß an Seeberg für Röm 1, 29)¹²⁶. Welche altchristlichen Ke können nun für das Did. 1—6 und Barn. 18—20 vorliegende Lehrstück von den beiden Wegen herangezogen werden? Einmal ist m. E. entgegen Seeberg (Katechismus 34 f.) und Daxer (39 ff.) der LK 1 Clem. 35, 5 als Beleg für „die Wege“ auszuschalten. 1 Clem. 35, 5 reproduziert nicht den Stoff der Wege, sondern stellt wesentlich eine Übernahme aus Röm 1, 29 dar¹²⁷: Von seinen 13 Begriffen kommen, von den beiden letzten abgesehen, alle im LK Röm 1, 29, und zwar in derselben Reihenfolge vor (nur *δόλος* — *κακοήθεια* umgestellt); beide Ke schließen mit einem ähnlichen Urteil ab, das 1 Clem. sehr bezeichnend für den Zusammenhang modifiziert ist. Seeberg und Daxer geben zu, daß das Wort *θεοστυγία* 1 Clem. 35, 5¹²⁸ die Benutzung der Römerstelle nahelege, da dieses sich außer bei Pl nicht in den Wegen finde. Der Gebrauch des Wortes an der Stelle zeigt aber noch mehr: Clem. setzt seiner Satzkonstruktion entsprechend neutrische Substantive statt der personalen bzw. der Adjektive. Geradezu sklavisch scheint er Röm 1, 29 in seine Schrift übernommen zu haben, wenn er inmitten der Sünden gegen den Nächsten den „Gottshaß“ stellt; Röm 1, 29 dagegen gehört *θεοστυγείς* (= passivisch) passend zu *έβριστάς*. Hätte Clem. „die Wege“ gekannt, dann erschiene es sonderbar, daß er sich einerseits so stark an Röm 1, 29 hält, andererseits nur

¹²³ *ψιθυρισμός, έρις*, auch *τά τούτοις όμοια* o. ä. fehlt z. B. Test. XII Patr. ganz; zu *ψιθυρισμός* u. S. 222.

¹²⁴ Der Verfasser der Apk. Bar. braucht nicht direkt die ntl LKe ausgeschrieben zu haben (zu Seeberg, Katechismus 24); sie sind mit den übrigen urchristlichen Ken aus der von den Aposteln angebahnten Entwicklung m. E. wohl begreiflich.

¹²⁵ ZntW 1904, 55 f. ¹²⁶ A. a. O. 125 ff.

¹²⁷ Vgl. R. Knopf, in: EHNT 105.

¹²⁸ In urchristlicher Literatur nur hier belegt.

2 L-begriffe hinzufügt, die sonst in den Ken der 2 Wege fehlen¹²⁹. Die Änderungen an der Röm-stelle werden größtenteils aus dem Text selbst ersichtlich: Die Auslassung von *ἔβριστής, ἀσύνετος, ἀσύνθετος, ἀστοργος, ἐφευρετής κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθής, ἀνελεήμων* — nach Daxer darin begründet, daß die betreffenden Laster nicht zum Traditionsstoff gehörten —, erklärt sich leicht daraus, daß er einmal mit dem LK nicht wie Pl polemisieren und scharf argumentieren will, sodann die Satzkonstruktion die Aufzählung der Laster statt der Lasterhaften verlangt, für die obigen Wörter sich aber nur schwer bzw. nur mit Hilfe von Umschreibungen neutrische Substantive bilden ließen. Das Fehlen von *ἔβρις* etwa als des entsprechenden Ausdrucks für *ἔβριστής* darf nicht besonders auffallen: *ἔβρις* findet sich im aktiven Sinne nur 1 Clem. 59,3 in urchristlicher Literatur und da als atl Zitat¹³⁰. Zur Erklärung des hinzugefügten Doppelgliedes bedarf es keiner besonderen Tradition; *κενοδοξία* schloß sich passend an *ἀλαζονεία* (= Äußerung der Ruhmsucht) an; *ἀφιλοξενία* scheint einem besonderen Anliegen des hl. Clemens zu entsprechen, da er auffallend oft die Gastfreundschaft fordert (1,2; 10,7; 11,1; 12,1). Wenn Daxer zum Erweise dafür, daß *ἀφιλοξενία* zum traditionellen LK gehörte und Clem. die Wege benützte, auf Herm. M. 8,10 (*φιλόξενον εἶναι*) verweist¹³¹, so ist damit für die Abhängigkeit von den Wegen gar nichts bewiesen, weil die betreffende Stelle nicht in einem Zusammenhange steht, der mit den Wegen etwas zu tun hat, sodann das Betonen der Gastfreundschaft der urchristlichen Paränese sehr wichtig ist¹³². Geht auch daraus, daß Clem. die 2 genannten Laster an den Schluß setzt, obwohl *ἀφιλοξενία* schon vorher gepaßt hätte, hervor, daß er sich nicht als freier Bearbeiter der Wege fühlt, sondern sich an Röm 1,29 anschließen will, so zeigt sich weiter, daß der Verfasser 35,6 den Röm 1,32 ausgesprochenen Gedanken zweckmäßig verwertet; er behält die Steigerung bei (*οὐ μόνον—ἀλλά*), gebraucht an der Stelle auch passend statt des stärkeren Ausdrucks *ἄξιοι θανάτου*, der an der Röm-Stelle gegen Götzendienst, Unzucht usw. zu verstehen ist, den milderen, für Christen passenderen und als Motiv wirksameren Ausdruck *συνγητοὶ τῷ θεῷ* (wohl in Anlehnung an *θεοσυνγεῖς* Röm 1,29). Hätte er eine Wegevorlage gekannt, die in etwa mit Röm übereinstimmen mußte (nach Seeberg-Daxer), wäre es sonderbar, daß er den für

¹²⁹ Seeberg, Katechismus 41.

¹³⁰ Übertragen: Apg 27,10.21; öfters in passivem Sinne.

¹³¹ A. a. O. 41.

¹³² Vgl. M. Dibelius, in: EHNT 528; Wikenhauser, in: BZ XX (1932) 371 f.

den Topos bezeichnenden Ausdruck „*θανάτου*“ Röm 1, 32 o. ä. (vgl. Did. 5, 1; Barn. 20) aufgab. — Ohne ausführliche Begründung kann Kap. 102 der Pistis Sophia (nach Daxer eine gnostische Form der Wege¹³³), bei der Rekonstruktion der Wege außer acht bleiben. Von ihrer späten Abfassungszeit (3. Jhdt. n. Chr.)¹³⁴ abgesehen, ist sie kaum mit Did. und Barn. verwandt. Es bleiben somit als Quellen für die Zweiwegelehre Did. Barn., die apostolische Kirchenordnung und die apostolischen Konstitutionen. Mag man nun für die Existenz einer jüdischen Grundschrift (Harnack und andere) oder einer christlichen Urdidache (Hennecke)¹³⁵ eintreten, oder aber die Parallelüberlieferungen zu Did. 1—6 durch Annahme der Abhängigkeit von Did. selbst erklären (Funk¹³⁶, Bardenhewer), so stellt in jedem Falle die Didacherezenion das am meisten originale Stück dar; denn was speziell den LK des Todesweges Did. 5 und den kurzen TK des Lebensweges Did. 3, 7, 8 betrifft, so gelten die betreffenden Didachestellen als primär¹³⁷. Aus dem Vergleich von Did. 5 mit den oben genannten Parallelen stellt Drews fest, „daß D nicht wesentliche Umstellungen in seiner Vorlage gemacht haben kann“¹³⁸. Auch der LK Herm. M. 8, 3—5, der, wenn er überhaupt den traditionellen LK der Wege zur Grundlage hat¹³⁹, gegenüber Did. 5 jedenfalls sekundär¹⁴⁰ ist, kann außer acht bleiben; falls er einem traditionellen jüdischen LK der Wege folgen sollte, könnten die 2 Begriffe, die Herm. über Did. hinaus mit ntl LKen gemeinsam hat, *βλασφημία* und *καταλαλιά* (auch Barn. 20, 2), den Eindruck der Abhängigkeit Pli von derselben Vorlage nicht wesentlich verstärken. Berücksichtigt man, welche Rolle *καταλαλιά* (und Verwandte), auch *βλασφημείν* gerade in den Ausführungen des Herm. spielen¹⁴¹, dann wird man diese Begriffe eher aus dem besonderen Interesse des Schriftstellers als aus der Gebundenheit an eine Vorlage erklären dürfen. Es fehlt auch weiter jeder Anhaltspunkt, in 1 Clem. 62, 2 und 64 einen TK der Wege zu sehen, was Seeberg freilich mit Ernst verteidigen muß, um wenigstens eine bzw. zwei Parallelen zu den ntl TKen aufweisen zu können¹⁴². So bieten in der Tat nur Did. und Barn. die entscheidenden Ke dieses Lehrstücks.

¹³³ A. a. O. 42. ¹³⁴ C. Schmidt, Pistis Sophia LXXXII.

¹³⁵ ZntW 1901, 58 ff.

¹³⁶ Theologische Quartalschrift 1905, 161 ff.

¹³⁷ Windisch, in: EHNT 405.

¹³⁸ Handbuch zu ntl Apokryphen 266.

¹³⁹ Seeberg, Katechismus 31.

¹⁴⁰ Drews a. a. O. 266.

¹⁴¹ Vgl. Goodspeed, Index Patr. s. v.

¹⁴² Katechismus 34.

Es ist nun heute immer noch nicht geklärt, ob die Lehre von den „zwei Wegen“ daselbst jüdischer, judenchristlicher bzw. einfach christlicher Herkunft ist. Die Einwände, die man gegen den jüdischen Ursprung der beiden Wege (Did. 1—6, Barn. 18—20) machen kann, sind immer noch beachtlich, so u. a. daß diese Abschnitte gerade spezifisch jüdische Gebote vermissen lassen¹⁴³, daß auch ein Christ unter Verwendung atl jüdischer Tradition so schreiben konnte¹⁴⁴ und ähnlich. Beachtung verdienen auch die ausgesprochen christlichen Stellen (wie Did. 3, 2—Mt 5, 5; Did. 4, 2, 10), derentwillen Hennecke, der zwar für den LK Did. 5, 1 selbst ein jüdisches Vorbild vermutet, entgegen Harnack und anderen den Abschnitt Did. 1—6 als eine „ursprünglich christliche Konzeption“¹⁴⁵ bezeichnet. Was den LK selbst betrifft — der TK fehlt ja fast vollständig (s. u. 154) — scheint mir die Vermutung am ehesten begründet, daß es sich hier um ähnliche Niederschläge von Paränese wie bei den ntl Ken, und zwar weitgehend aus der Tradition der apostolischen Predigt handelt. Die atl-jüdische Tradition hat dabei einen sehr starken Anteil¹⁴⁶. — Trotz der Gefahr eines Zirkelschlusses sei der genuin jüdische und auch vorchristliche Ursprung der hier gekennzeichneten urchristlichen Wege einmal vorausgesetzt, um dann unter diesem Gesichtspunkt das Verhältnis der ntl LKe zu dem LK des Todesweges zu untersuchen.

3. Abschnitt.

Die ntl T- und LKe im Verhältnis zu den außerbiblichen, deren Terminologie und Auffassung des Sittlichen.

1. Kapitel: T- und LKe als geläufige Ausdrucksform des hellenistischen Zeitalters; Abhängigkeit in Gebrauch und Technik von der Diatribe.

T- und LKe sind geläufige Ausdrucksformen des hellenistischen Zeitalters. Im AT finden sich bis auf Sap Sal und 2 Makk (s. o. 94 ff.) nur Ansätze zu T- und L-aufzählungen, welche die an ethischer Reflexion interessierte außerkanonische Spruchliteratur und Paränese in den durch die jüdische Ethik gewiesenen Bahnen

¹⁴⁰ G. Resch, in: TU 28 NF 13. 103 f.

¹⁴⁴ Hoennicke, Das Judenchristentum 274; Hennecke, in: ZntW 1901, 61.

¹⁴⁵ A. a. O. 61; vgl. derselbe, Ntl Apokryphen 558.

¹⁴⁶ Vgl. u. S. 195 f.

weiterführte. Der regelrechte T- und LK muß so als ein griechisches Produkt bezeichnet werden; der Einbruch des neuen Formprinzips ist besonders beim TK und hier auch nach der inhaltlichen Seite (Sap. s. o. 95 f.; Philo 111 f.) deutlich sichtbar.

Daß und wie die T- und LKe der heidnischen Umwelt auf die ntl Autoren einwirken konnten, bedarf nur mehr eines verdeutlichenden Hinweises auf bereits Gesagtes: Der Popularphilosoph mit seinem T- und LK, der Redner, der bei allen möglichen Gelegenheiten das hohe Lied der Tugend singt, gehören einfach zum hellenistischen Städtebild; nach dem Zeugnis der Inschriften und der populären Astrologie sind T- und LKe etwas Alltägliches. Von diesem Hellenisierungsprozeß darf man — wie neuerdings immer mehr betont wird¹ — auch Palästina nicht ausschließen. Was den Hellenenapostel Pl betrifft, dessen Briefe die auffallendsten Kataloge aufweisen, so konnte er von Jugend auf griechische Luft atmen. H. Böhlig² hat die Bedeutung von Tarsus als Lehrstätte stoischer Philosophie aufgezeigt, und A. Steinmann hat neuerdings in seiner Studie „Zum Werdegang des Paulus, die Jugendzeit in Tarsus“ (1928) beachtenswerte Züge aufgehell: das Bildungswesen, die Rhetorik insbesondere stand in hoher Blüte (10 ff.). Steinmann kann sogar die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß Pl, der seine erste Jugendzeit in Tarsus verlebte (29), als Bürgersohn der Stadt eine außerjüdische Rhetorenschule besuchte (23 f.). Wäre dem auch nicht so, er hätte in späteren Jahren nicht nur in Tarsus³, sondern auch in anderen Griechenstädten Redner und Popularphilosophen aller Art zur Genüge hören können und müssen. Jedenfalls bedurfte es bei der starken Verbreitung der Popularphilosophie nicht ohne weiteres literarischer Vermittlung, um gewisse hellenistische Fermente aufzunehmen.

Gerade die Popularphilosophen legen schon ihrem ganzen Auftreten nach einen Vergleich mit den apostolischen Predigern nahe. Wie die Apostel wollen diese durch ihre Predigt die Menschheit glücklich und besser machen, sie äußern sich auch bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit in ähnlicher Weise über ihr Sendungsbewußtsein⁴. Nach der Sitte dieser Wanderprediger tritt auch Pl auf dem Markte in Athen auf (Apg 17, 16 ff.), lehrt zu Ephesus im Hörsaal des heidnischen Rhetors Tyrannos und —

¹ Etwa G. Kittel, Die Probleme des Spätjudentums 71 ff.

² Geisteskultur von Tarsus, 1913; vorher schon Ramsay, Cities 228 ff.

³ Über ein Jahrzehnt weilte er nach seiner Bekehrung in Tarsus (Gal 1, 21 ff.; 9, 30; 11, 25).

⁴ Vgl. K. Deißner, in: Zeitschr. f. syst. Theol. 7 (1930) 785 f.

erscheint so als einer von vielen. Daß Pl nun auch die eine oder andere Gepflogenheit ihrer Werbevorträge bewußt oder unbewußt sich aneignete, widerspräche keineswegs seinem Urteil über die menschliche Weisheit als eine *μωρία*⁵, paßte vielmehr zu seinem Wirklichkeitssinn, der, um „den Hellenen ein Hellene“ zu werden, ein wirksames Mittel im Dienste seiner Predigt nicht verschmähte; so die in solchen Aufzählungen beliebten Klangfiguren, die das antike Ohr besonders gekitzelt haben mußten. Die zahlreichen Belege aus den Inschriften⁶, bei so plebeischen und unbeholfenen Stilisten wie dem Astrologen Veltius Valens (s. o. S. 87) zeigen, daß wir in den paronomatischen Wortverbindungen Pl nicht so sehr „alte Bekannte aus der zünftigen griechischen Kunstprosa“⁷, sondern den Ausdruck eines in solchen Aufzählungen allgemein verbreiteten Stilempfindens sehen dürfen. Zu beachten ist auch hier schon, daß Pl nur in 2 Ken besonderer Art, in denen er seiner Rede besonderer Wirkung wegen freien Lauf läßt (Röm 1, 29; 2 Tim 3, 2, s. o. S. 16 f.), durch Wortverbindungen eine Klangwirkung erzielt und auch da etwa gegenüber Philo (s. o. S. 109) sich sehr mäßigt.

Mit der Predigt der Popularphilosophen läßt sich die Anwendung von T- und LKen durch die apostolischen Prediger auch im einzelnen vergleichen. Den sittenlosen Lebenswandel im privaten und öffentlichen Leben müssen die Popularphilosophen und die Apostel immer wieder vor Augen halten (vgl. o. S. 65 ff. mit 1 Petr 4, 3; 4, 15; Röm 1, 29 bzw. 1, 24 ff.; 1 Tim 1, 9; 2 Tim 3, 2). Wie der wahrhafte Philosoph demgegenüber für sich in Anspruch nimmt, daß er nicht nur die Leiden seines schweren Berufes erträgt, sondern auch die von ihm gepredigten Tugenden übt (s. o. S. 67), kann und muß sich auch Pl gelegentlich seiner lauterer Gesinnungs- und Handlungsweise rühmen: Die Leidensliste von 2 Kor 6, 4 ff. geht allmählich über in eine Tugendliste. Das zu bessernde Volk muß nun auch belehrt werden; man muß ihm zeigen, wie aus einem Laster, einer verkehrten Haltung so viele andere entstehen (vgl. o. S. 69 mit 1 Tim 6, 4, auch Röm 1, 29). Immer wieder zeichnet der Popularphilosoph die anthropologische Situation: Herrschaft der Affekte, Laster einerseits, Apathie, beseligende Tugendhaftigkeit andererseits (s. o. S. 70 f.). Ähnlich bei Pl: Es gilt sich zu entscheiden zwischen „Fleisch“ und

⁵ 1 Kor 3, 19.

⁶ S. o. 90., 92; zu den Komposita mit *φιλ-* (s. o. 17. 54) vgl. die keineswegs singuläre Inschrift Syll.³ 804₇ (54 n. Chr.): *φιλονέρων*α, *φιλοκρίσαρα*, [*φιλο*]σέβαστον, *φιλοσώμειον*, *φιλόπατριον* . . .

⁷ Norden, Antike Kunstprosa II 502.

„Geist“, den Werken des Fleisches (Laster) und den Früchten des Geistes (Tugenden): Gal 5, 16 ff. Die Belehrung geht über zur positiven Ermahnung bzw. Drohung, in der Diatribe (s. o. S. 70 f.) nicht so oft wie im NT: 1 Kor 5, 10; 6, 9; Röm 13, 13; Phil 4, 8; Eph 4, 2. 32; 5, 3; Kol 3, 5. 12; Tit 3, 2; 1 Petr 2, 1; 3, 8; 2 Petr 1, 5. Beiderseits wird — freilich mit verschiedenen Motiven — die Wichtigkeit der Entscheidung dargetan, die sich an die Lasterhaftigkeit bzw. an die Übung der Tugenden knüpft (vgl. o. S. 70 f. mit 1 Kor 6, 9; Gal 5, 21; Eph 5, 3; Kol 3, 6. 9; Tit 3, 3; 1 Petr 4, 3; 2 Petr 1, 5—9). Schließlich stellt der Popularphilosoph die Tugendforderung an seinen Schüler (s. o. S. 67); ähnlich Pl an Timotheus (s. o. S. 47).

Nach der stilistischen Seite⁸ sind auch dialogische Elemente in der Einkleidung einiger Ke beachtenswert, welche die Form pl Predigt mit der Diatribe verbinden. So die Frage 1 Kor 6, 9: „oder wißt ihr nicht, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden“ und anschließend die Versicherung: „Irrt euch nicht“, überhaupt die Explikation des allgemeinen Begriffes „Ungerechte“ an der nämlichen Stelle; weiter die Versicherungen: ἵστε γινώσκοντες Eph 5, 5, Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω Eph 5, 6⁹. Diese verwandtschaftlichen Züge in den Formalien dürfen freilich nicht gepreßt werden. In der Diatribe richtet sich die Frage an den einzelnen, bei Pl an die Gesamtheit¹⁰. Μη̄ πλανᾶσθε 1 Kor 6, 9, eine der Diatribe geläufige Wendung¹¹, ebenso Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω Eph 5, 6¹² sind hier offensichtlich weniger rhetorisch gefärbt (ironisch oder pathetisch) denn als ernsthaft Mahnungen aufzufassen. Wie in der Diatribe¹³ wird Phil 4, 8 beim Übergang zur praktischen Ermahnung (TK) die Formel (τὸ) λοιπὸν, „endlich“ gebraucht. Abschlußformeln sind zwar bei Aufzählungen allgemein üblich (s. o. S. 90). Doch scheinen Wendungen wie καὶ τὰ ὅμοια τούτοις im Beispielskatalog Gal 5, 19 gerade bei T- und LKen stereotyp gewesen zu sein¹⁴. Auch Ke der Popularphilosophie

⁸ Zur Stilverwandtschaft Pls mit der Diatribe im allgemeinen R. Bultmann, Der Stil usw.; I. Maurice, The Style of the Paul's Preaching, in: The Expositor 8. Ser. (1917) 82, 241—258; 83, 330—347.

⁹ Vgl. Bultmann a. a. O. 13. 65; A. Steinmann, in: Theologie und Glaube 9 (1917) 599. ¹⁰ Bultmann a. a. O. 65.

¹¹ Lietzmann zu 1 Kor 6, 9; die Wendung auch LXX Js 44, 8 B: μηδὲ πλανᾶσθε.

¹² In der Diatribe bisher nur μη̄ ἐξαπατᾶσθε belegt, Bultmann a. a. O. 13.

¹³ Bultmann a. a. O. 54.

¹⁴ Vgl. außer Philo (s. o. 110) und Ceb. Tab. 19, 5—(s. o. 69₉₅)—StVF III 134, 28; 135, 6: τὰ τούτοις ὅμοια, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

sophen schließen, vor allem wenn sie kurz gehalten sind, ab mit Einschluß jedweder Tugend oder Schlechtigkeit (zu Eph 4, 31: *σύν πάσῃ κακίᾳ*; auch 1 Petr 2, 1: *πᾶσαν κακίαν . . . καὶ πάσας κακίας*)¹⁵. Speziell der TK 2 Petr 1, 5 ist mit einer Aufforderungsformel eingeleitet [*σπουδῆν (πᾶσαν) (παρ)εισφέρειν*], die „ein beliebter Ausdruck der Koine“ ist¹⁶; die Inschriften gebrauchen den Ausdruck in Verbindung mit sittlichen Leistungen (Tugendreihen s. o. 90 f.), ebenso wenn sie die Verdienste öffentlich geehrter Persönlichkeiten würdigen¹⁷. In der Mahnung zum christlichen Tugendleben (2 Petr 1, 5) konnte daher diese übliche Formel des Lobes schon im profanen Empfinden der Leser den Gedanken einer höchst ehrenvollen Leistung wecken.

2. Kapitel: Griechisches und ntl Tugendideal: Übernommene und neue Tugendbegriffe.

I. Die ntl TKe und die Schulkataloge der Stoa.

Zu den Schulkatalogen der Stoa legen die ntl Analogien keine direkte Beziehung nahe. Vergleicht man sie nur lexikalisch, so sind von den in stoischen Ken gefaßten Begriffen in ntl¹ genannt: *ἐγκράτεια* (Gal 5, 22; 2 Petr 1, 5), *χρηστότης* (Gal 5, 22; 2 Kor 6, 6; Kol 3, 12; Eph 4, 32), *εὐσέβεια* (1 Tim 6, 11; 2 Petr 1, 5). Das Kernstück, die 4 Kardinaltugenden, fehlt ganz (*δικαιοσύνη* einzeln 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22). Bei dieser schwachen lexikalischen Berührung ist eine stoische Systematik in den ntl TKen geradezu unmöglich. Die genannten drei T-begriffe — durch Belege in LXX, Inschr., Pap., übrigens als der Gemeinsprache angehörend gesichert — sind zudem mit einigen anderen in ntl Ken aufgezählten (*πίστις* = Treue Gal 5, 22; *πραΐτης* Gal 5, 22; Eph 4, 2; Kol 3, 12; 2 Tim 2, 24, auch *δίκαιος*, *σεμνός* Phil 4, 8, alle zugleich in LXX, Inschr. Pap. zu lesen) in den Ken der Popularphilosophen geläufig, so daß kein Grund vorhanden ist, hier Beziehungen zur Schule zu sehen. Diesen steht die Mehrzahl der T-begriffe gegenüber, die auch der Diatribe (erst recht dem „Stoiker“) gänzlich fremd sind², sogar widersprechen³ oder in der profanen Ethik überhaupt von einem anderen Sinn getragen sind⁴.

¹⁵ Vgl. M u s. 125, 5: *σωφροσύνη καὶ ξύμπασα ἀρετή*; Philo Migr. Abr. 219 und u. S. 214, Anm. 68 ¹⁶ Bauer, Wörterbuch s. v.

¹⁷ Ditt. Syll.³ II 539 A; 613, 5; 656; 694, 15; III 1046, 5; 1104, 20.

¹ Von den Pflichtenlehren der Past. ist hier abzusehen.

² *ἀγάπη, ἀγαθωσύνη, εἰρήνη, μακροθυμία, φιλαδελφία.*

³ *σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ, εὐσπλαγχοί, ταπεινοφροσύνη.*

⁴ *μακροθυμία, ὑπομονή, χαρίζομενοι ἀλλήλοις.*

II. Die Grundlagen des profan-griechischen (popularphilosophischen) und pl Tugendideals und ihre konkreten Fassungen (bei Pl in den TKen der Gemeindebriefe⁵).

Schon die lexikalische Übersicht zeigt die relative Eigenständigkeit des pl Tugendideals, soweit dasselbe in TKen zum Ausdruck kommt. Das Bild (sachliche und sprachliche Verwandtschaft; Kern und Schale auf beiden Seiten) erhält noch schärfere Umrisse, wenn nun auch die innere Lexikographie zu Wort kommt, und über eine quantitative Vergleichung hinaus das Einzelne vom tragenden Geist des Ganzen aus betrachtet wird; denn dieser, ein bestimmter Wertsinn ist es, der als Apperzeptionsprinzip den TK und entsprechend auch den LK formt. Nach den eigentümlichen Gestaltungsprinzipien des profangriechischen, in concreto popularphilosophischen TKs einerseits und des ntl (zunächst pl) andererseits, geht die entscheidende Frage. So wird auch der spezifische Gehalt (Cremer: „das neue Gepräge“, „die neue Energie“) bei solchen Begriffen sichtbar werden können, die beiderseits eine Rolle spielen. Denn unbeschadet der Aufgabe, die enge Verwandtschaft des Christentums mit der es umgebenden Welt zu verstehen, steht es auch hier religionsgeschichtlicher Forschung an, die spezifischen Unterschiede herauszutreten zu lassen; und im selben Maße, als sich Verschiedenheiten im Grundstandpunkt ergeben, muß auch im einzelnen bei der gleichlautenden Formulierung mit der Möglichkeit eines geistigen Durchbruchs gerechnet werden.

Dabei scheint mir übrigens noch die auch sonst übliche Unterscheidung zwischen prinzipiell-theoretischer und konkret-praktischer Ethik beachtlich zu sein. Bei Einzelübereinstimmungen in letzterer, in der konkreten T- und L-lehre, könnte man im Hinblick auf die zeitliche Priorität, welche die kynisch-stoische Popularphilosophie dem NT nun einmal voraus hat, gleich versucht sein, auch schon auf sachliche Abhängigkeit des NT zu schließen. Indes kann es sich bei näherem Zusehen um eine Sache handeln, die sich mit der gleichen Gedankenstrenge und Folgerichtigkeit aus den beiderseitigen grundverschiedenen Systemen ergibt: oft gar eine Forderung, die jede Ethik erhebt, ohne daß die Allgemeinheit der Forderung auf Entlehnung beruht. So ist die allgemein menschliche „Treue“ (*πίστις*), die die Volksethik mit dem Popularphilosophen verlangt (s. u. 143), nicht

⁵ Dieselben (s. o. 46 I) dürfen, zumal sie in positiven Überlegungen das Ziel moralischer Förderung verfolgen, als Kernstücke gelten; Phil 4, 8 bleibt hier noch außer acht.

weniger aus dem ntl Hauptgebot gefordert (Gal 5, 22); oder der Unterschied zeigt sich erst in den Begründungen einer Forderung, also z. B. die Übung der *ἐγκράτεια*, die Ablegung von *ζῆλος, ὀργή* predigt mit sehr verschiedenen Motiven die Stoa und das NT.

Kann es dem Religionsgeschichtler nicht gleichgültig sein, ob seine Ergebnisse sowohl von Apologeten als Gegnern des NT eine unsachliche, einseitige Ausdeutung erfahren können, dann darf noch auf Folgendes hingewiesen werden: Auf dem Gebiete der natürlichen Sittenlehre kann und muß sich — bekanntlich auch nach dem Zeugnis der Schrift Röm 2, 14 f. — der naturgemäße, eine übernatürliche Offenbarung entbehrende Mensch mit dem durch die übernatürliche Offenbarung überhöhten treffen. In der heidnischen Umwelt des NT findet sich nun eine Sittenlehre, die das natürliche Tugendideal in verhältnismäßig höchstem Maße, wenigstens der Forderung nach erreicht hat. Es ist die von der Stoa gestützte Moralphilosophie. Zwischen derselben und dem des NT sind daher eine Reihe von Übereinstimmungen zu erwarten⁶, die noch unterhalb der Stufe liegen können, die das eigentlich Neue der Offenbarung bringt. Wenn nun der Übereinstimmungen in den konkret formulierten Tugendbegriffen nicht besonders viele sind, so mag gleich das Urteil zur Stelle sein, das ntl Tugendideal sei einseitig, es umfasse nicht alle Wertgebiete u. ä. Die Folgerung wäre übereilt; hier ist auch bei der religionsgeschichtlichen Untersuchung selbst, die sich auch bei sachlicher Haltung leicht vom beiläufigen Eindruck zu sehr die Richtung weisen läßt, zu beachten: 1. Die ntl TKe erheben keineswegs den Anspruch, das Sittenideal vollständig und explicite wiederzugeben, so wenig als die ganzen Schriften, einzeln und in ihrer Gesamtheit, ein entwickeltes System von Glaubensdogma und Sitte geben wollen; von den Tugenden, die die Christen zu üben haben, ist auch außerhalb der Ke vor allem in paränetischen Abschnitten die Rede. Um nur etwa auf den Abschnitt Röm 12, 9—20 hinzuweisen, wo ungefähr 20 verschiedene tugendhafte Verhaltensweisen aufgezählt werden, ohne daß dieselben substantivisch oder adjektivisch katalogisiert würden. 2. Man darf deshalb, wenn man zur Beurteilung fortschreiten will, nicht bei der Formulierung stehen bleiben. R. Bultmann wies mit Recht auf die Schwierigkeit hin, die sich beim Vergleich der profanen Texte (bei Bultmann speziell Epiktet) mit dem NT erhebt: „Epiktet (— man kann dafür „die kynisch-stoische Diatribe“ einsetzen —) arbeitet mit einem festen Begriffsmaterial. Im Neuen Testament sind die sittlichen und

⁶ Vgl. E. Krebs, Das religionsgeschichtliche Problem 61 ff.

religiösen Vorstellungen nicht in feste Begriffe gefaßt. In der neutestamentlichen Religiosität sind Kräfte lebendig, die nicht zu wissenschaftlichem Bewußtsein gediehen sind, und eine begriffliche Form nicht gefunden haben“⁷. Obwohl die ntl TKe schon viele festgeprägte Begriffe aufweisen — bezeichnenderweise gerade für die neuen zentralen Vorstellungen —, gilt vom NT trotzdem, daß es eine Reihe von Tugenden lehrt, ohne diese begrifflich zu formen. Heroisches und Heldisches z. B., das im griechischen Tugendideal so stark mitschwingt, wird kein aufmerksamer Leser der Evv der menschlichen geistigen Struktur Jesu absprechen können; in Wort und Tat charakterisiert ihn eine „zielharte Männlichkeit“⁸, und dasselbe zielklare Wollen wird auch von seinen Jüngern verlangt (vgl. Lk 9, 6), ohne daß hier einmal von dem Begriff „Tapferkeit“ oder ähnlich die Rede wäre. Und so in noch vielen Punkten. Das NT hat eben sehr wohl Gesetzes- und Lehrcharakter, bietet aber trotzdem keine abstrakte T- und L-lehre, die nach Art einer menschlich unvollkommenen Gesetzgebung möglichst alle Fälle des Lebens zu erfassen sucht. Es gilt hier, was auch sonst bei der in den Evv überlieferten Sittenlehre Jesu zu beobachten ist. Die einzelnen Forderungen seiner Predigt sind noch nicht das Ganze, das Entscheidende. Ausschlaggebend und entscheidend ist die Gesinnung, von der alles getragen ist, die sittliche Hoheit und der Ernst seines Lebens⁹. Eben dieser persönliche, konkrete Idealmensch Jesus Christus steht lebendig im Vordergrunde sittlicher Betrachtung. In ihm ist das abstrakte Ideal der absoluten Wahrheit und Güte, das Vorbild des vollkommenen Vaters im Himmel (Mt 5, 48) den Menschen in Fleisch und Blut nahe gekommen. Wissen sich die Gläubigen auf das Ur- und Vorbild der Persönlichkeit Jesu verpflichtet, so hat der Apostel nicht nötig, die von Christus vorgetragenen und vorgelebten Sittlichkeitsprinzipien und Tugenden stets im Einzelfall kasuistisch in Tugenden aufzugliedern und anzuwenden. Daß Pl selbst die Nachfolge Christi, die der Herr von allen verlangte, auch als seine eigene und seiner Christen religiös-sittliche Aufgabe verstand, zeigen zahlreiche Aussprüche und grundlegende Gedankenreihen seiner Briefe¹⁰. „Seid so gesinnt, wie es Jesus Christus war“ (Phil 2, 5). Auch alle, die Christus in sich auszuprägen bemühen, gelten als lebendige Vorbilder: „Ahmt mich

⁷ ZntW 13 (1912) 97.

⁸ K. Adam, Jesus Christus, 1933, 111; vgl. weiter J. Leopoldt, Die männliche Art Jesu, Leipzig 1918.

⁹ Vgl. A. Reatz, Jesus Christus 255 f.

¹⁰ Hierüber gut F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi 7, 49 ff.

nach, liebe Brüder, und schaut auf die, welche nach unserm Beispiel wandeln“ (Phil 3, 17).

Die prinzipiellen Grundlagen des popularphilosophischen Tugendideals sind natürlich in gemeinstoischen, ja man kann sagen, gemeinhellenischen Prämissen zu suchen. Denn einmal ist es ja die Stoa, welche als die herrschende Philosophie der ganzen hellenistisch-römischen Zeit in umfassendster Weise die gemeingriechischen T- und L-begriffe in den Mittelpunkt eines ethischen Systems stellte und zur praktischen Behandlung des T- und LKs in der Diatribe führte. Sodann prägt sie den aller griechischen Sittenlehre eigenen intellektualistischen, eudaimonistischen und ästhetischen Zug, sowie auch den Mangel an hohen, inneren Motiven¹¹ am deutlichsten aus. Als die Schule, in der das sittliche Denken der Griechen, ja überhaupt der damaligen offenbarungsfernen Menschheit, den Gipfelpunkt der Reflexion erstieg, faßt sie schließlich auch gerade in der abstrakten T- und L-lehre die Lehrentwicklungen der Schulen zusammen. So fügt sie bei aller Betonung des sokratischen Prinzips von der Lehr- und Lernbarkeit der Tugend in glücklicher Inkonsequenz zur Theorie die Praxis eines Aristoteles, die Übung der Kyne.

„Φύσις“, das naturgegebene Angelegtsein der Dinge, lautet nun die höchste sittliche Norm, die das natürliche Denken des Heidentums finden konnte. „Gemäß dem in der Natur waltenden Grundgesetze leben“¹², ist daher seit der Altstoa in der griechischen Ethik die kürzeste Formel für „sittlich leben“, das Moralprinzip schlechthin. Bei der Gleichsetzung Natur = Vernunft = Logos besagt die Forderung des naturgemäßen Lebens nichts anderes als „in Übereinstimmung mit der Allnatur, dem All-Logos bleiben, so leben, daß unsere Vernunft mit dem allgemein Natürlichen harmoniert. Das Stück Logos in uns muß übereinstimmen mit dem großen Logos, dessen Teil er ist“¹³. Wie man nun auch das Axiom näherhin formulierte und den Begriff der Physis in der mittleren Stoa immer mehr von der verobjektivierten zur subjektiven

¹¹ Stelzenberger a. a. O. 64 f.

¹² Diese Maxime wurde zwar erst von der Stoa als formelhafte Devise aufgenommen und zum Hauptgebot gestempelt, aber sie muß doch sachlich als Ausdruck der ganzen griechischen Ethik gelten (vgl. etwa das Urteil Fr. Jodls bei Stelzenberger a. a. O. 159). Im übrigen kann hier wie nachher bei P auf die Prinzipienlehre nur so weit eingegangen werden, als es der Zusammenhang mit der konkreten T- und L-lehre erfordert. Auch für die Quellenbelege darf auf die Darstellungen der Ethik verwiesen werden. Instruktive kurze Zusammenfassungen stoischer Lehrpunkte bietet neuerdings Stelzenberger a. a. O.

¹³ Stelzenberger a. a. O. 161.

Vernunft verschob^{13a}, immer macht vernunftgemäßes Leben die Tugend, das höchste und einzige Gut, aus. Mit der Apathie und Glückseligkeit wesenseins, ist sie um ihrer selbst willen als Endzweck und letztes Ziel zu erstreben. Die richtige Vernunft (*ὁρθὸς λόγος*), die mit der Weltvernunft und höchsten Gottheit identisch gedacht wird, ist auch die Verwirklichungskraft des Sittlichen. Denn wenn zum Wissen auch die Verarbeitung und Übung kommen muß^{13b}, so gilt doch: habe die moralische Einsicht, den rechten Gebrauch der Vorstellungen (*ὁρθῆν κρίσιν τῶν φαντασιῶν*)¹⁴, d. h. lasse den *λόγος* in dir sich zur Herrschaft entwickeln, und du wirst richtig handeln. — Die Vernunft ist schließlich auch das entscheidende Motiv der Sittlichkeit. „Ja“ oder „Nein“ richten sich danach, ob etwas wirklich menschenwürdig oder aber einem vernunftlosen Tiere ähnlich ist¹⁵; „die Menschhaftigkeit“¹⁶ ist in stoischer Prägung das grundsätzliche Motiv.

Mit den genannten Formulierungen könnte nun auf den ersten Blick nichts anderes gemeint sein als das natürlich erkennbare, von der allgemeinen Überzeugung und Erfahrung der Menschheit geforderte Sittengesetz im Sinne heutiger Ethik, eine Sittennorm, die sich auch nach Pl jedem Menschen in der religiös-sittlichen Anlage als ein *νόμος τοῦ νοός* (Röm 7, 23) aufdrängt^{16a}. Und doch ist dieses vom Apostel vertretene natürliche Prinzip, das bei der steten Betonung der Gnadenordnung in der praktischen Sittlichkeit zugunsten höherer, spezifisch christlicher Normen übrigens stark zurücktritt, von der in griechischem Sinne verstandenen Forderung naturgemäßen Lebens grundverschieden. Dabei meinen wir noch gar nicht die aus der Offenbarung erwiesenen Unterschiede (erbsündliche Belastung — optimistischer Naturalismus der Stoa) und jene übernatürlichen Tatsachen, die den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit begründen. Es gilt hier vielmehr als grundlegende Eigenart die autonome Deutung der natürlichen Sittenregel festzustellen, welche das griechisch-stoische Sittlichkeitsideal mit aller monistischen und immanenten Ethik teilt. Das Tugendideal muß nach Inhalt und Umfang eine eigentümliche Prägung erhalten, wenn die Tugend entgegen theistisch fundierter Ethik nicht als Mittel

^{13a} Ausführlich darüber Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik 107 ff. und Stelzenberger a. a. O. 159 ff.

^{13b} A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 147.

¹⁴ Vgl. Bismarck, Die Freiheit des Christen nach Paulus usw. 57 ff.

¹⁵ Vgl. Epict. II 9, 3; 10, 14; IV 1, 11 sq. IV 1, 120; Mus. 56, 2.

¹⁶ ἡ ἀνθρωπότης: Philo, Spec. Leg. II 21.

^{16a} Näheres etwa bei Benz a. a. O. 7 f.

höchster Wesensvollendung in persönlichem Gottesbesitz erstrebt wird, sondern die autarkische Persönlichkeit selbst als absolutes und selbständiges Endziel gilt. Tatsächlich kann die griechisch-stoische Ethik nicht im Vollsinn als eine „natürliche“ d. i. religiöse bezeichnet werden. Die kontingente Naturbestimmtheit verpflichtet nicht erst aus dem gesetzlichen Willen eines persönlichen Gottes. Die Naturgemäßheit ist hier keine eigentliche Gottgemäßheit und daher auch keine Gottverähnlichung.

Oder kann man von einer solchen noch reden, wenn menschliche und göttliche Vernunft eins sind, höchstens graduell verschieden, eine altruistische Beziehung zu einem wesensmäßig verschiedenen persönlichen Wesen wie in der theistisch orientierten Sittlichkeit der Bibel unmöglich ist? So scheint mir denn auch an der Ethik der sog. „Halbchristen“ der jüngeren Stoa (des Epiktet insbes.) der warme religiöse Ton nicht ganz zu Recht so stark gerühmt zu werden¹⁷. Gewiß begründen sie zuweilen die sittlichen Mahnungen mit warmen Worten aus einem Verhältnis des Menschen zu Gott¹⁸, so wenn Epiktet etwa sagt: „Geh sorgfältiger mit dir zu Rate, erkenne dich selbst, frage deine innere Stimme, schreite nicht ohne Gott an deine Werke“ (III 22, 53). Aber die Exegese dieses Satzes zeigt das so religiös klingende Moment bei Epiktet in seiner ganzen Nacktheit. „Mit Gott es versuchen“ ist eben das „Sich-selbst-erkennen“, das „die innere Stimme fragen“. Es sind nur andere Wendungen für das *δημιουργομένης τῆ φύσει ζῆν*. Der Mensch kann seine Vernunftnatur eben nicht erkennen, ohne Gott zu erkennen¹⁹, weil diese an der göttlichen Natur partizipiert, er im Wesenszusammenhang mit dem im All wirkenden Logos steht. Dieser Logos selbst ist der wahrhaft heilige und göttliche²⁰. „Vernünftig“, „natürlich“ und „göttlich“ bezeichnen somit immer dasselbe. Wenn diese Ethiker verhältnismäßig viele theistische Vorstellungen mit ihrem pantheistischen Gottesbegriff verknüpfen, oder ihre Redeweise wenigstens solche auslösen können, — sie reden vom Willen²¹, von den Geboten²², den Befehlen²³, der Nachahmung der Götter bzw. Gottes²⁴, der Bitte um Hilfe²⁵ —, so ist das m. E. aus zweifachen Gründen zu

¹⁷ So u. a. von Krebs a. a. O. 26 f.; Wendland, Hell.-röm. Kultur 87 ff.; Wagner a. a. O. 133. 151 ff. 159 ff.

¹⁸ Vgl. vor. Anmerk. sowie Bultmann, in: ZntW 13 (1912) 103 ff. und Preisker a. a. O. 19 f.

¹⁹ Vgl. Epict. II 14, 19. 27.

²⁰ Vgl. Philo, Abr. 244: *ὁ λόγος ἱερός καὶ θεῖος*.

²¹ Epict. IV 1, 89.

²² Epict. I 23, 3 sqq.

²³ Epict. I 14, 3; II 16, 46.

²⁴ Epict. II 14, 13.

²⁵ IV 1, 176; 3, 7; II 18, 20. 28 sqq.; Sen., ep. 41, 2; 73, 15 sq.

verstehen und mit ihrer pantheistischen Moral praktisch zu vereinbaren.

Einmal will die jüngere Stoa auch Volksreligion sein. Deshalb muß sie auf den Volksglauben, die herkömmlichen theistischen bzw. polytheistischen Vorstellungen und Formeln Rücksicht nehmen. Zudem mochte die Verpflichtung zum sittlichen Leben dem einfachen Manne viel eindringlicher erscheinen, wenn sie sich als Gehorsam gegen einen persönlich gedachten Gott darstellt, denn als ein Gebundensein an die Weltvernunft, die, mit der Einzelvernunft identisch, schließlich gar zum Anwalt individueller Willkür gemacht werden kann. Zum zweiten wäre begreiflich, daß so aufrichtig strebende Geister wie ein Epiktet in Erkenntnis und Erfahrung der natürlichen menschlichen Schwäche ihren optimistischen Glauben an die allvermögende sittliche Kraft des Menschen bisweilen verloren und nach einem Gott außer dem in der eigenen Brust wohnenden (pantheistischen) Logos riefen. — Aber die Ohnmacht des offenbarungsfernen Heidentums zeigt sich gerade hier besonders deutlich: der eine persönliche Gott wird eben nicht erkannt. So kennen die Philosophen grundlegend die Gottesliebe als tiefste Quelle der Sittlichkeit nicht im entferntesten, obwohl ein Epiktet etwa zur Gottesverehrung aufruft²⁶, sie können nicht um Gnade bitten; und wenn Seneka auch gelegentlich „seine gewöhnliche Vorstellung vom immanenten Gott ganz preisgegeben und die Hilfe des wahren transzendenten Gottes als notwendig für den nach sittlicher Stärke ringenden Menschen erkannt zu haben“ scheint²⁷, dann wird die Scheinhaftigkeit dieser Erkenntnis klar aus seinem Spott über das Gebet um sittliche Besserung an anderer Stelle²⁸. Wo er von einer göttlichen Kraft im Menschen oder ähnlich spricht²⁹, da meint er nichts anderes als den idealen Menschen, der eben in sich das göttliche Prinzip, den Logos, zur Entwicklung kommen läßt. Konsequentermaßen betonen die Stoiker daher, Epiktet etwa, die Autokratie, die unbezwingbare Herrschaft und Macht des Willens zur Freiheit, so daß nicht einmal Gott eine Gewalt darüber verbleibt³⁰; ja der Weise kann sogar in der Übung der Tugend Gott den Rang ablaufen. Die Grundlage dieser Ethik ist und bleibt daher unreligiös. Entsprechend ist sie in ihrer praktischen Zielsetzung anthropozentrisch und gänzlich eudaimonistisch. Der handelnde Mensch selbst ist Ausgang und Zielpunkt des Sittenideales. Das zeigt das griechische Wort für Tugend: ἀρετή ist ganz und gar die von dem Menschen und für ihn vollbrachte Leistung.

²⁶ I 16, 20; III 26, 27.

²⁷ Wagner a. a. O. 153.

²⁸ Ep. 41, 1.

²⁹ Vgl. Wagner a. a. O. 153.

³⁰ Epict. I 6, 40.

„Πνεῦμα“, nicht nur *φύσις*, *λόγος* oder *νοῦς* (Träger des Verstandes- und Vernunftlebens) ist für Pl das nächste Prinzip des sittlichen Lebens³¹, das darum auch Gal 5, 22 in einer grundsätzlichen Ausführung den TK einleitet. Das Pneuma als Norm, Motiv und Kraft der Sittlichkeit gibt eine von dem griechischen Logos wesensverschiedene Grundlage der T-lehre ab. Sie wird zu innerst religiös, theonom, christonom. Mit diesem Prinzip wird nicht nur jener dogmatisch grundlegende Unterschied ausgesprochen, daß alle sittlich guten Qualitäten als Äußerungen der gnadenhaften Lebenskraft des Geistes, auch wenn sie sich auf natürliche Objekte erstrecken (vgl. die Tugenden der Griechen), selbst pneumatischer Art werden; es wird auch in dem Sinne eine neue Grundlage der T-lehre geschaffen — und dieser Unterschied interessiert uns hier, wo der konkrete Inhalt der TKe zu erklären ist, in erster Linie — als sich mit der Befähigung und Verpflichtung zum pneumatischen Leben der Tugend zugleich ein neuer gegenständlicher Aufgabenkreis eröffnet, eben „im Geiste“ oder wie es nur konkreter aber gleichbedeutend formuliert wird, „in Christus“ (vgl. 2 Kor 3, 17)³² zu leben. Wo Pl in seinen Briefen vom Wesen christlicher Ethik und von den idealen Forderungen des Tugendlebens spricht und nicht als Praktiker mit äußeren sittlichen Normen und untergeordneteren Motiven arbeiten muß, ist zweifellos die mystische Vereinigung mit Christus „das eigentliche Prinzip der paulinischen Moral“³³. Daher kann der Apostel im Hinblick auf den auferstandenen Christus als Grund, Vorbild (Norm) und Ziel jeder christlichen Existenz die Lebensaufgabe in die Worte kleiden: „Nicht mehr ich lebe eigentlich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Das Gestaltgewinnen Christi in uns, seine Tugenden nachleben, oder wie der Apostel das Vollkommenheitsideal auch konkret bestimmt, ist eben Weg und Ziel der sittlichen Persönlichkeit. Weil aber der Wille Gottes und Christi, der ganz Liebeswille ist, zum eigenen Willen des Menschen geworden ist in freier hingebender Liebe, so kann der Apostel unter psychologisch-ethischem Gesichtspunkt die Sittennorm und alle religiös-sittlichen Pflichten auch wie Jesus zu dem einen Liebesgebot zusammenfassen. Die Liebe ist daher ebenso Norm, Motiv und Kraft der Sittlichkeit. In dem Ausdruck *ἡ ἀγάπη, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (Kol 3, 14) ist so das pl Tugendideal nach seinem tief-

³¹ Vgl. W. Reinhard, Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen, besonders S. 33—83.

³² Vgl. etwa Tillmann a. a. O. 92.

³³ G. Staffelbach, Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus 87.

sten Wesen und umfassendsten Gehalt ausgesprochen. Weil eine solche Liebe nur „aus dem mütterlichen Schoße christlichen Glaubens“^{33a} erblühen kann, ist sie ebenso neu wie dieser Glaube selbst und, weil auf der inneren soteriologischen Erfahrung der Liebe Gottes beruhend, auch erst für Gerechtfertigte als ethisches Prinzip möglich. *Πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal 5, 6) lautet daher eine klassische Formulierung dieses Moralprinzips.

Die einzelnen Momente dieses Moralprinzips treten nun auch im Zusammenhang von TKen, teilweise sogar als bestimmende Faktoren ihres Inhaltes hervor.

Das Pneuma als neue objektive Seinsweise und Wirkfähigkeit wird zur objektiv verpflichtenden Norm. Weil „Geistes“-menschen geworden, müssen die Galater alle Tugenden üben gegenüber dem Nächsten und sich selbst (5, 22). Sie können solche Tugend„früchte“ zeitigen, weil sich ihre mystische Ausstattung auch als subjektives Sittlichkeitsprinzip erweist. Denn alle Gerechtfertigten besitzen „den Geist Christi als religiös-sittliche Lebenskraft“^{33b}. Die Bestärkung in den Tugenden, in der Demut zuvörderst (TK Eph 4, 2), ist eine folgerichtige Forderung der (gnadengeschenkten) Berufung zum neuen Sein (*ἀξίως περιπατεῖσαι τῆς κλήσεως*). Am Maßstabe der objektiven Heiligung gemessen, „geziemt“ es sich nicht, von gewissen Lastern (LK Eph 5, 3) selbst nur zu reden. Auch nach dem 2. Petrusbriefe muß sich der Gnadenbesitz, den der Glaube gebracht hat (*ἐν πίστει*), durch reiche Tugendhaftigkeit (TK 1, 5) als echt und fruchtbar bewähren. Da die Gotteskindschaft und Christusgemeinschaft ein Gnadengeschenk ist, das alle Getauften eint, die nationalen und sozialen Schranken überbrückt, muß die liebevolle Auserwählung (Kol 3, 12) und die in Christus gewährte Verzeihung (Eph 4, 32) zugleich als Motiv zur Tugend wirken, der Nächstenliebe insbesondere (TKe Eph 4, 32 — Kol 3, 12).

Nun zum konkreten Inhalt der TKe selbst. Für das griechisch profane Tugendideal können wir denselben aus den Ken der Popularphilosophen (auch Fürstenspiegel, Inschriften) seinem Hauptbestande nach wohl ziemlich erschöpfend erheben³⁴.

^{33a} Tillmann a. a. O. 187.

^{33b} Wikenhauser, Die Christumystik des hl. Paulus 45.

³⁴ Im Folgenden stelle ich Begriffe aus den TKen verschiedener Popularphilosophen zusammen, mit Beschränkung auf die öfters genannten, also offenbar wichtigeren Begriffe; wegen der Eigenart des Quellenmaterials können auch Begriffe, die zufällig nur bei einem Autor in einem Katalog vorkommen, allgemein geläufig sein, zumal wenn sie anderswo mit einem oder mehreren T-begriffen konsoziiert erscheinen. Die K-stellen sind hier natürlich nur mit Auswahl angegeben.

Bei der metaphysisch unzulänglichen Auffassung und Begründung der Maxime des vernunftgemäßen Lebens ist es nur konsequent, wenn alle Tugenden des religiösen Pflichtenkreises, also die sittlichen Tugenden der Gottesverehrung, fehlen. In den Schulkatalogen der Stoa³⁵ sind zwar *εὐσέβεια* und *δουότης* als Unterarten der Gerechtigkeit genannt. Aber sonst vermißt man selbst diese Bezeichnungen oder irgendwelche andere Tugenden der Religion in den reichhaltigen Ken der heidnischen Popularphilosophen gänzlich. Das paßt zu der griechischem Denken ursprünglich eigenen und auch bei der zunehmenden Ethisierung des rein Kultischen immer vorherrschenden Scheidung von Sittlichkeit und Kultus (= *εὐσέβεια*)³⁶. Dieser ist eine Einzelforderung des Staatsgesetzes. Weil nun aber der Stoiker, der philosophisch Gebildete, nur in seinem immanenten Logos den maßgebenden Nomos erblickt, wird ihm das Kultusgesetz des Staates hinfällig und werden ihm nach den Maßstäben autonomer Sittlichkeit religiöse Tugenden gegenstandslos. Seine (Individual-)Ethik ist zugleich die Religion. Bei Philo hingegen, der von seiner theistischen Weltanschauung aus den Pflichtcharakter und den Eigenwert der Religion als einer absoluten und ersten Pflicht erkannt hat, erhalten *εὐσέβεια* und *δουότης* als selbständige Glieder des TKs einen guten Sinn (s. o. S. 111 f.). Philo hat denn auch diese beiden „Tugenden“ stark ethisiert und andererseits die enge Beziehung der Sittlichkeit zur Religion betont³⁷. Freilich bilden auch bei ihm trotz biblischen Untergrundes Gottesverehrung und Gottesliebe keineswegs den Kern der Tugendlehre. — In inschriftlichen T-reihen erscheint auch *εὐσέβεια* (s. o. S. 91) allgemein als frommer Sinn, Pietät, Gottesfurcht; ähnlich *δουότης* zur Bezeichnung jedes Pietätsverhältnisses.

Ästhetik dient auch hier als Religionsersatz. Für das schönheitsliebende Volk der Griechen schließt die sittliche Bildung weitgehend die ästhetische in sich; diese Synthese hat zur Allgemeinbezeichnung des sittlichen Ideales: *καλοκάγαθία, καλὸς κάγαθός* geführt (vgl. Philo-Indices; Epict-Index; Ceb. Tab. 30, 3; oft auch als ehrendes Motiv auf Inschriften, vgl. Larfeld I 497). Den ästhetischen und harmonieliebenden Charakter des griechischen Tugendideals verraten weitere Allgemeinbezeichnungen. So etwa:

³⁵ Bei den in stoischen Schulkatalogen genannten Begriffen sei hier und im Folgenden der Kürze halber nur auf die oben (S. 59. 61) zitierten Quellenstellen bzw. den Index — StVF (vol. IV) verwiesen.

³⁶ Hinweise bei J. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung 452 f. 491 f.

³⁷ Das deutet auch L. Treitel, Gesamte Theologie und Philosophie Philos v. A. 40. 49/52 f. an.

καλός: Ph. (= Philo) Jos. 143; Virt. 174; Inschr. (Larfeld I 492); *φιλόκαλος*: Plut., Praec. Coniug. 140 C; vgl. Epict. IV 11, 30; Ph., Abr. 221; Plut., Praec. Ger. Reip. 796 E; *φιλάρετος*: Ph., Omn. Prob. Lib. 83; *κόσμος*: Mus. 86, 2 sqq.; Epict. IV 9, 17; Plut., Amat. 767 E; s. o. 80 f. 90. 92; vgl. Ph., Jos. 50; *κοσμοότης*: StVF-Index; s. o. 81. 90. 92; Ph., Sacr. AC. 27, Spec. Leg. III 51; vgl. Jos. 40; (Plut., Lib. Educ. 12 A); *εὐταξία, εὐτακτος*: StVF-Index; Epict., Gnom. 16 (27), 1 sqq. (Schenkl 481); Plut., Praec. Coniug. 141 E; (Lib. Educ. 12 A); vgl. Inschr. (Larfeld I 492 unter *ἀναστροφῆ*; Syll.-Ind.); *εὐσταθής*: Ph., Omn. Prob. Lib. 84; vgl. Epict. II 5, 1; *εὐστάθεια*: Epict. III 26, 13; 24, 79; IV 3, 7; Syll. 1109, 15; vgl. Ph., Indices; *εὐκοσμία*: Ph., Leg. Gaj. 5; vgl. Spec. Leg. III 22; Epict. IV 3, 9; Plut., Lib. Educ. 11 C; *εὐσχημων*: StVF III 34, 33; Syll. 711 I 5; s. o. 87 III a. 90; *εὐσχημοσύνη*: s. o. 71. 75; *εὐπραγία, ὀρθοπραγία*: vgl. Teles 22, 3; *μετριοπάθεια*: Ph., Virt. 195; weiter: *εὐνομος, εὐάρμοστος, σύμμετρος* u. a. Hier kann man auch schon nennen die Tugenden des sittlichen Taktgefühls gegenüber dem Ehrfurchtgebietenden; so *αἰδώς* und *αἰδήμων*, beide sehr oft bei Epict.; weiter: Ph., Sacr. AC. 27; Virt. 195 u. ö.; Plut., Praec. Coniug. 141 C; *αἰδήμων* außer bei Epict. (II 8, 23; 22, 20; III 3, 9 u. ö.) Ph., Virt. 182.

Die wesenhafte Beziehung der Tugend zum Intellekt des Menschen als eines *λογικὸν ζῶον*³⁸ kommt in einer Reihe von Verstandestugenden zum Ausdruck, deren oberste die Kardinaltugend der *φρόνησις* (Erkenntnis des sittlich Guten³⁹) ist. So erscheinen in den Ken außer *φρόνησις* (StVF-Ind.; Mus. 90, 7 sq. Ph., Spec. Leg. IV 170 u. ö.) und *φρόνιμος* (Ph., Leg. Gaj. 64; Virt. 174 u. ö.; s. o. 75) *ἐπιστήμη*: Ph., Vit. Mos. I 154 Omn. Prob. Lib. 83; Fug. 52; Ceb. Tab. 20, 3; vgl. Epict. II 13, 3; *ἐπιστημονικός*: Ph., Virt. 174; *σύνεσις*: Ph., Vit. Mos. I 154; Plut. Amat. 769 A sq. (IV 940, 10); *συνετός*: Epict. I 28, 20. 21; vgl. II 13, 21; Ph.-Ind.; *προσοχή, διόρθωσις*: Ph., Sacr. AC. 27; *εὐβουλία* (auch Ph., Sacr. AC. 27), *ἀγχίνοια* (auch Vit. Mos. I 154, Ebr. 129), *πρόνοια, εὐλογιστία, εὐστοχία, εὐμηχανία*: alle im Schulkatalog, vgl. StVF III 66, 3 sq.

Der Grundauffassung von Tugend als einer rein menschlichen Leistung entsprechend verraten viele Bezeichnungen (allgemeine und speziellere) das Bewußtsein menschlicher Leistungskraft, das Bewußtsein des freien, auf sich gestellten Menschen. So, wie schon betont, der gern als Abschluß gesetzte

³⁸ Epict. I 2, 1; 6, 12; II 9, 2 sqq.; IV 6, 34.

³⁹ Daneben *σοφία* als Tugend der Erkenntnis des Wahren; vgl. Schmekel, Phil. der Stoa 172.

Genusbegriff *ἀρετή* (vgl. Teles 24, 4; Mus. 50, 10 sqq.; 73, 6; auch in Inschr. s. o. 91), weiter *σπουδαῖος* als Bezeichnung für den Weisen und Tugendhaften im Gegensatz zu *φᾶλος* (vgl. StVF-Ind. s. v. *σοφός*; Ph.-Ind. s. v. *σπουδή*; Epict.-Ind.; Inschr. vgl. Larfeld I 499 f.), dann die Kardinaltugenden *σωφροσύνη* (StVF-Ind.; Teles 7, 3; Mus. 50, 10 sqq.; 90, 7 sq.; Plut., Amat. 769 A sqq. [IV 940, 10]; Virt. Mor. 440 E), *σώφρων* (Mus. 87, 3; Epict. III 1, 8; Plut., Laud. Ips. 543 D) und *ἀνδρεία* (StVF-Ind.; Teles 7, 3; 22, 4; Mus. 50, 10 sqq.; 90, 7 sq.; Plut., Virt. Mor. 440 E, 451 E; Epict. I 6, 28; oft Ph.-Ind. s. v.; Ceb. Tab. 20, 3), *ἀνδρεῖος* (Teles 4, 3 sqq.; Plut., Amat. 769 A sqq. [IV 940, 10]; Quis Sent. Prof. Vit. 75 E; oft Ph.-Ind.) und ihre Unterarten: *ἐγκράτεια*: StVF-Ind.; Ph., Abr. 24; Vit. Mos. I 154; Sacr. AC. 27; Ceb. Tab. 20, 30; *ἐγκρατής*: Ph., Omn. Prob. Lib. 84; Virt. 182 u. ö.; Mus. 86, 2 sqq.; Epict. II 10, 18; Plut., Amat. 767 EF; *εὐτέλεια*: StVF-Ind.; Ph., Vit. Mos. II 185 (s. o. 75); *κοσμότης, εὐταξία; αἰδώς* s. o. 135; *αὐτάρκεια*: StVF-Ind.; Epict., Gnom. 16 (27), 1 sqq. (Schenkl 481); bzw. *καρτερία* (vgl. auch Epict., Ench. 10; I 6, 28; Vit. Mos. I 154; II 185 u. ö.; Mus. 60, 17 sq.; 86, 2 sqq.); *θαρραλέτης* (vgl. Ph.-Ind.); *εὐθυμία*: StVF; weiter: *εὐκολία*: Teles 12, 6; Ph., Omn. Prob. Lib. 84; Sacr. AC. 27; Plut. Cohib. Ira 461 D, s. o. 75; *ἐχεθυμία*: Ph., Sacr. AC. 27; *ὀλιγοδεία*: Ph., Vit. Mos. II 185; Omn. Prob. Lib. 84; Sacr. AC. 27; *ἡδονῶν ὑπεροψία*: Ph., Vit. Mos. I 154; *κρείττων ἡδονῶν*: Mus. 87, 3; *κρείττων χρημάτων, ἡδονῶν* u. ä. Ph., Virt. 182; *ἀφιλοχρήματος, ἀφιλήδονος, ἀφιλόδοξος*: Ph., Omn. Prob. Lib. 84; zur ganzen Gruppe s. o. 77 f.

Mit besonderer Behaglichkeit nennt man auch die Tugenden des unbezwingbaren Willens: *ἀνανάγκαστος*: Epict. II 19, 29; 23, 42; III 3, 10; 5, 7; *ἀκώλυτος*: Epict. II 19, 29; 23, 42; III 3, 10; 5, 7; IV 6, 16; *ἀπαραπόδιτος*: Epict. I 6, 40; 17, 21. 23; II 19, 29; III 3, 10; *ἀνυπότακτος*: Epict. IV 1, 161.

Hand in Hand mit dem ästhetischen und leistungsbewußten Empfinden geht eine aristokratische Denkweise, die schließlich den Ruhm als Tugend des Menschen erstrebt: *μεγαλοψυχία*⁴⁰: StVF-Ind.; Epict. I 6, 28; vgl. Syll. 761, 10; 1101, 25; *μεγαλόψυχος*⁴¹: Epict. IV 7, 8; Plut., Amat. 769 A sqq. (IV 940, 10); s. o. 87 III d; *μεγαλοπρέπεια*: StVF-Ind.; Syll. 695, 10; *μεγαλοπρεπής*: Syll. 372, 15; *μεγαλοφροσύνη*: Ph., Sacr. AC. 27; *μεγαλόφρων*: Ph., Virt. 182; Epict., Ench. 24, 3; Mus. 87, 3; 90, 9 sqq. s. o. 75 III; *γενναῖότης*: Ph., Sacr. AC. 27. 32; Virt. 5; vgl. Epict. I 6, 34; *γενναῖος*: Ph., Virt. 167 u. ö. (Ind.); Epict. III 20, 5; IV 10, 12 u. ö.; s. o. 74 I; *εὐγνωμοσύνη* (= freiwillige Gerechtigkeit): StVF-

⁴⁰ Wittmann, Ethik des Aristoteles 196. 204.

⁴¹ Wittmann a. a. O. 196.

Ind.; Epict. II 5, 16; *ἐγγνώμων*: Epict. III 20, 11; vgl. IV 5, 14; Plut., Laud. Ips. 543 D; Ph., Mut. Nom 238; s. o. 87 IIIa. — Die Glückseligkeit, die mit dem Besitz der Tugend gegeben ist, wird wesentlich in die Apathie gesetzt. Diese, ebenso nur eine wie die Tugend selbst, weist eine negative und eine positive Seite auf. Negativ wird sie erreicht durch die Selbstbeherrschung, die Unabhängigkeit von der Außenwelt und den niederen Regungen der Seele. Außer den z. T. schon oben genannten Tugenden der Bedürfnislosigkeit und Lustverachtung wird daher als Ideal verlangt: *ἀταραξία* (Epict. II 1, 21; 18, 28; IV 3, 7; Plut., Virt. Vit. 101 B), *ἀτάραχος* (Epict. II 8, 23; III 21, 9; 23, 18; s. o. 80), *ἀπαθής* (Epict. IV 8, 23; III 5, 7; 21, 9; IV 6, 16), *ἀπάθεια* (Epict. III 15, 12; vgl. Teles 12, 6; Ph.-Ind.) und deren Unterarten: *ἄφοβία*: Epict. IV 3, 7; II 1, 21; *ἄφοβος*: Teles 4, 3 sqq.; Epict. II 14, 8; IV 6, 16; vgl. II 1, 21; IV 1, 34; *ἄλνπία*: Epict. IV 3, 7; *ἄλνπος*: Teles 4, 3 sqq.; Epict. II 14, 8; IV 6, 8. 16; *ἀκατάπληκτος*: Epict. II 8, 23; IV 4, 10; s. o. 80. Positiv gewinnt der Weise seine Ruhe durch die Anbequemung an den Lauf der Welt und die freiwillige Zustimmung zu dem, was die Natur mit innerer Notwendigkeit will. Zur Freiheit, gewissermaßen dem Inbegriff aller in den Ken aufgezählten Tugenden (*ἐλευθερία*: Epict. II 1, 21; Fragm. 14, 4 [Schenkl 466]; IV 3, 7; Ceb. Tab. 20, 3; vgl. Ph.-Ind.; *ἐλεύθερος*: Epict. II 14, 12 sq.; 18, 28; 19, 29; 23, 42; III 5, 7; IV 6, 8; 6, 16 u. ö.; vgl. Ph.-Ind.), gelangt der Philosoph, wenn er sich vor allem um folgende Haltungen bemüht: *εὐροια*: Epict. II 18, 28; Fragm. IV 6 (Schenkl 548); *εὐροῶν*: Epict. II 19, 25; III 10, 10; *εὐρονος*: Epict. I 4, 1; IV 7, 9; *εὐθυμία*: Ph., Sacr. AC. 27; *εὐστάθεια*, *εὐκολία* (oben); kurz, er muß *βασιλεία* (Epict. II 18, 28) ausüben, ein *ὑψηλός* (Epict. II 8, 23) sein, um in der Freiheit *τὸ μέγιστον ἀγαθόν* (Epict. IV 1, 52) zu besitzen⁴².

Am Zielpunkt gerät die stoische Ethik bereits an eine Bruchstelle. Wenn sie Apathie und Freiheit als höchstes Gut preist und zugeben muß, daß mit der sittlichen Betätigung Freude verbunden ist, muß sie sich auch fragen, ob am Ende diese Freude nicht selbst wieder ein verwerflicher Affekt ist. In Anerkennung der Tatsache, daß die Freude eine notwendige Folge sittlichen Verhaltens ist und daher, gleichsam die Kehrseite der *ἀπάθεια* oder *ἄλνπία*, als eine *ἀρετή* zu fassen ist, bezeichnet sie diese Freude — im Unterschied von *ἡδονή* mit *χαρά* benannt — mit den Unterarten *τέρψις*, *εὐφροσύνη* und *εὐθυμία* als eine *εὐπάθεια*, d. h. ein vernunftgemäß erlaubtes Gefühl⁴³. Diese erlaubten Gefühle, im ganzen

⁴² Über die grundlegende Bedeutung des sittlichen Freiheitsbegriffs in der Stoa orientiert gut Schlier bei Kittel, Theol. Wörterb. II 488 ff.

⁴³ Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 284 ff.

3 an der Zahl, sind zwar keine eigentlichen ἀρεταί, werden aber als τελευτὰ ἀγαθὰ doch öfters wie Tugenden und mit diesen aufgezählt⁴⁴. Von den Unterarten seien hier nur genannt, die auch — zunächst rein lexikalisch — im NT erscheinen: αἰδώς = „die vernünftige Scheu vor sittlichen Verfehlungen“, ἀγνεία = „die Scheu vor religiösen Verfehlungen“⁴⁵; auch hier zeigt sich die Blickrichtung nicht etwa auf Gott oder den Nächsten, sondern auf das Subjekt selbst, dem man eine bestimmte Haltung schuldig ist. Das dritte Normalgefühl, die βούλησις (= die vernünftige Begierde), bezieht sich auf das Verhältnis zum Mitmenschen und kennzeichnet die dem stoischen Denken eigenartigen Grenzen; sie umfaßt die vier Unterarten εὐνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός, ἀγάπησις; die beiden ersten sollen das Wohlwollen gegen den Mitmenschen bezeichnen⁴⁶, die beiden letzteren die vollkommene Ergebung in die Schickung Gottes⁴⁷. Auch in diesen Normalgefühlen liegt nur scheinbar eine Aktivität sittlicher Beziehung zu Gott und dem Nächsten. Gottergebenheit ist hier das durch die Vernunft geforderte Sich-abfinden mit den gegebenen Lebensumständen. Die beiden Arten des Wohlwollens können nur dunkle Ansätze der Nächstenliebe bleiben. Denn der Grundaffekt des Strebens, der sich in diesem Wohlwollen soll auswirken dürfen, widerspricht in sich der geforderten Neutralisierung der Affekte⁴⁸. Deshalb ist er auch nur sittlich gut als εὐλογος, soweit er also die Sicherung des Ich nicht gefährdet.

Nichtsdestoweniger ist die Menschenliebe der Punkt, in dem man eine besondere Verwandtschaft des NT mit der Stoa erblickte, vor allem ihren jüngeren Vertretern: Seneca, Epiktet. Nach neueren Urteilen, vor allem Bonhöffers über Epiktet und das NT, scheint der Vorzug des Christentums vor der sozialen Ethik der Stoa nur in einem wärmeren Geiste tätiger Nächstenliebe, näherhin in der dem Christentum eigenen religiösen Begründung bestehen zu sollen⁴⁹. Doch dürfte der Epiktetkenner und -liebhaber Bonhöffer seinen Meister der Ethik idealisiert haben, wenn er wirklich meint: „Rein ethisch betrachtet hat Epiktet die Pflicht der Humanität ebenso hoch gewertet und ebenso nachdrücklich ans Herz gelegt wie das Neue Testament“⁵⁰. „Der wärmere Geist der Menschenliebe im NT“, von dem Bonhöffer mit Recht spricht⁵¹, hat trotz

⁴⁴ Besonders bei Philo; vgl. Leisegang, Indices s. v.

⁴⁵ Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 293.

⁴⁶ Bonhöffer a. a. O. 285 ff.

⁴⁷ Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 48.

⁴⁸ ἔλεος (ἐλεήμων, ἐλεεῖν) steht daher als Affekt im LK, auch bei Epiktet (s. o. S. 88).

⁴⁹ Epiktet und das NT 382.

⁵⁰ A. a. O. 382.

⁵¹ A. a. O. 382.

Bonhöffer nicht nur religiöse („die religiöse Solidarität“), sondern auch schon sittliche Gründe. Eine gewaltige Verschiedenheit besteht schon darin, daß Epiktet mit der übrigen Stoa eben nur humanitaristische Menschenliebe fordert im Gegensatz zum NT. Die Lehrer dieser Menschenliebe können aber zufolge ihres monistischen Gottesbegriffs dem wahren Eigensein und Eigenwert der Einzelseele nicht gerecht werden und daher auch keine lebenskräftige „Nächsten“liebe begründen, mögen sie auch im übrigen die Pflicht einer natürlichen Liebe als durch die gemeinsame Natur und Abstammung aller sowie das gegenseitige soziale Bedürfnis gefordert sehr wohl erkannt haben. Religiös wird die Einzelperson mit ihrer immanenten Wert- und Zweckhaftigkeit bei Epiktet nicht nur verschieden vom NT, sondern tatsächlich gar nicht gewürdigt⁵². Es klingt nur religiös, wenn Epiktet mit der übrigen Stoa davon spricht, daß der Mensch ein Stück von Gott ist⁵³, die Menschen mit Gott verwandt und darum untereinander Brüder sind⁵⁴. Die platte Humanitätsauffassung, die den Menschen in seiner Gattungseigenschaft achtet⁵⁵, zeigt sich in der Formel: *Homo sacra res homini*⁵⁶. Der Gedanke einer durch den Naturzusammenhang kosmisch gebundenen und vom Logos belebten Weltbrüderschaft ist durchaus dem Naturbewußtsein unterworfen⁵⁷. Folgerichtig gilt die eigentliche Pflege des Stoikers am Mitmenschen nur dem Logos desselben. Das aus dem Naturzusammenhang gefolgerte „Sichverpflichtetfühlen“ findet daher in der Konsequenz des Systems schon bald — theoretisch und praktisch — seine Grenzen, so nämlich, daß der letzte Beweggrund sozialen Verhaltens nicht einmal mehr die Humanität ist, diese vielmehr, wie Preisker sich ausdrückt, „als Dienerin der kosmisch-logischen Anthropologie, des Ich als Glied der kosmischen Vernunft“⁵⁸ sich erweist, d. h. das Ideal der eigenen Persönlichkeit bemißt alle Beziehungen zum Nebenmenschen. Damit erfährt der Mensch, auch nur „rein ethisch betrachtet“, d. i. nach der Norm, die aus dem Seienden selbst herausgelesen wird, eine vom NT spezifisch verschiedene Würdigung. — Bei der positiven Mahnung der stoischen Popularphilosophen zu einer, man möchte manchmal meinen, selbstlosen Betätigung der Nächstenliebe⁵⁹, zum Nicht-

⁵² Bultmann, in: ZntW 1912, 186. ⁵³ Epict. II 8, 11.

⁵⁴ Epict. I 3, 2; 9, 1; 13, 3 sqq.; Seneca, Ben. II c. 28, 1 sq.; ep. 95, 52.

⁵⁵ Vgl. Cícero, Fin. III c. 63, 65; Leg. I 15, 43; Sen., ep. 95, 52.

⁵⁶ Vgl. Sen., ep. 44, 1; 95, 93; Clem. I c. 1, 3; Epict. I 13, 4; IV 1, 127.

⁵⁷ Vgl. Preisker, Geist und Leben 133.

⁵⁸ A. a. O. 61.

⁵⁹ Vgl. F. C. Baur, Seneca u. Pl, in: Zeitschr. f. wissensch. Theol. I (1858) 205 ff.; Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 100 f.

Volksgenossen⁶⁰, ja sogar zur Feindesliebe⁶¹, könnte man versucht sein, hier das Bewußtsein einer sittlichen Verpflichtung dem Nächsten gegenüber zu sehen; bei solch idealen Mahnungen zieht eben der bezaubernde Gedanke an den einheitlichen Gottesbesitz. Wo aber nun der konkrete Einzelmensch den Weltbürger zu negativer Reaktion herausfordert, der eine Logosträger dem anderen grollt, was dann? Grollt der Stoiker diesem jetzt etwa nicht aus Ehrfurcht, aus Liebe, wenn auch nicht zu seiner Einzelperson, so doch zu der in jenem hypostasierten Kraft, dem gemeinsamen Logos? Für einen Christen wäre die praktische sittliche Verpflichtung dem Nächsten gegenüber in solchem Falle nach pl Lehre aus der *ἐνότης τοῦ πνεύματος* (Eph 4, 3) selbstverständlich, vgl. auch Gal 3, 26 ff. Der Stoiker hingegen fühlt sich für die Vernunftgesetzlichkeit, die der andere den Affekten gegenüber durchzusetzen hat, nicht so verantwortlich, daß er um des andern willen seinen Affekt beherrscht, er tut das vielmehr seiner eigenen Vernunftgesetzlichkeit wegen. So mahnt Plutarch ausdrücklich, Groll nicht mit Groll zu vergelten, damit man sich den Ärger erspare und auch Freude an seiner eigenen seelischen Haltung habe⁶². Oder: Rächen darf der Weise nach Seneca eine Unbill nicht⁶³; er kann sie aber als eine Verirrung und Krankheit der Seele bemitleiden⁶⁴ (was für den Stoiker immer eine schwierige Sache ist), oder „den Fehlenden verachten, einem großen Hunde gleich, der die kleine ihn umbellende Meute mit geringschätziger Verachtung strafft“⁶⁵. Ein in verzeihender Liebe sich zum andern Herabbeugen gibt es hier offenbar nicht⁶⁶. Die Liebe zu Gott, welche auch nach Seneca zur Feindesliebe treiben muß, ist also auch bei ihm mehr ein logisches Bekenntnis zu dem Gott in seiner eigenen Brust. Epiktet, der den Wert persönlicher Gemeinschaft öfters preist⁶⁷ und Tugenden menschenfreundlichen Verhaltens aufzählt und etwa sagen kann, man müsse den Bruder ertragen, „der ein Abkömmling von Zeus ist, ein Sohn aus gleichem Samen wie Du erzeugt und mit Dir himmlischen Ursprungs“ (I 13, 3), ist nicht weniger am handelnden Subjekt selbst interessiert: der Zorn ist zu lassen, denn der Zürnende fügt nicht nur sich selbst ein Übel zu, sondern

⁶⁰ Vgl. Bonhöffer a. a. O. 100 f.

⁶¹ Randlinger, Feindesliebe 42 ff.

⁶² Tranq. An. 468 C.

⁶³ Ira 3, 56.

⁶⁴ Clem. 1, 17; Ira 1, 14.

⁶⁵ Randlinger a. a. O. 44.

⁶⁶ Öfters sagt Seneca, die Menschen müßten alle gegeneinander Nachsicht üben, weil alle böse sind; Ira 3, 26; Clem. 1, 6; Ben. 5, 17.

⁶⁷ Vgl. II 22, 20. 36.

verstärkt auch noch die schlechte Fertigkeit (*ἐξίς*)⁶⁸. Nicht, ob den andern der Zorn trifft, sondern die Affektlosigkeit des Weisen ist das Entscheidende. Böse, arglistig und bissig zu werden, anstatt den natürlichen Besitz der Sanftmut und Gesellschaftlichkeit zu wahren, bedeutet eben in erster Linie Verlust und Selbsterniedrigung⁶⁹. Das Schlimme an Streitgier und Zorn ist einzig, daß diese Affekte den selbstverständlichen Besitz der Menschennatur ausziehen⁷⁰. Oder eine andere Stelle, nach der Epiktet die Feindesliebe empfehlen soll: der Kyniker müsse die, die ihn wie einen Esel schlagen, „wie einen Vater aller Menschen oder einen Bruder lieben“⁷¹. Warum aber? Weil das eine von Gott geschenkte Übung bedeutet, der haben will, „daß du ein großer Mann wirst, oder was dasselbe ist, viele Schläge erhältst“. Einer gewissen Überschätzung der Ethik dieser jüngeren Stoa gegenüber muß daher festgestellt werden: die Verpflichtung zur Menschenliebe oder allgemeiner zur Sozialethik ist zwar erkannt, man versucht auch, recht edle Folgerungen daraus zu ziehen. Aber sie wird nur einseitig und schwach begründet; so gut wie gar nicht aus der naturgesetzlichen Pflicht sittlicher Förderung. Auch der Gedanke an die gemeinsame Menschennatur, der eine natürliche Menschenliebe begründen kann, dringt nicht wirksam durch, weil eine einseitige egoistische Denkweise Individual- und Sozialethik nicht versöhnen kann. „Ich bin mir selbst der Nächste“⁷² ist ein exklusives Axiom dieses idealen Egoismus. Der Schluß Bonhöffers aus einer gelegentlichen besonders eindrucksvollen Äußerung Epiktets dürfte verfehlt sein: „... daß ihm (Epiktet) die Erweisung tätiger Menschenliebe als das Höchste gilt, das ihm sogar noch über der sittlichen Arbeit an sich selbst steht und die Krone des sittlichen Wirkens ist, ersehen wir aus dem schönen Bekenntnis: „In welcher Tätigkeit möchtest Du vom Tode betroffen werden? ich für meinen Teil in der Ausübung irgendeines menschlichen, wohlthätigen, gemeinnützigen, edlen Werkes (IV 10, 12)“⁷³. Es gilt vielmehr von Epiktet wie der übrigen Stoa, was Deißner speziell von Seneca schreibt, daß er nämlich selbst da, „wo er von den Beziehungen und Pflichten gegenüber anderen Menschen spricht, immer wieder zum eigenen Ich zurücklenkt und das in den Vordergrund stellt, was der Durchbildung und Vollendung der Persönlichkeit zugute kommt“⁷⁴. Und das war so konsequent: sowohl vom Gottesbegriffe, der keine Gottesliebe und damit auch nicht die wirksamste Begründung der Nächstenliebe ermöglicht, aber auch vom ethi-

⁶⁸ II 18, 5.⁶⁹ II 10, 14.⁷⁰ II 9, 5.⁷¹ III 22, 54.⁷² . . . ἐμοὶ παρ' ἐμὲ φίλτερος οὐδείς, Epict. III 4, 10.⁷³ Epiktet und das NT 382.⁷⁴ BFchrTh 21, 2 (1917) 31 (109).

schen System her. Höchstes Gebot ist die innere Freiheit, durch deren Entwicklung der Weise sich Gott gleichstellen, ja ihn übertreffen soll. Bei aller menschlichen Bereitschaft für das Elend und Leid des Nächsten muß sich der Philosoph immer wieder sagen: „Der richtige Gebrauch der Vorstellungen lehrt, daß Glück und Leid anderer unfreiwillige Dinge sind, denen nur Gleichgültigkeit gebührt“⁷⁵. Nur für Dinge, die von ihm abhängen, fühlt sich der Weise verantwortlich; alles andere, das Nicht-Ich darf, ja muß bis zu einem gewissen Grade ihm gleichgültig sein.

Die eigentümliche Reserve des stoischen Weisen kennt daher nicht umsonst vornehmlich passive Tugenden der Nächstenliebe. Das *ἀνέχεσθαι* ist nicht minder ein negatives Resultat stoischer Ethik als sein Gegenstück *ἀπέχεσθαι*: sie fordert immer wieder ein Sich-Zurückziehen, Passivität; sie ist in ihrer Verwirklichung daher auch keineswegs gesellschaftsbildend. Die Erziehung zur geschlossenen führte auch zur abgeschlossenen Persönlichkeit⁷⁶. Die Menschenliebe, auch wie sie dieselbe auffassen, wird daher nie und nirgends zum „Hauptnenner“ des Tugendideals⁷⁷ wie die Nächstenliebe in der ntl Ethik. Wenn R. Hirzel zwar meint: „Ich wüßte nicht, was sich mehr eignete, für das Prinzip plutarchischer Moral in Leben und Lehre erklärt zu werden als eben die Philanthropie“⁷⁸, so hat er durch seine übrigen trefflichen Ausführungen über die Philanthropie bei Plutarch dem vom NT herkommenden Leser keineswegs den Eindruck erweckt, diese Menschenliebe, wenn man sie überhaupt noch so nennen kann, mit der des NT zu vergleichen. Philanthropie, die geläufigste und vielsagendste Bezeichnung dieser Humanität, wurde seit der Popularisierung des Begriffs am Ende des 4. Jhdts. immer mehr in ihrer Bedeutung abgeschwächt bzw. erweitert und verflacht zu der Bedeutung „mitleidig“, „freundlich“, „leutselig“, auch „volksfreundlich“ und „gerecht“, „geehrt“ bei Beamten⁷⁹. Die ethische Bedeutung trat also sehr stark zurück; *φιλανθρωπία* wird fast zu einer gesellschaftlichen Wertung. Auch der Geltungsbereich erweiterte sich immer mehr, wie dies nur bei einem Modewort möglich ist. Philanthropie, anfänglich besonders die Tugend des erbarmenden Gottes, des milden Fürsten, und dann des Menschen selbst gegen seinesgleichen, kann man in helle-

⁷⁵ Bismarck a. a. O. 80.

⁷⁶ K. Deißner, Idealbild des Weisen 11.

⁷⁷ Preisker, Geist und Leben 60.

⁷⁸ Das Erbe der Alten 4. 5 S. 26.

⁷⁹ Ausführlich: Siegfried, De progressu notionis *φιλανθρωπίας* (Diss. 1914); vgl. W. Nestle, in: Berl. Philol. Wochenschrift 1916, Sp. 878 ff.

nistischer Zeit überall und allem gegenüber üben. Geigenmüller faßt z. B. Plutarchs Ansicht zusammen: „Philanthropie findet er bei der Gottheit, der Tyche, dem Herrscher, in Verfassungen und Beschlüssen, im Wiederaufrichten gestürzter Standbilder, in der Aufnahme eines Geächteten, im Brunnenlassen der Lanzen nach dem Mahle. Er fordert sie im Verhalten zu Sklaven und Tieren“⁸⁰. Als eine sonderbare Begriffsverwirrung mutet es den Leser an, wenn Philanthropie sogar von leb- und empfindungslosen Subjekten ausgesagt wird: „Staatsverfassungen nicht nur sondern auch die Elemente, wie das der Gesundheit des Menschen zuträgliche Wasser, können philanthropisch heißen, auch der Wein und nicht am wenigsten eine fröhliche Tafel, überhaupt alles, was Menschen nützlich, ihnen angenehm und ergötzlich ist, kann in griechischer Sprache und namentlich in der Sprache Plutarchs mit feinem Ausdruck als philanthropisch bezeichnet werden“⁸¹. Neben der Kardinaltugend der *δικαιοσύνη* (Teles 7, 3; 22, 4; Mus. 50, 10; 90, 7 sq.; Epict. II 20, 25; III 14, 13; 26, 32; Plut. Virt. Mor. 440 E; 451 E; Philo oft s. o. 108 ff.; Ceb. Tab. 20, 3) bzw. *δίκαιος* (Teles 4, 3 sqq.; Mus. 87, 3; Epict. III 1, 18; Philo oft vgl. Ind.), die natürlich die entscheidende Haltung dem Nächsten gegenüber bleibt, ist *φιλάνθρωπία* (Mus. 73, 6 sqq.; Philo Sacr. AC. 27 u. ö. s. o. 111 f., auch 83 f., oft Inschr.) bzw. *φιλόανθρωπος* (Mus. 90, 9 sqq.; Philo Omn. Prob. Lib. 83 u. ö. s. o. 112; Plut. Adulat. 56 C; Laud. Ips. 543 D) die beliebteste, vor allem populärste Bezeichnung für das tugendhafte Verhalten zum Nebenmenschen. Weiter können als in TKen geläufig gelten: *ἐπιεικής* (vgl. Ph., Virt. 87. 125; Epict. III 20, 11, weiter Plut., Adulat. 48 B, s. o. 78); *ἐπιείκεια* (vgl. Ph. Virt. 134; Exsecr. 166; Plut. Adulat. 60 E; Vitios. Pud. 529 C); *πρᾶος* (Mus. 86, 2 sqq.; Epict. II 22, 36; III 20, 9; vgl. Ph. Vit. Mos. II 279, s. o. 78; *πρότης* (Ph. Sacr. AC. 27; Plut. Quom. Quis Sent. 80 B); *πιστός* (Epict. IV 1, 126; I 28, 20 sq.; II 4, 2 sq.; 10, 23; 22, 27 u. ö., vgl. Ph.-Ind.); *πίστις* bei Epict. sehr oft, Ph. Ind.; Plut. Amat. 767 E sq. (IV 938, 11); 769 A sq. (IV 940. 10, s. o. 91); *χρηστός* (Mus. 87, 3; Virt. 182; Plut. Adulat. 48 B); *χρηστότης* (Mus. 73, 6 sqq., Ph., Sacr. AC. 27); *ἀνεγκικός* (Epict. II 22, 20; 22, 36; 10, 23; III 21, 9; IV 5, 17); *εὐεργετικός* (Mus. 87, 3; 73, 6 sqq.; Ph. Praem. Poen. 97; Epict. III 20, 9; IV 10, 12); *γενναῖος*; *γενναῖότης* (s. o. 136); *κηδεμονικός* (Mus. 73, 8; s. o. 78); *εὐνοία* (Ph. Omn. Prob. Lib. 84; Conf. Ling. 48); *ἰσότης* (Ph., Omn. Prob. Lib. 84; Som. II 40 u. ö.); *κοινωνία* (Ph., Poster. C. 181; Sacr. AC. 27; Conf. Ling. 48; vgl. Epict.-Ind.); *φιλάλληλος* (Epict. III 13, 5; IV 1, 126;

⁸⁰ NJahrbfklAltW, 26. Jahrg., 51./52. Bd. (1923) 223.

⁸¹ Hirzel a. a. O. 26.

IV 5, 17); *ἡμερος* (Ph., Virt. 125. 182; Congr. Erud. Grat. 71; Epict. II 22, 36; IV 1, 126; 5, 17 u. ö.; weiter *εὐγνώμων* (s. o. 136), *ἀόργητος*, *βέβαιος*, *εὐεργέτης*, *ἡσυχος*, *κοινοφελής*, *δμλητικὸς*, *δμόνοια*, *πρόθυμος*, *συναεργητικὸς*, *φιλόστοργος*, *ὠφελητικὸς* u. a.

Von den vielen genannten T-begriffen, die keine Beziehung zum Nächsten involvieren und nach Auffassung der kynisch-stoischen Popularphilosophen das Persönlichkeitsideal umfassen, begegnet in unseren TKen nur der allgemeine Begriff der *ἐγκράτεια*. Das Tugendideal der kynisch-stoischen Popularphilosophie hat daher in unseren TKen keineswegs einen Ausdruck gefunden. — Auch in den Tugenden der Nächstenliebe, in welchen man wegen der gemeinsamen Stimmung wenigstens im Ausdruck die stärksten Berührungen erwarten könnte, scheint schon die lexikalische Verschiedenheit auf eine bewußte Distanz hinzuweisen. Die meisten T-begriffe der popularphilosophischen Ke fehlen ganz⁸² oder wenigstens in den Abschnitten über das rechte Verhältnis der Christen untereinander⁸³ oder sind nur in besonderen Fällen zu lesen⁸⁴. Bei dem reichlichen paränetischen Stoff der ntl Briefe wird man das nicht einfach als zufällig bezeichnen dürfen. Um nur auf eine Stelle hinzuweisen, die zeigen kann, wie die apostolischen Prediger gelegentlich sehr fein die Resonanz antiken Sittlichkeitsempfindens weckten und selbst wieder ihre neue Denkweise von jener der Umwelt abgrenzten. Ich finde eine grundsätzliche Stellungnahme dahinter, wenn gar nie als Bezeichnung für die Nächstenliebe der terminus *φιλανθρωπία* gebraucht wird, der die höchst gerühmte Tugend der Humanität bezeichnet⁸⁵, außer an der einen Stelle Tit 3, 4: die Tugend der Menschenliebe, zusammen mit *χρηστότης* in hellenistischen Dokumenten oft als Herrschertugend genannt⁸⁶, kann der Apostel in Wahrheit vom menschgewordenen Gottessohn, aber auch nur allein von diesem aussagen. Die führende Bezeichnung für Menschen- oder besser Nächstenliebe im pl TK ist die den Popularphilosophen gänzlich unbekannt *ἀγάπη*, in der zugleich die ganze Eigenart der ntl Sittenlehre anklingt. Sie enthüllt als der prägnanteste Inbegriff

⁸² *γενναῖος*, *γενναϊότης*, *εὐγνώμων*, *εὐγνωμοσύνη*, *εὐεργετικὸς*, *εὐνους*, *ἡμερότης*, *κηδεμονικὸς*, *κοινοφελής*, *δμλητικὸς*, *δμόνοια*, *συναεργητικὸς*, *φιλόλληλος*, *ὠφελητικὸς* u. a.

⁸³ *εὐεργεσία*, *εὐεργέτης*, *κοινωνία* (die sonst freilich im NT eine große Rolle spielt), *ὠφέλιμος*.

⁸⁴ *ἐπιεικής*, *εὐνοια*, *ἡμερος*, *κοινωνικὸς*, *φιλανθρωπία*.

⁸⁵ Mit allem Eifer betont z. B. Philo *φιλανθρωπία* als durch das AT geboten, vgl. besonders Virt. 51 sqq.

⁸⁶ Stellen: Dibelius, Past. Exc. zu Tit 2, 11 sqq.; Wettstein z. St. Vgl. auch Heinemann a. a. O. 196.

der neuen Weltsituation neue Möglichkeiten sittlichen Handelns und damit auch des TKs. Als „Band der Vollkommenheit“ (Kol 3, 12—14), als die Tugend schlechthin (1 Kor 13 vgl. u. S. 160 ff.), muß sie daher auch am deutlichsten den neuen T-begriff zum Ausdruck bringen. Vollendete „Tugend“ kann aber an ihrem Wesen gemessen nie die *ἔξις* der griechischen *ἀρετή* sein, jenes Verhältnis des Individuums zu sich selbst, aus und für sich selbst, sondern nur die existentielle, aus dem Pneuma erwachsene (Gal 5, 22) Hinordnung zum göttlichen und menschlichen Du.

Deshalb waren auch die T-namen des popularphilosophischen TKs nicht ohne weiteres zur Übernahme in die neue Ethik geeignet. Weil hier eine ganz spezifische Gottbeziehung das eigentlich versittlichende Moment ist, liegt dem Apostel, etwa gegenüber Philo (s. o. S. 110 ff.), offenbar nicht daran, das allbekannte Schema der Kardinaltugenden in den spezifisch christlichen TK einzubauen (vgl. hingegen u. S. 242). In der neuen Gemeinschaft der Gottesliebe wird das Regulativ der alten Gesellschaftstugend (*δικαιοσύνη*) hinfällig. Die Agape fragt nicht nach den Motiven jener Gerechtigkeit. Da diese auch wieder auf einer neuen gottgeschenkten Wahrheitserkenntnis (*πίστις*) gründet (Gal 5, 6), kann auch die *φρόνησις* mit ihren Unterarten nicht ohne weiteres Grundlage der Sittlichkeit werden, es sei denn, sie meine jene „höhere Stufe christlicher Erkenntnis und praktischer Lebensweisheit“ (Meinertz zu Eph 1, 8); oder die *σοφία* erschließe als „geistgewirkte“ den göttlichen Willen zu gottgefälligem Lebenswandel (Kol 1, 9 f.). Die *ἀνδρεία* weicht der christlichen *ὑπομονή* (s. u. S. 177 f.). Sofern sich schließlich hinter der *σωφροσύνη* der sich durch die eigene Verständigkeit zu selbstbewußter Sittlichkeit erhebende Mensch verbirgt, konnte auch diese Tugend in der Ethik der *ταπεινοφροσύνη* nicht zur Geltung gelangen. Ebenso fehlen wohl nicht zufällig alle weiteren Tugenden des sich selbst und sein „Wohl“ besorgenden, in der „Größe“ des eigenen Seelenlebens bis zum Hochmut sich steigernden Daseins, die Tugenden des Menschen schließlich, der sich gegen die Störenfriede seines persönlichen Glückes nur durch ein stumpfes „Nein“ „ab“schließt⁸⁷. Gerade die letztgenannten negativen Tugenden, aus denen die Furcht um die bedrohte Existenz des sich selbst sichernden Menschen spricht, vermochten nicht den Aktivismus der neuen sittlichen Freiheit wiederzugeben. Mit dem Stoiker spricht ja auch Pl direkt von einer *ἐλευθερία*; und man kann diese

⁸⁷ Vgl. die oben zitierten Komposita mit *εὖ-*, *μεγαλο-*, *ἀ-*; bei Pl nur *ἄλλως*, *ἄφοβος*, *εὐγενής* in natürlicher Bedeutung; zu *εὐφημος* s. u. S. 182 ff.; zu *εὐσχήμων* jetzt Greeven bei Kittel, Theol. Wörterb. II 768 f.

Freiheit geradezu „den idealen Schluß- und Zielpunkt seiner pneumatischen Ethik nennen“⁸⁸. Wie ihre verschiedene Zielsetzung und inhaltliche Füllung aber auch ganz verschiedene TKe schafft, wird uns deutlich illustriert, wenn wir die Tugenden, die Epiktet z. B. „in dem einen Wort“ Freiheit zusammenfaßt⁸⁹, mit jenen vergleichen, deren Aufzählung bei Pl die Agape zusammenfassend beschließt (vgl. Kol 3, 12—14). Nicht die Apathie und der „Wohlbestand“ des sich selbst gehörenden Stoikers, sondern einzig die Werke der Liebe vollenden die pl Freiheit. Gewiß schließt auch diese die (negative) Überwindung des Triebhaften in sich (Gal 5, 13). Pl spricht daher auch einmal im TK von *ἐγκράτεια*, und zwar nicht ohne Grund gerade Gal 5, 22. Einmal verlangt es schon die nach möglicher Vollständigkeit strebende Reihe an sich, nach den vorausgehenden Gliedern, die die irasziblen Kräfte zum Gegenstand haben, auch noch die konkupisziblen Leidenschaften (vgl. die Genußsuchtsünden im korrespondierenden LK) hier einzubeziehen. Dasselbe entspricht sodann auch der Frontstellung des Zusammenhangs gegenüber dem Libertinismus. Und wenn hier deshalb auch die Notwendigkeit der eigenen sittlichen Mitwirkung (vgl. „gekreuzigt“ 5, 24) zur Überwindung der Begierden des Fleisches betont werden soll, so paßt erst recht ein T-name, der von kraftvoller „Herrschaft“ spricht. Aber deren Sinn ist von dem der stoischen *ἐγκράτεια* bereits verschieden. Sie richtet sich nicht einfach gegen die Begehungen als solche, sofern diese etwa die Unabhängigkeit gefährden, sondern gegen die sündhaften Triebe der Sarx (5, 24). Deshalb wird sie bei der absoluten Gegensätzlichkeit von Sarx und Pneuma auch zu einer „Geistesfrucht“. Wie das *ἐγκρατεύεσθαι* des Apostels 1 Kor 9, 25—27 einem spezifisch christlichen Motiv entspringt⁹⁰, so tritt auch hier die neue positive Zielrichtung schon in der äußeren Stellung im TK hervor. Weil das Aufgeben der sündigen Begehungen ja erst die Voraussetzung für den positiven Inhalt der neuen Selbstbeherrschung bildet (5, 13. 24), ist sie den Tugenden der Nächstenliebe nach- und untergeordnet (vgl. u. S. 166). Infolge dieser Umwertung tritt wohl die *ἐγκράτεια* gegenüber dem popularphilosophischen TK überhaupt zurück, und rücken umgekehrt jene T-namen, die ein Verhältnis zur Person des andern in sich schließen, in den Mittelpunkt, soweit diese nur zur Bezeichnung der neuen Liebe

⁸⁸ Reinhard a. a. O. 72.

⁸⁹ IV 3, 7 . . . αἰδώς καὶ πίστις καὶ εὐστάθεια, ἀπάθεια, ἀλμπία, ἀφοβία, ἀταραξία, ἀπλῶς ἑλευθερία.

⁹⁰ Vgl. auch Grundmann bei Kittel, Theol. Wörterb. II 340, 3 ff.

geeignet waren: *πίστις, πραΰτης, χρηστότης*⁹¹. Auch die von diesen Namen bezeichneten Tugenden unterscheiden sich freilich zu innerst von den gleichbenannten „Haltungen“ des popularphilosophischen TKs. Das ist nach den Ausführungen über die Verschiedenheit der Prinzipien klar. Nicht nur weil sie schon ontisch aus der Quellkraft des Pneuma hervorsprühend selbst pneumatische Qualitäten geworden sind (Gal 5, 22). Da sie in der Gottesliebe verwurzelt sind, eignet ihnen auch subjektiv die aller Humanität unerreichbare Glut und Kraft der Gottesliebe zur Verwirklichung der neuen Gemeinschaft der Gotteskinder. Sie stehen im TK auch nicht mehr unter den Tugenden einer typischen Individualethik⁹², sondern eben in der Gemeinschaft jener Tugenden duldender, erbarmender, demütiger und verzeihender Liebe, welche die Popularphilosophie, wie schon bemerkt (124), nicht einmal dem Worte nach kennt, sogar als gegensätzlich empfunden hätte. Daß aber gerade diese Tugenden fast den gesamten TK Pli ausmachen, entspricht wieder so recht seiner Gesamthetik, die, wie man schon bemerkt hat, sittliches Leben eigentlich „nur innerhalb der Gemeinschaft“ kennt⁹³.

III. Zur genetischen Erklärung der TKe in den Gemeindebriefen.

Die wesentlichen gestaltenden Kräfte, die den Inhalt unserer TKe bestimmten, können schon nach dem Bisherigen nur mehr im ntl Offenbarungsbereich selber liegen. Man kann sie kurz zusammenfassen. Was sich nur als Ausstrahlung des göttlichen „Geistes“ erweist, das kann und muß auch die neue Lebensführung bestimmen, wenn anders dem *ζῆν πνεύματι* ein *στοιχεῖν πνεύματι* entsprechen soll (Gal 5, 25). Wenn alle persönliche Wesensvollendung Gottverähnlichung und Nachfolge Christi bedeutet, so wird alles, was sich an Eigenschaften Gottes und Christi offenbart hat, zugleich zur Aufgabe sittlicher Tugend. Ist die Agape für Pl zur „entscheidenden Wirklichkeit“, zur „einzigen Lebensmacht“ und Lebensordnung geworden⁹⁴, sie auch die beiden anderen Tugenden der theologischen Trias überragt und

⁹¹ Namen wie *ἐλευθεριότης* (Liberalität), *μεγαλοπρέπεια* (Noblesse) oder wie die übrigen Formen ehrliebenden T-strebens auch heißen (*μεγαλοφυρία* usw.), hätten zur Grundgesinnung der *ταπεινοφροσύνη* wohl mißstimmig geklungen.

⁹² Vgl. die oben (143) zitierten TKe; zu *πίστις* besonders die prinzipiellen TKe Epict. 8, 23 und 27.

⁹³ Deißner, in: BFchrTh 21, 2 (1917) 29 (107).

⁹⁴ Vgl. Stauffers Artikel bei Kittel, Theol. Wörterb. I 49 ff.

überlebt (1 Kor 13, 8), dann ist es nur konsequent, wenn sie, und nur sie, in allen Tken genannt wird (s. o. S. 46 f.), und zwar an betonter Stelle (s. u. S. 165 ff.). Da die *ἀγάπη* praktisch aber in der neuen Gottes- und Christugemeinschaft sich als Nächstenliebe auswirken muß, so bietet der Apostel, der die Aktivität solcher Liebe so einzigartig empfunden hat (1 Kor 13, 4—7), nur wieder charakteristisch christliche T-lehre, wenn er in den Tken fast nur auf ihre Handlungsweisen abhebt.

Es sei hier zunächst auch noch kurz nachgewiesen, daß Pl von diesen in den Ken formelhaft zusammengefaßten Tugenden auch sonst handelt. Von *ἀγάπη* braucht hier nicht mehr ausführlich die Rede sein⁹⁵. Andere dieselbe näherhin konkretisierenden Tugenden werden bei verschiedensten Gelegenheiten als Ausdruck der christlichen Haltung entwickelt: Die Liebe ist langmütig (*μακροθυμεῖ* = *μακροθυμία*) und gütig (*χρηστέεται* = *χρηστότης* und *χρηστός*) 1 Kor 13, 4. Langmut (*μακροθυμία*), die der Herr am Apostel erwiesen (1 Tim 1, 16), verlangt der Apostel auch sonst (Kol 1, 11), besonders gegenüber den Schwachen (1 Thess 5, 14). *χρηστότης* (NT nur bei Pl) bezeichnet außerhalb der Tke eine Eigenschaft Gottes (Röm 2, 14; 3, 12; 11, 22 c) bzw. Christi (Eph 4, 2; Tit 3, 4). So mag Pl gerade im Hinblick auf die Güte Christi (vgl. auch *χρηστός* Lk 6, 35) bzw. Gottes die Epheser (4, 32) und Kolosser (3, 12 f.) zum selben Tun ermahnt haben, zumal er daselbst auf das Beispiel Christi (Gottes) hinweist. *ἀγαθωσύνη*, das man Gal 5, 22 dem Zusammenhange nach als Güte (= benignitas) auffassen möchte, ist in diesem Sinne bei Pl wohl auch belegt Röm 15, 14. „Ihr Besitz macht den Lebensinhalt der Christen aus“⁹⁶ (2 Thess 1, 11; Eph 5, 9 wohl im allgemeinen Sinn von bonitas). Wenn der Apostel im „Hohelied“ 1 Kor 13, 4 fortfährt: die Liebe prunkt nicht, ist nicht hochmütig, so drückt er — wohl wegen der „Aufgeblasenen“ in Korinth — nur negativ aus, was anderswo als Demut (*ταπεινοφροσύνη*) bezeichnet wird. Über die Vorzüge dieser Tugend, die Eph 4, 2 wohl mit Bedacht als erste der subjektiven Voraussetzungen für den Frieden in der christlichen Gemeinde aufgezählt ist (vgl. auch Kol 3, 12), stellt Pl auch anderwärts (Phil 2, 3: *ταπεινοφροσύνη*; Röm 12, 16) Betrachtungen an, die als volle sachliche Parallelen anzusehen sind⁹⁷. Aus der Demut und diese voraussetzend, folgt die Sanftmut (*πραΰτης* Eph 4, 2; Kol 3, 12; Gal 5, 22). Dadurch, daß Christus sich selbst als „sanftmütig“ bezeichnet (Mt 11, 29) und

⁹⁵ Vgl. auch die Darstellungen der Ethik.

⁹⁶ Grundmann bei Kittel a. a. O. 17, 36.

⁹⁷ Vgl. Juncker II 270 ff.

die Sanftmütigen in der Bergpredigt selig preist, ist diese eine wahrhaft christliche Tugend geworden; darum mahnt Pl die Kor bei der Sanftmut Christi (2 Kor 10, 1), der Geist der Sanftmut (*ἐν πνεύματι πραΰτητος*) ist auch für die Christen von Galatien erst die rechte Voraussetzung zu heilsamer Zurechtweisung (Gal 6, 1)⁹⁸. Die Mahnung zu Langmut und Sanftmut führt über zur Einschärfung der Duldsamkeit (*ἀνεχόμενοι* Eph 4, 2; Kol 3, 12), die der Apostel, selbst ühend (1 Kor 4, 12), auch 1 Kor 8—9 und noch mehr Röm 14, 1 ff. empfiehlt, ohne hier allerdings den terminus *ἀνέχεσθαι* zu gebrauchen. Von *ἀνοχή* als der Gott eigenen Enthaltung von Zorn dem Sünder gegenüber spricht Pl ausdrücklich Röm 2, 4; 3, 26. Die Vergebungsbereitschaft, die Eph 4, 32; Kol 3, 12 (*χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*) durch den Hinweis auf das Beispiel des Herrn (Gottes) predigen, schließt sich an die *χάρις*-Gegebenheit des NT an. *χαρίζεσθαι* = Verzeihen der Vergehungen verlangt der Apostel nach dem Vorbild Gottes (Kol 2, 13) auch von den Korinthern (2 Kor 2, 7). Daß Pl allgemein in seiner Predigt die Bruderliebe auch in herzlich gefühlsmäßiger Weise getätigt wissen wollte, bestätigt nicht nur sein eigenes Verhalten⁹⁹, sondern auch Äußerungen wie Phil 2, 1 (vgl. *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοὶ* mit *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* Kol 3, 12 und *ἔσπλαγχνοι* Eph 4, 32). Mit dem Hinweis auf die Erbarmungen Gottes (*οἰκτιρμοὶ* vgl. 2 Kor 1, 3) leitet die große Paränese an die Römer ein (Röm 12, 1 ff.). Von *πίστις* = Treue unter den Menschen (so wohl Gal 5, 22) liest man im NT noch Tit 2, 10 (als Pflicht der Sklaven) und Mt 23, 23, wo sie mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als das Wichtigste im Gesetz genannt ist¹⁰⁰. Vielleicht darf man auch wiederum an 1 Kor 13, 7 denken: die Liebe glaubt alles (*πιστεύει*); bei *πιστεύειν* ist offenbar auch an „ein argloses, vertrauensvolles, den Sieg des Guten erwartendes Verhalten gegenüber dem Nächsten“¹⁰¹ zu denken. Gal 5, 22 sind als Geistesfrüchte noch genannt: *εἰρήνη* und *χαρά*. „Friede und Freude erscheinen auch sonst bei Paulus als köstliche Früchte des Heiles in Christo und werden mit dem Heiligen Geiste als ihrer Wirkursache in Beziehung gebracht“¹⁰². *Ἐγκράτεια* im TK Gal 5, 22 ist dem Worte nach zwar nur hier in den Paulinen belegt; aber auch diese Tugend hat er selbstverständlich nicht nur vor dem Hauptmann Felix und seiner

⁹⁸ Vgl. Tit 3, 2; 2 Tim 2, 25; Jak 1, 21; 3, 13; 1 Petr 3, 15.

⁹⁹ Juncker II 256 f.

¹⁰⁰ Von *πιστός* = treu ist im NT öfters die Rede, z. B. auch Mt 25, 21 a; 23 a: . . . *δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ* . . .

¹⁰¹ Sickenberger z. St.

¹⁰² Reinhard a. a. O. 70; ebd. 70 ff.

ehebrecherischen Gemahlin gepredigt (Apg 24, 25), sondern erst recht seinen Christen; das zeigen seine Ausführungen über die Pflichten in Beziehung auf den Körper als den Tempel des Heiligen Geistes usw., über wahre und falsche Askese¹⁰³; seine Briefe lassen keinen Zweifel darüber, daß sich die Nichtbeherrschung und unsittliche Anwendung etwa des Geschlechtstriebes mit der christlichen Freiheit nicht vereinbaren läßt¹⁰⁴. „Denn die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, äußert sich ja nicht in Zügellosigkeit, nicht in der Knechtschaft der Leidenschaften und Begierden, sondern in der ausnahmslosen Bindung an das Gesetz Gottes, in der Herrschaft über alles Niedere und Triebhafte und in der ungehemmten Entfaltung des Geistes und seiner Früchte im Christenleben, Gal 5, 13—24“¹⁰⁵.

Es verbleibt noch, in einem weiteren Überblick zugleich den traditionsbedingten Elementen und Anknüpfungspunkten im einzelnen nachzugehen¹⁰⁶.

Zur Bezeichnung der Pflicht, die der Christ gerade als Christ nach pl Lehre gegenüber seinen sinnlichen Begierden hat, greift Pl den beliebten Begriff der *ἐγκράτεια* auf; derselbe war dem Apostel nicht nur speziell aus den TKen der Popularphilosophie (s. o. 136) ans Ohr gedrungen, sondern war ihm auch sonst aus der Volkssprache geläufig. Die populäre jüdische Paränese hat das Wort, nach den Test. der XII Patr. zu schließen, besonders mit Beziehung auf geschlechtliche Dinge gebraucht, also in einer inhaltlichen Einschränkung gegenüber dem popularphilosophischen Sprachgebrauch. Die Beziehung auf das letztere scheint auch im TK Gal 5, 22 vorzuwiegen, obwohl das Wort an der Stelle den umfassenderen Sinn nicht ausschließt, den auch die LXX (einmal belegt als Überschrift Sir 18, 29) und die Volkssprache dem Worte beilegt¹⁰⁷.

Fassen wir bei der Terminologie der Tugenden der Nächstenliebe zunächst diejenigen Begriffe ins Auge, die auch der popularphilosophische TK kennt. *Ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ* im ntl TKe (Eph 4, 2 vgl. Kol 3, 12) scheint man schon fast gar nicht mit *ἀνεκτικός* (s. o. 143) und *ἀνέχων* bei Epiktet vergleichen zu dürfen. Epiktet verlangt mit *ἀνέχεσθαι* das Sich-fügen in den Naturlauf, das Zurückziehen auf sich selbst. Die ganz und gar positive, von der

¹⁰³ Vgl. Benz a. a. O. 148 ff. Über die Notwendigkeit und pl Begründung der Askese vgl. Tillmann a. a. O. 228 ff.

¹⁰⁴ Vgl. Tischleder, Wesen und Stellung der Frau 72 ff.

¹⁰⁵ Tillmann a. a. O. 229.

¹⁰⁶ Zu *ἀγνότης* (außerbiblisch erst CIC 588) in der gesonderten Reihe 2 Kor 6, 6; vgl. u. 172 und 162; zu *γνώσις* ebd. u. 190.

¹⁰⁷ So etwa Pap. Fay. 20, 21 (IIIn); auch Vett. Val. 355, 29; 358, 28 u. ö.

Liebe als der neuen Grundhaltung beseelte Pflicht der Duldsamkeit *Pli* hingegen ist auf das Wohl des Nächsten gerichtet, ist selbstverständlicher Ausfluß sanftmütiger und langmütiger Gesinnung (vgl. Eph 4, 2; Kol 3, 12). Auch die Begründung, die sie anderwärts erfährt¹⁰⁸, ist spezifisch christlich. Zur Sprachklärung ist auch auf die Umgangssprache¹⁰⁹ und die LXX hinzuweisen. Auch nach der gedanklichen Seite wird man in biblischer Tradition Anknüpfungspunkte sehen dürfen, etwa in dem *ἀνέχεσθαι* Jahwes (Is 63, 15 u. ö.), der *ἀνοχή* des auf Erlösung bedachten Gottes (Röm 2, 4; 3, 26), dem Beispiel Jesu Christi, der auch „ein ungläubiges und verkehrtes Geschlecht“ erträgt (*ἀνέξομαι* Mt 17, 17 Parall.).

Die schon im AT gepriesene Güte (*χρησιτότης*) Gottes¹¹⁰, die in Jesus Christus inkarniert erschien (*ὅτι δὲ ἡ χρησιτότης . . . ἐπέφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ . . .* Tit 3, 4; vgl. auch *χρηστός* Mt 11, 30), dürfte ebenfalls sachlich *Pl* mehr veranlaßt haben, *χρησιτότης* und *χρηστός* als Bezeichnung christlicher Güte in seinen TK aufzunehmen, denn die Geläufigkeit des Wortes bei den Popularphilosophen (s. o. 143) und in inschriftlichen Ehrenbezeugungen; das um so mehr, als er seinen TK einleitet: „Als Gottes Auserwählte, Heilige und Geliebte ziehet an . . . Güte. . .“ (Kol 3, 12). Der biblische Gedanke an die vorbildliche Güte des persönlichen Gottes, erst recht des ntl Erlösergottes, läßt das Wort mit stärkeren Energien, als es sie innerhalb des TKs der Popularphilosophie geben konnte. Sie steht nicht mehr der oberflächlichen Philanthropie (Mus. 73, 6 sq.; Plut. Demetr. 50), einer unverbindlichen *ἡμερότης* (Philo Sacr. AC. 27), der hochtrabenden *μεγαλοψυχία* (Ditt. Syll.³ 71, 12), dem *δίκαιον* (Mus. 87, 3) oder ähnlichen Tugenden zur Seite; vielmehr ist die Kraft eines dem Popularphilosophen unbekanntem echten Erbarmens mit dem Nächsten und der ebenso fremden, positiven Wohlwollen erst ermöglichenden Demutsgesinnung auf sie übergeströmt („*σπλάγγνα οἰκτιροῦ, χρησιτότητα, ταπεινοφροσύνη*“ Kol 3, 12).

Auch bei der allgemeinen Tugend der „Treue“ (*πίστις* Gal 5, 22), die im populären Tugendspiegel der Inschriften (s. o. 91) vielleicht noch eine bedeutendere Rolle spielte als in der Diatribe (s. o. 147), liegt ein Hinweis auf die LXX, die das Wort wie die Profangräzität nur im passivischen Sinne kennt (= Treue)¹¹¹,

¹⁰⁸ Juncker II 273 f.

¹⁰⁹ Vgl. Moulton-Milligan s. v.

¹¹⁰ *χρησιτότης* von Gott: Ps. 24, 7; 84, 12 u. ö.; *χρηστός*: Ps. 24, 8; 33, 8 u. ö.; Jer. 40, 11; vom Menschen: Jer. 51, 17; Ps. 111, 5.

¹¹¹ Vgl. Cremer-Kögel s. v.

nahe, und zwar ob der gleichen Zusammenstellung von *πίστις* mit *πραΰτης* wie Gal 5,22 besonders auf Sir 1,27; 45,4. Obwohl beide Tugenden gerade in ihrer Zusammenstellung mit *ἐγκράτεια* Gal 5,22 ein Wortgefüge bilden, das wenn auch nicht in der Zusammenordnung¹¹², so doch im Wortbestand am deutlichsten in dieser K-gruppe den Wellenschlag des profanen TKs verrät, möchte man gerade bei *πραΰτης* Kennzeichen biblischer Tradition entdecken. Schon die Lesart gibt einen Wink. Statt der seit den Klassikern allgemein üblichen Wortform *πραότης*¹¹³ liest das NT stets *πραΰς* und kennt *πραότης* nur als varia lectio zu *πραΰτης*. Die jüdisch-hellenistische Literatur hingegen gebraucht die griechisch-übliche Form *πραῶς, πραότης*¹¹⁴. Die LXX, die fast durchweg *πραΰτης* und in einem bezeichnenden Falle (gegenüber ca. 16 anderen) ausgenommen¹¹⁵ stets *πραΰς* liest, gebraucht das Wort zweimal vom messianischen König (Zach 9,9: *πραΰς*; Ps 44,5: *πραΰτης*). Durch die Übernahme von Zach 9,9 in die evangelische Verkündigung (Mt 21,5) wurde *πραΰς* zu einem Prädikat Christi, und er selbst kennzeichnet sich mit dieser Eigenschaft des messianischen Königs: *ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* (Mt 11,29). Dieses Herrenwort scheint nicht beziehungslos zum pl TK zu sein. Es liegt wohl, auch nach A. Harnack¹¹⁶, bei Pl 2 Kor 10,1 vor: *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν . . .* A. Resch will sogar wahrscheinlich machen, daß das Wort in den Logien, denen Mt es entnommen habe, lautete: *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἐπιεικῆς εἰμι καὶ πραΰς καὶ ταπεινόφρων* und stützt sich dabei vor allem auf die TKe des Pl und andere Stellen der ältesten christlichen Literatur¹¹⁷. Will man eine Anspielung auf dieses Herrenwort hier nicht annehmen und lieber behaupten, Pl habe 2 Kor 10,1 sehr wahrscheinlich das sanftmütige Erdenleben Jesu selbst vor Augen gehabt¹¹⁸, so bestimmt auch in diesem Falle Jesu Persönlichkeit das Tugendideal des Apostels. Jedenfalls wird *πραΰτης* eine Qualität des neuen Lebens. Auch als Menschentugend¹¹⁹

¹¹² Doch vgl. die Zusammenordnung *ἐγκράτεια πραότης* in den Tken Philo Sac. AC. 27 (s. o. S. 112), Ceb. Tab. 20, 3, *πίστις* und *ἐγκράτεια* etwa in der T-reihe Plut. Amat. 21, 11 (s. o. S. 80).

¹¹³ Auch z. B. Pap. Lond. 1912, 101 [41 n].

¹¹⁴ Philo (s. Index); Test. XII D 6,9; Jud. 21, 1.

¹¹⁵ Nur die in der formelhaften Terminologie der griechischen Ehrendekrete gehaltene Charakteristik des Hohepriesters Onias 2 Makk. 15,12 bietet *πραῶς*.

¹¹⁶ Festgabe für J. Kaftan (1920) 113.

¹¹⁷ TU X 1 (1893—94) 133 ff., und TU 27 NF 12 (1909) 217.

¹¹⁸ Th i e m e, Die christliche Demut 23.

¹¹⁹ Vgl. Konkordanz bes. zu Pss und Sir.

erhob sie bereits die LXX „von einer niedrigeren Stufe des Guten“ in der Profangrätizität¹²⁰ zur ersten Höhe der Offenbarung. Das sanftmütige Dulden steht der Demut vor Gott nahe¹²¹. Noch mehr gilt das von der durch den Geistbesitz geforderten Sanftmut des Christen, die sich in demutsvoller Selbsterkenntnis die unbedachten Fehler des Nächsten zur eigenen Last macht (Gal 6, 1—3)¹²². Sie hat deshalb auch wohl nicht zufällig im TK ihren Platz nach der grundlegenden *ταπεινοφροσύνη*. Die Verbindung dieser beiden Tugenden war in etwa auch schon durch die LXX vorbereitet (vgl. außer *πραῦς* und *ταπεινός* Js 26, 6; Soph 3, 12, besonders Prv 16, 19: *κρείσσων πραΐθυμος μετὰ ταπεινώσεως*). Diese kennt zwar noch nicht den Vollgehalt der christlichen Tugend, nicht einmal das Substantiv¹²³, das ja auch *sensu malo* in der Profangrätizität so vereinzelt ist¹²⁴, daß man es als christliche Neuschöpfung betrachtete¹²⁵. Doch hat die LXX wie bekannt die Wortgruppe um *ταπεινός* bereits zur Ehre gebracht. Für die Tradition des TKs genügt hier die Feststellung, daß *ταπεινός*, das in der heidnischen Welt fast stets eine niedere Denkungsart bezeugt¹²⁶, im LK begegnet, sogar bei Philo¹²⁷. Die Tugend vertieft sich im AT wieder charakteristisch. Das AT kennt wohl die Demut gegen Gott, nicht eigentlich gegenüber dem Nächsten¹²⁸. Die Demut aber, die Jesus lebt und lehrt¹²⁹, und deren größte Tat der Apostel so ernst als Vorbild der neuen Einstellung vor Augen stellt (Phil 2, 3—7), weiß sich nicht nur tiefer seinem Gott gegenüber verpflichtet, sondern auch wesentlich zum Dienst am Bruder. Ganz dieses Wesensmoment bringt Pl daher zum Ausdruck, wenn er sie immer mit ausgesprochenen Tugenden der Nächstenliebe aufreicht¹³⁰. Daß die heidnische Welt diese Tugend nicht entfernt kannte, erklärt sich ebenso aus den früher genannten a-theistischen ethischen Prinzipien wie das Fehlen der Tugenden der Gottesverehrung. Erst „die Anerkennung der eigenen Abhängigkeit und Ohnmacht, der Sündhaftigkeit und des Unwertes vor Gott, die existentielle

¹²⁰ Trench, Synonyma 87 f.

¹²¹ Vgl. Cremer-Kögel 962.

¹²² Die *πραΐτης* des atl Frommen (Sir 3, 17) wächst durch und mit der *ἀγάπη* (1 Kor 4, 21).

¹²³ *ταπεινότητων* nur Prv 29, 23.

¹²⁴ Vgl. Bauer, Wörterb. s. v.

¹²⁵ Thieme a. a. O. 14 f.

¹²⁶ Trench a. a. O. 85 f.

¹²⁷ Det. Pot. 34; Omn. Prob. Lib. 4; o. S. 76. 78; vgl. auch Epict. I 9, 10.

¹²⁸ Harnack a. a. O. 122.

¹²⁹ Vgl. etwa Tillmann a. a. O. 214 ff.

¹³⁰ Da auch die übrigen Eph 4, 2 u. Kol 3, 12 f. von *ταπεινοφροσύνη* ab genannten Tugenden auch sonst mit dem Bild Christi verknüpft sind, so dürfte dieses dem ganzen K-stück seine feste Formung gegeben haben (s. o. 50).

Urhaltung des gottgebundenen Menschen¹³¹ ermöglichte die christliche Demut, ließ jene überhebliche und ehrsüchtige Denkweise, die das sittliche Moment vieler griechischen Tugenden ausmacht (s. o. 136), als unsittlich erscheinen. Gerade dem überheblichen Prahlen mit eigenen Vorzügen oder neiderischem Ehrgeiz ist die der Liebe eng verwandte (1 Kor 13, 4) Demut *Pli*, „die Abwesenheit des Sinnes dafür, groß dazustehen, ausgezeichnet zu werden“¹³², diametral entgegengesetzt.

An dieser Stelle sei auch ein Blick geworfen auf den TK, den nach Seeberg (Katechismus S. 19 ff.) die jüdischen Wege enthalten sollen. Die Tradition ist der Annahme keineswegs günstig, daß z. B. die beiden letztgenannten Tugenden, deren höchst wahrscheinliche Zugehörigkeit zur Paradosē Seeberg (Katechismus 20) ohne weiteres behauptet, ein festes Stück eines jüdischen TKs bildeten. Nur zweimal ist in der reichen Paränese der Test. XII Patr. von Sanftmut (*πραῖος, πραότης* s. o. 152) die Rede; bei Philo geht *πραότης* unter anderen, entschieden öfters genannten popular-philosophischen termini auf. Weder Philo noch die Test. XII Patr. kennen *ταπεινόφρων-οσύνη*. Eine Verbindung von *ταπεινοφροσύνη* und *πραότης* wie Kol 3, 12; Eph 4, 2 ist außer den vorhin genannten atl Stellen nicht zu finden, und die eine Belegstelle Test. XII Patr. (D. 6, 9) erweist sich als christlichen Zusatz¹³³. Ebenso wenig mag als letzte Stütze Seebergs der magere TK Did. 3, 7—8 die Annahme eines traditionellen jüdischen TKs bekräftigen: *ἴσθι δὲ πραῖς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντὸς οὗς ἤκουσας . . .* Falls der Verfasser daselbst — wegen des nicht feststehenden Textes Mt 5, 5 — lediglich Ps 36, 11 im Auge gehabt hätte und er mit seiner Mahnung zu *πραῖς* und *ἐλεήμων* überhaupt nicht von Mt 5, 5. 7 beeinflusst ist, vielmehr einer jüdischen Paränese folgte, so können diese beiden Tugenden noch lange nicht den pl TK erklären. Ohne Grund legt Drews Wert auf die Feststellung, daß obige Did.-stelle in den Begriffen *πραῖς* und *μακρόθυμος* mit Eph 4, 32; Kol 3, 12 (beidemal Substantive) übereinstimmen¹³⁴. Die übrigens nicht sonderliche Übereinstimmung könnte man ebensogut als Abhängigkeit der Did. von Pl bzw. der urchristlichen Paränese erklären (s. u. S. 198), wenn man nicht in Verzicht auf die Annahme direkter gegenseitiger Abhängigkeit auf das AT verweisen will. *πραῖς, μακρόθυμος* und *ἐλεήμων* sind im AT oft genannte Tugenden, letztere zwei sogar in Tugend-

¹³¹ Tillmann a. a. O. 220. . . . ¹³² Thieme, in: ZntW 1907, 18.

¹³³ Charles z. St.; Rießler a. a. O. 1337. ¹³⁴ ZntW 1904, 58 f.

reihen (s. o. 95, Anm. 1 ff.)¹³⁵. Als Menschentugend bezeichnete daselbst das — übrigens profan seltene — Wort *μακροθυμία* freilich noch eine vornehmlich passive Haltung¹³⁶. Wenn sie demgegenüber bei Pl eine grundlegende Äußerung der aktivistischen, den Nächsten sittlich fördernden, Agape sein soll (1 Kor 13, 4) und nach dem Vorbilde Christi, dessen grenzenlose Langmut gegen die Sünder der Apostel an seiner eigenen Berufung veranschaulicht sieht (1 Tim 1, 15 f.), die Schwächen und Lieblosigkeiten aller Brüder ertragen soll (1 Thess 5, 14), eben in Liebe (vgl. TK Eph 4, 2), dann verspürt man den neuen Lebensodem dieses profan ehemals so neutralen Wortes.

Eindeutig auf atl-jüdische Tradition weisen die Ausdrücke *σπλάγγρα οίκτιρμοῦ* Kol 3, 12 und *εὐσπλαγγνοί* Eph 4, 32 in moralischer Bedeutung. *Οίκτιρμός*, inhaltlich als Affekt für den Popularphilosophen ein Übel, und sprachlich in der Profangräzität kaum belegt, steht in der griechischen Bibel oft von der Barmherzigkeit Gottes¹³⁷, sogar auch als Menschentugend in einer T-Reihe (s. o. 94). Das Adjektiv *εὐσπλαγγνος*, das sich profan selbst in neutraler Bedeutung „mit gesunden Eingeweiden“ kaum belegen läßt¹³⁸, kennt die LXX zwar nicht, wohl aber *σπλάγγνα* als Sitz des Gefühls (z. B. Soph 10, 5; Prv 12, 1). In der spätjüdischen Paränese (Test XII Patr.) ist Mitleid (*εὐσπλαγγνία*) eine häufig genannte Form der Nächstenliebe¹³⁹.

Vom tiefsten Wesen der Erlösungswirklichkeit spricht der Apostel, wenn er Gal 5, 22 *χαρά* und *εὐφροσύνη* mit Agape zu einer ersten Gruppe von Geisteswirkungen zusammenstellt. „Friede und Freude im Heiligen Geiste“ sind eben dem Apostel wesentliche Grundbefindlichkeiten christlicher Existenz (Röm 14, 17). Vom Heilsgut des Friedens in religiös-sittlicher Bedeutung sprach schon das AT¹⁴⁰. Aber in seinem überragenden Vollgehalt als Heilsgut der Erlösung (Kol 4, 7), als Christusfriede (Kol 3, 15) ist diese *εὐφροσύνη* so neu wie das Leben aus dem Pneuma überhaupt (Röm 8, 6). Als sitliche Verpflichtung gegenüber der von dem „einen Pneuma“ beseelten Gemeinschaft (TK Eph 4, 2 f.) erhebt er sich daher auch

¹³⁵ Zur Verbindung *μακροθυμος-ἐλεήμων*: Ps. 102, 8; 144, 8; Sir. 2, 11; Prv 19, 11; *μακροθυμος* (vgl. auch die T-reihe o. 94) ist im AT auch öfters mit *πολύελεος* verbunden.

¹³⁶ Vgl. Trench a. a. O. 120.

¹³⁷ Vgl. o. 94 *οίκτιρμων* in der Eigenschaftsreihe.

¹³⁸ Vgl. Bauer, Wörterb. s. v.

¹³⁹ Test XII Patr. B. 4, 1; Z. 5, 1; *εὐσπλαγγνος* S. 4, 4.

¹⁴⁰ Zum Anschluß an den atl Sprachgebrauch vgl. — jetzt von Rad bei Kittel, Theol. Wörterb. II 400 ff.

weit über die Friedfertigkeit des AT¹⁴¹. Erst recht hat dieser Gottesfriede mit der gefeierten Pax Romana oder jenem leb- und leidenschaftlosen Zustand des sich selbst erlösenden Stoikers¹⁴², der sich seiner Ruhe freut, nichts zu tun¹⁴³. Ebenso ist die erwähnte *χαρά*, die wir inhaltlich in ihrer neuen Qualität nicht treffender präzisieren können als der Apostel selbst (*χαρὰ τῆς πίστεως* Phil 1, 25)¹⁴⁴, zum Greifen von jener Freude verschieden, welche die Stoiker als Folge sittlicher Betätigung billigen (s. o. S. 137)¹⁴⁵, erst gar wenn man die so ernstgemeinte Leidensfreudigkeit des Apostels noch zum Vergleiche heranzieht¹⁴⁶.

Ähnlich neu war für Juden und Heiden der ethische Vollsinn des christlichen *χαρίζεσθαι* (*χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*), bevor *χάρις* ein spezifisch christlicher Name für das Erlösungsgeheimnis wurde, und die Vergebungstat Gottes in Christus die Gläubigen zu verzeihender Liebe verpflichtete (Eph 4, 32; Kol 3, 13). — Als vox mere biblica muß bis heute gelten *ἀγαθωσύνη* als Bezeichnung der Güte (Gal 5, 22)¹⁴⁷. Es entspricht ganz den festgestellten Gestaltungsprinzipien der TKe, wenn auch *ἀγαθωσύνη*, die das AT von Gott und dem gottgefälligen Menschen aussagt¹⁴⁸, wie die übrigen mit dem Gottesnamen verbundenen Bezeichnungen in den ntl TK eingeht¹⁴⁹.

Der tragende Begriff des ntl TKs ist *ἀγάπη*¹⁵⁰. Vom vorbiblischen Griechisch aus gesehen, ist die Wortgruppe um *ἀγαπᾶν* die unscheinbarste Bezeichnung für Liebe; sie ist gegenüber *φιλεῖν* und *ἐρᾶν* „kaum jemals zum Gegenstand grundsätzlicher Betrachtung geworden“¹⁵¹. Ob die Substantivform dem vorbiblischen Griechisch noch unbekannt war, scheint heute noch in Diskussion zu stehen. Erik Peterson¹⁵² prüfte neuerdings die von Lietzmann¹⁵³ und Stauffer¹⁵⁴ beigebrachten Belege für den außerbiblischen (heidnischen) Gebrauch des Wortes und hält es geradezu für unwahrscheinlich, daß das Wort außerhalb der jüdisch-christlichen Kreise

¹⁴¹ So in LXX übrigens fast nur *εἰρηνικός, εἰρηνεύειν*.

¹⁴² So Epiktet (außer vom öffentlichen Frieden III 13, 9; 22, 55, 84) I 29, 9; III 13, 13; 22, 105; Philo, Ebr. 97; Jos. 57.

¹⁴³ Deshalb steht *εἰρήνη* auch nirgends neben der negativen Ataraxie (vgl. vor. Anm.).

¹⁴⁴ Sehr gut auch Preisker a. a. O. 166.

¹⁴⁵ Deshalb fehlen auch hier wieder die übrigen Arten der *εὐπάθεια* (vgl. Philo-Indices s. v.).

¹⁴⁶ Vgl. Juncker II 23—35.

¹⁴⁷ Vgl. Trench a. a. O. 145.

¹⁴⁸ Vgl. Bauer, Wörterb. s. v.

¹⁴⁹ Die *ἀγαθωσύνη* folgt natürlich dem neuen Verständnis von *ἀγαθός*.

¹⁵⁰ Vgl. S. 144 ff.; 165 ff.

¹⁵¹ Stauffer a. a. O. 37, 24.

¹⁵² BZ 20 (1932) 378—82.

¹⁵³ Kor³ 68.

¹⁵⁴ A. a. O. 37, 27 ff.

geschaffen oder gebraucht worden sei. Wie dem auch sei¹⁵⁵, bedeutsam ist jedenfalls, wie Stauffer mit Recht betont, „daß die ganze Wortgruppe um *ἀγαπᾶν* durch die griechische Übersetzung des AT erfüllt wird mit neuem Sinn“¹⁵⁶, und der Begriff aus dem AT in das NT übergegangen ist und hier freilich die Exklusivität Altisraels und die egozentrische Gerechtigkeitsfessel des rabbinischen, aber auch des späteren „frommen“ Judentums gesprengt hat. Wie die überraschende Eigenart des atl-nachbiblischen Liebesgebotes gegenüber der hellenistischen Menschenliebe bereits anderwärts betont wurde¹⁵⁷, so ist auch der intensiv und extensiv verschiedenartige Sinngehalt, mit dem das neue e i n e Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe das Wort Agape gegenüber seinem vorntf. Gebrauche auszeichnet, schon zu sehr erkannt und anerkannt¹⁵⁸, als daß hier noch viele Worte zu verlieren wären. Hingewiesen sei nur noch auf die besonders moralisierende Paränese aus den Kreisen der Frommen, wie sie uns besonders in dem Test. XII. Patr. entgegnetritt. *Ἀγάπη*, die mit anderen Tugenden der Nächstenliebe (*ἔλεος, εὐσπλαγχνία, μακροθυμία*) sehr empfohlen wird, vermißt man als Grundtugend gerade in den versuchsweisen Tugendlisten (s. o. 105 f.). Trotz der Stimmen, die in grundsätzlichen Ausführungen gelegentlich eine Vereinheitlichung der sittlichen Forderungen erstreben¹⁵⁹, dringt hier die *ἀγάπη* als einheitliches Gestaltungsprinzip des Tugendideales nicht durch. Oberster Grundsatz und tragendes Fundament bleibt die Gerechtigkeit, die aber nicht wie im NT „Anschaulichwerden der Gesamthaltung der Agape in praktischen Einzelforderungen und Einzelhandlungen“¹⁶⁰ ist, sondern auch wieder nur eine den anderen nebengeordnete Tugend ausmacht¹⁶¹.

¹⁵⁵ W. Bauers (Wörterb. 7) Ansicht: „*ἀγάπη*, die Liebe, im hellenistischen Griechisch selten, doch in sinnlicher Bedeutung belegbar“, hält Peterson a. a. O. 382 auch für problematisch.

¹⁵⁶ A. a. O. 39, 18 ff.

¹⁵⁷ So etwa von Preisker a. a. O. 62 ff.

¹⁵⁸ Vgl. z. B. außer dem genannten Artikels Stauffers Tillmann a. a. O. 179 ff., Bousset-Greßmann a. a. O. 139 ff. und sehr ausführlich Preisker a. a. O. 65 ff.

¹⁵⁹ Vgl. Preisker, Geist und Leben 63 f., auch Stauffer a. a. O. 38 ff.; Bousset-Greßmann bezeichnet übrigens solche Äußerungen wie die Zusammenfassung der Sittlichkeit im Liebesgebot durch die goldene Regel nur als „eine Probe rabbinischen Scharfsinns, der mit solchen Zusammenfassungen und mit den Begriffsbestimmungen prunkte“ (Religion 139).

¹⁶⁰ Preisker a. a. O. 74.

¹⁶¹ Test. XII N. 4, 5: . . . *ἄνθρωπος ποιῶν δικαιοσύνην καὶ ποιῶν ἔλεος* . . . Test. XII Jud. 24, 1: . . . *ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνη*.

IV. Die Einheit und Mannigfaltigkeit des pl Tugendideales im Verhältnis zum „Moralismus“ griechischer und spätjüdischer Ethik.

Unsere bisherige Fragestellung scheint noch nicht alle Möglichkeiten an Umweltseinflüssen auf die TKe der Gemeindebriefe erschöpft zu haben. Die Methode des Kataloges ist vom Hellenismus übernommen. Der Inhalt der TKe, so ergab sich ebenso eindeutig, rückt, dem verschiedenen Grundstandpunkt entsprechend, weit von dem der profanen TKe ab. Aus der reichen Nomenklatur des popularphilosophischen TKs nimmt Pl einige stimmungsmäßig verwandte T-begriffe, die eine aus der neu orientierten Sittlichkeit geforderte Tugend bezeichnen konnten, auf. Dabei erfahren diese allerdings eine charakteristische Neuprägung oder Neubewertung des Inhalts. Eine inhaltliche Vertiefung aus den neuen Heilsgegebenheiten verraten auch die den Hauptbestand bildenden T-namen, die an biblisches Sprach- und Gedankengut anknüpfen. Aber eben die Tatsache, daß Pl überhaupt „Tugenden“ unterscheidet und nach hellenistischer Lehrpraxis katalogisiert, bleibt noch erwägenswert. In der Abgrenzung und Koordination von Tugenden sieht man eine Gefährdung des konzentrierenden Liebesgebotes Jesu¹ oder doch die Neigung des „natürlichen“, auf „Leistungen“ und Werke bedachten Menschen². Ja, den Ausführungen H. Preiskers zufolge über „Das Telos-Ethos des Urchristentums“ haben die hellenistisch-philosophischen Tugendlisten zusammen mit der gesetzlichen Ethik des Judentums die Auflösung der einen Grundhaltung der Liebe in eine Vielheit von Einzeltugenden (TKe) veranlaßt³. Diese Moralisierung mache sich nicht erst geltend in der Literatur der mittleren Zeit des Urchristentums (Past, Kath, Eph usw.) mit ihren zahlreichen TKen, in denen die Liebe als „eine Leistung in einer Fülle einzelner Tugenden“ stehe⁴. Schon Pl, bei dem „sonst noch die urchristliche Einstellung vorliegt, nach der eben Liebe der Generalnenner der Lebenslinie ist, der alles beherrscht und keine andern nebeneordneten Tugenden kennt“, bleibt, wenn auch nur zweimal (Gal 5, 22; 2 Kor 6, 6), im jüdischen und philosophischen Vorbild stecken; und da ist auch bei ihm „die umfassende Einheit des Liebesgebotes in eine Vielheit von Tugendbegriffen aufgelöst worden“⁵.

Hat Pl in dem Sinne die Sitte der hellenistisch-griechischen TKe sich zu eigen gemacht, daß er erst oder doch hauptsächlich

¹ Easton, in: Journal of Biblical Literature LI (1932) 12.

² Bertram bei Kittel, Theol. Wörterb. II 643, 6 ff.

³ Geist und Leben, passim, vgl. besonders 123 ff. 150 f. 164 ff. 177 ff.

⁴ A. a. O. 180 f. 174—199. ⁵ A. a. O. 165. 168; vgl. überhaupt 123 ff.

unter ihrem Einfluß nicht nur die verschiedenen Tugenden der Lehrpraxis wegen katalogisierte, auch in abstraktere Bezeichnungen (T-namen) faßte, sondern in grundsätzlichem Widerspruch zu seinem Ethos überhaupt eine Vielheit von Tugenden unterschied, dann dringt dieser Einfluß tiefer als bisher aufgezeigt in seine Auffassung von Tugend und Sittlichkeit ein. Das würde auch trotz seiner bewußten Distanzierung vom konkreten Inhalt der profanen T-lehre gelten. Folgerichtig müßte der so verstandene hellenistische Moralismus schon am Anfang in die Geschlossenheit des pl Ethos korrumpierend eingebrochen sein. Denn schon in den ältesten Briefen begegnen „Tugenden“. Der reichhaltigste TK des ganzen NT steht als charakteristisches Gegenstück zu einem LK gerade in einem sehr grundsätzlichen Zusammenhang eines der frühesten Briefe (Gal 5, 22); ja dieser oder ähnliche T- und LKe müssen auch nach dem überzeugenden Ausweis der Hauptbriefe schon vor der schriftlichen Fixierung als wichtiges Element der praktischen Sittenlehre gelten (s. o. S. 18 f. 39 ff.)⁶.

Das Problem einer Mehrzahl von Tugenden ist zunächst mit einer grundsätzlichen Erwägung anzugreifen. Nach Pl resultiert anerkanntermaßen für den Gerechtfertigten aus der Taufe die sittliche Verpflichtung, die auch nach Preisker trotz ihrer gnadenhaften Grundlegung sich an die Aktivität des Menschen richtet. Wo diese nicht abstrakt bleibt, sondern sich als einen Kreis von Aufgaben und Pflichten darstellt, wie das bei den ethischen Stücken Pli mit ihren vielen Imperativen der Fall ist, wird auch eine irgendwie geartete T-lehre möglich. Denn Tugenden bestimmen sich in jeder Ethik eben aus der Idee des Sittlichen, „als Spezialisierungen desselben und Mittel zu dessen Realisierung, als Korrelate zu den sittlichen Pflichten“⁷. Die tugendhaften Verhaltensweisen, welche die ganz von der einheitlichen religiösen Lebenshaltung getragenen ethischen Stücke der Paulusbriefe aufreihen⁸, betreffen denn tatsächlich auch gleiche Inhalte, die anderwärts in TKen substantivisch oder adjektivisch kurz zusammengefaßt sind⁹. Auf die Verschiedenheit in der sprachlich-stilistischen Fassung kommt es aber zunächst nicht an.

⁶ Preisker glaubt zwar den Einfluß des Moralismus auf den Pl der Hauptbriefe abschwächen zu sollen; im Hinblick auf die Zuordnung zu einem LK Gal 5, 19 ff. sei der TK als „stilistische Parallelbildung“ zu erklären (a. a. O. 165). Dann hätte Pl die Einheit seines Ethos immer noch stilistischen Tendenzen geopfert.

⁷ R. Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe III⁴ (1930) 274.

⁸ Solche Stücke stellt Preisker a. a. O. 166 f. zusammen.

⁹ Röm 12, 9—18 z. B. findet man mühelos, z. T. mit dem gleichen Stichwort, etwa folgende katalogisierte Ten ausgesprochen: (9) Echte, positive, auf

Indes äußert sich auch Pl selbst darüber, in welchem Sinne die Einheitlichkeit seines Ethos, dessen bezeichnendster Ausdruck *ἀγάπη* und *ἀγαπᾶν* geworden ist, eine Differenzierung erträgt, sogar verlangt.

Die Vereinheitlichung der Sittlichkeit, welche die Zusammenfassung der sittlichen Einzelgebote in der Agape (Röm 13, 8—10; Gal 5, 14) mit sich bringt, ist zunächst in ihrer eigentlichen Tragweite zu sehen. Mit der Promulgierung des einen Gebotes der Liebe negiert Pl lediglich die weitere Gültigkeit des atl Gesetzes als Lebensnorm. Als solche ist es grundsätzlich gefallen. Keineswegs aber bestreitet er den Bestand inhaltlich-konkreter sittlicher Forderungen. Im Gegenteil, verschiedene (sittliche) Gebote des AT sind als Ausdruck ewig gültiger Gottesforderungen in die Agape eingegangen (*ἀνακεφαλαιοῦται* Röm 13, 9) und erfahren damit ihre Vollendung (*πεπλήρωται* Gal 5, 14). Aber man kann mit Recht von nur einer umfassenden Norm sprechen, weil das Entscheidende nicht in der Erfüllung der Gebote als solcher liegt, sondern in der einen inneren Haltung. Wer in sich das Pneuma zum kraftvollen Lebensgesetz der Liebe (Einheit von Gottes- und Nächstenliebe) auswirken läßt, hat in ihr eine Norm, die jede sittliche Forderung als Teil des geliebten Gotteswillens umschließt, ein Motiv drängender Gottes- und Christusliebe, aus dem heraus er den ganzen Gotteswillen erfüllt, ohne daß der Buchstabe gesetzlicher Forderungen, Verbote und Drohungen zwingt.

Ist in dem einen Liebeswillen alle Sittlichkeit und Tugend inbegriffen, so kann eine Differenzierung nur auf seiten des Objektes liegen, der verschiedenen Pflichtenbezirke, der mannigfaltigen Situationen und Menschen, der wechselnden Nöte des Leibes und der Seele, die eine verschiedene Auswirkung und Konkretisierung desselben Habitus bedingen. Wir können hier davon absehen, zu zeigen, daß und wie sich die einzelnen Tugenden der Ke als wesentliche Bestandteile oder Unterarten aus dem Sachbegriff der pl Agape inhaltlich entfalten lassen. Der Apostel selbst hat 1 Kor 13 den inneren wesensnotwendigen Zusammenhang zwischen der einen unübertrefflichen Agape und der Vielheit ihrer Erscheinungsformen in einzigartiger Weise grundsätzlich ausgesprochen und illustriert. Die Einheit und grundlegende Bedeutung der mit Agape bezeichneten Haltung in obigem Sinne tritt daselbst deutlich hervor. „Paulus spricht hier immer nur von der

das Gute gerichtete Liebe: *ἀγάπη* (*χρηστότης, ἀγαθωσύνη*); (10) Ehrung und Ehrfurcht vor dem Nächsten; (16) Dienstfertigkeit, kein Hochmut: (*ταπεινοφροσύνη*, vgl. *φροεῖν, ταπεινά* V. 16); (13) Mitleid, (15) Mitfühlen: (*σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ, εὐσπλαγχνοί*); (14) Verzeihen, ja segnen: (*χαριζόμενοι ἀλλήλοις*); (18) Friedfertigkeit: (*εἰρήνη, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων*).

Liebe schlechthin, obschon zunächst die Nächstenliebe gemeint ist, die am Schlusse unmerklich in die Gottesliebe übergeht“¹⁰. Auch wenn er die Liebe als die höchste der sog. theologischen Tugenden (13, 13) bezeichnet, ohne die Charismen und äußerlich heroische T-werke wertlos sind (13, 1—3), kennzeichnet er sie in scharfer Zuspitzung als die eine christliche Tugend. Trotzdem kann er im Hinblick auf die mannigfaltigen Verhältnisse, in die das Prinzip der Liebe regelnd eingreift, mit nicht weniger als 15 Epitheta die tugendgemäßen Verhaltensweisen derselben katalogisieren¹¹. Die Liebe muß, um sich in ihrer ausnahmslosen, positiven und selbstlosen Güte vollkommen auswirken zu können, (4) *χορηστεύεσθαι*

¹⁰ Tillmann a. a. O. 185.

¹¹ Daß diese Reihe 13, 4—7, die stilistisch wohl einem k-ähnlichen Schema der Diatribe folgen mag, nicht die stoische *ἀρετή* beschreibt, wie Lehmann und Friedrichsen erst nachzuweisen suchten („1 Kor 13 Eine christlich-stoische Diatribe“, in: Theol. Studien u. Krit. 94 [1922] 55 ff.; vgl. S. 63. 74), sondern einzig die urchristliche *ἀγάπη*, und eben deshalb sich auch auffallende Übereinstimmungen mit den übrigen pl Texten feststellen lassen (vgl. S. 65. 76 ff.), sei hier nur skizzenhaft gezeigt. Schon die Voraussetzung einer Divergenz zwischen der Agape des echten Pl (= Bruderliebe als eine Tugend neben anderen) und jener des Verfassers von 1 Kor 13 (= „Die Tugend, die alles andere hervorbringt“, als inneres, einheitliches Prinzip der Tugenden im Sinne stoischer Gesinnungsethik [62 f.]), auf die die Verfasser ihren Nachweis gründen, hatte die Agape als die einheitliche, und zwar gesinnungsmäßige Grundhaltung verkannt. Die Beschreibung derselben als Tätigkeitsprinzip begreift sich indes voll und ganz auch nur aus der echt pl Agape, der unmittelbaren Wirkform des Gottesgeistes, die auch sonst geradezu personifiziert in Tätigkeitsaussagen erscheint (Röm 13, 10; 1 Kor 8, 1). Diese typische Prädikationsweise läßt sich für den *ἀρετή*-begriff nicht auffinden. Entscheidend kommt hinzu, daß die Aussagen nur das Wesen der Agape meinen können. Schon die beiden ersten positiven und betonten Prädikate, die für die Bestimmung der nachfolgenden negativen nicht gleichgültig sein können, sprechen entscheidend. Die Tugend der *μακροθυμία* steht wohl für Pl aus biblischer Tradition als gott- und christusförmige Eigenschaft fest (s. o. S. 154 f.); den Popularphilosophen hingegen ist sie unbekannt. Die Verfasser werden sie auch schwerlich mit dem Hinweis auf die Epiktetsche Diatribe über das negative *οὐ χαλεπαίνειν* (I 18, 28) als „ein beliebtes Thema in der stoischen Predigt“ (S. 74) für unsere Stelle anführen können. Das *μακροθυμῆν* des Apostels richtet sich *πρὸς πάντας*, und zwar als Grundhaltung der verschiedenen Liebesdienste (1 Thess 5, 12—14). Es steht also nicht nur 1 Kor 13, 4 passend voran, sondern zeigt auch deutlich, daß die folgenden Negationen nicht die „individuelle moralische Selbstbehauptung“ stoischer Färbung (S. 63. 74) entfalten können. Um nur noch ein „Diatribenwort“ (S. 75) wie *περπερεύεσθαι*, auch *φουσιόσθαι* (statt *φουάω* in der Diatribe) herauszugreifen, so konnte der Stoiker gewiß den von seinen Affekten und der Außenwelt abhängigen „Prahlschans“ (Epict. III 2, 13 ff.; vgl. II 1, 34 ff.) und den vom Lob des urteilslosen Pöbels „Aufgeblasenen“ (II 16, 4 ff.) aus den Grundsätzen seiner Menschenverachtung ablehnen, nicht aber aus dem Ideal demütiger Liebe, der Erbauungspflicht der Agape, die der Apostel kurz zuvor dem *φουσιόν* entgegensetzt (1 Kor 8, 1).

(= *χρηστότης, χρηστός*), *μακροθυμείν* (= *μακροθυμία*). Langmut (= *μακροθυμία*) ist eben beispielsweise die der vollkommenen Liebesgesinnung eigentümliche und sie konkretisierende Reaktionserscheinung gegenüber dem Mitbruder, der mit seinen Fehlern und Schwächen zur Ablehnung reizt. Negative Formulierungen besagen natürlich ebenso integrierende Bestandteile dieser Grundtugend, so die Eigenschaft der Demut („nicht prahlerisch, nicht aufgeblasen“). Pl will auch hier selbstverständlich nicht systematisch die T-lehre entwickeln. Obwohl die Reihe eine allgemeiner gehaltene Beispielaufzählung sein will, mögen einige Züge geradezu durch korinthische Mißstände veranlaßt sein. Die Reihe verliert daher keineswegs an Bedeutung, wenn hier nicht alle in den TKen aufgezählten Einzeltugenden der Nächstenliebe womöglich noch mit dem gleichen Stichwort genannt sind¹². Auch die übrigen Tugenden, die zunächst weniger eine direkte Beziehung der Gottes- und Nächstenliebe auszudrücken scheinen, kann man wenigstens dem Inhalte nach 1 Kor 13 aus dem Prinzip der Liebe abgeleitet finden. Die Liebe „handelt nicht schändlich“ (5), schließt alles unehrbare Verhalten in engerem¹³ oder weiterem Sinne, das der *ἐγκράτεια* widerspräche, aus. Lauterkeit der Gesinnung, die nicht auf den eigenen Vorteil bedacht ist (5), vielmehr nur Recht und Wahrheit will (6), macht auch den Inhalt der *ἀγνότης* aus. An der bereits zitierten Stelle Röm 13,9 ist die *ἐγκράτεια* formell und materiell ebenso zu einer Tugend der Nächstenliebe gestempelt, wenn es heißt, der von der Nächstenliebe Geleitete erfülle das Gebot „du sollst nicht ehebrechen . . . du sollst nicht begehren“. Der prinzipielle Einschluß eines jeden, auch eines mehr als unmittelbar individuelle Pflicht empfundenen Gebotes in die Nächstenliebe (Röm 13,9; Gal 5,14) erklärt sich folgerichtig aus dem innern Zusammenhang der letzteren mit der Gottesliebe. Weil alle Sittlichkeit, im Gegensatz zu griechischer Ethik, nicht in der autonomen Haltung der eigenen Persönlichkeit gesehen wird sondern in der rechten Beziehung zu Gott, die Realisierung des sittlichen und religiösen Ideals also zusammenfällt, können die „individuellen“ Pflichten und Tugenden wie die sozialen in einem religiösen Pflichtenkreis d. i. dem Gebot der Liebe

¹² Da der Unterschied des abstrakten Substantivs (*μακροθυμία* z. B.) von der Verbalform (*ἡ ἀγάπη μακροθυμῆι*) nur ein formaler ist, muß man im Gebrauch abstrakter Tugendbezeichnungen nicht auch schon einen Rückgang der hinter diesen Begriffen stehenden Aktivität und „Lebensdynamik“ sehen, zumal diese „Tugenden“ mit der Energie der *ἀγάπη* geladen sind (vgl. auch u. S. 167).

¹³ Zu *ἀσχημονεῖ* vgl. *ἀσχημοσύνη* von den geschlechtlichen Verirrungen der Heiden Röm 1,27.

aufgehen. *Ἐγκράτεια* neben näher liegenden Formen der Nächstenliebe (Gal 5, 22) kann daher auch aus diesem Grunde als eine Verwirklichungsform derselben gottbezogenen Haltung der Agape empfunden werden¹⁴. Nach dem *ἐγκρατεύεσθαι* 1 Kor 9, 25 ff. zu schließen, mag sie näherhin die Kampfhaltung an der Agape zum Ausdruck bringen, die bei dem Drängen der niederen Triebe als Mittel zur Erreichung des religiösen Zieles (s. o. S. 146), nicht zuletzt auch um der Liebe zu den Brüdern willen¹⁵, unentbehrlich ist.

Aus dem Bisherigen dürfte sich ergeben: Der Theoretiker Pl — und zwar der Pl der Hauptbriefe — kann tatsächlich im Einzelfall auf die Aufzählung mehrerer Tugenden verzichten, da mit Agape oder einem äquivalenten Ausdruck alles gesagt ist¹⁶. Er kann aber auch ebenso folgerichtig mehrere Tugenden unterscheiden. Dies bedeutet für ihn lediglich Wesensentfaltung, nicht Wesensaufgabe urchristlicher Lebenshaltung. Eine solche Aufteilung (mehr konkret oder abstrakt) wird naturgemäß in Predigt und Unterweisung geradezu praktisch notwendig, wenn die Zuhörer den Inhalt der Agape nicht in seinem vollen verpflichtenden Umfang erfassen. Es liegt auf der Hand, diese Agape, die hier als umfassende Sittennorm mehr theoretisch-grundsätzlich erhoben wird, ist ein derart komplexer Begriff, der auch den Zuhörern Pl ohne konkrete inhaltliche Füllung und Anwendung eine leere Abstraktion geblieben wäre. Wo sich schon christliches Denken angebahnt hat, begnügt er sich gewiß öfters nur mit prinzipiellen Entscheidungen, verweist auf die alles entscheidende Norm der Liebe. Aber schon die normalen Verhältnisse verlangen immer wieder ein ausführliches Wort. Pl hat z. B. allem Anscheine nach keinen direkten Anlaß, den Römern besondere Mahnungen zu schreiben. Ein Wort, wie das nach Abschluß seiner dogmatischen Ausführungen: „Gestaltet euch nicht dieser Welt gleich, sondern formt euch durch die Geisteserneuerung um, auf daß ihr prüft, was der Wille Gottes, (was) das Gute und (Gott) Wohlgefällige und Vollkommene ist!“¹⁷ hätte alle sittlichen Pflichten und Tugenden schon in sich geschlossen. Und doch folgt ein ausführlicher moralischer Teil, sogar mit einer T-lehre (s. o. S. 160). Tritt gar der Fall ein, mit dem schon der Gal-, und nicht erst die Pastbriefe (1 Tim 1, 9f.) rechnen, daß sich ein Christ nicht mehr

¹⁴ Das bestätigt auch die Beurteilung gegenteiliger Laster: Unzucht = Angriff auf die pneumatische Persönlichkeit, auf Christus selbst (1 Kor 6, 13 ff.); Habsucht = Götzendienst (Kol 3, 5).

¹⁵ Vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch II 340, 3 ff.

¹⁶ Vgl. Preisker a. a. O. 67.

¹⁷ Röm 12, 2 (nach Sickenberger).

„vom Geiste treiben läßt“ (Gal 5, 18), die Liebe also, weil letztlich eine Gottesgabe (Röm 5, 5), infolge der gestörten mystischen Verbindung gar nicht mehr ethisches Prinzip sein kann, dann darf sich der Seelsorger Pl nicht mehr zufrieden geben mit der generellen Norm des Wandels in der Liebe, im Geiste u. ä. oder mit der Bitte, „daß eure Liebe mehr und mehr gewinne an Erkenntnis und jeglichem Feingefühl, das, worauf es ankommt, zu prüfen“, die er für die braven Philipper an Gott richtet (1, 9). In solchem Falle muß er selbst durch eine Art gesetzliche Regelung (Gal 5, 18) und ausführlichere Tugendlehre der praktischen Erkenntnis seiner Gläubigen oder wenigstens einiger von ihnen (s. o. S. 26 f.) nachhelfen und zur idealen Zielweisung die Kleinarbeit der Wegweisung fügen. So reiht er in gedrängter Kürze gelegentlich einige Tugenden stichwortartig auf, sagt z. B. auch den Kolossern konkret, mit welchen Tugenden sie „als des Gottes Heilige und Geliebte“ auf Gottes Liebe zu antworten haben (TK Kol 3, 12), appelliert nicht nur allgemein an das christliche Standes- und „Berufungs“-bewußtsein, sondern nennt wieder einige Tugenden, die solcher Gnadenerfahrung entsprechen müssen (Demut z. B. an erster Stelle TK Eph 4, 2). Leichtfertige Urteile über praktisch-sittliche Folgerungen (Eph 5, 6) veranlassen den Apostel immer wieder, das praktische Sittlichkeitsurteil im einzelnen zu verfeinern und zu korrigieren: nicht nur irgendwelche Hinneigung zu offensichtlich schweren Lastern (LK Eph 5, 3), auch schon anfängliche Spielereien (LK 5, 4) „geziemen sich Heiligen“ nicht. Weil Pl über dem idealen Bestand des Christentums die empirische Wirklichkeit mit ihren Sünden eben nie übersieht, stellt er auch LKe auf, um Fehler für Fehler zurückzudrängen, obschon er öfters betont, daß der Christ im Kampf gegen die Sünde eigentlich keiner besonderen Orientierung bedürfe¹⁸.

Die organische Mehrheit von Tugenden und Tugendnamen ließe sich übrigens noch von einer anderen Formulierung desselben Sittenprinzips aus erklären. — „Sein in Christus“ oder noch deutlicher die parallele gleichwertige Formulierung „Christus in uns“ stellt dem Getauften das Leben Christi zur sittlichen Aufgabe. Der irdische und jetzt verklärte Christus, dessen Gestalt der Gläubige aus dieser Lebensgemeinschaft in sich ausprägen soll (Gal 4, 19), ist gewiß eine geschlossene Persönlichkeit, deren „einzige Haltung“ die Liebe ist¹⁹. Weil jedoch dieser Eine die „Liebe“ durch sein Leben und Lehren in konkreten Einzelzügen enthüllt, kann der Apostel öfters in seine Paränesen Hinweise auf Einzeltugenden Christi einfließen lassen, die, z. T. schon begriff-

¹⁸ Vgl. Juncker II 98.

¹⁹ Vgl. Preisker a. a. O. 67 f.

lich gefaßt, auch in den TKen wiederkehren²⁰. Diese Blickrichtung auf die Tugenden Christi klärt natürlich auch über jene in den TKen genannten Tugenden auf, für die Pl in den immerhin beschränkten Ausführungen seiner Briefe außerhalb der TKe nicht direkt auf das Beispiel Christi verweist, die aber bei ihm und in der übrigen Bibel als Eigenschaften Gottes bzw. Christi gelten. Weil der Apostel in so mannigfachen Situationen und Fragen auf das Beispiel Christi hinweist, kann man Feine recht geben, der meint, Zug um Zug auch an jenem Hochgesang der Liebe 1 Kor 13 sei am irdischen Jesus abgelesen²¹.

Wenn sich somit die Aufteilung der Liebe in mehrere Tugendformen aus pl Prämissen auch sehr wohl erklären läßt, verbleibt doch noch die Stellung von ἀγάπη im TK zu prüfen. Verliert ἀ. nicht ihre grundlegende Bedeutung, wenn sie als ein Glied neben andern in den TK eingeht? — Ob seiner Länge und seiner Verwendung in einem grundsätzlichen Zusammenhang eines der ältesten Briefe ist zunächst wieder der TK Gal 5, 22 zu beachten. Will die Reihe die einzeln aufgezählten Tugenden grundsätzlich koordinieren und abgrenzen, dann ist die Liebe, wenn sie auch „noch“ voransteht, tatsächlich „nicht mehr das ἐν καὶ πᾶν, das Ein und Alles, sondern eine Frucht an dem neuen Lebensbaum wie auch Güte oder Glaube(?) oder Enthaltbarkeit oder sonst eine Tugend“²². Allein schon deshalb weil Pl auch nach dem Zeugnis der Hauptbriefe den Begriff der Liebe in Untertugenden spezialisiert, könnte er sehr wohl der Agape noch Einzelzüge und -tugenden anfügen, ohne deshalb seine grundsätzliche Auffassung von Agape, die er zudem kurz zuvor (5,14) erst ausspricht, preiszugeben. Einen ausführlicheren TK fordert denn auch der Zusammenhang ziemlich deutlich: Zwei sich widerstrebende Mächte ringen im Erlösten um die Herrschaft. In der Gegenüberstellung der Werke des Fleisches (LK) und der Frucht des Geistes (TK) sieht man nun mit Recht „eine Erläuterung der grundsätzlichen Darlegung und eine Anwendung auf die einzelnen Erscheinungen des sittlichen Lebens“²³. Den vielen Lastern

²⁰ ἀγάπη (von Gott 2 Thess 3, 5; von Christus Eph 5, 2: ἡγάπησεν); πρᾶξις 2 Kor 10, 1 (s. o. S. 152 f.); ὑπομονή 2 Thess 3, 5; vgl. Röm 15, 1—6; (πίστις) πιστός 2 Thess 2, 3; (ταπεινοφροσύνη) ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν Phil 2, 8 zu ταπεινοφροσύνη Phil 2, 3, auch ταπεινός 2 Kor 10, 1 (s. o. S. 152 f.); (χαριζόμενοι) ἐχαρίσατο Eph 4, 32; Kol 3, 13; vgl. 2 Kor 2, 10; (ἀνεχόμενοι) vgl. Röm 15, 1—3. 7; Gal 6, 2.

²¹ Paulus 330; den Hinweis auf das T-leben Jesu teilen mit Pl auch die Kath. Briefe; vgl. zusammenfassend Feine a. a. O. 323 ff.

²² Preisker a. a. O. 164 f.

²³ Steinmann-Tillmann zu Gal 5, 19.

gegenüber, die eine gewisse Macht und Aktivität der Sünde bekunden, verlangt es geradezu die Konkurrenzstellung des Pneuma, durch eine Fülle von Tugenden seine höchste und allseitigste Aktivität zu illustrieren. So kann Pl zugleich auch am wirksamsten für einen pneumatischen Wandel, der eben das Wesen der christlichen Freiheit ausmacht, begeistern. Mit einigen Formen christlicher Friedfertigkeit, die gewissen Lastern im vorausgehenden LK entsprechen, mag er übrigens die Gal zugleich im Sinne einer praktischen Mahnung treffen wollen (s. o. S. 30). Aber die T-reihe als solche faßt er nicht als ein dem LK entsprechendes Gegenstück gleichgeordneter Tugenden auf. Wäre für ihn *ἀ.* eine Tugend neben anderen, die mit einem L-begriff oder einer L-gruppe korrespondierte, so hätte er nach allen Regeln der Ordnung *ἐγκράτεια* an die erste Stelle setzen müssen als Gegenstück zu den am Anfang des LKs genannten Lastern der Unzucht und Ausschweifung oder auch als Gegenstück zu den zwei Schlußgliedern, wenn er über der langen Reihe den Anfang wieder vergessen und nur noch „Trunksucht, Gelage“ im Ohr gehabt hätte. Stellt er nun aber *ἀ.* mit noch zwei verwandten Grundhaltungen zu einer ersten Gruppe an der K-spitze zusammen, der dann weitere Gruppen mehr spezieller T-namen folgen, dann spricht schon die bloße Aufreihung dafür, daß es nicht um eine Vielheit disparater Dinge, um „Werke“, sondern um eine organische Größe, die reiche Fülle einer „Frucht“ geht. Der wohl nicht zufällige Wechsel im Ausdruck: „Frucht des Geistes“ — „Werke des Fleisches“ (LK) kennzeichnet „die Mannigfaltigkeit des christlichen Tugendlebens als eine innere und lebensvoll verbundene Einheit“²⁴. Die Voranstellung der *ἀ.* nicht nur vor den eigentlichen Einzel-tugenden, sondern auch vor „Freude, Friede“, diesen ebenso unmittelbar wie *ἀ.* aus der Erlösung sich ergebenden (sozusagen vorethischen) Wirkungen, scheint dann doch ausdrücken zu wollen, daß *ἀ.* als grundlegende Geistesfrucht die organische Einheit aller anderen Tugenden begründet. Man kann noch weiter gehen: Pl mußte an der Stelle *ἀ.* geradezu in den Katalog einreihen, wenn er schon die verschiedenen Geistesfrüchte aufzählen will. Nennt er etwa *πραΰτης*, die er auch sonst als Wirkung des Pneuma erwähnt (Gal 6, 1), ebenso *χαρά* und *εἰρήνη* (Röm 14, 17), dann auch passend die vornehmliche Wirkung der *ἀ.*, die aber; weil sie ontologisch das Pneuma voraussetzt (Röm 15, 30; Kol 1, 8), demselben notwendig nachgeordnet ist. So steht *ἀγάπη* zwar

²⁴ Steinmann-Tillmann zu Gal 5, 22.

in der Reihe als Wirkung des Pneuma, aber am Anfang der Reihe als Quellpunkt und Inbegriff aller Gaben und Tugenden²⁵.

Für die Verwendung des Wortes *ἀγάπη* bei Pl bleibt auch noch zu beachten, daß es nicht immer notwendig prägnanter — übrigens auch gar nicht der einzige — Ausdruck der neuen Situation erlösender Gottesliebe mit allen ihren neuen Aufgaben und Möglichkeiten ist, sondern im Anschluß an den biblischen Sprachgebrauch auch die geläufigste Bezeichnung des rechten persönlichen Verhältnisses zum Nebenmenschen. Agape braucht daher an grundsätzlicher Bedeutung nicht verlieren, wenn sie unter den Namen für tugendhaftes Verhalten zum Nächsten steht. Pl beschränkt die sittliche Verpflichtung der Liebe doch auch keineswegs, wenn er die dem christlichen Bruder erwiesene Liebe, auf die sich naturgemäß das nächste Interesse des praktischen Seelsorgers konzentriert, gar nicht mit *ἀ*, sondern gelegentlich mit dem erst im NT in übertragener sittlicher Bedeutung gebrauchten Wort *φιλαδελφία*²⁶ bezeichnet (Röm 12, 10; 1 Thess 4, 9). Durch die äußere Abgrenzung des Objektes wird *φιλαδελφία* nur zu einer Art der Gattung *ἀ*.

Aber bezeichnenderweise reiht Pl *ἀγάπη* auch dort nicht einmal, wo die Tugenden der Nächstenliebe aufgezählt werden, einfach als ein Glied neben den andern ein. So schließt er die T-reihe Eph 4, 32 gedanklich ab mit: „Ahmet also dem Beispiel Gottes nach als (seine) geliebten Kinder, und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat . . .“ (5, 1 f.). Die *ἀγάπη*, und zwar eine solche, die nach Wesen und Grad an der Liebe Gottes und Christi zu ermessen ist, muß also alle andern Formen der Nächstenliebe umschließen und beseelen. Ähnlich steht es beim TK Eph 4, 2. Weil die Gesinnung der *ἀ* jede Beziehung zum Nächsten erst zur Höhe ntl Ethik erhebt, deshalb lautet das Glied: *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ*. Das gegenseitige Ertragen wäre ja auch recht lieblos möglich. Ebenso deutlich bleibt dem Apostel nach dem Kol-brief die Liebe auch beim TK das *ἐν καὶ π ᾧ ν*. Er faßt die 3, 12 aufgereihten Formen der Nächstenliebe, welche die Kolosser auch wieder als in Gottes Liebe Hineingezogene (*ἡγαπημένοι*) betätigen müssen, sehr nachdrücklich zusammen: *ἐπὶ π ᾧ σιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος* (= *ἐν*) *τῆς τελειότητος* (3, 14). Es gilt also auch von der Agape in den TKen, was Preisker mit Recht an den übrigen ethischen Stücken Pli beobachtet, daß nämlich der Apostel immer wieder auf „das Grundsätzlich-Neue des Ausgangs-

²⁵ So entspricht die Reihe ganz jener verwandten prinzipiellen Formel der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* (Gal 5, 6).

²⁶ Vgl. Kittel, Theol. Wörterb. I 146.

punktes“ zurückgreift²⁷. Er gibt mit der als wesensfremde Vergesetzlichung und Moralisierung gebrandmarkten Mehrheit von T-begriffen die Einheit des Grundstandpunktes nicht auf, bestätigt sie vielmehr²⁸. „Das Ziel des (unterweisenden) Gebotes ist“, wie eine spätere Formulierung lautet, „Liebe aus reinem Herzen“ (1 Tim 1, 5).

Die Stoiker lehren bei ihrer Vielheit von Tugenden ja auch die Einheit und Verknüpfung derselben. Der Vergleich mit Pl in diesem Punkte mag noch mehr erhärten, wie die beiden Tugendsysteme auseinandergehen. Die pl Lehre von der Liebe als Form der Tugenden, deren Wurzel, Ziel- und Ruhepunkt, erreicht wirklich eine vollendete Verknüpfung. Die Stoiker hingegen kamen über die Vierzahl der Kardinaltugenden zu einer konsequenten Einheit nicht hinaus. Die σοφία oder auch φρόνησις, die schon einem andern Prinzip (Verstand) zugeordnet ist als die Liebe (Wille), dringt in der praktischen konkreten T-lehre nirgends zu einer ähnlich dominierenden Stellung durch wie die Agape bei Pl.

In einer Hinsicht ist hier aber noch der Einfluß griechischer T-lehre zu betonen. Pl las gewiß schon in der LXX abstrakte T-begriffe, die auch größtenteils zum Bestand seines TKs gehören²⁹. Aber man sieht in der Vorliebe für abstrakte begriffliche Fassung (substantivisch oder adjektivisch) den Fortschritt und die ausgeprägte Eigenart griechischer Reflexion. Der synopsche Jesus konkretisiert fast immer seine Tugenden von Liebe und Barmherzigkeit, er gebraucht fast nie ἀγάπη³⁰. Pl hingegen, in der Begriffssprache der Griechen groß geworden, richtet seine T-lehre selbst wieder an Griechen, denen die abstrakt-begriffliche Fassung sittlicher Qualitäten eine geradezu alltägliche Sache war. Die Eigenart seiner Ethik mochte diesen Sprachgebrauch bei Pl noch fördern. Wie die griechisch-stoische T-lehre geht Pl — mit

²⁷ A. a. O. 166 f.

²⁸ Gegen dieses Resultat kann man übrigens die ganz andersartige Aufzählung 2 Kor 6, 6 nicht geltend machen. Mit der rhetorisch bunten Schilderung seiner missionarischen Geschicke und Tugenden will der Apostel zeigen, daß ihn bei seiner Tätigkeit tatsächlich nicht die Selbstsucht, wie behauptet, sondern ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (2 Kor 5, 14) leitet. Wenn er nun zwischen die Aufzählung der stückweisen T-reihe „in ungeheuchelter Liebe“ einfließen läßt, im Ganzen der Reihe übrigens nicht an letzter Stelle (zu Preisker a. a. O. 165), dann hebt er offensichtlich auf die Eigenschaft der Echtheit seiner Liebe ab. Ihrem Erweis gilt ja die ganze Reihe. Solche Liebe konnte er üben, weil er geleitet war vom πνεῦμα ἁγίου; ἅ. hinter πνεῦμα hat also auch hier wieder den rechten Platz.

²⁹ So etwa ἀγαθωσύνη, ἀγάπη, ἀγνεία, μακροθυμία, πίστις, πραΰτης, ὑπομονή.

³⁰ Von den Menschen: Mt 24, 12; vgl. Lc 11, 42.

anderen Prämissen freilich — von der inneren Grundgesinnung aus, die sich in der einzelnen Tugend zur festen Anlage entwickeln und ihr erst ihren sittlichen Wert verleihen muß. Dann könnte aber der „Tugend“- und „Laster“-begriff von Nutzen sein³¹. Es ist freilich, wie die Betrachtung des Inhalts schon gezeigt hat, nicht mehr als die formalbegriffliche Schulung, die Pl diesem Moralismus entlehnt, die schöpferische Nutzbarmachung vorhandener Begriffsbildungen³². Der Unterschied der pl TKe zu den Evangelien ist wie der zu den ethischen Abschnitten seiner Briefe, die verbal den christlichen Lebenswandel beschreiben, naturgemäß auch nur ein sprachlich-formaler. Der Fortschritt liegt auf der gleichen Linie wie bei der Fassung der neuen Heilswirklichkeit. In seiner Pneumalehre arbeitet Pl die tieferen Prinzipien der Ethik begrifflich heraus. Und doch wird festgestellt, daß sie nicht eigentlich eine neue Erkenntnis ist. „Man würde sie nicht einmal richtig mit Weiterbildung der urchristlichen Anschauung bezeichnen“³³.

Andererseits ist in den TKen auch kein Absinken in die kasuistische Gesetzes- und Werkfrömmigkeit des Judentums zu sehen. Der Vergleich mit entsprechenden Aufzählungen aus der spätjüdischen Literatur zeigt gerade die charakteristischen Merkmale, in welchen man den Unterschied von jüdischer und ntl Ethik überhaupt sieht. Einmal registrieren die jüdischen Aufzählungen fast keine T-begriffe, sondern die einzelnen guten beziehungsweise meistens schlechten Werke. Diese kasuistisch-einzelnen Betätigungen werden sodann als Leistungen verselbständigt und in ihrer Selbständigkeit voneinander abgegrenzt. Die Beispiele für solche charakteristische Aufzählungen sind leicht zu häufen, auch in einer Schrift wie den Testamenten der zwölf Patriarchen (s. o. S. 102 ff.), die als Niederschlag einer stark betonten Gesinnungsethik der frommen Kreise inhaltlich und sprachlich sich von anderer, etwa rabbinischer Literatur merklich abheben. So kann der alte Issachar in seiner Aufzählung z. B. koordinieren: „Mit jeglichem betrübten Menschen seufzte ich; mein Brot gab ich den Armen“ und „Ich liebte auch den Herrn

³¹ Den fast fehlenden Gebrauch des Wortes *ἀρετή* (bei Pl nur Phil 4, 8), der darauf hinweise, „daß das anfängliche Urchristentum keine Ethik mit einzelnen Tugenden hat“ (Preisker a. a. O. 129₁), wird man wohl ebensogut damit erklären können, daß der inhaltliche *ἀρετή*-begriff der Griechen eben nicht ins NT paßte (s. u. S. 184 f.).

³² So wenn Pl z. B. die in der griechischen Profansprache vorhandenen Wortformen *ταπεινοφροσύνη* und *εὐσπλαγχνος*, die in der LXX fehlen, mit einem neuen und zwar sittlichen Inhalt füllt.

³³ Feine a. a. O. 301; vgl. ebd. 290 ff.

mit ganzer Kraft und jeden Menschen liebte ich wie meine eigenen Kinder“ (s. o. S. 103). Der pl TK unterscheidet sich hier greifbar. Aus ganz anderen Gesichtspunkten als dem einer Leistungsmoral differenziert er das sittliche Gute bei weitem nicht so ins einzelne gehend³⁴, hebt nicht auf die einzelnen guten Betätigungen ab („mein Brot gab ich den Armen“ usw.), sondern die zusammenfassende tugendhafte Gesinnung und Haltung („Mitleid“ z. B.). Und alle diese unterschiedenen Tugenden werden nicht neben („auch“) der Gottes- und Nächstenliebe gesehen (s. o. S. 158), sondern sind selbst nur als Ausfluß der einen umfassenden Liebesgesinnung aufgefaßt. Pl denkt deshalb auch nirgends daran, sich mit dem Spätjudentum an den guten Werken der Vorbilder aus der heiligen Geschichte zu orientieren³⁵, sondern, wie gezeigt, einzig und allein an Gott und Jesus Christus, in dessen Liebesgesinnung er alle Tugenden wie in einen Brennpunkt vereinigt sieht.

V. Die Weiterentwicklung des TKs in den persönlichen Paränesen der Pastoralbriefe.

In den vier an Tim gerichteten TKen kommen zu den mit den Ken der Gemeindebriefe gemeinsamen Begriffen (*ἀγάπη* viermal; *εὐσέβεια*, *μακροθυμία* je einmal) als neue hinzu: *πίστις* viermal; *δικαιοσύνη*, *ὑπομονή* je zweimal; *ἀγνεία*, *εὐσέβεια*, *πραῦπαθία* je einmal³⁶.

Zur Erklärung will zunächst der Wechsel der Situation und Zeit berücksichtigt sein. Es geht hier nicht darum, eine Gemeinde über den Inhalt der christlichen Tugenden, vorab der Nächstenliebe als der neuen Lebensform der Gemeinde, im einzelnen zu unterweisen — diese kennt Tim selbst sehr wohl. Vielmehr wollen diese TKe, aus apostolischem Verantwortungsbewußtsein heraus niedergeschrieben, die Notwendigkeit einer restlos christlichen Lebenshaltung betonen, die beim Bischof der Gemeinde noch durch die besondere Pflicht des guten Beispiels gefordert ist (1 Tim 4, 12). Deshalb bringen sie außer den beiden Grundtugenden Glaube und Liebe Ausdrücke für christliches Gesamtverhalten (*δικαιοσύνη*, *εὐσέβεια*) und Tadellosigkeit (*ἀγνεία*) im allgemeinen, nicht beliebige Einzeltugenden³⁷, sondern nur solche,

³⁴ Die im jüdischen T- und LK weitschweifig behandelte Begierde ist bei Pl in der einen Tugend *ἐγκράτεια* zusammengefaßt.

³⁵ So in den gen. Test. XII Patr.; vgl. auch G. Rosen-G. Bertram, Juden und Phönizier 58 ff.

³⁶ Vgl. o. S. 47 Tabelle II, die auch zum Folgenden ergänzend einzusehen ist.

³⁷ Wie etwa: *ἐγκράτεια*, *ἀγαθωσύνη*, *ταπεινοφροσύνη*, *χρηστότης* u. a.

die das apostolische Berufsethos (*μακροθυμία, ὑπομονή*) gerade in den einsetzenden Streitigkeiten dieser Zeit (*εἰρήνη, πραῦτητα*) erfordert.

Eine erste Eigenart dieser Reihen gegenüber den früheren liegt also darin, daß an die Seite der *ἀγάπη* in allen Ken noch *πίστις* tritt. Glaube und Erkenntnis, auf die schon früher aus wohlbegreiflichen Gründen stärker Nachdruck gelegt wurde³⁸, rücken wegen der „abweichenden Lehren“ der Irrlehrer (1 Tim 1, 3; 6, 3), ihrem Abirren vom Glauben (*πίστις* 1 Tim 1, 5 f.; 6, 21), in den Past überall noch mehr in den Vordergrund. In solcher Lage wird der Vorsteher „ein tüchtiger Diener Christi Jesu sein, der sich von den Worten des Glaubens und der rechten Lehre nährt“ (1 Tim 4, 6). Daher muß der Glaube eine Grundtugend des Verwalters der Wahrheit (2 Tim 2, 15; vgl. 1 Tim 3, 15) sein.

Hand in Hand mit der Betonung des Glaubens auf Grund der rechten christlichen Gnosis (vgl. 1 Tim 6, 20) gehen durch die reiche Paränese der Past nüchterne Anweisungen zur praktischen Betätigung desselben. Das Wesen christlicher Ethik ist schon klargelegt; der Akzent muß in dieser Zeit der abklingenden Parusieerwartung auf dem realen Ethos liegen³⁹. Daher gilt Tim die Mahnung: „Halte fest Glauben und gutes Gewissen“ (1 Tim 1, 19). Die Betonung der dem Glauben, der neuen Gerechtigkeit entsprechenden sittlichen Betätigung bringen in den TKen besonders die einleitenden Begriffe *δικαιοσύνη* und *ἐσθήβεια* (1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22) zum Ausdruck. Denn wie bei Jesus ist auch oft bei Pl *δικαιοσύνη* nach einer treffenden Formulierung Preiskers „Ausdruck für das Gestaltwerden, Anschaulichwerden der Gesamthaltung der Agape in praktischen Einzelforderungen und Einzelhandlungen“⁴⁰.

Die gleiche Verpflichtung zu umfassender Rechtschaffenheit, aber mit besonderer Bezugnahme auf die daselbst geforderte Vorbildlichkeit in Wort und Wandel, liegt in dem abschließenden *ἀγνεία* 1 Tim 4, 12 ausgesprochen. *Ἀγνεία* ist in Anlehnung an den profanen Sprachgebrauch „sittliche Lauterkeit und Tadellosigkeit“, besagt also primär keine konkrete Tugend⁴¹, sondern ist ein Formalbegriff, dessen inhaltliche Füllung sich nach dem beurteilenden („tadelnden“) Subjekt verschieden bestimmt. Das Wort

³⁸ Vgl. Meinertz zu Kol 1, 9.

³⁹ Dieses wird so sehr betont, daß man hier „eine bürgerliche Ethik“, ja fast jüdisch beeinflusste Werkheiligkeit feststellt, die von der Spannung und Lebensdynamik des früheren Ethos eingebüßt zu haben scheine (Dibelius, Past 3. 24 f.; Preisker a. a. O. 177 ff.). ⁴⁰ A. a. O. 74.

⁴¹ So schon eher 1 Tim 5, 2: Die „Tadellosigkeit“ des Tim gegenüber jüngeren Frauen wird sich in der „Sittsamkeit“ zeigen.

steht nicht zufällig nur in diesem der vier Ke, in dem von dem vorbildlichen Leben des Vorstehers die Rede ist. Schon früher wurde betont, der Dienst des Wortes Gottes müsse in lauterer Absicht geschehen (Phil 1, 17: *ἀγνῶς*), wie das Pl auch von seiner Missionsarbeit behaupten konnte (*ἀγνότης* 2 Kor 6, 6)⁴². Die Pflicht vorbildlicher Tadellosigkeit drängt hier noch mehr. Tim soll trotz seiner relativen Jugend, auf die gerade bei zwei TKen (1 Tim 4, 12; 2 Tim 2, 22) abgehoben wird, als Träger der Lehrautorität geachtet werden.

Die Blickrichtung auch auf gleiche speziellere Berufstugenden, wie sie 2 Kor 6, 4 ff. und 2 Tim 3, 10 f. in die Schilderungen des missionarischen Lebens und Leidens einfließen (*μακροθυμία, ὑπομονή*) stimmt ebenfalls beachtlich zur Feststellung des Briefschreibers daselbst, Tim sei ihm in allem — er nennt sieben, teilweise summarische Stücke — nachgefolgt. Langmut und Geduld gehören also offenbar zum festgeprägten Rüstzeug des apostolischen Arbeiters⁴³. Weil jedoch nur diese zwei Tugenden zu Glaube und Liebe hinzugefügt werden, und zwar nur im TK 2 Tim 3, 10 beide zusammen, wird auch für diese Ke ersichtlich, daß mit dem schon traditionsgebundenen Begriffsgut nicht willkürlich geschaltet wird. Überhaupt scheint das starke Wertlegen früherer Briefe auf die lautere missionarische Persönlichkeit für die hier betonte Tugendhaftigkeit des Vorstehers durchaus auch grundsätzliche Beweggründe abzugeben, so daß sich in diesen TKen nicht einfach ein liebgewordener Mechanismus hervordrängen dürfte. Die übrigen zwei Einzeltugenden (*εἰρήνη, πραΰτητα*) scheinen denn geradezu mit Rücksicht auf die besondere Situation angefügt zu sein. „Sanftmut“ ist die hier notwendige konkrete Äußerung der Liebe (1 Tim 6, 11), mit der auf die Streitigkeiten der Irrlehrer und ihre bösen Folgen („Neid, Streit, Lästerung usw.“) zu antworten ist. Zum leeren Wortstreit der Irrlehrer (2 Tim 2, 23) darf Tim nicht beitragen, wozu zwar die Leidenschaftlichkeit der Jugend verleiten könnte (vgl. 2 Tim 2, 22); vielmehr soll er sich die Gesinnung des „Friedens im Bunde mit“⁴⁴ den aufrichtig frommen Leuten zu eigen machen, die ihn in seinem Amte allen gerecht werden läßt (vgl. 2, 24 f. die weitere Entfaltung der Liebesgesinnung).

Während *ἀγάπη* in den TKen späterer Literatur tatsächlich

⁴² Statt *ἀγνότης* (= die Eigenschaft eines *ἀγνός*) drückt *ἐν ἀγνείᾳ* 1 Tim 4, 12 wohl nicht unpassend zu „Vorbild . . . im Wandel“ mehr den Zustand aus.

⁴³ „Geduld“ nennt Pl auch 2 Kor 12, 12 unter den „Beweisen“ apostolischer Sendung.

⁴⁴ Foerster (Kittel, Theol. Wörterb. II 415, 30 ff.) schlägt diese sehr ansprechende Übersetzung vor.

oft nur mehr eine Tugend neben andern wird⁴⁵, nimmt sie bei näherem Zusehen hier wie früher, allerdings der sachbegründeten Verschiedenheit dieser Ke entsprechend, zusammen mit *πίστις* noch die dominierende Stellung ein. Diese ist schon äußerlich durch die Anordnung der Begriffe gewahrt. In allen Ken stehen Glaube und Liebe an ihrem gebührenden, sozusagen ersten Platz, nicht nur 1 Tim 4, 12 und eigentlich auch 2 Tim 3, 10⁴⁶; denn voraus gehen in zwei Fällen, nur mit Recht, die umfassenderen Begriffe *δικαιοσύνη, εὐσέβεια*, während die Einzeltugenden nachfolgen⁴⁷. Diese, durch die äußere Nachordnung auch in ihrer logischen Unterordnung gekennzeichnet (so Friede und Sanftmut als Formen der Liebe), gefährden die überragende Bedeutung der *ἀγάπη* nicht, wie die Struktur der früheren TKe zeigt.

Auch daß „Liebe“ mit „Glaube“, der in früheren Ken wohl begründet fehlt⁴⁸, die Rolle des Kernstückes teilt, entspricht nicht nur der gegenseitigen inneren Zusammengehörigkeit und grundlegenden Bedeutung dieser beiden Tugenden in grundsätzlichen Ausführungen der Gemeinde- und Past-briefe (bes. Gal 5, 6; 1 Tim 1, 5), sondern ist auch, wie schon gezeigt, ein Gebot der Stunde. Deshalb steht „Glaube“, übrigens auch theologisch korrekt, in drei Ken sogar vor „Liebe“. Weil hier mit der notwendigen Entfaltung des Glaubens in sittlicher Betätigung zugleich die sittliche Leistung des (rechten) Glaubens als unerläßliche Grundlage betont werden muß, ist seine Vorordnung vor der Liebe (Gal 5, 6) sehr wohl damit zu vereinen, daß er in anderer Hinsicht, an Ewigkeitwert, hinter der Liebe zurücktritt (2 Kor 5, 7). Die Reihenfolge entspricht übrigens auch jener der theologischen Trias in den Gemeindebriefen (1 Kor 13, 13; Kol 1, 4 f.; 1 Thess 1, 3; 5, 8); vielleicht will die *ὑπομονή* 1 Tim 6, 11 Glaube und Liebe geradezu zur bekannten Trias ergänzen⁴⁹. Als „Geduld“ muß sich nämlich die Gotterwartung der *ἐλπίς* in den Übeln und „Verfolgungen“ (2 Tim 3, 10) der Gegenwart bewähren. — So

⁴⁵ Einige Belege bei Preisker a. a. O. 192; 207 f.

⁴⁶ Da diese Aufzählung wie die 2 Kor 6, 4 ff. kein eigentlicher TK ist, ist die Einschlebung von „Langmut“ zwischen Glaube und Liebe keineswegs grundsätzlich zu werten.

⁴⁷ Als genereller Formalbegriff beansprucht auch die abschließende „Tadellosigkeit“ 1 Tim 4, 12 keine sachliche Koordination mit der vorausgehenden „Liebe“.

⁴⁸ Selbstverständlich in den Ken mit ausschließlich Tugenden der Nächstenliebe; der TK der „Geistesfrucht“ Gal 5, 22 setzt, da er vom idealen Besitz des Pneuma spricht, den Glauben schon voraus; in der Reihe selbst steht *πίστις* eindeutig als „Treue“.

⁴⁹ Das ist deutlich Tit 2, 2 der Fall; sonst, meint Dibelius (Past 17), können *πίστις* und *ἀγάπη* allein auch die Trias vertreten.

fallen auch diese T-reihen, die sich von den bekannten „Werke“-listen des Spätjudentums wiederum scharf abheben⁵⁰, nicht in eine regellose Vielheit auseinander, sondern sind Ausdruck des auch hier grundsätzlich festgehaltenen Einheitsethos früherer Briefe: „Das Ziel der Unterweisung besteht aber in Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ (1 Tim 1, 5). Und auch diese beiden Tugenden gründen in dem einen mystischen Sittenprinzip, „in Christus“ (1 Tim 1, 14; 3, 13)⁵¹.

In einigen Stücken (*ἀγνεία, εὐσέβεια, δικαιοσύνη*) klingt eine Verwandtschaft mit der hellenistischen Umwelt an, und zwar, worauf negativ das Fehlen der beiden ersten in den schulbedingten Ken der Diatribe weist⁵², mit dem Tugendideal populärer Volksethik. Mehr als das Substantiv *ἀγνεία*, das in den wenigen attischen Stellen noch von kultischer Reinheit gebraucht ist⁵³, wird *ἀγνός* als ehrende Bezeichnung für tadellose Amtsführung in summarischen Motivierungen, vielleicht sogar in erweiterten T-reihen der Inschriften⁵⁴ tägliche Münze gewesen sein. Als geradezu formelhafte Prägung bürgerlichen T-ideals darf nach einigen kleinasiatischen Ehreninschriften (s. o. S. 91) die Kombination von *δικαιοσύνη, εὐσέβεια, πίστις* (1 Tim 6, 11) gelten. Es stehen zweimal unmittelbar nebeneinander *δ.* und *ε.* wie 1 Tim 6, 11, ebenso *δ.* und *π.* wie 2 Tim 2, 22.

Das Wortpaar *δ. ε.* (1 Tim 6, 11) könnte, auch abgesehen von den inschriftlichen Reihen, als gut griechisch empfunden werden. Denn der Grieche verbindet gern die Pflichterfüllung gegenüber den Menschen, d. h. gegenüber den bürgerlich-rechtlichen Normen (*δικαίος, -οσύνη*) mit der religiösen Pflichterfüllung (*δίκαιος, -ότης, εὐσεβής, -έβεια*)⁵⁵. Aber dieses Nebeneinander von *δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια* ist nach griechischem Daseinsverständnis nicht als vereinheitlichende Zusammenfassung, sondern als Verteilung im Sinne einer Trennung des Religiösen und Sittlichen zu verstehen, so wie auch „die *ἀδικία* als rechtswidriges Verhalten zu den Menschen von der *ἀσεβεία* als der Gottesverachtung unter-

⁵⁰ Denn es sind keine Einzel-„werke“ aufgezählt, sondern Haltungen, die freilich begrifflich die Werkstätigkeit in sich schließen.

⁵¹ Vgl. Meinertz, Past 21.

⁵² Vgl. o. S. 134; *ἀγνεία* fehlt auch in den inhaltsreichen Ken Philos, der das Wort sonst kennt; mit der noch stark kultisch bestimmten Eupathie der Stoa (s. o. S. 138) hat das Subst. im NT offensichtlich nichts zu tun.

⁵³ Hauck bei Kittel, Theol. Wörterb. I 124, 25 ff.

⁵⁴ Vgl. zu o. S. 90, *ἀγνετα* in einer besonders in Kleinasien verbreiteten T-reihe bei G. Gerlach, Griechische Ehreninschriften 60.

⁵⁵ Material bietet Schrenk bei Kittel, Theol. Wörterb. II 184. 195 f.

schieden wird“⁵⁶. Schon die Tatsache, daß *πίστις* in unsern Ken gegenüber den inschriftlichen Reihen eine zentrale und grundsätzliche Stellung einnimmt und eindeutig „Glaube“, nicht „Treue“ bedeutet, verlangt nun aber ernstlich, mit abweichenden inhaltlichen Bestimmungen auch der beiden Begriffe *δ.* und *ε.* zu rechnen. Darf noch beachtet werden, daß *ε.* nur einmal zu *δ.* hinzugefügt wird (anders bei Philo s. o. S. 111 f.), und zwar im TK 1 Tim 6, 11, in dessen Zusammenhang es um die *ε.* geht, dann ist selbst eine mögliche formale Bindung an das Begriffsschema nur als sehr lose und frei, wenn nicht gar als zufällige Übereinstimmung zu denken.

Die Festlegung von *δικαιοσύνη* wird vom übrigen biblischen Sprachgebrauch ausgehen dürfen. Nirgends faßt Pl *δ.* als Kardinaltugend. Wohl bezeichnet *δ.* im Anschluß an einen spezifisch biblischen Sprachgebrauch sehr oft das ganze gottwohlgefällige, rechte Verhalten des Menschen; gegenüber dem AT wird diese ganz und gar religiös geprägte Lebensgerechtigkeit, da sie der rechtfertigenden *δικαιοσύνη* korrespondiert (Röm 6), zur „Rechtschaffenheit“ des „neuen Menschen“ erhöht, „der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4, 24). Der Genitiv der Qualität betont geradezu eine Neuprägung des Gerechtigkeitsbegriffes. Dieser schon oben (S. 171) für die TKe 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22 festgelegte biblische Sprachgebrauch läßt sich auch allein positiv begründen⁵⁷. So begreift sich nämlich die Voranstellung der *δ.* (das Umfassendere) vor „Glaube“ und „Liebe“ (das spezifischer Bestimmte) sehr wohl. Hingegen paßte die Gerechtigkeit im engeren, nicht-religiösen Sinn der griechischen Bürger- oder Kardinaltugend, die sich als eine auf den Menschen beschränkte Haltung des Gerechtseins darstellt, nicht an die erste Stelle, d. h. überhaupt nicht in das gedankliche Ganze der Ke. Auch der Briefzusammenhang legt eine Mahnung zur juridisch geprägten Gerechtigkeit der Griechen, die Tim als Vorsteher zu üben hätte, nicht nahe. Im gleichen umfassenden Sinne wie hier wird *δ.* überdies auch anderwärts mit Substantiven aufgereiht, die den neuen religiös-sittlichen Lebensinhalt bezeichnen (Eph 5, 9; auch Röm 14, 17). So ist *δ.* nicht nur inhaltlich neu gefüllt, sondern es ist, was die Zusammenstellung *δ.-ε.* betrifft, vom Begriff der *δ.* aus auch jene inhaltliche Scheidung des Sittlichen (*δ.*) und Religiösen (*ε.*) überwunden. Denn diese Gerechtigkeit bestimmt sich ganz aus der Forderung der

⁵⁶ Ebd. I 154, 21 ff.; vgl. 150, 22 ff.

⁵⁷ Das Einleitungsstichwort *διωκε δὲ δικαιοσύνην* ist vielleicht vom AT her (Dt 16, 20; Prv 15, 9; Sir 27, 8) zur paränetischen Formel geworden.

Gottgemäßheit und nicht aus der von der menschlichen Gesellschaft geforderten, darum sogar vergöttlichten Rechtsnorm (*δικη*)⁵⁸. Weil *δ.* kein Teil der Gesamttugend ist wie im Schulkatalog der Stoa oder auch in den Ken Philo, der *δ.*, obwohl er auf Grund seiner biblischen Tradition die Einheit von Gerechtigkeit und Frömmigkeit stark betont⁵⁹, höchstens zur führenden Kardinaltugend erhebt⁶⁰, wird hier oder in anderen Ken *δ.* auch nicht mit verwandten Begriffen zusammengestellt⁶¹.

Stärkeren Einfluß der hellenistischen T-reihen müßte man auf den ersten Blick bei dem spezifisch hellenistischen Wort *εὐσέβεια* vermuten, das im NT „nur in Schriften mit bemerkenswert hellenistischem Wortschatz, nämlich außer den Past in Act und II Petr“⁶² sich findet und auch in der LXX wenig beachtet wird⁶³. Das Wort geht allerdings erst in den TK ein, nachdem es einmal schon im AT, nur von der Verehrung des einen Gottes gebraucht (Prv 1, 7), von der flachen *εὐσέβεια* der Griechen, die Götter und Menschen ihren Kult zollen kann, abgegrenzt wurde und dann in den Past sehr klar die neue Beziehung des Menschen zu Gott bezeichnet. Die *ε.* gründet auf einem Geheimnis; „und fürwahr, das Geheimnis der Frömmigkeit ist groß“: es ist Jesus Christus als Mittelpunkt der Heilswahrheit selbst (1 Tim 3, 16). Mag man hier *ε.* mehr objektiv⁶⁴ oder subjektiv⁶⁵ fassen, immer richtet sie sich auf die neue Gemeinschaft mit Gott in Christus. Diese *ε.* wird daher im Unterschied zu der griechischen (= „Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern“⁶⁶), die sich als scheue „Ehrfurcht“ im Kult betätigt, ihrem Stimmungsgehalte nach zur „Gottseligkeit“, ihrem Umfange nach zu einem Inbegriff des christlichen Lebens (1 Tim 6, 3; Tit 1, 1). Es kennzeichnet geradezu

⁵⁸ Vgl. Schrenk a. a. O. II 180 ff., auf dessen Ausführungen ich mich hier stütze. Wenn *δικαιος, δικαιοσύνη* auch gelegentlich die Pflichten gegen Gott umfassen kann (Schrenk a. a. O. 184, 32 f.; 194, 20 ff.), *εὐσέβεια* und *δοσιότης* ja auch im stoischen Schulkatalog bei den Unterarten der *δικαιοσύνη* stehen (s. o. S. 111), dann ist damit *δ.* keineswegs religiös bestimmt, vielmehr umgekehrt *ε.* zu einer Spezialform der vom Menschen aus verabsolutierten Gerechtigkeitshaltung herabgedrückt.

⁵⁹ Belege bei Geiger a. a. O. 8 f.

⁶⁰ Abr. 27.

⁶¹ Etwa mit den Unterarten der *δ.* und der Menschenliebe (s. o. S. 143); als Beispiele können die Ke Philo (s. o. S. 112) dienen.

⁶² Dibelius, Past 24.

⁶³ In der kanon. LXX 8mal, dagegen in 4 Makk 47mal.

⁶⁴ Die Heilsveranstaltung in Christus führt zur wahren Religion und Gottesverehrung.

⁶⁵ Nur einer frommen Gesinnung tut sich das Erlösungsgeheimnis auf.

⁶⁶ Nägelsbach bei Cremer-Kögel 491.

die biblische ε., daß „die Übung für die Frömmigkeit“ (1 Tim 4, 7) wesentlich geistig-sittliches Streben in sich schließt, worauf im Zusammenhang auch der Gegensatz zur „leiblichen Übung“ hinweist, so daß auch die lasterhaften Menschen der Endzeit nur den „äußeren Schein der Frömmigkeit“ an sich tragen (2 Tim 3, 5)⁶⁷. Deshalb verkennen die Irrlehrer — im Zusammenhang des TKs 1 Tim 6, 11 (6, 3—10) — das Wesen der christlichen ε., wenn sie dieselbe als Erwerbsquelle mißbrauchen, und so nicht Gott (ε.), sondern Hab und Gut (*φιλαργυρία* 6, 10) suchen. Demgegenüber darf Tim, als „Mann Gottes“ besonders verpflichtet, nicht irdischen Erwerb, sondern Gott zum Ziel seines Strebens machen. Daher ist im anschließenden TK mit dem „gottgefälligen Verhalten“ (δ.) die ähnlich umfassende ε. gepaart. Die Wahl dieses Begriffes, der also auch wieder schon für sich genommen die Einheit des Sittlichen und Religiösen ausspricht wie der Schwesterbegriff δ., scheint die christliche Kombination der Reihe noch besonders zu beleuchten. Der Abschnitt 6, 6—10 handelt nämlich nicht so sehr von der ε., sondern von der mit der Frömmigkeit notwendig verbundenen Genügsamkeit (*αὐτάρκεια* 6, 6) und der verpönten Geldliebe. Formulierungen und Sentenzsprüche, wie sie die Diatribe bei Behandlung dieses Lieblingsthemas ausgebildet hatte, fließen dabei ein⁶⁸. Im TK wäre deshalb aus der gleichen Traditionslinie als Gegensatz zu *φιλαργυρία* die in den profanen TKen ebenso geläufige *αὐτάρκεια* oder verwandte Tugenden (s. o. S. 136) zu erwarten. Offenbar ist diese Autarkie, falls sie im Sinne dieser profanen Ke verstanden würde, zu anthropozentrisch, zu negativ. Die Haltung des unabhängigen Menschen (*αὐτάρκεια*) wird durch die Hingabe an Gott (ε.) überwunden.

Spezifisch christliches Ethos bringen unsere TKe auch zur Darstellung, wenn zur Bezeichnung der heroischen Haltung *ὑπομονή* statt der Kardinaltugend der autonomen *κατρεία* oder

⁶⁷ Die hellenistische Vorstellung hingegen knüpft an ε. vornehmlich „die pflichttreue, gewissenhafte Teilnahme am Kultus“ (T o r m, Hermeneutik des NT 70). Es wäre zwar möglich, daß ε. in den T-reihen der Inschriften „auch das gottgefällige Verhalten im allgemeinen“ bezeichnet (Dibelius zu 1 Tim 1, 2). Für den vornehmlich kultischen Inhalt des Wortes scheint jedenfalls die Tatsache zu sprechen, daß die Inschriften, auch in T-reihen, ε. durch ausdrückliche Zusätze wie *πρὸς τὸ θεῖον*, *πρὸς τὸν θεόν*, *πρὸς θεοῦς* (s. o. S. 91¹⁹), *πρὸς τὴν θεόν* (s. o. S. 91 TAM 2, 2 Nr. 549; als weitere Belege vgl. Syll. 390, 20; 562, 25; 590, 40; 867, 10 u. ö.) von den anderen Tugenden abgrenzen. Als Kult, Pietät wird ε. ja auch geübt *πρὸς γονέας*, *αὐτοκράτορας* (Gerlach a. a. O. 59), „gegenüber dem Hause Neros“ o. ä. (Syll. 814, 50; vgl. 799, 5. 10).

⁶⁸ Dibelius, Past 52 f.

ἀνδρεία (s. o. S. 136) gewählt wird⁶⁹. Weil die Heiden als *ἄθροισ* die christliche „Hoffnung“ nicht haben (Eph 2, 12; 1 Thess 4, 13), konnten sie mit *ὑπομονή* auch nicht die dem Offenbarungsbereich eigene psychologische Bestimmtheit des Gottvertrauens⁷⁰ verbinden, das erst recht bei „den sich der (ntl) Hoffnung Freuden“ (Röm 12, 12) höchste, an der Agape entzündete (1 Kor 13, 7: *πάντα ὑπομένει*) Aktivität besitzt; fließt diese Geduld doch aus der Gemeinschaft mit Christus⁷¹. — Nicht zufällig wird auch die noch übrige *πραῦπαθία* (in der ganzen Bibel auch nur im TK 1 Tim 6, 11) in den Ken der Diatribe nicht zu finden sein; eine Wortbildung ausgerechnet mit *πάθος* empfahl sich sehr schlecht für ihren stoisch orientierten TK, der hingegen das Substantiv *πραότης* kennt (s. o. S. 143).

VI. Hellenistisches Lebens- und Tugendideal Phil 4, 8?

Die Reihe Phil 4, 8 stellt man heute gerne an die Seite der übrigen TKe. Der Vergleich bringt dann freilich überraschende Unterschiede. In kaum einem der acht Begriffe stimmt sie mit dem charakteristischen Bestand der übrigen TKe überein. Einzelne sind gar nur hier in der ganzen Bibel (*εὐφρημος*), im NT (*προσφιλής*), in den pl Briefen (*ἀρετή*) zu lesen. „Am bemerkenswertesten ist das Auftreten rein gesellschaftlicher Werte wie *εὐφρημος* . . . weiter das — in unsern Paulusbriefen einzige — Auftreten von *ἀρετή*: lauter Begriffe des bürgerlichen Lebens, dem der Christ eigentlich schon entrückt ist“⁷². Von diesen Voraussetzungen aus kommt wohl Easton zu dem Urteil, Pl habe diese Liste ohne jeden Versuch einer Modifizierung einfach von den griechischen Moralisten übernommen⁷³. Allgemeiner spricht Dibelius von der formellen Herkunft der Mahnung aus der „Welt“⁷⁴. Anderwärts wird das Besondere, das Griechische an unserer Reihe verschieden stark, zum Teil sehr weittragend für die positive Auseinandersetzung Pli mit dem profanen Tugend- und Lebensideal, empfunden und formuliert. Curtius will hier, besonders in *εὐφρημα*, den „inneren Zusammenhang mit hellenistischer Ethik“ erkennen⁷⁵. Vielfach findet man 4, 8 die Forderungen der natürlichen Moral ausgesprochen, im Gegensatz zu denen der

⁶⁹ Sehr gut handelt darüber Preisker a. a. O. 125 ff.

⁷⁰ Cremer-Kögel 725.

⁷¹ Vgl. O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches 139 f.

⁷² Dibelius, Phil z. St.

⁷³ Journal of Biblical Literature LI (1932) 11.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin (1893)

christlichen im nächsten Vers⁷⁶. Wenn Pl die damals üblichen bürgerlichen Tugenden hier noch mitschleppe, so wolle das, meint Preisker, nur besagen, „daß auch das, was zu den gewöhnlichen Lebensbeziehungen gehört, nicht außerhalb des eschatologischen Ethos steht“⁷⁷. Andere sehen in der Stelle einen Beleg, daß sich Pl mit griechischer Sitte und Kultur doch direkt befreundet hat⁷⁸.

Die tragfähige Unterlage jeder religions- und formgeschichtlichen Erklärung und Beurteilung wird zunächst eine sehr umsichtige Exegese finden müssen, die der besonderen Art und Verwendung der Reihe Rechnung trägt und sich nicht scheut, eine ganze Folge von Gesichtspunkten und Möglichkeiten abzuschreiten.

Der Apostel eilt zum Schluß, den er seit 3, 1 angekündigt und schon einige Male aufgegriffen hat. Vers 4, 7 spricht er nochmals von der Grundstimmung des Friedens, die das gesamte Denken und Sinnen der Phil in der Lebensgemeinschaft mit Christus bewahrt. Im Gedanken an die damit angedeutete „Leistungsfähigkeit und -willigkeit“⁷⁹ des Christen drängt sich ihm abschließend (*τὸ λοιπὸν*) noch der Aufruf zur Erfüllung einer allseitigen Lebensaufgabe auf, die sie in der Gemeinschaft mit dem „Gott des Friedens“ erhält (4, 8 f.). Ausführliche Mahnungen und Belehrungen über den Inhalt des christlichen Lebens sind hier nicht mehr angebracht. Deshalb will Pl auch keine (Einzel-) Tugenden aufzählen, wie sie vielfach die Kommentare zu Unrecht aus der Reihe herausdeuten⁸⁰, sondern eine umfassende Norm geben. Dabei hebt er nicht ab auf die subjektive Haltung (= die Tugenden), die in „denket nach“ und „handelt“ ausgesprochen liegt, sondern auf den Objektsbereich, den das Denken und Tun umschließt, mit all seinen möglichen (*ὅσα . . . εἴ τις*) Handlungen, Zuständlichkeiten und Verhältnissen. Diese Lebensmöglichkeiten zählt er aber nicht im einzelnen auf, sondern kennzeichnet sie mit der generellen Weisung: Alles, was recht ist, ziehet in Betracht (8), nach meiner Lehre und meinem Beispiel richtet euer Handeln (9). Freilich sagt er das nicht mit so dürren Worten. Vielmehr reiht er 4, 8 allgemeinste Kategorien auf, die alle das Moment des Sittlichen und Werthhaften unter irgendeinem Gesichtspunkt zum Ausdruck bringen. „Alles, was echt, was ehrbar, was recht, was lauter, was wohlgefällig, was wohlklingend, was es nur an *ἀρετή* und *ἔπαινος* gibt (oder: als solches gilt)⁸¹, das ziehet in Betracht.“ Entsprechend

⁷⁶ Z. B. Franke, Haupt z. St., auch Bartmann, Paulus 101.

⁷⁷ A. a. O. 53 f.

⁷⁸ Vgl. J. Weiß, Jesus und Paulus 71; Juncker II 237.

⁷⁹ Tillmann zu Phil 4, 7.

⁸⁰ „Wahrhaftig“, „gerecht“, „keusch“ usw.

⁸¹ Die Fixierung dieser zwei Substantive ist noch zurückzustellen.

allgemein wird das Objekt des parallelen „danach handelt“ durch je zwei zusammenfassende Ausdrücke abgegrenzt, die des Apostels Lehre und Beispiel in Abwesenheit (*ἠκούσατε*) und Gegenwart (*εἶδετε*) bzw. in Wort und Werk zur Betätigung empfehlen. Wie hier natürlich nicht die Verschiedenheit dessen, was die Phil „gelernt“, „überkommen“ (usw.) haben, behauptet, sondern die Allseitigkeit betont sein will, so meinen ähnlich die Qualitätsbezeichnungen des vorigen Verses die ganze Summe des Rechten und Erstrebenswerten. Ohne die Logik einer solchen Aufzählung ungebührlich zu pressen, darf man dann in der Reihe eine nicht ganz zufällige Folge von Formalbegriffen sehen, die den Gegenstand des Nachdenkens unter verschiedenen Gesichtspunkten abgrenzen. „Echtheit“ (*ἀληθῆ*) im Gegensatz zu allem Schein und Scheinwesen (vgl. Phil 1, 18) hebt an erster Stelle ab auf „die Innenseite des Sittlich-Guten“⁸². Nach außen kennzeichnet sich dieses als das „Ehrbare“ (*σεμνά*), das sich mit Würde und Ernst umkleidet. Auf die objektive Norm blickt *δίκαια*, das Normentsprechende, was recht und billig ist, während *ἀγνά*, auch nach allgemeinem Sprachgebrauch, mehr die lautere Absicht als subjektive Grundbedingung betonen könnte. Insofern das Gute seiner Idee nach Wertschätzung und Billigung erfährt, läßt sich sein Formalbegriff auch durch die folgenden Ausdrücke wiedergeben. Mehr besagt diese Reihe zunächst nicht. Was an konkretem Inhalt, an Tugenden etwa, unter diese Formalbegriffe fällt, welche Norm ferner als Maßstab derselben gelten soll, von dem aus das Echte, Rechte usw. seine inhaltliche Füllung bekommt, wessen Urteil das Wohlgefällige, Wohl lautende usw. bestimmt, kann aus der Reihe selbst nicht festgelegt werden.

Zählt die Liste also keine Tugenden auf, kann sie begrifflicher Weise mit dem Begriffsgut der popularphilosophischen TKe nur sehr wenig gemeinsam haben. Bei *εἰ τις ἀρετή* — gleichgültig wie hier zu deuten — wird man freilich sich schon wegen der Verwandtschaft in der Stilform des Ks daran erinnern, daß die Diatribe mit dem Genusbegriff *ἀρετή* öfters alle andern nicht aufgezählten Tugenden am Schluß des Ks zusammenfaßt (s. o. S. 135). Auch *δίκαιος* gehört zum Grundbestand jener Ke (s. o. S. 143). Aber im Gegensatz zur Koordination hier bezeichnet *δ.* dort eine der *ἀ.* untergeordnete Kardinaltugend. Das Schema der vier Kardinaltugenden, in dem der Popularphilosoph stets den Inbegriff der obersten Güter formelhaft festgelegt sieht (s. o. S. 72. 110 ff.), dürfte man hier überhaupt erwarten, wenn die Liste die Summe der Tugenden, und zwar der

⁸² Vgl. Müller, Phil 334.

profanen Ethik oder dergleichen aufzählen sollte. Formalbegriffe des Sittlichen nach Art unserer Reihe reiht der Popularphilosoph offenbar seltener auf, gelegentlich auch, um die Kardinaltugenden „zusammenfassend“ abzuschließen⁸³. Es wird wiederum beachtlich sein, daß in unserer Reihe die für griechische Ethik charakteristischen Formalbegriffe (wie *ἀγαθόν, εὐδαιμον, εὐδαιμονικόν, εὐπροεπές, καλόν, μακάριον, συμφέρον* u. ä.)⁸⁴ fehlen. Besonders *καλόν*, auch für Philo zusammen mit dem synonymen *ἀγαθόν* die Bezeichnung des Sittlichen und Göttlichen schlechthin⁸⁵, könnte man hier aus der Tradition erwarten, ebenso außer *ἀρετή* den Generalnenner der *καλοκάγαθία*.

Soweit die Liste in einigen Gliedern Elemente traditionsgebundener Begriffskonsoziationen nahelegt, scheint demgegenüber die Volksethik im engeren Sinne wieder näher zu stehen. *Ἀρετή* war, wie die Inschriften zur Genüge zeigen, unzählige Male auch in Dokumenten des Alltags zu lesen. Und *δίκαιος (δικαιοσύνη)*, die Tugend des gesellschaftlichen Daseins, wird natürlich auch unabhängig von der Einreihung des Begriffs in das Schema der Kardinaltugenden, sogar in T-reihen neben *ἀρετή*, genannt (s. o. S. 91). Weiter dürfte *σεμνός (σεμνότης)* — vielleicht auch in verwandten Aufzählungen der Diatribe geläufig⁸⁶ — nach den Inschriften (s. o. S. 90. 92) und Astrologen⁸⁷, ebenso *ἀγνός*⁸⁸ formelhaft sein. Ganz in die Nähe der Volksethik scheinen den Katalog besonders einige Lapidarzeilen aus den Delphischen Geboten⁸⁹ zu rücken, die sicher als Niederschläge sehr populärer und stark fixierter Paränese gelten dürfen:

I 11	<i>δόξαν δίκαιε</i>	Phil 4, 8:
	12 <i>ἀρετήν ἐπαίνει</i>	<i>ἀρετή, ἔπαινος</i>
	13 <i>προᾶσσε δίκαια</i>	<i>δίκαια</i>
	23 <i>εὐφημος γίνου</i>	<i>εὐφημα</i>
II 26	<i>εὐφημίαν ἄσκει</i>	

⁸³ Z. B. Philo, Op. Mund. 73: . . . *δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν, καὶ συνελόντι φράσαι ἀγαθὰ καὶ κακά, καλὰ καὶ αἰσχροῦ, ἀρετήν καὶ κακίαν.*

⁸⁴ Beispiele: Philo, Leg. Gaj. 5: . . . *τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ εὐδαιμον καὶ μακάριον . . .*; Ebr. 197: . . . *δίκαιον ἢ φρόνιμον ἢ καλὸν ἢ συμφέρον . . .*; Epict. I 16, 13: . . . *πῶς δὲ καλὸν τὸ σύμβολον καὶ εὐπροεπές καὶ σεμνόν . . .*; III 20, 15: . . . *μακάριον, εὐδαιμονικόν, σεμνόν, ζηλωτόν.*

⁸⁵ Vgl. Leisegang, Philo-Indices.

⁸⁶ Vgl. Anm. 84; auch Philo, Praem. Poen. 97; Spec. Leg. I 324.

⁸⁷ S. o. S. 85; weiter: Ptolem., Tetrab. 159, 26; Vett. Val. 48, 1 u. ö.

⁸⁸ S. o. S. 90; die *ἀναγνοὶ* auch bei Ptolem., Tetrab. (s. o. S. 87 III b); übrigen fallen auch aus der LXX Begriffskonsoziationen ein: Prv 15, 26: *ἀγνῶν ἐήσεις σεμναί.*

⁸⁹ Inschr. aus Miletopolis: Syll. 1268.

Über diese formelhaften Anklänge hinaus ist die Reihe als Ganzes wohl die kompositionelle Leistung des Apostels. Es berechtigt nichts zu der Annahme, daß er sie so oder doch ähnlich schon als fixierte Schablone in der Umwelt vorfand. Aber in gut griechischer Ausdrucksweise ist zweifellos die ganze Liste gehalten. Und es könnten daher diese Formalbegriffe auch ganz und gar die Inhalte präzisieren, die dem Daseinsverständnis des Griechen eigen sind: Das „wirklich Seiende“, „Echte“, wie er es sieht und als Norm seines Tuns erkennt⁹⁰; was sein Menschenideal als ehrbar und tadellos beurteilen läßt, was seinem Herkommen, seinen Menschen- und Bürgerpflichten als recht und billig (= *δίκαιος*) erscheint; was nach den Begriffen griechischer Gesellschaft wohlgefällig, wohlklingend und lobwürdig ist, kurz, was eben nur ein Grieche „*Arete*“ nennt⁹¹.

Vornehmlich das Zusammen von *εὐφρημα*⁹² — *ἀρετή* — *ἔπαινος* kann typisch griechische Assoziationen wecken. Die Griechen empfanden nicht nur besonders, daß jede Leistung (= *Arete*) lobenswert ist, sondern es ist geradezu charakteristisch für die griechische *Arete*, „daß darin die Vorstellung der Eigenschaft mit der des durch sie bewirkten Ansehens bei anderen zu einer untrennbaren Einheit zusammenfließt“⁹³. Deshalb kann *ἀρετή* in hellenistischer Zeit die sittliche Leistung im engeren Sinne („Tugend“) bezeichnen und gleichzeitig Synonym zu *δόξα* sein⁹⁴. In einigen Begriffen des TKs (s. o. S. 136) scheint denn auch die Geltung vor den Menschen das sittliche Moment auszumachen. Die Volksethik bringt beispielsweise in den ersten zitierten Versen der Delphischen Gebote die beiden Korrelate, die sich aus dem charakteristischen Lebensziel ergeben, treffend zum Ausdruck: Erstrebe Ruhm (*δόξαν δίωκε*) und zolle der Anerkennung fordernden Tüchtigkeit und Leistung (= *ἀρετήν*) des anderen Lob (*ἔπαινει*), damit eben auch ihm die gebührende *δόξα* zuteil werde⁹⁵. Die Öffentlichkeit kommt dieser Pflicht mit ihren vielen Ehreninschriften *ἀρετῆς ἔνεκα* reichlich nach. *Εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν*

⁹⁰ Vgl. Bultmann bei Kittel, Theol. Wörterb. I 239 f.

⁹¹ Der K für sich ist also, das dürfte gegenüber Lohmeyer zu betonen sein, weder in der Zusammenstellung, noch in einzelnen seiner Begriffe (auch nicht *σεμνός* = ehrwürdig von Göttern, Menschen und Dingen) schon religiös bestimmt.

⁹² *εὐφρημος* läßt zwar verschiedene Deutungen zu (vgl. Bauer s. v.): „wohlklingend“, „von gutem Ruf“ (vgl. auch 2 Kor 6, 8) dürfte hier gegenüber spezifizierteren Fassungen ziemlich sicher sein.

⁹³ Schmidt, Ethik der Griechen I 295.

⁹⁴ Vgl. Bauernfeind bei Kittel, Theol. Wörterb. I 458, 13 ff.

⁹⁵ Dagegen wird *εὐφρημος*, *εὐφρημία* in obigen Versen nicht den guten Ruf, sondern die im sakralen Bereich zu übende (*ἄσκει*) Stille bezeichnen.

werden Männern, die sich durch ἀρετή auszeichneten, Ehrungen zuteil. Auch εὐφημία und ἔπαινος erscheinen auf Inschriften zusammen⁹⁶. Der tugendstolze Stoiker weiß sich freilich über das Urteil und den ἔπαινος der Menschen erhaben⁹⁷. Und Lohmeyer hält dafür, ἀρετή auf eine Stufe mit „Lob“ zu stellen (Phil 4, 8) sei gerade „ein genauer Gegensatz zur griechischen Arete“ (der Moralphilosophen)⁹⁸. Indes unterscheidet der Stoiker die ἔπαινοι sehr wohl⁹⁹. Das „Lob des Haufens“¹⁰⁰, der urteilslos die wirklichen Güter gar nicht kennt und deshalb auch nicht recht zu loben versteht, verachtet er ganz folgerichtig. Jenes aber, das seinem Lebensideal gerecht wird und so für ihn auch gegenständliche Gültigkeit beansprucht, ist für seinen egozentrischen Selbstbekundungstrieb ebenso höchster idealer Lebenswert wie dem übrigen Griechentum. So verbindet auch Musonius z. B., da er zeigen will, daß die Verbannung den Menschen nicht um „die wahrhaften Güter“ bringen kann, mit dem Begriff der Tugenden die Vorstellung des Ruhmes, und zwar auch des äußeren, worauf εὐκλείης deutlich weist: Die Kardinaltugenden oder irgendeine andere ἀρετή „schmücken von Natur aus den Menschen, nützen ihm und machen ihn ἔπαινετόν und εὐκλεῖν“¹⁰¹. Ähnlich geläufig wird Philo konsoziieren: Das Gute verdient Preis und Ruhm (εὐφημίας καὶ εὐκλείας)¹⁰². Bei den Römern äußert sich dieser typische T-begriff noch deutlicher. Virtus ist mit honos im Kult und darum auch in der Vorstellung verwachsen¹⁰³. Cicero wechselt honestum, honestas („Ehrgefühl“) mit virtus. Er faßt daher auch in einer kurzen, der unsrigen artverwandten Aufzählung die allgemeinsten Formalwirkungen der Tugend als Gefälligkeit und Ehrung¹⁰⁴.

Es liegt auf der Hand, wollte Pl seine Mahnung so verstanden wissen: seid bedacht auf alles, was guten Ruf und Ansehen schafft, was Auszeichnung und Lob einbringt, so daß eben die Selbstbekundung und Geltung nach Art griechischen Verständnisses das Formalobjekt ihres Strebens ausmachen sollte, dann wäre der „innere Zusammenhang mit hellenistischer Ethik“ eindeutig hergestellt. Pl wäre von dem Inhalt seiner übrigen TKe, dem theo-

⁹⁶ Syll. 711, 10.

⁹⁷ Vgl. Preisker bei Kittel, Theol. Wörterb. II, 583, 24 ff.; Dibelius zu Phil 4, 8.

⁹⁸ Phil 175. ⁹⁹ Epict. II 16, 7: . . . τοὺς πολλοὺς τῶν ἐπαίων διοικτέον.

¹⁰⁰ Epict. II 13, 4.

¹⁰¹ Mus. 50, 8 sqq.

¹⁰² Sobr. 52.

¹⁰³ Vgl. K. Meister, Die Tugenden der Römer 7. 16.

¹⁰⁴ Tusc. V 23, 67: . . . hinc (= virtus) omnia, quae pulchra, honesta, praeclara sunt . . .

zentrischen Demutsideal, das er kurz zuvor gerade hier in einzigartiger Tiefe entwickelt (2, 5 ff.), sehr widerspruchsvoll zum individualistischen Persönlichkeitsideal der Umwelt abgeschwenkt.

Allein auch schon wegen der grammatischen Nebenordnung der ganzen Reihe wird zu interpretieren sein: ziehet das in Betracht, was echt (usw) ist und — weil in sich gut — sich eines guten Rufes erfreut, was nur ἀρετή und Gegenstand des Lobes ist, d. h. was nur Anerkennung und Lob nach den idealen Prinzipien (eures Christenstandes?, der griechischen Umwelt?, der Menschheit allgemein?) beansprucht bzw. tatsächlich findet. „Lob“ (= lobwürdig) ist in diesem Falle wie „wohl lautend“ nur eine Qualitätsbezeichnung des Erstrebenswerten und besitzt, wie auch Lohmeyer betont, „gegenständliche Gültigkeit“¹⁰⁶. Es ist eine Billigung, die etwas aus seiner Normgemäßheit erfährt¹⁰⁷. Diese Prädizierung selbst hat aber weder mit dem typisch griechischen noch biblischen bzw. jüdischen¹⁰⁸ Denken etwas zu tun, sondern ist allgemein, sachbegründet. In der Bezogenheit auf ein wertendes Subjekt bestimmt sich das erkannte Gute eben als irgendwie anerkennens-, liebens- und lobenswert. Erst beim konkreten Inhalt dieses Lobes ist dann wegen einer eventuellen Verschiedenheit der maßgebenden Größen mit einer möglichen Differenzierung zu rechnen. Für den Apostel aber lag es bei seinem Bestreben, den Gegenstand des „denket nach“ möglichst umfassend zu bestimmen, nahe, die Reihe ausklingen zu lassen in einem Hinweis auf das subjektive Formalprinzip des billigenden Urteils: alles, was nur positiven Wert hat. Aus diesem gedanklichen Zusammenhang scheint sich mir auch von selbst zu erklären, warum und wie das sonst den Paulinen fremde Wort ἀρετή hier auftritt. Die einheitliche Grundbedeutung dieses vieldeutigen griechischen Wortes geben die Lexikographen mit „Vorzüglichkeit“, „Tüchtigkeit“ wieder¹⁰⁹. Gerade diese konnte es

¹⁰⁶ Phil 175.

¹⁰⁷ Weil Pl hier nur an ein gegenständlich normiertes Lob denkt, nimmt er keine weiteren Ausdrücke, die sich bei der Umwelt mit den genannten dreien in formelhafter Nähe befinden, in die Liste auf; so etwa die mit ἀρετή zusammengestellte δόξα (vgl. auch Inschr. v. Magn. 138), die von vornherein die Geltung bezeichnet, insofern sie auf der Meinung der anderen (der δοκοῦντες) beruht und als solche erstrebt wird. Erst recht müssen in dieser Reihe τιμή und εὐκλεία ausscheiden; zum weiteren Vergleich lese man etwa noch die Zusammenstellung Philos, Abr. 184: . . . οἱ δὲ δόξης καὶ τῆς τιμῆς ἐφιέμενοι καὶ εὐκλείας μὲν τῆς ἐν τῷ παρόντι, εὐφημίας δὲ τῆς εἰς ὕστερον.

¹⁰⁸ Mehr aus dem Zusammenhang mit jüdischer Ethik sieht Lohmeyer das Wort bzw. die Reihe.

¹⁰⁹ Vgl. Cremer-Kögel 160; Bauernfeind a. a. O. I 457, 28.

m. E. hier zur Bezeichnung dessen, „was Anerkennung fordert und findet“¹¹⁰, neben „Lobwürdiges“ treten lassen. Das Moment der auf Tüchtigkeit gegründeten Anerkennung ist hier deshalb ebenso gegenständlich orientiert wie beim parallelen „Lob“. Zu einer näheren Fixierung des Inhalts berechtigt die Reihe zunächst nicht. Freilich spricht schon die Koordination mit den übrigen Begriffen dafür, daß es die ethische Vorzüglichkeit meint und so in der engeren, aber zur Zeit des NT vorherrschenden Prägung „Tugend“ zu fassen ist. Mit dieser Ausdrucksweise „was irgendwie Tugend ist“ macht sich Pl wiederum nicht schon ohne weiteres den griechischen T-begriff mit seinem spezifischen Inhalt zu eigen. Er weist an der Stelle auch nicht etwa auf „die Tugend“ (*την ἀρετήν*). Bei einer derartigen Ausdrucksweise könnte er schon eher den typisch griechischen Tugendbegriff als eine geltende und inhaltlich festgelegte Größe bejahen. So aber steht hier Arete lediglich als Genusbegriff, als Name für das unter die sittliche Betrachtung Fallende. Eine umfassendere und zugleich bekanntere Bezeichnung für den Inbegriff jeder Vorzüglichkeit hätte aber die Sprache der Umwelt kaum bieten können. Weil das Wort nur so als T-name in der Reihe ein Recht hat, wird es m. E. eine gegenstandslose Mühe, aus der Reihe heraus den Abstand vom griechischen Arete-begriff aufzuweisen suchen¹¹¹.

Die inhaltliche Bestimmung der Begriffsreihe (s. o. S. 180) muß vom übrigen Zusammenhang ausgehen. Der Apostel mahnt die Phil, allem Rechten und Anerkannten nachzudenken, nicht ohne ergänzend hinzuzufügen: nach meiner Lehre und meinem Beispiel handelt. Die beiden Verse (8 und 9) sind in ihrem gedanklichen Aufbau (s. o. S. 179 f.) und auch, wie Lohmeyer zeigt¹¹², nach Stil und Form enge miteinander verbunden. Die Imperative gehören nicht nur so zusammen, daß zum „Nachdenken“ auch das „Tun“ kommen soll, sondern beide Tätigkeiten richten sich naturgemäß auf den sachlich gleichen Gegenstand. Die Adressaten sollen nicht Verschiedenes denken und tun. Wenn das *ἀ καὶ ἐμάθετε* 4, 9 auch nicht relativ angeschlossen ist¹¹³, blickt es logisch jedenfalls auf das vorausgehende *ταῦτα* zurück. Beispiel und Lehre des Apostels als Gegenstand und Norm für das Handeln sind somit auch als maßgebende Größen genannt, die für das Denken und Sinnen gelten sollen. Inhalt und Umfang des Rechten,

¹¹⁰ So schlägt schon Cremer-Kögel (163) vor.

¹¹¹ An die Nachwirkung eines in der LXX festzustellenden Sprachgebrauchs, der *ἀρετή* als Wechselbegriff zu *δικαιοσύνη* fasse, denken Lohmeyer (Phil 175) und Bauernfeind a. a. O. I 460, 19 ff.

¹¹² Phil 172 f.

¹¹³ Statt *ἀ* könnte man nämlich sonst der Konzinnität halber *δοσα* erwarten.

Lobwürdigen usw. muß sich also irgendwie nach paulinischen Prinzipien bestimmen.

Ist doch auch *λογίζεσθε*, das dem Ganzen „ein rationalistisches Ansehen“¹¹⁴ geben könnte, von vornherein nicht an „Griechen“, sondern an die Christen von Philippi gerichtet. Es versteht sich für sie wohl von selbst, daß ihr Denken und Sinnen von christlichen Prinzipien ausgeht, daß es, wie das „Freuet euch“ (4, 4), „im Herrn“ zu vollziehen ist, aus der eben angedeuteten Denkgemeinschaft (*νοήματα*) mit Christus (4, 7). Deshalb ist dieses Nachdenken eine Tätigkeit des „erneuerten *νοῦς*“ (Röm 12, 2; Eph 4, 23). Weil dieser nichts anderes ist als das Pneuma, geht auch hier die Bestimmung der Lebensaufgabe sachlich von dem gleichen Sittenprinzip aus wie bei den Tken. Es nimmt dieses Nachdenken wohl jenes Überlegen aus der mit der Agape verbundenen Erkenntnis auf, das der Apostel schon eingangs wenigstens indirekt als Lebensaufgabe der Phil bezeichnete. „Und darum bete ich, daß eure Liebe mehr und mehr gewinne an Erkenntnis und jeglichem Feingefühl, das worauf es ankommt, zu prüfen, damit ihr lauter und tadellos dasteht dem Tage Christi entgegen“ (1, 9 f.; nach Tillmann). Der Text dürfte das volle pl Verständnis von 4, 8 erschließen. Denn *λογίζεσθε* daselbst enthält nicht nur einen Aufruf zur Herzens- und Tatbereitschaft, sondern auch einen Appell zum prüfenden Urteilen. Alles das, aber auch nur das (*δοα*), was wirklich recht und zu billigen ist, soll Ziel ihres Strebens sein. Aus dem schöpferischen Geistbesitz heraus den Umfang der Lebensmöglichkeiten immer mehr „prüfend“ zu erkennen, ist ja eine Grundaufgabe des Erlösten. Die „Erneuerung des Denkens“ verpflichtet und befähigt nach Röm 12, 2 den Christen, die Frage nach dem *ἀγαθόν*, das als „die dem Dasein sinngebende Größe“ alles griechische Denken zu ergründen sich bemühte¹¹⁵ und dessen Inhalt die kynisch-stoische Philosophie in ihren Tken gefunden zu haben glaubte, neu aufzuwerfen und zu lösen. Es geht also für den Apostel (Röm 12, 2) ausdrücklich um eine Neubestimmung des „Guten“, „Wohlgefälligen“ (*εὐάρεστον*) und „Vollkommenen“ (*τέλειον*). Die Parallele ist aufschlußreich, da hier ähnlichen Formalbegriffen wie Phil 4, 8 ein neuer Maßstab ausdrücklich zugrunde gelegt wird, nämlich „der Wille Gottes“ (Röm 12, 2; vgl. auch 12, 3 ff.). Wenn Pl 1 Thess 5, 15 z. B. schreibt: *πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντα*, so bezeichnet *τὸ ἀγαθόν* schlechthin Inhalte, die der Popularphilosoph nie unter seinen Inbegriff des Guten hätte zusammenfassen

¹¹⁴ Dibelius z. St.

¹¹⁵ Grundmann bei Kittel, Theol. Wörterb. I 10, 33 ff.

können, nämlich das ntl Gebot der Nächstenliebe. Oder in dem profanen Wort *εὐάρεστον* kann Pl öfters Motiv und Ziel des christlichen Wandels zusammenfassen¹¹⁶, weil sich das Wohlgefallen nach dem Urteil Gottes bzw. Christi richtet. Es ist nur suchend zu prüfen, was diesem Begriff des Wohlgefälligen entspricht¹¹⁷. Weil diese Prüfung „den unfruchtbaren Werken der Finsternis“ kritisch gegenüber steht (Eph 5, 11), deckt sich sein Inhalt nicht notwendig mit dem der Umwelt. Es führte zu weit, an Einzelbeispielen der Briefe zu zeigen, wie bei Anwendung derartiger formaler Ausdrücke das Urteil teils mit dem der Umwelt übereinstimmt bzw. davon abweicht.

Von hier aus werden auch die Urteile über das Echte usw. Phil 4, 8 zu deuten sein. Weil das Nachdenken aus der Geisteserneuerung erfolgt, diese sich aber deckt mit dem Anziehen des „neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4, 23 f.), werden die aufgezählten Formalbegriffe im Sinne dieses neuen Menschen zu verstehen sein. Der Begriff des Rechten wird also, über die *δίκαια* profanen Denkens hinausgehend, auf die neue Rechtsordnung blicken und auch alle jene Zustände und Handlungen umfassen, die der neuen „Gerechtigkeit“ entsprechen. Gottes Forderung, die letztlich als Norm gilt und Bestand hat (vgl. *ἀλήθεια* Röm 2, 8), wird das Rechtsschaffene in seinem echten Wert und Wesen (*ἀληθῆ*) bestimmen¹¹⁸. Entsprechend dürfte sich das Urteil über das „Würdevolle“ und „Tadellose“ an den neuen Gegebenheiten orientieren. Die Wertskala christlichen Denkens wird auch in vielen Punkten andere Inhalte des „Wohlgefälligen“, „Wohllautenden“, „Anerkennungs- und Lobwürdigen“ aufdecken¹¹⁹.

Nach alledem ist es verfehlt, hier die Unterscheidung von natürlicher oder griechischer und christlicher (4, 9) Moral oder ähnlich eintragen zu wollen. Gewiß will Paulus — das legt schon seine weite Ausdrucksweise nahe — auch alles das eingeschlossen haben, was sich schon dem natürlichen Empfinden der Umwelt als irgendwie gut empfahl und was nur an wirklichen Vorzügen und Tugenden (*εἰ τις ἀρετή*) die Billigung des Christen erfuhr. Auch der Gedanke mag, gleichsam

¹¹⁶ Vgl. Foerster bei Kittel a. a. O. I 456, 40 ff.

¹¹⁷ Eph 5, 10: . . . δοκιμάζοντες τί ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ.

¹¹⁸ Zu vergleichen ist Eph 5, 9, wo der Lebensinhalt des Lichtmenschen auch in *δικαιοσύνη* und *ἀλήθεια* (= Rechtschaffenheit) zusammengefaßt ist.

¹¹⁹ Spricht Pl sonst von *ἔπαινος* als einem entscheidenden Wert, dann ist er, ähnlich dem Sprachgebrauch des AT, die Anerkennung des Menschen durch Gott bzw. durch Beauftragte Gottes (vgl. Preisker bei Kittel a. a. O. II 583, 45 ff.).

um einem gewissen Vorurteil entgegenzutreten, mitgeklungen haben: ihr Christen, laßt euch in nichts von der Umwelt übertreffen, was eure Mitbürger, die „Gott nicht kennen“, noch an echter sittlicher Lebensführung aufweisen¹²⁰ und jene mit Recht schätzen und preisen, das greift auch ihr auf. Und würde Pl bei diesem Hinweis auf das Urteil und Lob der Menschen zugleich darauf abheben, daß das Lob und die Anerkennung der Umwelt zugleich auch die Christen von Philippi, die den profanen Idealen nach Möglichkeit gerecht werden, treffen möge, so gäbe der Apostel anderwärts wieder selbst die Deutung. Nach seinem Anpassungsprinzip¹²¹ sollen die Christen durch das erwirkte Lob ihres Lebenswandels zugleich die Heiden zum Guten aneifern und gewinnen. Diese Rücksichtnahme auf Anerkennung hätte natürlich nichts zu tun mit egoistischem Selbstbekundungsstreben (s. o. S. 182 f.), sondern ist eine missionarische Aufgabe, „ein dem Nächsten zu Gefallen leben . . . zur Erbauung“ (Röm 15, 12), das der Christ allen, auch den Außenstehenden (2 Thess 5, 15) schuldig ist, „damit sie gerettet werden“ (1 Kor 10, 33).

VII. Die TKe der Petrusbriefe.

Die wohl ganz aus den Bedürfnissen urchristlicher Paränese herausgewachsene Reihe 1 Petr 3, 8 (s. o. S. 47 IV) verrät kaum in einem ihrer Glieder profane Herkunft. Auf popularphilosophischem Boden ist sie geradezu undenkbar. Zu spezifisch biblischen bzw. christlich geprägten T-begriffen (*εὐσπλαγῆνοι, ταπεινόφρονες, φιλάδελφοι*¹²²) greift sie noch zwei der Umgangssprache angehörige Adjektive auf zur Bezeichnung der in der christlichen Gemeinde geforderten Gleichgesinntheit (*δμόφρονες*) und des teilnahmevollen Mitfühlens (*συμπαθεῖς*).

Hingegen könnte der TK 2 Petr 1, 5—7 beachtlich stark profanen Analogien folgen. *Ἐγκράτεια, πίστις, ἀρετή* sind,

¹²⁰ 1 Thess 4, 5; in vielen Punkten wie z. B. der Heilighaltung der Ehe ist ihr Sinn tatsächlich verfinstert.

¹²¹ 1 Kor 10, 32—11, 1; vgl. 2 Kor 8, 21.

¹²² Zur biblisch-christlichen Tradition von *ταπεινόφρων* und *εὐσπλαγῆνος* vgl. o. S. 152—55; die *φιλάδελφοι* nennt zwar auch Vettius Valens in einer seiner populären Aufzählungen (s. o. S. 87 III d), aber wohl im eigentlichen Sinne von „geschwisterliebend“. Auch wenn das Wort, das in übertragener Bedeutung außerhalb christlicher Literatur sonst noch nicht nachgewiesen ist (von Soden bei Kittel, Theol. Wörterb. I 146, 20 f.), in der Volksethik auch allgemeiner von brüderlicher Gesinnung gebraucht würde, unterschiede sich dieser *φιλάδελφος* von dem 1 Petr 3, 8 (nur hier im NT) wegen der spezifischen Übertragung von *ἀδελφός* und Derivaten (vgl. von Soden a. a. O. 144 ff.) ebenso grundlegend wie der „den Volksgenossen Liebende“ 2 Makk 15, 14.

wie schon bei pl TKen festgestellt wurde, im popularphilosophischen TK geläufig. Letztere zwei Begriffe, noch erweitert um *εὐσέβεια*, scheinen zusammen mit einer allerdings allgemein verbreiteten Einkleidungsformel (s. o. S. 124) die ganze Reihe mit einem schematischen Formular der Ehreninschriften zu verbinden (s. o. S. 91). Dagegen wird eine singuläre Inschrift aus Stratonicæ¹²³, die außer *πᾶσαν σπουδὴν ἰσφάρεσθαι, εὐσέβεια* und *ἀρετή*¹²⁴ noch *ἐπίγνωσις* als Parallele zu unserem TK bietet, die Annahme begründen können, daß die gewiß gut hellenistische (*ἐπι*-*γνώσις*) zur festen Terminologie solcher Aufzählungen gehört.

Doch führt unsere scheinbar nah verwandte Reihe weit über die profanen Parallelen hinaus. Das ist aus der Eingliederung und teilweisen Neuschöpfung dieser Begriffe im christlichen T-bereich deutlich zu erkennen. Es brauchte nicht von neuem betont werden, daß *πίστις* hier nicht „Treue“ (wie in den heidnischen TKen), sondern eindeutig „Glaube“ bedeutet, wenn nicht eben das der ganzen folgenden T-reihe die entscheidende christliche Prägung gäbe. „Auf der Grundlage des Glaubens“, der eben geschilderten Heilsgüter (1, 3—4), sollen die Adressaten die verschiedenen Tugenden betätigen. Obwohl die Darstellungsweise, die eine Tugend aus der andern hervorgehen läßt, dem beliebten Schema der Kettenreihe¹²⁵ folgt und daher zwar wohl nach praktisch-psychologischen Gesichtspunkten einzelne Tugenden verknüpft (s. o. S. 48), aber nicht eigentlich eine logische Sachordnung erstrebt, steht der „Glaube“ jedenfalls am Anfang der T-leiter; und die folgenden fünf bzw. sechs sittlichen Momente fließen am Ende der Reihe in der *ἀγάπη* als ihrem Gipfel- und Ruhepunkt zusammen. Weil Agape in der T-leiter an letzter Stelle steht, ist sie auch hier als die alles umfassende Lebenshaltung gewahrt. Die ganze T-mahnung ist danach nichts anderes als eine inhaltliche Entfaltung und Anwendung des pl Axioms der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*¹²⁶.

Das zweite Glied der Reihe rückte ähnlich weit von der allgemein-griechischen *ἀρετή* ab, wenn damit nach Analogie eines Sprachgebrauches der Makk-bücher die standhafte Treue in der Bewährung des Glaubens bezeichnet wäre¹²⁷. Die gefährdete Lage

¹²³ CIG II 2715 a, b (aus der Zeit des Tiberius), von A. Deißmann (Bibelstudien 277 ff.) schon zu 2 Petr 1, 3 ff. angeführt.

¹²⁴ Hier allerdings nicht = „Tugend“, sondern in solenner Bedeutung von der göttlichen Selbstbekundung wie 2 Petr 1, 3.

¹²⁵ Ausführlich darüber Dibelius, Jac 92 ff.; EHNT 472; auch Windisch z. St.

¹²⁶ Vgl. o. S. 51 Anm. 10.

¹²⁷ Vgl. Bauernfeind bei Kittel a. a. O. I 458, 34; 459, 1 ff.; Cremer-Kögel 163 f.

der Adressaten spräche m. E. sehr dafür, daß hier als erste spezielle Tugend verlangt wäre, „in eurem Glauben die mannhaftige Treue und Bewährung darzubieten“ (vgl. schon 1 Petr 1, 7). Andererseits könnte *ἀ* wohl auch allgemein bedeuten: das Tun dessen, was recht und gut ist, trotz des Einwandes, die Spezialisierung 1, 6 f. begriffe sich bei solcher Deutung nicht¹²⁸. Warum soll der Apostel an erster Stelle nicht die praktische sittliche Betätigung des Glaubens überhaupt fordern? Da er von dem Gnadengeschenk der Berufung (1, 3—4) spricht, das unter „Aufwendung allen Fleißes“ durch ein tugendhaftes Leben sicherzustellen und zu vollenden ist (1, 5—10), könnte er mit *ἀ* passend die christliche „Rechtschaffenheit“ meinen. Es ist sehr wohl möglich, daß die urchristliche Paränese den schon in der LXX religiös gefärbten Wortgebrauch (*ἀ* = *δικαιοσύνη*) aufnahm und weiterführte¹²⁹. Es könnte aber auch wegen des Zusammenhangs gerade das für den griechischen Arete-begriff charakteristische Moment der Leistung die Wahl des sonst so gemiedenen Tugendnamens bestimmt haben. Der anthropozentrische Charakter der profanen Arete darf diese Annahme nicht ausschließen. Dadurch, daß diese „Tugend“ unmittelbar auf den „Glauben“ gegründet ist, eignet ihr ja nicht nur allgemein eine religiöse Grundhaltung, die man bei der profanen Arete vermißt, sondern das spezifisch christliche Fundament. Wenn Bonnhöffer die Bedeutung „sittliche Tüchtigkeit“ hier in Zweifel zieht, weil aus der *ἀ* die *γνώσις* hervorgehen soll¹³⁰, so läßt sich aus letzterem lediglich erschließen, daß sich der Apostel nicht die stoisch-popularphilosophische Auffassung von Tugend und Wissen zu eigen machte.

Daß *γνώσις* an dritter Stelle ganz jene christliche Erkenntnis ist, die immer eine entsprechende Lebenshaltung fordert und in sich schließt¹³¹, ergibt sich schon aus ihrer Stellung hier im TK. Die Erkenntnis, die auch sonst unter hochwertigen Äußerungen des christlichen Glaubens aufgezählt wird¹³², erscheint in unserem Briefe geradezu als „der Grundbegriff des persönlichen Christentums“¹³³. — Nicht zufällig wird gerade *ἐγκράτεια* als unmittelbare Konsequenz der „Erkenntnis“ genannt sein¹³⁴. Der ganze Brief richtet sich ja gegen die antinomistischen Irrlehrer,

¹²⁸ Cremer-Kögel 164.

¹²⁹ Vgl. Bauernfeind a. a. O. I 458, 29 ff.; 460, 27 ff.

¹³⁰ Epiktet und das NT 1908 Anm. 2.

¹³¹ Ausführlich Bultmann bei Kittel a. a. O. I s. v., besonders 707 f.

¹³² 2 Kor 6, 6; Did. 10, 2; Barn. 2, 3.

¹³³ Windisch zu 2 Petr 1, 2.

¹³⁴ Beide gehören zusammen wie sich auch ihre Gegensätze „Unkenntnis“ und „Begierden“ zusammenfinden (1 Petr 1, 14).

die durch ihre Predigt der „Freiheit des Fleisches“ ihr eigenes üppiges Wohlleben, ihre Wollust und Habsucht verführerisch empfahlen (vgl. besonders 2, 10 ff.). Schließlich kann die *εὐσέβεια*, die mit dem hoffenden Dulden des biblischen Menschen (*ἐπομονή* s. o. S. 177 f.) verbunden ist und hinwiederum die Nächstenliebe (*φιλαδελφία*¹⁸⁵, *ἀγάπη*) tragen soll, nicht mehr die Kultfrömmigkeit der Griechen (s. o. S. 176 f.) sein, sondern muß die neue Beziehung des Menschen zu Gott und seine Hingabe an ihn bezeichnen (vgl. 2 Petr 1, 3; 3, 11)¹⁸⁶.

3. Kapitel: Die LKe und der „Todesweg“.

Für die Rekonstruktion eines fest fixierten LKs der von Seeburg u. a. postulierten jüdischen „Wege“ kann, wie oben (S. 113 ff.) gezeigt wurde, tatsächlich nur die Lehre der „zwei Wege“ Did. 1—6; Barn. 18—20 in Frage kommen. Da immerhin schwerwiegende Gründe für den jüdischen Ursprung dieses Lehrstücks geltend gemacht werden, dürfte es für die Erklärung der ntl Ke ratsam erscheinen, den LK dieser Wege zunächst als wesentlich jüdisch, und zwar vorchristlich vorauszusetzen und die mögliche bzw. behauptete Abhängigkeit (s. o. S. 4) der ntl Ke zu prüfen.

Eine solche wäre zweifellos am ehesten beim LK Röm 1, 29 zu erwarten¹. Röm und Did. 5, 1 (Barn. 20, 1) stimmen zunächst überein in dem hier wichtigen Ausdruck *θάνατος*, der hier wie dort mit der L-reihe in Verbindung gebracht ist: „Der Weg des Todes aber ist der . . .“ (es folgt in Did. und Barn. der LK); Röm 1, 32 fügt Pl der Charakteristik der sündigen Menschheit (LK) als erschwerenden Umstand noch bei: „Obwohl sie die Satzung Gottes kennen, wonach die so Handelnden des Todes schuldig sind, tun sie es nicht nur, sondern spenden noch denen Beifall, die so handeln“. Was will hier Pl mit *ἄξιοι θανάτου* ausdrücken? Nichts anderes als die mit dem Verantwortlichkeitsbewußtsein gegebene Strafwürdigkeit der Heiden. Und zwar verdienen dieselben, da es sich um die göttliche Sanktion des Naturgesetzes (*δικαίωμα τοῦ θεοῦ*) handelt, die schwerste Strafe, den Tod: „ne sont pas dignes de vivre“². Bei dieser Gedankenführung sehe ich keine Schwierig-

¹⁸⁵ Übertragen außerhalb der christlichen Literatur bisher nicht belegt (von Soden a. a. O. I 146, 20 f.).

¹⁸⁶ Der Vergleich mit noch anderen außerbiblischen Ken (nach rückwärts und vorwärts) ist auch hier wieder instruktiv. Philo z. B. stellt mit *εὐσέβεια* eben nie *ἀγάπη*, *φιλαδελφία*, sondern *φιλανθρωπία* zusammen (vgl. Virt. 51; 95; bes. Spec. Leg. IV 97: *ἐγκράτεια* — *φιλανθρωπία* — *εὐσέβεια*); φ. beignet dann wieder im TK bei Justin, Dial. 110, 3.

¹ Vgl. Drews, in: ZntW 5 (1904) 55.

² Lagrange, Röm 34.

keit darin, daß nicht alle Sünden des LKs nach dem AT oder der heidnischen Gesetzgebung mit dem natürlichen Tode bestraft wurden. Dachte hier Pl an die Strafgerichte des heidnischen Unterweltglaubens oder — wahrscheinlicher — vom christlichen Standpunkt aus an die ewige Todesstrafe³, der Sinn des „todeswürdig“ ist eindeutig und verlangt zu seiner Erklärung an sich noch keineswegs die Vorlage des „Todesweges“⁴. Man müßte nämlich in solchem Falle mit mehr Recht fragen, warum Pl statt mit dem den Wegen gänzlich fremden Ausdruck *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* (Röm 1, 28) seinen LK nicht einleitete mit *περιπατεῖν ἐν τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ* (vgl. Barn. 19, 1) oder ähnlichen Formulierungen, die in irgendeiner Weise an das für den Topos bezeichnende Stichwort „Todesweg“ anknüpften und dem Apostel für die Fortsetzung der Konstruktion auch die gleichen sachlichen und rhetorischen Möglichkeiten geboten hätten⁵.

Der LK beider Rezensionen zerfällt nun deutlich in zwei Hälften; auf die Aufzählung der Laster (Did. 5, 1; Barn. 20, 1) folgt eine solche der Lasterhaften (5, 2; 20, 2). Insofern Röm 1, 29 von *ψιθυρισίας* ab schlechte Eigenschaften statt der abstrakten L-begriffe des ersten Teils aufgezählt werden, entsprechen sich die K-formen auch in der Anlage. Freilich ist hier, von anderen Unterschieden noch vorerst abgesehen, festzustellen: während die beiden Hälften Did. und Barn. geradezu auffallend zusammenhangslos und unorganisch nebeneinander stehen, wird eine Zweiteilung Röm 1, 29 gar nicht empfunden⁶. Entscheidend ist der beiderseitige Inhalt der Ke. Die Aufzählung der Lasterhaften Did. 5, 2 stimmt zunächst mit der Barn. 20, 2 gänzlich überein in der Reihenfolge, ebenso, bis auf die beachtlichere Verschiedenheit eines einzigen Gliedes, auch im Wortlaut, in weitaus den meisten Gliedern sogar mit kritischer Genauigkeit. Das muß bei einer so langen Reihe⁷, bei derart spezifizierten und langen Gliedern wie

³ So Sickenberger z. St. ·

⁴ Da der Gerichtsgedanke auch den weiteren Zusammenhang beherrscht (2, 1 ff.), muß die so verstandene „Todeswürdigkeit“ auch als sehr organisch empfunden werden.

⁵ Beispielsweise also: *περιπατεῖν ἐν τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ, πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ . . . μεστοὺς φθόνου . . .*; oder mit der für den Todesweg scheinbar stereotypen Einleitung: *ἡ δὲ τοῦ θανάτου (τοῦ μέλανος) ὁδὸς ἐστὶν . . . κατὰρας μεστή* (vgl. Did. 5, 1; Barn. 20, 1). Die Übereinstimmung in *μεστός* ist wohl bedeutungslos; seine Beziehung ist hier und dort eine ganz verschiedene (*πεπληρωμένος* fehlt übrigens auch in Did. und Barn.).

⁶ Vgl. die Tabelle o. S. 17.

⁷ Did. 5, 2 kann man einschließlich des zusammenfassenden *πανθαμάρτητοι* 19 Glieder (z. T. Doppelglieder) zählen; Barn. 20, 2 hat noch 2 zusätzliche Glieder mehr.

οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης . . . οὐ ποιοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ
 sehr auffallen. Es ist klar, wenn diese Übereinstimmung durch die Abhängigkeit von einer dritten Quelle, nämlich den jüdischen Wegen, zu erklären ist, dann ist der hier zugrunde liegende LK eine sehr stark fixierte Größe. Von den 19 bzw. 21 Gliedern dieses Ks, von denen übrigens sehr viele zur Tendenz des Röm vorzüglich gepaßt hätten (die sozialen Sünden), ist kein einziges wörtlich dasselbst zu lesen; mehr als Sinnparallelen kann nur der Ausdruck *οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν* (zu *ἀνελεήμων*) und das in Barn. 20, 2 zusätzliche *ἐδχερεῖς ἐν καταλαλιᾷ* (zu *κατάλαλος*) genannt werden.

Das Übereinstimmungsverhältnis zwischen Did. und Barn. sticht beim eigentlichen LK (5, 1; 20, 1) merkwürdig stark von dem der eben erwähnten zweiten Hälfte ab. Die Reihenfolge ist ganz verschieden; von Ordnung und einem Prinzip der Zusammenstellung ist in beiden Reihen nicht viel zu spüren, auch nicht Did. 5, 1, wo eher eine gewisse Ordnung erkennbar ist⁸. Von den 22 bzw. 23⁹ L-begriffen in Did. läßt Barn. 7 aus, fügt anderseits 1 hinzu (*παράβασις*) und zählt so nur 17 Glieder. Die ursprüngliche Gestalt des jüdischen Grundkatalogs wäre hier also zweifelhafter. Liegt diese ursprünglicher in Did. vor, dann erscheint die Kürzung durch Barn. grundlos. Von den 17 Did. und Barn. gemeinsamen Begriffen liest nun der 21-gliedrige LK des Röm 5 an der Zahl (*δόλος, κακία, πλεονεξία, φόνος, ὑπερήφανος* (= *ὑπερηφανία*); mit Did. allein hat er noch gemeinsam: *ἀλαζών* (= *ἀλαζονεία*). Insofern Pl im Vorausgehenden schon den Götzendienst und die sexuellen Perversitäten gebrandmarkt hat (1, 24 ff.), könnte zwar das Fehlen einiger anderer Begriffe (z. B. *εἰδωλολατρία, ἐπιθυμία*) in seinem LK entschuldigt sein. Indes war im Vorausgehenden von *μοιχεία, πορνεία*, auch *μαγεία, φαρμακία* u. ä. noch nicht ausdrücklich die Rede, und doch fehlen auch diese im LK. Erst recht könnte man dann neben *φόνος* auch *κλοπή, ἄρπαγή, ψευδομαρτυρία*, überhaupt die übrigen L-begriffe erwarten, die alle der Tendenz dieses Ks zu nur möglicher Aufhäufung schlechter Qualitäten hätten dienen können. Bei der Beurteilung der vorliegenden Übereinstimmung wird noch weiter die Tatsache zu beachten sein, daß 7 Did. und Barn. gemeinsame Begriffe (*ἀνθάδεια, ἀφοβία, διπλοκαρδία, θρασύτης, μαγεία, ὑπόκρισις, ὕψος*), die also um so mehr zum festen Bestand des Todeswegs zu rechnen sind, als gerade diese im verkürzten K des Barn. nicht ausgelassen sind, weder Röm

⁸ Vgl. Knopf z. St., in: EHNT 20.

⁹ *ἀφοβία* (*θεοῦ*) hat Did. nach Drews, Handbuch z. d. ntl Apokryphen 266, versehentlich ausgelassen; vgl. die Ausgabe von Funk-Bihlmeyer.

1, 29 noch sonst in einem LK des NT vorkommen¹⁰. Die Feststellung, daß der LK Röm 1, 29 in diesen 7 selteneren und mehr spezifischen L-begriffen nicht mit Did. und Barn. übereinstimmt, spricht aber hier, wo die Abhängigkeit von einem fest fixierten Schema in Frage steht, eher gegen die Abhängigkeit, als die Übereinstimmung in einigen geläufigeren Begriffen (wie den oben festgestellten) eine solche befürworten könnte. Und die Wahrscheinlichkeit einer solchen Abhängigkeit wird naturgemäß im selben Maße geringer als sich letztere Begriffe, soweit ihre Aufzählung überhaupt traditionsbedingt ist, aus einer loseren Tradition spätjüdischer L-lehre, sogar einem LK-schema erklären lassen, das als Ganzes der Röm-stelle näher steht als das Lehrstück der Wege¹¹.

Auf Grund dieses Tatbestandes muß Drews' Urteil jedenfalls sehr waghalsig klingen: „Der D 5, 1 vorliegende oder ein ihm verwandter Lasterkatalog war dem Paulus bekannt“¹². Auch wenn man sich mit Daxer den LK der Wegevorlage, die nach ihrer Bezeugung durch Did. 5 und Barn. 20 hätte sehr stark fixiert sein müssen, besonders in der zweiten Hälfte, nur mündlich tradiert denkt¹³, spricht die Annahme, Pl habe von rund 40 Begriffen der Vorlage ungefähr ein halb Dutzend übernommen und zu diesen — aus nicht durchsichtigen Gründen — noch ein anderes Dutzend hinzugefügt, wenig an, wenn man mit diesem „Todesweg“ wirklich Ernst machen will und sich keine Ungeheimheiten ergeben sollen¹⁴. Kurz und gut, falls die einleitend gemachten Voraussetzungen zutreffen, kann Pl Röm 1, 29 den jüdischen Wegekatalog nur sehr frei bearbeitet haben, so auffallend frei, daß man ernstlich zweifeln kann, ob er einen solchen auch nur gekannt haben mag. — Noch eindeutiger führte zu diesem Ergebnis ein Vergleich mit den übrigen pl LKen. Besonders bei dem Beispielskatalog Gal 5, 19 müßte man mit einer stärkeren Anlehnung an den Todesweg rechnen. Der Gegensatz „Fleisch“ — „Geist“ entspräche ja auch sehr wohl dem der beiden Wege. Trotzdem stimmt die 18gliedrige Reihe mit dem LK des Todesweges nur in 2, allerhöchstens 4 unauffälligen Begriffen überein¹⁵.

¹⁰ Nur *ὑπόκρισις* in der kurzen situationsnahen Reihe 1 Petr 2, 1; zu *ἀνθρώπων* (einmal im Bischofsspiegel Tit 1, 7) s. u. S. 240.

¹¹ S. u. S. 227 ff. ¹² A. a. O. 55. ¹³ A. a. O. 57 (s. o. S. 4).

¹⁴ Das ist wohl der Fall, wenn man zu den L-begriffen Röm 1, 29, die in Did. 5 und Barn. 20 fehlen, Parallelen aus beliebigen spätjüdischen und urchristlichen Ken sucht und daraus schließt, daß auch diese zum LK des Todesweges gehören (vgl. außer Seeberg: Daxer a. a. O. 48 ff.). Wie eine solche, auf die Gefahr eines Zirkelschlusses hinauslaufende Argumentation zur gänzlichen Verkehrung der Verhältnisse führen kann, zeigte die Prüfung der so als entscheidend angeführten Belege der Apk. Bar. (s. o. S. 115 ff.).

¹⁵ *εἰδωλολατρία, φαρμακία, πορνεία, ζηλοτυπία* (= *ζῆλος* Gal 5, 19); letztere 2 fehlen nämlich Barn. 20, 1.

Bevor wir die Beziehungen des ganzen Lehrstückes der Wege zum NT noch weiter aufzuhellen versuchen, seien nur noch für den Vergleich mit der Gesamtheit der pl LKe folgende Verhältniszahlen festgestellt: Von den rund 20 Kennzeichnungen der Lasterhaften Did. 5, 2 und Barnb. 20, 2 begegnet in einem pl LK außer Röm 1, 29 höchstens 1 Begriff aus einem zusätzlichen Glied bei Barn.¹⁶ Von den 17 Substantiven, die dem eigentlichen LK Did. 5, 1 Barn. 20, 1 gemeinsam sind, bieten die pl LKe, wenn man nur die Identität des Wortstammes berücksichtigt, 9 allerhöchstens 10¹⁷; rechnet man das Sondergut (7) von Did. auch noch zur gemeinsamen Vorlage, was sich nicht rechtfertigen lassen wird, erhöht sich die Zahl um 5 bzw. 6 Begriffe. Die rund 80 verschiedenen L-begriffe in den pl Ken wären also damit noch lange nicht erklärt. Und daß unter 80 Begriffen etwa ein Dutzend mit dem LK des Todeswegs übereinstimmt, begreift sich aus der Situation geradezu als sachlich notwendig. Der Heidenapostel stand den gleichen heidnischen Lastern gegenüber wie das proselytenmachende Judentum, und nach der negativen Seite mußte der Dekalog nach wie vor maßgebend bleiben. Stimmt daher Pl hauptsächlich gerade in solchen Sünden mit dem LK des Todeswegs überein, die das Spätjudentum auch sonst im Anschluß an den Dekalog (teilweise denselben durch verwandte Sünden erweiternd) mehr oder weniger vollständig und geordnet aufzuzählen pflegte¹⁸, so verleiten auch diese Übereinstimmungen nicht zur Annahme, Pl sei von dem LK-schema des Todesweges abhängig; diese würden lediglich traditionell verfestigte L-typen bezeugen, die sowohl der Todesweg als auch Pl in einige seiner Ke aufnimmt. Nach der gleichen Richtung weisen auch folgende Tatsachen. Ungefähr 9 Begriffe, also fast die Hälfte des genannten LKs, fehlen unter der großen Zahl von rund 80 L-begriffen bei Pl. Das fällt aber weit mehr in die Wagschale als die genannten Übereinstimmungen, wenn man noch bedenkt, wie Pl in einigen Ken lediglich Laster zu häufen sucht. Dazu kommt, daß solche Begriffe, die Barn. und Did. trotz größter Verschiedenheit in der Reihenfolge übereinstimmend nebeneinanderstellen und die deshalb zu den sichersten und am meisten fixierten Bestandteilen der

¹⁶ καταλαλιά (2 Kor 12, 20; auch LK 1 Petr 2, 1; s. u. S. 230).

¹⁷ ἀνθάθης (zu ἀνθάθεια) im Bischofsspiegel Tit 1, 7 ist eigentlich nicht mitzuzählen, da es einem andern Schema angehört.

¹⁸ Nämlich: Götzendienst (Zauberei), Mord, Ehebruch (Hurerei, Begehren), Diebstahl (Räuberei, Habsucht), auch falsches Zeugnis (vgl. o. S. 98 ff.; 114).

Vorlage gehören¹⁹, in seinen LKen, teilweise überhaupt in der ethischen Begriffssprache seiner Briefe fehlen²⁰.

Aber auch was einige sehr auffällige Begriffsp parallelen (u. a. besonders *αἰσχρολογία* Did. 5, 1—Kol 3, 8²¹) betrifft, läßt sich m. E. höchstwahrscheinlich machen, daß die jüdische Vorlage des LKs im Todeswege von den christlichen Rezensenten des Lehrstücks, vor allem wie es in der Did. vorliegt, stark überarbeitet wurde, ich sage nicht direkt nach den ntl LKen, aber aus dem Begriffsgut der urchristlichen Paränese heraus. Einige kurze Hinweise sollen genügen. In der langen und komplizierten Reihe der Lasterhaften (Did. 5, 2; Barn. 20, 2) stimmen die beiden Rezensionen bekanntlich auffallend stark überein; sie ist das eindeutigste Stück der Vorlage, das der jüdische bzw. judenchristliche Verfasser nachweislich fast ganz aus der spätjüdischen Paränese kombinierte²². Gerade hier fehlen aber bezeichnenderweise die Berührungen mit dem pl LK fast vollständig im Unterschied zur ersten Hälfte der gleichen Reihe (LK Did. 5, 1; Barn. 20, 1), die, obwohl sie logisch und grammatikalisch denkbar eng mit der Aufzählung der zweiten Hälfte verknüpft ist, auffallend stark in beiden Rezensionen abweicht (s. o. S. 193). Warum dieser radikale Bruch und Unterschied innerhalb einer Aufzählung aus dem gleichen Atemzug heraus? Das kann nur in der Vorlage bzw. in der verschiedenen Bearbeitung derselben begründet sein. Gilt nun auch schon anderwärts als Resultat vieler Untersuchungen, daß Barn. die ursprünglichere, also noch weniger verchristlichte Form der Wege bietet²³, dann ist vor allem das Plus in Did. 5, 1 auf das Konto des christlichen Bearbeiters zu setzen. Gerade er und nur er hat aber z. B. den überhaupt seltenen, in jüdisch-hellenistischer Paränese nirgends belegten

¹⁹ Did. 5, 1 und Barn. 20, 1: *ὑπόκρισις, διπλοκαρδία — θρασύτης, ἔγρος* (*δυνάμειος*).

²⁰ *διπλοκαρδία, θρασύτης*, auch *ἔγρος* (in ethischer Bedeutung) fehlen im NT.

²¹ Vgl. folgende Kol 3, 5. 8 mit Did. 5, 1 gemeinsame Begriffe: *πορνεία, (εἰδωλολατρία), πλεονεξία, κακία, αἰσχρολογία, ἐπιθυμία*.

²² Formal und inhaltlich ist die Reihe im Stile der spezifisch jüdischen Aufzählungen gehalten, die noch nicht den griechischen Einfluß abstrakter L-begriffe verrät. Glieder allgemeineren und bestimmteren Inhalts wechseln miteinander ab. Die einzelnen unsittlichen Werke werden konkret beschrieben (vgl. o. S. 94 ff.). Über die Anklänge in Gedanken und Ausdruck an vereinzelte Stellen des AT hinaus (vgl. Windisch EHNT 404; Knopf EHNT 20) lassen sich zu fast jedem Glied äquivalente Parallelen aus traditionellen Aufzählungen anführen (die typischen Sünden der Unterdrückung und Verfolgung der Guten und Armen, der Unwahrheit, der Ungerechtigkeit im Gerichte, der schlimmen Vergehen, die der Götzendienst nach sich zieht). Belege zu den einzelnen Sünden sind den oben zitierten (S. 98—104) Beispielen zu entnehmen

²³ Vgl. Knopf a. a. O. 2; Windisch a. a. O. 405.

Begriff *αἰσχρολογία*, der zum erstenmal Kol 3, 8 auftaucht²⁴. Oder *ἐπιθυμία* (Kol 3, 5; Did. 5, 1) als Unterart der Sünden gegen das 6. Gebot fehlt wiederum Barn. 20, 1²⁵. — Ein weiterer Hinweis, daß Did. 5, 1 vom NT aus bearbeitet wurde, ergibt sich aus dem Vergleich der Wegerezenzionen mit Mt 15, 19. Barn. 20, 1 zählt die Laster durchgängig im Singular auf, Did. 5, 1 hingegen in der ersten stark mit Mt 15, 19 übereinstimmenden Hälfte im Plural wie Mt 15, 19 (Mc 7, 21)²⁶. Die Sünden gegen die zweite Tafel des Dekaloges ordnet Did. nach der Reihenfolge von Mt 15, 19, während Barn. *πορνεΐαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι*²⁷ (Mt 15, 19; Did. 5, 1) gänzlich vermissen läßt und nach einer auch sonst im Judentum vielbezeugten Reihenfolge des Dekaloges²⁸ das sechste Gebot vor das fünfte stellt.

Da die Beschreibung des Lichtweges (Did. 1, 2; 2. 3, 7—4, 14; Barn. 19) größtenteils negativ gehalten ist und einige verwandtschaftliche Züge mit unseren LKen aufweist, ist auch hier noch ein klärendes Wort verlangt. Auch da bestätigt sich, daß das Seebergsche Urteil über die Abhängigkeitsverhältnisse zu revidieren ist. Barn. macht wiederum gegenüber Did. den ursprünglicheren Eindruck²⁹. Did. 1, 3—6 und 3, 1—6 sind bei ihm ohne jede Parallele. Da nun gerade das Stück 1, 3—6 eindeutig christlichen Ursprungs ist und speziell auch aus Mt zahlreiche Herrenworte anzuführen scheint³⁰, ist wiederum höchst wahrscheinlich, daß auch das zweite, bei Barn. fehlende Stück (3, 1—6) nicht der Vorlage angehörte, also die Komposition des christlichen Autors ist. Tatsächlich nimmt sich dieses Stück im Aufbau des Ganzen nur als eine Wiederholung und Erweiterung (bezeichnend sind die Gesinnungssünden) der vorausgehenden (2, 1—7) Reihe (Tatsünden) aus. Gerade hier in der Aufzählung der Sünden, die zum Mord (3, 2), zu Hurerei und zum Ehebruch (3, 3) führen, begegnen wieder die an die pl LKe anklingenden Begriffe und Wortgruppen: der in biblischer und urchristlicher Literatur singuläre *αἰσχρολόγος* (3, 3); die adjektivische Gruppe: *μηδὲ ζηλοτύης μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικὸς* schließt sich weit wahrscheinlicher an das

²⁴ Vgl. u. S. 222 f.

²⁵ Auch im Lebensweg hat Barn. (19, 6) wohl: *οὐ μὴ γένη ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου . . .*, aber nicht die speziell sexuelle Begierde wie im Parallelstück Did. 2, 3.

²⁶ Did. steht mit häufigen Zitaten Mt sehr nahe, vgl. die Ausgabe von Funk-Bihlmeyer mit den Tabellen S. 150 f.

²⁷ Auch *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* (Did. 2, 3) fehlt bei Barn. in der Parallelstelle des Lichtweges.

²⁸ Vgl. Dibelius, Jac 137.

²⁹ Vgl. Windisch a. a. O. 397.

³⁰ Zum einzelnen Knopf a. a. O. 6 ff.

festen jüdischerseits nicht belegbare substantivische Quaternar der urchristlichen Ke (vgl. *ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι* Gal 5, 20; 2 Kor 12, 20) an als umgekehrt (s. u. S. 218). — Aus den Gedanken der Bergpredigt ist wohl im selben Abschnitt der ersten positiven Mahnung *ἴσθι δὲ πρᾶς* (Did. 3, 7) über Barn. (19, 4) hinaus als Begründung angefügt: *ἐπεὶ οἱ πρᾶεις κληρονομήσουσι τὴν γῆν* (vgl. Mt 5, 5)³¹; der Verfasser arbeitete ja schon im Vorausgehenden reichlich mit Herrenworten der Bergpredigt (vgl. Mt 5, 39—48 mit Did. 1, 3—5). Deshalb wird der gleiche Gedankenkreis (Mt 5, 7: *οἱ ἐλεήμονες*) auch die anschließende, bei Barn. 19, 4 wieder gänzlich vermißte Gruppe veranlaßt haben: *γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος* (Did. 3, 8).

Wohl nicht zufällig stimmt Did. auch innerhalb anderer Abschnitte, die bei Barn. ganz entsprechende Ausführungen haben, gerade bei solchen Begriffsgruppen mit dem Begriffsbestand ntl Ke überein, die zahlenmäßig über die betreffende Barn.-stelle hinausgehen. Barn. 19, 6 nennt den *πλεονέκτης*; Did. 2, 6 hingegen reiht auf: *οὐκ ἔση πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτής οὐδὲ κακότης οὐδὲ ὑπερήφανος*. Die auch sachlich begreifliche Zusammenstellung von *πλεονέκτης* und *ἄρπαξ* hat Pl (1 Kor 5, 10) wohl auch schon aus der jüdischen Paränese tradiert bekommen (s. o. S. 104; 114), aber warum steht sie dann nicht in der ursprünglicheren Wegerezension des Barn.? So wird abschließend festzustellen sein, die Ke der „Wege“ vermögen bestenfalls einen schwachen Bruchteil der ntl Ke zu erklären.

4. Kapitel: Traditionsbedingtheit und Neuprägung der Lasterkataloge.

I. Der Inhalt der popularphilosophischen LKe.

Nachdem die Tugendlehre der Popularphilosophie bereits ausführlicher dargestellt wurde (s. o. S. 133 ff.), genügt es hier, den ganz entsprechenden Inhalt der LKe nur kurz mit besonderer Rücksicht auf die ntl Parallelen¹ im wesentlichen zu skizzieren.

³¹ Nicht Ps 36, 11 (vgl. Knopf a. a. O. 16), sondern der annähernd feststehende Text Mt 5, 5 dürfte auch deshalb als „Vorlage“ dieses Ausdrucks gelten, weil hier wie an unserer Stelle das Erben des Landes Motiv der Sanftmut ist. Did. liest übrigens auch mit Mt 5, 5 *τὴν γῆν*, während an der Ps-stelle der bestimmte Artikel fehlt.

¹ Die lexikalischen Berührungen (einschließlich der Pflichtenlehren der Past) sind durch Sperrung hervorgehoben.

Sünden oder hier richtiger Laster gegen die Gottesverehrung im engeren Sinne werden außer bei Philo² ziemlich vermißt³. Dafür stehen in LKen oder in deren Zusammenhang als die beiden der ἀρετή korrespondierenden Genusbegriffe im Vordergrund: πάθος (Mus. 10, 15 sq.; Ph. (= Philo), Conf. Ling. 90; Spec. Leg. I 281; Virt. 195; Epict. III 1, 8; 2, 3; Plut., Frat. Am. 481 D) und κακία (Ph., Cher. 93; Leg. Spec. I 281; Poster. C. 93; vgl. Epict. II 19, 13), dann die 4 Kardinallaster (ἀφροσύνη: Ph., Poster. C. 93; Cher. 71; Conf. Ling. 90 u. ö.; vgl. Epict. III 13, 19; ἀφρων: Ph., Mut. Nom. 50; Sobr. 52 u. ö. Ceb. Tab. 34, 3; δειλία: Ph., Conf. Ling. 90; Omn. Prob. Lib. 159; Conf. Ling. 90; Epict. II 19, 19; III 29, 90; Plut., Adulat. 56 C; Ser. Num. Vind. 556 B; δειλός: Teles 36, 5 sq.; Ph., Sacr. AC. 32; Deus Imm. 170; Epict. II 1, 11; III 20, 6; IV 1, 10; Dio, or. 8, 8; Plut., Sent. Prof. Virt. 75 E; ἀδικία: Mus. 113, 9 sq.; Ph., Poster. C. 52; Praem. Poen. 159 u. ö.; Dio, or. 69, 6; ἀδικος: Ph., Virt. 174 u. ö.; Epict. II 21, 3; III 1, 8; ἀκολασία: Mus. 113, 9 sq.; Ph., Praem. Poen. 159; Mut. Nom. 197 u. ö.; Dio, or. 8, 8; vgl. Plut. Adulat. 56 C; ἀκόλαστος: Ph., Poster. C. 52; Sacr. AC. 32 u. ö.; Epict. III 1, 8; IV 1, 10; 9, 17), ebenso häufig die 4 Hauptaffekte des stoischen Schulcatalogs⁴ (λύπη: Ph., Conf. Ling. 90; Omn. Prob. Lib. 18, 21; Praem. Poen. 71 u. ö.; Epict. II 16, 45; III 24, 90; Plut., Tranq. An. 465 D; φόβος: Teles 56, 7 sqq.; Epict. II 1, 11; 16, 45; Ph., Omn. Prob. Lib. 159; Conf. Ling. 90; ἐπιθυμία: Ph., Agric. 83; Cher. 71; Conf. Ling. 117 u. ö.; Mus. 10, 10 sqq.; Epict. II 16, 45; Ceb. Tab. 19, 5; 6, 2; s. o. 76; ἡδονή: Mus. 10, 10; 34, 20 sqq.; 90, 9 sqq.; Ph., Agric. 83; Cher. 71; Conf. Ling. 90; 117 u. ö.; Plut., Adulat. 61 E; 69 E; Cohib. Ira 463 A; Ceb. Tab. 6, 2) mit einigen ihrer Unterarten (ἔρις: Ph., Deus Imm. 97; Ebr. 99; Rer. Div. Her. 247; Epict. III 22, 13; ζήλος: Ph., Deus Imm. 60; Plut., Amat. 21, 13; ζηλοτυπία: Mus. 90, 9 sqq.; Epict. III 22, 61; Plut., Tranq. An. 486 B; Tranq. An. 61 A; vgl. ζηλούπος: Epict. III 2, 3; Plut., Cohib. Ira 457 B;

² ἀσέβεια: Philo, Poster. C. 52; Deus Imm. 164; Sacr. AC. 22; Conf. Ling. 117 u. ö.; doch vgl. auch Epict. I 6, 39; III 3, 18; Dio or. 69, 6; ἀσεβής: Jos. 143; Mut. Nom. 197; Sacr. AC. 92 u. ö.; ἀνόσιος: Jos. 143; Mut. Nom. 197; vgl. auch Epict. I 29, 50: ἀσεβῆ καὶ ἀνόσιον.

³ Vgl. auch o. S. 134. Da der Weise vermöge seines „Wissens um den Dienst Gottes“ göttlich und gottesfürchtig ist, die Gottlosigkeit als Schlechtigkeit eben in der Unwissenheit, der „sozusagen einzigen Schlechtigkeit“ (StVF III 60, 32 sq.; vgl. 23, 32 sqq.) besteht (StVF III 157, 9—26), wird begreiflich, daß diese (ἄγνοια u. ä.) als das entscheidende Übel im LK in den Vordergrund rückt.

⁴ Die Quellenangaben s. o. S. 161.

Curios. 517 F; *θυμός*: Ph., Deus Imm. 60; Ebr. 223; vgl. Migr. Abr. 210; Plut., Adulat. 61 E; Ceb. Tab. 6, 2; 19, 5; vgl. *θυμικός*: Epict. II 9, 5; *δολγία*: Teles 56, 7 sqq.; Ph., Conf. Ling. 48; Ebr. 223; Migr. Abr. 210; Mus. 10, 15; Epict. II 9, 12; III 22, 13; Plut., Tranq. An. 468 B; Lib. Educ. 69 E; *πικρία*: Ph., Ebr. 223; vgl. Abr. 184; Plut. Adulat. 53 D; Cohib. Ira 454 B; Ser. Num. Vind. 465 C; *φθόρος*: Mus. 87, 2 sqq.; 90, 9 sqq.; Epict. II 16, 45; III 22, 13; Plut., Tranq. An. 468 B; Ser. Num. Vind. 556 B; Cohib. Ira 463 A; weiter *ἔλεος*: Teles 56, 7 sqq.; Epict. III 22, 13; *φιληδονία*: Ph., Spec. Leg. I 281; III 112 u. ö.; Plut., Ser. Num. Vind. 556 B; vgl. *φιλήδονος*: Ph., Sacr. AC. 32; Spec. Leg. III 31. 39; Dio, or. 8, 8; Plut., Vitios. Pud. 523 D; *γαστριμαργία, γοητεία, δεισδαιμονία, δυσμένεια, επιχαιρεκακία, ἔρως, λαγνεία, πένθος, φιλοπλοητία, φιλοτιμία, φιλοχρηματία* u. a. m.).

Damit ist jedoch der Inhalt dieser Kataloge bei weitem noch nicht erschöpft. Die charakteristische Eigenart derselben kennzeichnen vor allem noch eine Reihe von Allgemeinbezeichnungen für Zuständlichkeiten, die der unerschütterlichen Harmonie und Freiheit des Stoikers, dem edlen Ansehen und dem Primat seiner Vernunftnatur zuwider sind. So besonders: *ἄγνοια* (Ph., Poster. C 52; Virt. 180; Ceb. Tab. 13, 1; 19, 5; Dio, or. 8, 8), *ἄγριος* (Ph., Virt. 2; Epict. I 3, 7; Plut., Adulat. 61 C), *ἀκοσμία* (Ph., Aet. Mund. 85; Epict. Gnom. 16 [27] p. 481), *ἀκοσμος* (Ph., Sacr. AC. 32; Epict. IV 9, 17), *ἀκρασία* (Ph., Agric. 101; Poster. C. 93; Mus. 10, 10 sqq.; Epict. II 16, 45; Ceb. Tab. 13, 2; 19, 5; 24, 3; Plut., Adulat. 53 D; 68 A u. ö.), *ἀκρατής* (Ph., Sacr. AC. 32; Spec. Leg. IV 91; Epict. II 21, 3; III 1, 8; Ceb. Tab. 34, 8), *ἀμαθία* (Ph., Omn. Prob. Lib. 159; Poster. C. 52; Rer. Div. Her. 77; vgl. Plut., Ser. Num. Vind. 565 B), *ἀνδραπωδότης* (Ph., Sacr. AC. 32; vgl. Plut., Lib. Educ. 5 A), *ἀνελευθερία* (Teles 35, 9 sq.; Plut., Ser. Num. Vind. 565 C); *ἀνελεύθερος* (Teles 36, 5; Ph., Sacr. AC. 32; Deus Imm. 164; Dio, or. 8, 8), *ἄνοια* (Ph., Som. II 191; vgl. Plut., Lib. Educ. 12 E; Virt. Mor. 451 E), *ἀπαιδευσία* (Ph., Poster. C 52; Epict. I 11, 14), *ἀπληστία* (Teles 35, 9 sq.; Ph., Spec. Leg. I 150), *ἀπλητος* (Teles 36, 5; 41, 15 sq.; Ph., Cher. 32; Sacr. AC. 32; vgl. Epict. IV 1, 106), *ἀπόνοια* (Ph., Conf. Ling. 117; Poster. C. 52), *ἀσύμμετρος* (Ph., Sacr. AC. 32; vgl. Epict. III 24, 29), *θηρώδης* (Ph., Sacr. AC. 32; Epict. I 3, 7; 29, 21; Plut., Adulat. 61 C), *ἀγένεια, ἀγενής, ἀνάμοστος, ἀνεπιστήμων, ἀταξία, ἄτακτος, ταπεινός, ταραχή, τρυφή* u. a. m.

An weiteren L-begriffen, welche über die Kategorien des schulmäßigen Lehrsystems hinaus im populärphilosophischen LK als gebräuchlich gelten dürfen, sind noch zu

nennen: *αἰσχροκερδής* (Ph., Sacr. AC. 32), *ἀλαζών* (Teles 36, 5; 41, 15; Ph., Sacr. AC. 32; Spec. Leg. IV 72. 87; Virt. 174; vgl. Epict. II 19, 10; 20, 23; III 24, 43; IV 8, 27; 4 Makk 1, 26), *ἀλαζονεία* (Teles 35, 9 sq.; Ph., Decal. 5; Migr. Abr. 135; Epict. II 19, 19; Plut., Cup. Div. 525 D; Ceb. Tab. 19, 5; 24, 2; s. o. 76), *ἀπειθής* (Ph., Sacr. AC. 32), *ἄσπονδος* (Ph., Sacr. AC. 32), *ἀνθάδης* (Ph., Sacr. AC. 32; s. o. 78), *ἀνθάδεια* (Ph., Poster. C. 52; vgl. Plut. Adulat. 69 F), *ὀργίλος* (Mus. 86, 2 sqq.; Epict. II 9, 12; Dio, or. 8, 8; Plut., Adulat. 56 C), *πλεονέκτης* (Ph., Sacr. AC. 32; Plut., Adulat. 57 C), *πλεονεξία* (Mus. 11, 1 sqq.; 34, 20 sqq.; 90, 9 sq.; 113, 9 sq.; Ph., Agric. 83; Omn. Prob. Lib. 159; vgl. Plut., Ser. Num. Vind. 565 C; Epict. II 10, 9), *προπετής* (Mus. 86, 2 sqq.; Epict. IV 4, 46; vgl. I 22, 104; 28, 3), *προπέτεια* (Ph., Conf. Ling. 117; Sacr. AC. 22; vgl. Epict. IV 8, 1), *φίλαντος* (Mus. 86, 2 sqq.; Ph., Sacr. AC. 32; Plut., Adulat. 48 F; 66 E u. ö.), *φιλάργυρος* (Epict. II 9, 12; 16, 45; Plut., Adulat. 60 D; Cohib. Ira 457 B; Ceb. Tab. 34, 3; vgl. Ph., Gig. 37), *φιλαργυρία* (Ph., Spec. Leg. 281; Omn. Prob. Lib. 21; Epict. II 16, 45; Ceb. Tab. 19, 5; weiter seien, da in den ntl LKen gänzlich fehlend, nur dem Namen nach angeführt: *ἀκοινωνία*, *ἀκοινώνητος*, *ἀναισχυντία*, *ἀναισχυντος*, *ἄπιστος*, *ἀνομία*, *ἀπάτη*, *ἀπιστία*, *ἄπιστος*, *ἄσωτια*, *ἄσωτος*, *ἄφιλος*, *βία*, *βίαιος*, *ἐπίβουλος*, *ἐρεθισμός*, *θρασύς*, *θρασύτης*, *κακοθυμία*, *κενοδοξία*, *κολακεία*, *μάχη*, *λαιμαργία*, *μεγαλανυχία*, *μισάλληλος*, *μισανθρωπία*, *μνησικακία*, *πανουργία*, *πατοφαγία*, *πολυτέλεια*, *προσποίησις*, *ῥαθυμία*, *σνκοφαντία*, *στάσις*, *τύφος*, *φενακισμός*, *φιλοδοξία*, *φιλονεικία*, *ὠμόθυμος*, *ὠμότης* u. a.

II. Zu den LKen des NT im Gesamten.

Da bereits der erste Abschnitt zu zeigen versuchte, in welchem Ausmaße der Gebrauch und Inhalt der LKe innerhalb der urchristlichen Paränese selbst als fixiert und so auch in gewissem Sinne als „traditionell“ gelten kann, ist hier unter traditioneller Bedingtheit nur mehr die Beeinflussung durch die analogen Gebilde der Umwelt zu verstehen. Inwieweit helfen geschichtlich gegebene Motive, ein schon fixierter Inhalt vor- und außerchristlicher LKe die unsrigen mitformen und gestalten? Diese Aufgabestellung ist also nicht gleichbedeutend mit einer begriffsgeschichtlichen Darstellung der zahlreichen L-begriffe oder dem leicht zu erbringenden Nachweis, daß die übrige Welt, das AT und Spätjudentum besonders, den Inhalt der LKe schon verurteilte und größtenteils auch schon die entsprechenden Namen dafür führte. Diese Gesichtspunkte werden hier nur soweit zu

Hilfe genommen, als sie die formgebenden Kräfte eines LKs als Ganzes zu erklären vermögen. Deshalb steht auch hier notwendig wegen der auffallenden Formverwandtschaft neben der profanen Diatribe nicht etwa die Überlieferung der Rabbinen im Vordergrund sondern diejenige, die das Sündenregister bzw. unter helle-nistischem Einfluß den regelrechten LK ausgebildet hatte.

Von jeder weiteren Diskussion kann hier schon ausscheiden die an die zweite Dekaloghälfte sich anschließende Aufzählung Mt 15, 19 und Mk 7, 21, soweit letztere mit der ersten parallel geht⁵. Ebenso darf nur mehr festgestellt werden, daß der feste Bestand in den LKen der Apokalypse die schlimmsten religiösen (Götzendienst, Zauberei) und einige von den sittlichen Verbrechen (Mord, Hurerei, Diebstahl) wiedergibt, die das Spät-judentum im Heidenspiegel zusammengefaßt hatte⁶. Auch „Lüge“ ist in den spätjüdischen Sündenregistern oft erwähnt⁷. Wenn aber alle Frevel am Ende des Ks zusammengefaßt werden mit *πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος* (22, 15; ähnlich 21, 8), so bedeutet das eine aus dem *ἀλήθεια*-begriff des Verfassers erfolgte Neuprägung desselben⁸.

Schwieriger als hier, wo schon das leicht erkenntliche Prinzip der Zusammenstellung eine sichere Handhabe bietet, sind die Traditionslinien der mannigfaltigen und langen LKe der Briefe aufzuspüren, konkret gesprochen der Pl-briefe, da die kürzeren LKe des 1 Petr-briefes wegen der starken inhaltlichen Übereinstimmung (Gemeingut urchristlicher Paränese) sich in die Untersuchung der paulinischen einbeziehen lassen⁹. Zwar ließe sich hier mit den bisherigen Resultaten jener Standpunkt, der jede weitere traditionelle Bindung als höchst überflüssig ablehnt, recht eindrucksvoll begründen: Pl verfügt über eine mannigfaltige Begriffsfülle, die er nicht ohne offensichtliche Rücksichtnahme auf Situation und Briefthema frei zu handhaben scheint hinsichtlich der Auswahl und der Anordnung in den einzelnen Ken. Die seelsorgerliche Notwendigkeit, auf einzelne Laster und Fehler immer wieder warnend und abschreckend hinzuweisen, erklärt gerade die öfteren Wiederholungen und stereotype Begriffsverbindungen

⁵ S. o. S. 35 f.; zu Mk 7, 21 vgl. u. S. 232.

⁶ Vgl. o. S. 38 mit S. 98 f.

⁷ Vgl. auch zu *ἔβδελυμένοι* 21, 8 die Aufzählungen Jub. 21, 21; 23, 14 (Befleckung neben Unreinheit und Hurerei).

⁸ Ähnlich haben natürlich die *δειλοί* und *ἄπιστοι* (Gegensätze zu *ὁ νικῶν* 21, 8) mit den gleichnamigen Ausdrücken im popularphilosophischen LK nichts zu tun. Hinweise auf Mandäisches bei Lohmeyer zu 9, 21; 21, 9.

⁹ Die LKe 1 Petr 2, 1 und 4, 3, die hier nur in Frage kommen, haben als Sondergut: *οἰνοφλυγία, πότοι, ἐπόμοις*.

zur Genüge. T- und LKe aller Art und Inhaltes sind ein derart alltägliches Ausdrucksmittel der ganzen hellenistisch durchwirkten Oikumene geworden (man vergleiche besonders die sprachverwandten LKe der Astrologen), daß die Annahme, Pl werde die LKe, die er gewiß als Brauch seiner Tage übernimmt, nicht aus Eigenem und aus den sachgegebenen Umständen aufgefüllt haben, einem Mann von der Originalität eines Pl ein unverantwortliches Armutszeugnis ausstellen hieße. Denn er denkt und schreibt doch zweifelsohne auch sonst griechisch; es ist der Weltapostel, bei dem eine reiche Erfahrung den Blick für die Laster und Schwächen der Menschheit schärfte; es ist der Theologe Pl, für den neben Gnade und Rechtfertigung als zweite Wirklichkeit tritt die dämonische Macht der Sünde und die Pflicht völliger sittlicher Entsündigung; das Geschick, Fehler und Untugenden ethisch-psychologisch zu analysieren, geht ihm auch sonst nicht ab; schließlich erweist er sich überall als der verantwortungsvolle Seelsorger, der die traurige Wirklichkeit und die Gefahren seiner eigenen Gemeinden in aller Offenheit aufzudecken wagt. Das sind gewiß Gesichtspunkte, die hier nochmals geltend gemacht werden mußten. Nicht nur weil sie für einen guten Teil des Inhalts der LKe überhaupt die einzig solide Erklärung bieten, sondern auch beim übrigen Inhalt, für den sich Anknüpfungspunkte aus einer LK-tradition als möglich und wahrscheinlich erweisen lassen, das Gesamturteil über Abhängigkeitsverhältnisse ergänzend und mäßigend werden mitbilden dürfen. Sie werden der hier besonders großen Gefahr, festgestellte Übereinstimmungen ganz und in jeder Hinsicht aus dem machtvollen Drang traditioneller Paränese zu erklären und so die Grenzen wirklich feststellbarer Abhängigkeit zu überschreiten, begegnen müssen. Außerdem rechtfertigt es die eklatante Neuorientierung des TKs gegenüber dem griechischen T-ideal, auch hier beim Gegenstück mit größter Selbständigkeit des Apostels zu rechnen.

Andererseits sind auch die andersgearteten Verhältnisse bei den LKen zu berücksichtigen, die eine weitestgehende Verwendung des in den Ken der Umwelt geläufigen Begriffsmaterials nicht nur ermöglichen, sondern sachlich fordern. Die TKe formulierten das ntl Sittlichkeitsideal nach der positiven Seite. In ihnen mußte das eigentümlich Neue der Forderung zum Ausdruck kommen. Tatsächlich reichte auch der übliche griechische TK nicht mehr hin, und waren nur wenige Begriffe geeignet, Träger der neuen Sinngehalte zu werden. Die LKe hingegen können alles aufnehmen, was nur ethisch minderwertig ist und mit Recht

als Laster und Fehler bezeichnet werden kann. „Von Schlechtigkeit aller Art haltet euch fern“ (1 Thess 5, 22). Alle die vielen L-begriffe, die nicht nur dem biblisch orientierten Judentum, sondern auch griechischem Denken auf Grund seiner natürlichen Erkenntnis (s. o. S. 126) erschwinglich waren, können daher hier erwartet werden. Sahen sich zudem die Apostel mit den griechischen Wanderpredigern, mit dem polemisierenden und proselytenmachenden Judentum auch der gleichen Menschheit mit den gleichen Lastern und Fehlern gegenüber, so mußten sie notwendig die gemeinsam bekämpften Dinge mit den Namen ihrer Zeit nennen, also von Diebstahl, Habsucht, Saufereien usw. reden. Hier war keine Entwicklung und Vertiefung der Begriffe als solcher vonnöten. Oder, die allgemein menschlichen Regungen des Neides, Zornes, Grolles usw. — zunächst und primär ja psychologische Tatsachen — hat die ganze griechische Welt, sogar in aller ihrer Energie, gekannt und benannt. Nicht aber kannte sie die Forderung der Liebe in ihrer göttlichen Größe. Deshalb konnten die Popularphilosophen diese Erscheinungen ebenso gut von ihrem Standpunkt aus als ethische Unwerte in den LK eingliedern wie ein Pl (s. u. S. 218). Nicht aber konnten sie im TK die pl Tugenden der Gottes- und Nächstenliebe erreichen.

Die nur beschränkte, auch noch literarische Bezeugung erschwert es nun gewiß, die inhaltliche Fixierung der LKe in der popularphilosophischen und spätjüdischen Paränese abzugrenzen. Trotzdem bringt es wieder der Gegenstand mit sich, daß sich der ungefähre stereotype Begriffsbestand der hier vor allem zu berücksichtigenden popularphilosophischen LKe ziemlich festlegen ließ. Nur auf diesen kommt es an, um ein sinnvolles Urteil über die Verwandtschaftsverhältnisse wenigstens in ihren Grundzügen fällen zu können. Denn, wie schon betont (s. o. S. 72), über einen typischen Bestand lehrmäßig bedingter Begriffe fügt der Popularphilosoph im Einzelfall beliebig oder nach thematischem Bedürfnis noch andere hinzu. Deshalb ist vielleicht der eine oder andere Begriff oben sogar zu streichen, wieder ein anderer hinzuzufügen¹⁰. Im einzelnen ließe sich besonders dann geradezu sinnlos streiten, wenn es sich um einen nach Inhalt und Ausdruck ganz allgemeinen und farblosen Begriff handelt und nicht andere Anhaltspunkte, etwa die Zusammenstellung, weiterführen.

¹⁰ So am ehesten das auch im populären K des Vett. Val. vertretene (s. o. S. 87 II c), aber in nichts spezifisch stoische *κακοήθεια* (Röm 1, 29); vgl. Plut., Tranq. An. 468 B; Ser. Num. Vind. 556 B; Adulat. 68 A; Curios. 515 D; vgl. *κακοήθης*: Adulat. 61 C; Cohib. Ira 566 D; Ph., Congr. 71; Epict. I 3, 8; IV 4, 46.

So werden z. B. *μοιχός* und *κλέπτῆς* (im pl LK nur 1 Kor 6, 9) mit Recht nicht unter dem festen Bestand der popularphilosophischen LKe angeführt worden sein. Philo zählt sie bezeichnenderweise, wenn nicht durch den Zusammenhang direkt gefordert¹¹, fast nur in Ken atl Zusammenhangs auf¹²; außerdem sind sie gerade bei Epiktet, Dio und dem platonisierenden Plutarch, die bekanntlich auch sonst über den lehrmäßigen Bestand hinaus den konkreten Alltag mehr miteinbeziehen, und auch da nur gelegentlich mit ähnlichen Tatvergehen zusammengestellt¹³. Aus denselben Gründen wird der in LKen oder auch Begriffszusammenstellungen ganz vereinzelt Bezeugung (auch bei Philo) von *βλασφημία*, *βλάσφημος*, *διάβολος* u. ä. kein besonderes Gewicht zugemessen¹⁴. Auch den *λοιδόρος* in den LKen 1 Kor 5, 11 und 6, 9 wird man schon wegen der Kombination daselbst biblisch orientierter Paränese zuschreiben (s. u. S. 224)¹⁵. Es ist bei dem gemeinsamen Bestand eben überhaupt schwierig, wenn nicht im Einzelfall sinnlos, eine griechisch-heidnische und jüdische Traditionslinie des LKs säuberlich scheiden zu wollen. Die spätjüdische Paränese läßt gerade die sie mit den Griechen verbindende natürlichen Sittenbegriffe stark hervortreten, sie wird griechisch, wenigstens in Darstellung und Ausdruck¹⁶. „Gemeingut hellenistischer Paränese“ wird daher oft die letzte Lösung sein.

Die Grenzen einer traditionellen Erklärung sind somit auch von den außerchristlichen Vergleichsgrößen her ziemlich sicher abzustecken. Sie darf ganz ausscheiden, soweit Lbegriffe oder Begriffsgruppen nicht als irgendwie traditionsgebunden gelten können. Sie muß bei andern im selben Maße zurücktreten, als sich die Aufzählung konkreter Inhalte durch die seelsorgerliche Praxis im allgemeinen (s. o. S. 22 ff.), die Rücksichtnahme auf Situation und Thema im Einzelfall (s. o. S. 28 ff.) als wohlbegründet erwies. Der Einfluß vorhandener traditioneller Aufzählungen ist in dieser Hinsicht dann mehr als nutzbar-

¹¹ So unter den Verbrechertypen des Gefängnisses: Jos. 84; vgl. auch Spec. Leg. IV 87. 89.

¹² S. o. S. 114.

¹³ Vgl. außer o. S. 166 f. Anm. 64 und 72: Epict. I 18, 3. 12; 29, 21; II 3, 12; 19, 28; 22, 28.

¹⁴ Die genannten 3 Begriffe fehlen z. B. im Sprachschatz des Epiktet ganz.

¹⁵ Die Popularphilosophen reden wohl auch von *λοιδορία*, *λοιδόρος* (vgl. Mus. 52, 9 sqq.; Epict. I 3, 8; II 12, 14; IV 4, 46; 5, 32), aber kaum in einem regelrechten LK (Epict. II 9, 12; Philo, Som. II 168).

¹⁶ Das ist an den Testamenten der zwölf Patriarchen gut zu beobachten; vgl. etwa daselbst den „Begriff“ *πλεονεξία* (s. o. S. 105).

machung vorhandenen paränetischen Gutes denn als ein Bestimmtes werden durch die Macht der Tradition zu verstehen. — Methodisch dürfte noch als nicht zulässig angemerkt werden, aus der Tatsache, daß ein in außerchristlichen LKen geläufiger Begriff bei Pl auch nur, oder fast nur, in LKen vorkommt, auf eine besonders schematische Beeinflussung schließen zu wollen. Die LKe sollen ja gerade eine ausführlichere L-lehre ersetzen. Daß sich aber überhaupt der ganze Inhalt der LKe prinzipiell aus seiner übrigen genuinen Ethik erklärt und rechtfertigt, braucht hier nicht im einzelnen nachgewiesen werden; für die meisten L-begriffe ist das aus der Gegenüberstellung mit spezifisch ntl TKen klar¹⁷. Um das beachtenswerteste aus den wenigen Beispielen herauszugreifen, so gebraucht Pl *θυμός* von sündhaftem Zorn gewiß nur in LKen (viermal). Man kann auch sagen, die popularphilosophischen LKe legten ihm diesen Begriff mit noch einigen verwandten in den gleichen Ken (*δολή*, *πικρία*: Eph 4, 31; Kol 3, 8; *ἔρις*, *ζήλος*: Gal 5, 19) auf die Zunge. Aber man braucht zur sachlichen Begründung, warum Pl den *θυμός* — in dieser ethischen Bedeutung übrigens außer in LXX auch in populären Aufreihungen von Sittengeboten geläufig¹⁸ — in den LK einreihen kann, nicht einmal auf den Sachbegriff der pl Agape, einen so spezifisch christlichen Leitsatz wie das *εἰρηνεύετε* 2 Kor 13, 11 hinweisen; der Blick auf die im gleichen Atemzuge zu entwickelnden Tugenden des Wohlwollens, Erbarmens, der Versöhnlichkeit usw. ließ den Zorn (*θυμός*, *δολή*: außer im LK Eph 4, 31; Kol 3, 8 noch 1 Tim 2, 8 und *δολίζεσθαι* Eph 4, 26 f.) und die Erbitterung (*πικρία*: übertragen außer im LK Eph 4, 31 nur im atl Zitat Röm 13, 14; doch vgl. auch *πικραίνεν* Kol 3, 19) als naheliegende Gegensätze ausschließen.

Die oben versuchte Inhaltsangabe der popularphilosophischen LKe verleitet natürlich, die gewiß beachtenswerte lexikalische Übereinstimmung mit den pl LKen¹⁹ als sehr weittragend zu deuten. Trotz derselben, die übrigens höchstens ein Drittel aller Begriffe umfaßt, ist aber eine ähnliche Distanz von der Diatribe wie beim TK festzustellen. Es fehlen auch nur in Andeutung das Schema der Hauptlaster und -affekte, die bei den Popularphilosophen doch immer die Kernsubstanz bilden, weiter jene zahlreichen Begriffe, welche die charakteristischen Gegen-

¹⁷ Im übrigen vgl. die einschlägige Literatur, besonders auch die Darstellungen der pl Ethik.

¹⁸ Vgl. die Inschr. aus Miletopolis o. S. 89.

¹⁹ Alle Begriffe bis auf *ἀφροσύνη* (nur Mk 7, 21) finden sich in pl Begriffsreihen; in LKen des 1 Petr: *κακία*, *φθόνος* (2, 1) und *ἐπιθυμία* (4, 3).

sätze zum stoischen Persönlichkeitsideal ausmachen²⁰; oder sie treten doch in ihrer zahlenmäßigen Verwendung zurück²¹, lassen in der Anordnung jede stoisierende Tendenz vermissen, ja sind sogar teilweise mit verschiedener Sinngebung in den LK eingeordnet. Umgekehrt teilen sie mit den popularphilosophischen Ken viele solcher Begriffe, die nichts Schulmäßiges an sich haben (s. o. S. 200 f.). Für die Beurteilung einer schematischen Anlehnung ist auch noch zu beachten, wie sich das Material auf die K-gruppen verteilt. Nur etwa 10 bzw. 12 Begriffe (einschließlich Röm 1, 29) finden sich in den das Hauptkontingent stellenden LKen der Gemeindebriefe, die zugleich im Dienste der eigentlichen ethischen Unterweisung stehen²², während der Rest von einem starken Dutzend nur in besonders gearteten Ken der Past-briefe zu lesen ist (davon 8 in 2 Tim 3, 2 s. u. S. 233).

Für die Gesamtheit der mit der Diatribe gemeinsamen Begriffe ist freilich auch hier festzustellen, daß sie den schon für das T-ideal aufgezeigten Prinzipienunterschieden entsprechend ganz vom Standpunkt der biblischen d. i. religiösen Ethik verstanden werden. Sie bezeichnen mehr als ein Übel, einen Defekt, eine „Hamartie“ im Sinne des stoischen Intellektualismus²³, nämlich „Sünden“ im biblischen Vollsinn als religiöse und moralische Schuldbegriffe. Nirgends erscheint der Inhalt der LKe lediglich als Bedrohung des eigenmächtigen, selbstherrlichen und sich selbstsichernden Ich, als Mangel an existentiell-em Einsehen in das Dasein, an Wissen um das Verfügbare, als Verstoß gegen das natur- und vernunftgemäße Verhalten des Hegemonikon oder wie die Telosformeln alle heißen. Sie sind vielmehr hineingestellt in die Sarx, das Machtgebiet der Sünde, in die Gegensätze von Gott und gottwidrig, Geist und geistwidrig. Alle unterscheidbaren Arten der in den LKen aufgezählten Verfehlungen und Mängel sind durch die reichhaltige Aufzählung der „Werke des Fleisches“ Gal 5, 19 als Merkmale sarkischer Lebenshaltung gerichtet. Die sittliche Verkommenheit der Heiden (Röm 1, 29) erscheint daher nicht als unvermeidliche Folge eines falschen Urteils (1, 22 f. 28), sondern als sündige Straffolge der sich selbst gegen Gott und seine Satzung behauptenden und auflehrenden Menschen (1, 21.

²⁰ Vgl. o. S. 200; ἀκρατής nur in der Charakteristik der Irrlehrer 2 Tim 3, 2.

²¹ ἀκρατής, ἡδονή, πάθος je einmal.

²² Nämlich ἀδικία (ἀδικος), ἀλαζών, ἐπιθυμία, ἔρις, ζήλος, θυμός, κακία, ὀργή, πάθος, πικρία, πλεονεξία (πλεονέκτης), φθόνος.

²³ D. i. „eine auf Unwissenheit beruhende Abweichung von dem Pfad der Vernunft“ (B o n h ö f f e r, Epiktet und das NT 369).

32). Der Inhalt der LKe kennzeichnet daher weiter die gottwidrigen Menschen der Endzeit (2 Tim 3, 2), die unerlöste Welt und die sündige Vergangenheit (Röm 13, 13; 1 Kor 5, 10 f.; 6, 9 f.; Tit. 3, 3; 1 Petr 4, 3) und, da diese mit der Rechtfertigung in Jesus Christus und in dem Pneuma unseres Gottes abgetan ist (1 Kor 6, 9—11), besonders auch die Pneumawidrigkeit lieblosen Verhaltens (Eph 4, 30 ff.; vgl. Kol 3, 8 ff.; 1 Petr 1, 22 ff.). Also auch hier bestimmt die Geistwidrigkeit die Immoralität wie in der stimmungsverwandten Stoa²⁴. Aber weil der Logos und seine Immanenz neu sind, ergibt sich auch eine verschiedene sittliche Verpflichtung. Sich nicht nach dem „Willen Gottes“ von sinnlicher Leidenschaft und Habsucht enthalten, heißt ausdrücklich, nicht einen Menschen sondern Gott verachten, aber nicht den Gott, dessen wesensgleicher Teil, ja der er selbst ist, sondern der sein heiliges Pneuma²⁵ verleiht (1 Thess 4, 3—8). Deshalb verlieren die Lasterhaften des NT auch mehr als das stolze Bewußtsein selbstgeschaffener Menschenwürde, die Neutralisierung der Leidenschaften als letzten Lebenssinn²⁶. Sie werden von der jenseitigen Gottesgemeinschaft ausgeschlossen (1 Kor 6, 9 u. ö. s. o. 12).

Aus der Verschiedenheit in der Verwendung des gemeinsamen Begriffsmaterials und der ethischen Wertung seines Inhalts im einzelnen ergeben sich weitere für den Vergleich entscheidende Gesichtspunkte. Im LK Kol 3, 5 könnte man auf den ersten Blick wegen *πάθος* und *ἐπιθυμία* ein popularphilosophisches Erbstück vermuten. Allein schon die Zusammenstellung dieser Begriffe mit *πορνεία*, *ἀκαθαρσία* (dem popularphilosophischen LK übrigens ganz fremd)²⁷ und *πλεονεξία* in der Reihenfolge von Kol 3, 5 mußte einem philosophisch Gebildeten höchst unlogisch vorkommen²⁸. Ein solcher hätte bei seinem Verständnis der Ausdrücke mit *πάθος* entweder die Klimax einleiten und dann die übrigen Glieder als speziellere Formen der Leidenschaft folgen lassen müssen, oder er hätte, wie das öfters geschieht, die Aufzählung (also auch die als Spezies untergeordnete „Begierde“ und erst recht „Habsucht“) mit *πάθος* am Schluß zusammengefaßt²⁹. Gar die Begierde innerhalb des

²⁴ Vgl. zu Gal 5, 17—24: *μάχεται ὁ λόγος τῷ πάθει* (Philo, Leg. All. III 116).

²⁵ Zum verschiedenartigen *πνεῦμα*-begriffe der Stoa vgl. Bonhöffer a. a. O. 163.

²⁶ Vgl. o. S. 70 f.

²⁷ Das keineswegs stoische Wort *ἀκαθαρσία* gebraucht Epiktet einzeln wohl auch von sittlicher Unreinheit (IV 11, 16).

²⁸ Schon Pohlenz: wie eine Einteilung der Menschen in Hellenen, Barbaren und Spartaner (Götting, Gelehrte Anzeigen 175 [1913] 647).

²⁹ Vgl. die oben unter *πάθος* angegebenen Stellen.

LKs noch ausdrücklich als *κακή* zu qualifizieren, wäre einem Popularphilosophen ebenso überflüssig³⁰ wie die Prädizierung der „Habsucht“ als „Götzendienst“ daselbst unverständlich neu. Freilich während die Begierde als *ἄλογος ὄρεξις* für den Stoiker selbstverständlich ein malum und das Kennzeichen des Schlechten ist³¹, kennt Pl *ἐπιθυμία* — von Haus aus auch in der Gemein- gräzität ein neutraler (psychologischer) Begriff — im edlen Sinne. Als Verlangen nach völliger Christugemeinschaft (Phil 1, 23) ist sie sogar auf das höchste Lebensziel hingeordnet. Die stoisch un- logische Reihe wird aber nur korrekt, wenn die Begriffe in ihrer bei Pl anderwärts modifizierten Bedeutung gefaßt werden. Die beiden übrigen Belegstellen des NT gebrauchen *πάθος* verengert von den Schandtaten („schändlichen Leidenschaften“)³² wider- natürlicher Unzucht (Röm 1, 26), der Leidenschaft sinnlicher Be- gierde (*ἐν πάθει ἐπιθυμίας*), die die Heiden kennzeichnet (1 Thess 4, 4 f.), also wie auch sonst gelegentlich in der übrigen Gräzität und besonders in der jüdischen Paränese von der konkreten Lei- denschaft auf geschlechtlichem Gebiet³³, jedenfalls nicht im philo- sophischen Sinne von „Affekt“³⁴. *Ἐπιθυμία* aber ist wie an letzt- genannter Stelle direkt das geschlechtliche Begehren — eine solche inhaltliche Einschränkung würde im popularphilosophischen LK die generelle *ἐπιθυμία* ohne Angabe des Objektes nicht dulden³⁵ — oder aber wie öfters umfassender das pneumawidrige Streben und Lebensziel der sarkischen Menschennatur (Gal 5, 16 f.; vgl. Röm 6, 12), das die „Fleischeswerke“ hervorbringt (Gal 5, 19). *ἐ* ist in diesem Falle im Unterschied zur stoischen *ἐ*. erstens kein *γένος* unter andern³⁶, sondern ein Wurzelbegriff, der soweit reicht wie der Begriff der Sarx, und zweitens ist ihre Immoralität daher nicht bestimmt durch die Vernunftwidrigkeit des Affektes³⁷, son- dern das widergöttliche Wesen der Sarx. „Fleischesbegierde ist der Inbegriff alles Sündigen“³⁸. So reiht der Apostel dann Kol 3, 5 die Begriffe passend auf, wenn er mit *ἐπιθυμία κακή* zur tiefsten

³⁰ Außerhalb des L-schemas kann er besonders prägnant auch einmal von *ἐπιθυμία κακαί* sprechen (vgl. Mus. 28, 7; Epict. II 1, 10: *ἐπιθυμία αισχρά*).

³¹ StVF III 95, 20 u. ö.; 108, 6.

³² „schändliche Affekte“ wäre auch wieder für den Stoiker ein Pleo- nasmus (B o n h ö f f e r a. a. O. 124).

³³ Pseudo-Phok. 193; Heraklit 7. Brief (Bernays: V. 42); zu den Begriffs- verbindungen Kol 3, 5 vgl.: *πάθη ἀκάθαρα* (Vett. Val. 76, 1), *πάθει ἐπιθυμίας* (Test. XII Jos. 7, 8).

³⁴ So schon B o n h ö f f e r a. a. O. 124.

³⁵ Sie faßt ja zahlreiche „Arten“ unter sich (vgl. StVF III 96, 36 sqq.).

³⁶ Nämlich unter den 4 Hauptaffekten.

³⁷ Vgl. die Definition: *ἄλογος ὄρεξις* (StVF III 95, 20 u. ö.).

³⁸ W i n d i s c h, Taufe und Sünde im ältesten Christentum 158.

Wurzel der mit den vorausgehenden Ausdrücken betroffenen Unkeuschheitssünden hinabsteigt, denen sich dann noch die „Habsucht“ als eine spezielle Begierde auf anderem Gebiete (vgl. die Abgrenzung durch den bestimmten Artikel) zugesellt³⁹. Sollte daher die Geläufigkeit der Begriffe im popularphilosophischen LK formal nicht ganz bedeutungslos sein, die Fassung des Ks ist, wohl in Anlehnung an einen schon jüdischen Sprachgebrauch (vgl. Anm. 33 und 39), so neu, daß sie als völlige Nichtbeachtung popularphilosophischer L-lehre oder sogar als bewußte Distanzierung empfunden werden kann⁴⁰.

Deutlicher dagegen dürfte die Terminologie des popularphilosophischen LKs in dem *δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις* Tit 3,3 anklingen (vgl. auch *ἐπιθυμίαι* 1 Petr 4,3⁴¹). Die in der biblischen Literatur hier singuläre Zusammenstellung der beiden Substantive (*ἡδονή* nur hier bei Pl; in LXX Sap 7,2 von sexueller Lust) ist in der griechischen Welt wohl seit alters nach Art eines geflügelten Wortes geläufig⁴², und zwar auch wie hier im Plural: die konkreten lustvollen Äußerungen und Betätigungen. Schon das verrät die Ausdrucksweise des Alltags, während die Schule, wo sie vom affektvollen Verlangen als solchem spricht, den Singular bevorzugt. Im LK wie hier stellt sie besonders Philo gerne zusammen⁴³. Von „mannigfaltigen (*ποικίλαι*) Lüsten“ wie hier sprach, nach der gleichen Wendung bei Philo zu schließen, die kynische Diatribe wohl auch häufiger⁴⁴. Vielleicht redet aber Philo im Unterschied von Pl in den LKen von „maßlosen Lüsten“⁴⁵. Letzteres Epitheton kann schon eher den stoischen L-begriff verraten. Aus dem Zusammenhang ist jedenfalls klar, die *ἡδοναὶ ποικίλαι* kommen mit den

³⁹ Kann also *ε. κ.* die Begierlichkeit überhaupt, jede schlechte Begierde (vgl. Prv 21,21: *ἐπιθυμίας κακὰς*) meinen, so ist vielleicht im Zusammenhang doch vornehmlich an geschlechtliches Verlangen gedacht wie häufig im spätjüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch (vgl. Knopf, Petr 164).

⁴⁰ Zur Erklärung der Fünf-zahl dieses Kes (auch Kol 3,8.12) weist Dibelius (z. St.) auf das von Reitzenstein belegte iranische Schema von den geistigen Gliedern hin (vgl. Lohmeyer und Meinertz z. St.).

⁴¹ Im Zusammenhang allerdings ziemlich eindeutig auf das Sexuelle bezogen.

⁴² Vgl. Plato, Phaedo 81 b; Res publ. I 328 d; vgl. auch 4 Makk 5,23: *πασῶν τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν*.

⁴³ Agric. 83; Cher. 71; Conf. Ling. 117; Migr. Abr. 60; Poster. C. 52. Vgl. auch Mus. 10,12 sqq.; Dio, or. 49,9; Ceb. Tab. 6. 2.

⁴⁴ Gig. 18; Leg. All. II 74 sq.; III 61.66. Vgl. dazu die Schilderung der *ἡδονή* bei Dio, or. 4,101.

⁴⁵ Vgl. Poster. C. 52: *ἡδονῶν ἀμετρίαις*; Conf. Ling. 117: *ὄν ἀμέτροις ἡδοναῖς*. Der Stoiker hat nach den ihm verfügbaren Dingen eine *σύμμετρος ὄρεξις* (Epict. IV 1,84).

parallelen *ἐπιθυμίας* als Lebensinhalte des unerlösten Daseins, wie in der inhaltlichen Prägung des übrigen NT⁴⁶ als Kennzeichen widerchristlicher Lebenshaltung in dem LK zu stehen. Dabei ist gleichgültig, ob als Formalbegriff die Bedeutung des stoischen Lustverlangens oder, was sich mehr begründen läßt, des sinnlichen Genusses⁴⁷ zugrunde liegt. Sie treten auch inhaltlich in Parallele zu den *ἐπιθυμίας* der Sarx und bilden so im LK das Gegenstück zur *χαρά* im TK (Gal 5, 22). Deshalb wird man auch das Bild von der Knechtschaft gegenüber den *ἐ.* und *ἡ.* eher einfach in den von Pl oft berührten Gedankenkreis einmünden lassen, der das vorchristliche Leben unter einer der *ἁμαρτία* (Röm 6, 6 ff.) und *ἀνομία* (Röm 6, 19) geleisteten *δοῦλεια* sieht, als daß man darauf abhebt, daß der Populärphilosoph auch in LKen ähnlich von der Knechtung oder Beherrschung der Affekte spricht⁴⁸.

Wenn Pl diese Kernbegriffe gegenüber dem griechischen LK mit einem spezifischen Inhalt füllt und vor allem den Zentralbegriff *πάθος* im LK (Kol 3, 5) nicht als Affekt im philosophischen Sinne versteht, so dürfte das die schon aufgezeigten grundsätzlichen Unterschiede der beiderseitigen LKe bei aller Gemeinschaft der Terminologie noch deutlicher aufhellen. Pl will eben nicht wie der Stoiker die Affekte als solche „ertötet“ haben, sondern nur die sündhaften Leidenschaften, insofern sie „nach unten“ ziehen (vgl. Kol 3, 5). Das „Ertöten“ selbst ist als persönliche Sittlichkeitsaufgabe ja auch nur begründet im mystischen Sterben mit Christus (*ἀπεθάνετε—νεκρώσατε*: 3, 3—5). Und sein Vollzug, die Kreuzigung der Leidenschaften und Begehungen (Gal 5, 24), bedeutet noch nicht wie in der Stoa die Erreichung der sittlichen Freiheit, sondern erst die Voraussetzung dazu. Diese vollendet sich nämlich nicht in „der sich zurückhaltenden und darin behauptenden Ataraxie“⁴⁹, sondern in der Hingabe an den Nächsten (vgl. Gal 5, 24—26). Deshalb nennt der pl LK von den auch in der Diatribe katalogisierten Affekten wohl Zorn, Groll usw. als konkrete Hindernisse dieser christlichen Frei-

⁴⁶ Hierzu wie zur ganzen Begriffsgeschichte vgl. jetzt Stählin bei Kittel, Theol. Wörterb. II 921 ff.

⁴⁷ In dieser das ntl Zeitalter beherrschenden Bedeutung (vgl. Stählin a. a. O. 920, 26 ff.) wohl auch in der populären Paränese (vgl. o. S. 89 die inschriftlichen Gebote aus Miletopolis; aus der jüdischen Paränese Test. XII Iss. 3, 5; Jud. 13, 6 u. ö.).

⁴⁸ Philo, Cher. 71: . . . *δοῦλεύσεις . . . χαλεπαῖς δεσποίναις, οἰήσεων, ἐπιθυμίαις, ἡδοναῖς . . .* Omn. Prob. Lib. 45: . . . *παρ' οἷς μὲν ὀργή ἢ ἐπιθυμία . . . πάντως εἰσι δοῦλοι.* Vgl. *ἐπάνω* (Mus. 34, 20), *ἀήττητος* (90, 9 sqq.), *κρείττω* (87, 3) *ἡδονῆς*. Das Bild ist zudem, wie Stählin a. a. O. 926, 1 ff., auch 924, 35 ff. belegt, der griechischen und jüdischen Welt vertraut.

⁴⁹ Schlier bei Kittel, Theol. Wörterb. II 498, 39 f.

heit (vgl. LK Kol 3, 8 als Fortsetzung von 3, 5), nicht aber gebraucht er hier und in den übrigen Ken jene typisch stoischen L-begriffe, die die Beherrschung durch die Affekte und Außen-dinge allgemein bezeichnen (*ἀκρασία, ἀνελευθερία, ἀπληστία* u. a. s. o. S. 200). Statt deren sind bezeichnenderweise die durch Objekt und Ziel determinierten Formen genannt, in denen der Geschlechts-trieb z. B. sündhaft betätigt wird (*μοιχός, πόρνος, πορνεία, κοίτη, μαλακός, ἀρσενοκοίτης, ἀκαθαρσία*). Die Popularphilosophen kennen diese L-begriffe gar nicht, es sei denn den Ehebruch, den sie wohl einmütig verurteilen⁵⁰. Sie lehnen gewiß auch gelegentlich die gewerbliche Unzucht ab⁵¹, aus Gründen des Gemeinwohles vor allem auch die Päderastie⁵², aber begriffliche Termini prägen sie hierfür nicht⁵³. Oder wo sie im LK auf das geschlechtliche Gebiet bezug nehmen, tun sie es mit recht unbestimmten dehnbaren Namen⁵⁴. Die Gründe hierfür werden wohl nicht nur in den Zugeständnissen an die Schwächen der unerlösten Menschheit zu suchen sein, in einer Doppelmoral, die hier die konkreten praktischen Folgerungen aus dem Ideal der Apathie nicht zu ziehen vermochte⁵⁵, sondern auch im System. So weit hier von einer Sexual-ethik gesprochen werden kann, geht sie nicht wie die biblische vom objektiven Wert der Geschlechtlichkeit bzw. dem sündigen Unwert bestimmter geschlechtlicher Betätigungen aus, sondern von der subjektbestimmten Affektbeherrschung⁵⁶. Nach dem Grundsatz der Unabhängigkeit von den äußeren Dingen (einschließlich des Geschlechtlichen) wird die *σωφροσύνη* (*ἐγκράτεια*) bzw. ihr Gegenteil, die *ἀκολασία*, das regulierende Prinzip⁵⁷. Deshalb ist auch die sittliche Forderung schon deutlich genug und voll

⁵⁰ S. o. S. 22. 205. Philo, der in diesem Punkt über die Plattform der heidnischen Diatribe hinausgeht, scheidet hier natürlich aus.

⁵¹ Vgl. Mus. 63, 10 sqq.; Dio, or. 77, 4.

⁵² Vgl. Heinemann a. a. O. 283 f.

⁵³ Mit *αἱ γυναῖκες αἱ ἀκόλαστοι* meint Epiktet (III 1, 32) Dirnen (*πόρνη* bei Pl), Musonius mit *συμπλοκαὶ παρονομήτατοι* z. B. den vorehelichen Geschlechtsverkehr (64, 4 sq.).

⁵⁴ Vgl. außer *ἔρως* (im LK bei Epict. III 13, 10 neben *πένθος* und *φθόνος*; er ist mit dem verwandten *πόθος* und *λαγνεία* eine Unterart der Begierde: StVF III 96, 43 sqq.): *ἐγκρατῆς ἀφροδισίων* (Mus. 86, 6 sqq.), *καθαρεύειν ἀφροδισίων παρανόμων* (Mus. 10, 11 sqq.), *παρθένων ἔρωτες κτλ.* (s. o. 66 Anm. 64), *ἀκρατῆς περὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων ὀξείαν καὶ διάπτωρον μανίαν* (Dio, or. 4, 102) u. ä.

⁵⁵ Vgl. zu den Zugeständnissen an den außerehelichen Geschlechtsverkehr Preisker, Christentum und Ehe 20. 22.

⁵⁶ Hat ein anderer eine schöne Frau, so erachtet es dafür der Philosoph als unbezahlbaren Vorzug. „nicht nach einer schönen Frau Gelüste zu haben“ (*τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν*) IV 9, 3.

⁵⁷ Vgl. Mus. 64, 9 sq.

ausgesprochen, wenn Musonius das Gebiet der *ἀφροδίσια* allgemein in völliger Koordination mit dem „Reden“ und dem Nahrungsgenuß unter die eine Formaltugend der *ἐγκράτεια* zusammenfaßt⁵⁸. Für die Habsucht, die Pl mit der Diatribe öfters unter dem Namen *πλεονεξία* (*πλεονέκτης*)⁵⁹ bekämpft, nennt der Apostel selbst sogar innerhalb zweier LKe ausdrücklich das Kriterium ihrer Immoralität, das auf die gleichen grundsätzlichen Unterschiede (*πάθος* — Sünde, anthropozentrisch — theozentrisch) hinausläuft. Als satanische Macht läßt sie den Menschen nicht zu Gott aufsteigen (Kol 3, 5; Eph 5, 5). Die Weltgelöstheit geht also auch hier von derselben christlichen Endzielbezogenheit aus⁶⁰, auf das die *ἐγκράτεια* im TK (s. o. S. 146) hingeordnet ist. Der Hang an Hab und Gut war für die Stoiker ja stets nur ein individual-ethisches Problem⁶¹, in der religiösen Ethik Pli hingegen zugleich ein eminent soziales; schon die kärgliche Kollektengabe tadelt er als „Habsucht“ (2 Kor 9, 5).

Von den Kardinallastern her ist der L K Röm 1, 29 auf den ihm so gerne zugeschriebenen stoischen Einfluß zu untersuchen. In dieser absteigenden Reihe hätte ein Pl, der sich an der popular-philosophischen L-lehre orientierte, schwerlich den (stoischen) Genusbegriff der *κακία* einer Spezies (*ἀδικία*) untergeordnet⁶². Diese Verkehrung ist sinnvoll, wenn *ἀδικία* nach einem spezifisch biblischen Sprachgebrauch nicht ein Kardinallaster, die soziale Rechtsverletzung im engeren griechischen Sinne bedeutet, sondern — als Gegensatz zur biblischen *δικαιοσύνη* — die Unsittlichkeit überhaupt als „Verletzung des göttlichen Rechts und seiner Norm“⁶³, *κακία* aber, wie bei den übrigen LKen (Eph 4, 31; Kol 3, 8; Tit 3, 3; 1 Petr 2, 1) aus der Zusammenstellung eindeutig hervorgehen dürfte, eine spezielle Sorte von „Schlechtigkeit“⁶⁴ ist, etwa „Bosheit“, „Böswilligkeit“. *ἀδικία* (*πᾶσα*) leitet dann als Hauptbegriff geradezu thematisch die Ausführung des 2. Punktes, die Charakteristik der heidnischen Immoralität, ein (vgl. *ἐπὶ πᾶσαν*

⁵⁸ Innerhalb einer T- u. LK-artigen Aufzählung: *ἔτι δὲ ἐγκρατῆς μὲν εἶη ἂν γλώσσης, γαστροῦ, ἀφροδισίων* (86, 6 sq.).

⁵⁹ Dafür in den LKen der Diatribe oft schulgemäßer *φιλοπλουτία* (fehlt im NT).

⁶⁰ Vgl. Preisker, Geist und Leben 154 ff.

⁶¹ Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum (1935) bringt dafür jetzt den ausführlichen Nachweis (vgl. S. 75).

⁶² Die Reihenfolge der ersten 4 Glieder weist zwar viele Varianten auf (vgl. Lietzmann z. St.); nach allen Texten steht aber — und das ist entscheidend — *ἀδικία* an erster Stelle.

⁶³ So treffend Schrenk bei Kittel, Theol. Wörterb. I 155, 34.

⁶⁴ In diesem allgemeinen Sinn sicher auch 1 Kor 5, 8.

ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων 1, 18) oder genauer die nun folgende verkürzende Schilderung (LK) derselben, nachdem 1, 24—27 schon die sexuelle Perversität als schlimmste ἀδικία ausführlich behandelt ist⁶⁵; und zwar steht es emphatisch vor der blassen allgemeingriechischen *πονηρία*, die in LXX bei weitem nicht so Träger des biblischen Sündengedankens geworden ist. Und *κακία* ist dann mit der auch schon spezielleren *πλεονεξία* als eine der wichtigsten Äußerungen der übergeordneten ἀδικία genannt und leitet passend zu den folgenden einzelnen Sünden des die Gemeinschaft störenden und zerstörenden Verhaltens über. Der LK Eph 4, 31 bestätigt die gleiche Fassung von *κακία* als der sozialen Grundsünde⁶⁶, wenn die von einer anderen Gruppe (LK 5, 3) abgegrenzten Sünden gegen die Nächstenliebe beschlossen werden mit *ὄν πάσῃ κακία* (vgl. 1 Petr 2, 1)⁶⁷. Wenn die popularphilosophischen LKe die Laster auch mit *κ.* zusammenfassen und den LK ebenso schließen⁶⁸, so haben wir auch hier bei gleicher Formulierung ein wohl nicht nebensächliches neues Verständnis⁶⁹. Diese Grundbegriffe Röm 1, 29 (besonders ἀδικία), an deren Auffassung sich zwei Welten scheiden, orientieren also deutlich nach dem biblischen Bereich. Deshalb wird man allerhöchstens einen geringen oberflächlichen Einfluß von seiten der Diatribe vermuten können, wenn auch von den 21 L-begriffen außer den dreien noch *ἔρις*, *φθόνος*, *ἀλαζών*, vielleicht auch *κακοήθεια*⁷⁰, noch weniger wahrscheinlich *ὄβρισις* als geläufig gelten können. Der große Rest paßte nicht in den popularphilosophischen LK, widerspricht ihm

⁶⁵ Selbstverständlich scheidet Pl *ἀσέβεια* und *ἀδικία* nicht inhaltlich-seinsmäßig, wie aus dem ganzen Abschnitt hervorgeht. Die *ἀσέβεια* (19—23) ist *ἀδικία* und umgekehrt. Vgl. Schrenk a. a. O. 156, 28 ff. So sind auch die *ἀδικοὶ* als Inbegriff der 1 Kor 6, 9 aufgezählten Lasterknechte zugleich die Gottlosen.

⁶⁶ Gut Vrede (Kath. 97): „Die Bosheit, die dem Nächsten übel will und ihm darum an seiner Person oder seinem Besitz leiblich oder geistig zu schaden sucht“.

⁶⁷ Auch im LK Tit 3, 3 vertritt *ἐν κακία καὶ φθόνῳ* (Reihenfolge wie Röm 1, 29) die sozialen Laster.

⁶⁸ z. B. Philo, Poster. C. 93 . . . *ἀφροσύνης*, [*καὶ*] *ἀκρασίας*, *ἀδικίας*, *ἀπάσης κακίας* . . . Ceb. Tab. 13, 1 u. 2 . . . (*φιλαργυρία*, *ἀκρασία*) *καὶ τὴν λοιπὴν ἅπασαν κακίαν*.

⁶⁹ Wenn die Agape die Tugend des Christen schlechthin ist, dann ist im LK die „Schlechtigkeit“ einfachhin deren konträres Gegenteil: die Übelgesinntheit. Der verengerte Sprachgebrauch selbst ist aber auch außerbiblisch in der Koine zu belegen (vgl. Bauer, Wörterb. s. v.).

⁷⁰ Vgl. o. S. 204; *συνετός* wird wohl auch als T-begriff genannt (s. o. S. 135).

sogar in einzelnen Gliedern (z. B. ἀνελεήμονας⁷¹), so daß man nicht mehr sinnvoll mit Clemen den stoischen Ursprung des Kes behaupten wird, weil Pl seine Vorlage um die „Mitleidslosen“ habe erweitern können⁷². Was die einzelnen Typen und Qualitätsbezeichnungen betrifft, so stellt die ungleich stärkere Übereinstimmung mit den Astrologen, die den Typ der ἀνελεήμονες z. B. kennen, unsere Reihe wohl treffender in den Bereich des Alltags und seiner Sprache⁷³. Der gedankliche Nenner für die Zusammenstellung selbst ist aber auch hier so wenig zu finden wie in der Diatribe (vgl. u. S. 227 ff.). Gerade hier könnte man, um das nebenbei noch festzustellen, nicht überrascht sein, wenn Pl in die Kulturkritik der zeitgenössischen Diatribe eingestimmt und aus ihrer Begriffsfülle geschöpft hätte. Philo greift da in Ken, die der Tendenz und dem Inhalt nach dem unsrigen verwandt sind, anders zu. Das hochfahrende Wesen und den Unverstand der Heiden rügt er ganz in der Terminologie des popularphilosophischen LKs.⁷⁴ Ebenda steht aber — wie auch sonst — ἀδικία zwischen zwei Blutsverwandten (ἀνομίαι, τὸ ἄνισον) innerhalb der Reihe als eines neben andern Lastern⁷⁵.

Bei dieser Sachlage kann es für den Inhalt des LKs selbst keinen weiteren stoischen Einfluß beweisen, auch wenn sich mit Lietzmann der Ausdruck τὰ μὴ καθήκοντα (1, 28) als einfachere technische Wendung für das schulmäßig korrektere τὸ παρὰ τὸ καθήκον belegen ließe⁷⁶. Es würde übrigens nicht be-

⁷¹ Die Eigenschaft des ἐλεήμων gehört zu den Lastern (im LK Epict. II 21, 3), die sich viele gern eingestehen, weil sie in ihrer mangelnden Erkenntnis des Bösen sie als Zeichen eines gutmütigen Charakters ansehen (ebd. 1—5).

⁷² A. a. O. 135.

⁷³ Vgl. besonders die letzten 4 Glieder: ἀσύνητος (Ptolem., Tetrab. 166, 18; σννετός Tetrab. 158, 18; 166, 6), ἀσύνητος (Tetrab. 166, 18), ἄστοργος (Tetrab. 158, 10 sq.; vgl. hier und im folgenden die Tabelle o. S. 87: I b), ἀνελεήμων (I a. d); vgl. weiter: κακοήθεια II c, φόβος II b; III c, ὑβριστής I a—c; zu ἀδικία: ἄδικος I c, πονηρία: πονηρός II b; πλεονεξία: πλεονέκτης I c. d; III b; ἔρις: ἐριστικός I c; zu γονεῦσιν ἀπειθεῖς: ἐναντίως γονεῶν (Cat. Cod. Astr. Graec. VII 199, 18 sq.; s. o. S. 85).

⁷⁴ Vgl. im LK Poster. C. 52 (o. S. 112) die Begriffsreihe von μεγαλαυχία bis ἀμαθία, weiter daselbst: θρασύτης, ἀπόνοια, ἀθθάδεια.

⁷⁵ Vgl. o. S. 112; ebenso die gegenüber Röm 1, 29 umgekehrte Funktion von ἀδικία und κακία in dem Beispiel Anm. 68.

⁷⁶ Keiner der von Lietzmann (Exk. zu Röm 1, 29) aufgefundenen Belege, von denen 2 Makk 6, 4 und 3 Makk 4, 16 von vornherein ausscheiden müssen (s. zu Anm. 81), bezeugt den Ausdruck sprachlich glatt und eindeutig als technisch, auch nicht Epict. III 22, 43; Plutarch ist ja wohl schon an sich nicht der vertrauenswürdigste Zeuge stoischer Lehrsprache. Gerade wegen seiner „gedankenlos“ verdoppelten Negation (Lietzmann) wird seine Belegstelle hinfällig. Mehr könnte wohl schon aus einem Musoniusfragment

fremden, daß Pl in diesem Kapitel seiner Briefe, wo er die Ergebnisse griechischer σοφία (1, 22) gerade auch auf sittlichem Gebiete wertet, mit einer gewissen Ironie καθήκων als Stichwort der damaligen Pflichtenlehre in die Debatte wirft: Sie die sich der Erkenntnis des „Pflichtgemäßen“, „Naturgemäßen“, „Vernunftgemäßen“⁷⁷ rühmten, taten in der strafverdienten Verfinsterung des Sinnes das gerade Gegenteil, „angefüllt mit aller Lasterhaftigkeit“ (1, 28 f.). Der Inhalt des τὰ μὴ καθήκοντα wäre also die ganze sittliche Perversität, besonders die eben geschilderte sexuelle. Das war natürlich nicht der spezifische Inhalt des griechischen παρὰ τὸ καθήκων. Auch den LK selbst, der zudem nicht den Inhalt des τὰ μὴ καθήκοντα, sondern die Schlechtigkeit der Täter (ποιεῖν) schildern will, kann man nicht in Beziehung bringen zu dem übrigens in der ganzen hellenistischen (auch jüdischen) Paränese geläufigen Pflichtenschema, das in der speziellen Pflichtenlehre als Inhalt des καθήκων angegeben wird⁷⁸.

geschlossen werden, das ich noch dazu notiere: Μὴ θέλε ἐπιτάσσειν τὰ καθήκοντα τοῖς συγγενόσικοι σοι τὰ μὴ καθήκοντα πράττοντι (Fragm. 32, Hense p. 122); doch vgl. u. Anm. 79.

⁷⁷ Zum Begriff etwa Dyrhoff a. a. O. 134 ff.; Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 193 ff.; Stelzenberger a. a. O. 216 ff.

⁷⁸ Der schon längst von Feine (Theolog. Literaturblatt 26 [1905] 78) gemachte Hinweis auf den Inhalt des τὸ παρὰ τὸ καθήκων (StVF III 135, 2 sqq; παρὰ τὸ καθήκων δὲ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια) lag damals noch näher, da man noch nicht so auf die Art und Geläufigkeit der LKe aufmerksam geworden war. Heute ist er nicht sinnlos geworden, weil das durch die Diatribe popularisierte Schema auch in den urchristlichen Haustafeln wiederkehrt (vgl. Weidinger, Die Haustafeln, bes. die Materialien S. 23 ff.). Tatsächlich kann es aber den viel umfassenderen und allgemeineren Inhalt unseres LKs (erst recht anderer) nicht erklären. Es müßte auch in einem erkenntlicheren Aufbau sichtbar werden. Wie eine T- oder LK-artige Aufzählung, die diese Pflichtenkreise zugrunde legte, ungefähr aussehen müßte, illustriert wieder Philo (vgl. besonders Poster. C. 181; auch Deus Imm. 17; auch Ebr. 17). Die Begriffe der ganzen ersten zwei Drittel von Röm 1, 29 können nun aber gar nicht einzelnen Pflichtenkreisen zugeordnet werden. Und auch bei den letzten 5 Gliedern wird „lieblos“ und „mitleidslos“ zu allgemein — und zu widerspruchsvoll (s. o.) sein zur Wiedergabe der hier in Frage kommenden Pflichten gegen Vaterland, Brüder, Fremde, um nur die allgemeinsten zu nennen (diese führt z. B. auch Epiktet II 17, 31 unter dem Stichwort καθήκων an). Und in ἀσύνθετος wird man, ohne sinnlos zu pressen, schwerlich das φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι wiedererkennen können, zumal dieses Verbum sonst im Topos nirgends fixiert erscheint (φίλους ἀγαπᾶν u. a.), die popularphilosophischen LKe den ἀσύνθετος nicht kennen und der Ausdruck schließlich wohl hauptsächlich wegen der Assonanz mit dem vorausgehenden — das Schema übrigens störenden — ἀσύνθετος eingeflossen ist. Sachlich entsprechen sich eigentlich nur: γονέων ἀπειθεῖς — γονέων ἀμελεῖν. Diese naturgesetzliche Pflicht als eines der νόμιμα ἄγραφα, die

Weiter scheint sich mir höchst wahrscheinlich machen zu lassen, daß der Ausdruck *τὰ μὴ καθήκοντα*, wenn er technisch verstanden werden soll (Lietzmann), nur besagen konnte: das Nicht-pflichtmäßige⁷⁹. Daß die Heiden das Nicht-pflichtmäßige taten, will hier Pl sicher nicht als größtes Verbrechen vorwerfen. Er hätte dann, um auf den stoischen Terminus anzuspielden, mindestens sagen müssen: das Pflicht-widrige (*τὰ παρὰ τὸ καθήκον*). So aber wird Pl das Wort einfach in der der hellenistischen Gemeinsprache geläufigen ethischen Bedeutung von „ungeziemend“ im engeren Sinne fassen⁸⁰. Er sprach ja auch vorher bei den Verbrechen *παρὰ φύσιν* (1, 26) vom gleichen natürlichen Sittlichkeitsempfinden aus von „schmachvollen *πάδη*“ und nicht von natur- oder vernunftwidrigen, obwohl diese stoische Redeweise hier durchaus berechtigt gewesen wäre. Zum Sprachgebrauch wird man wegen der verwandten Stimmung im Zusammenhang besonders auf die Makk-bücher hinweisen, wo der Gedanke an ein Pflichtenschema völlig fern liegt⁸¹.

nachher auch den wesentlichen Inhalt des stoischen *καθήκον* ausmachten, betont aber die griechische Gnomologie allgemein (vgl. Dieterich a. a. O. 166 f.; Lagrange, Röm z. St.; Prächter, Hierokles 45 ff.; Wendland, Anaximenes 96; Robbroich a. a. O. 32 ff.), so daß ein engeres Schema überflüssig wird; ja überhaupt eine griechische Tradition, da das Spätjudentum dieses Gebot gerade auch in schematischen Gedankengängen traktierte, die unserem K weit mehr entsprechen (s. u. S. 228).

⁷⁹ Das ist einmal schon logisch zu deduzieren aus der klaren Fassung des *καθήκον* (*καθήκοντα*), des *παρὰ τὸ καθήκον* und des dazwischen liegenden Dritten; vgl. StVF III 134, 29 sqq. . . . οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον, ὅσα οὔτε αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτε ἀπαγορεύει, ὅλον κάρφος ἀνελεῖσθαι κτλ. (135, 4 sqq.). Das Gegenstück zu *τὸ καθήκον* ist also nicht durch einfache Negation, sondern nur durch strenge Kontradiktion auszudrücken (*παρὰ τὸ καθήκον*). Einen konkreten, durch den Zusammenhang unzweifelhaften Beleg gibt sodann Philo, Cher. 14: „Das Nötige wird oft nicht in der nötigen Weise getan und das nicht Pflichtmäßige (*τὸ μὴ καθήκον*) bisweilen in pflichtmäßiger Weise (*καθηκόντως*).“ Der Gedanke selbst ist nämlich auch stoisch (vgl. StVF III 138, 4 sqq.). In der zitierten Sentenz des Musonius (Anm. 76) ist dieses Verständnis von *τὰ μὴ καθήκοντα* wohl ziemlich auszuschließen. Sie muß aber auch nicht notwendig als Aussage über das stoische *καθήκον* verstanden werden, sondern erhält einen guten Sinn, wenn *τὰ καθήκοντα* bedeutet das sittlich Geziemende (im landläufigen Sinne), das man eben nicht denen gebieten soll, die einem nachsehen, daß man selbst tut, was sich nicht gehört. Hätte die Sentenz das stoische κ. im Auge, so wäre im Texte eher zu erwarten: σοὶ τὰ καθήκοντα μὴ πράττοντι, denn das gedankliche Gefüge ist durch den Gegensatz: Befehlen — Tun bestimmt — oder eben: *τὰ παρὰ τὸ καθήκον*.

⁸⁰ So schon Bonhöffer, Epiktet und das NT 157; als entsprechende Wendung vgl. auch: πάντα ὅσα ἦν καθήκοντα ἐποίησα Pap. Ox. I 115, 5 (II n).

⁸¹ 2 Makk 6, 4: von den Ausschweifungen der Heiden im Tempel; 3 Makk 4, 16: Beim Götzenrinkelgelage redet der König *τὰ μὴ καθήκοντα* gegen den höchsten Gott.

An Unterarten der Hauptaffekte haben die pl LKe mit dem popularphilosophischen als traditionelle Elemente gemein: *ἔρις* (Röm 1, 19; 13, 13; 2 Kor 12, 20; Gal 5, 19; 1 Tim 6, 4), *θυμός* (2 Kor 12, 20; Gal 5, 19; Eph 4, 31; Kol 3, 8), *φθόνος* (Röm 1, 29; Gal 5, 19; 1 Tim 6, 4; Tit 3, 3; 1 Petr 2, 1), *ζήλος*⁸² (Röm 13, 13; 2 Kor 12, 20; Gal 5, 19), *ὀργή* (Eph 4, 31; Kol 3, 8), *πικρία* (Eph 4, 31). Zu den LKen, die mehrere dieser Begriffe aufzählen, lassen sich sogar sehr entsprechende Parallelen notieren⁸³. Die korrespondierenden Stücke des pl LKs weisen allerdings gleich wieder selbst eine schematische Begriffsübernahme ab⁸⁴. Sie sind mit anderen, dem popularphilosophischen LK unbekanntem Begriffsgruppen (vgl. u.) oder modifizierten Begriffen desselben zusammengestellt (vgl. besonders *κακία* in Kol 3, 8 und 1 Petr 2, 1). Ja es treten hier gerade die grundsätzlichen Unterschiede wieder so scharf und bezeichnend hervor, daß man die Geläufigkeit dieser Begriffe in den Ken der Diatribe nicht übermäßig hervorkehren wird. Die Bezeichnungen für diese menschlichen Grunderscheinungen kennt natürlich der Alltag⁸⁵. Unter den gleichen Namen handelt die LXX⁸⁶ und noch mehr die nachbiblische Paränese⁸⁷ von diesen Fehlern, freilich eben nicht oder nur kaum

⁸² Zugunsten von *ζηλοτυπία* tritt das Wort in den Ken der Diatribe zwar etwas zurück.

⁸³ Vgl. etwa Philo, *Deus Imm.* 60 . . . *ζήλον, θυμόν, ὀργάς, ὅσα τούτοις ὅμοια . . .* zu Gal 5, 19 ff.: *ζήλος, θυμοί . . . καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*; Ebr. 223 . . . *πικρίας καὶ ποτηρίας καὶ πανουργίας ὀργῆς τε καὶ θυμοῦ . . .* zu Eph 4, 31 . . . *πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργή . . .*

⁸⁴ In der am auffallendsten formelhaften Gruppe „*ἔρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι*“ (2 Kor 12, 20; Gal 5, 20) ist der letzte L-begriff für Pl offenbar ebenso stereotyp wie die übrigen; dieser stammt aber sicher nicht aus popularphilosophischen LKen. Das seltene, in hellenistischer Zeit bisher nicht nachgewiesene Substantiv fand die urchristliche Paränese (vgl. besonders Phil 1, 17; 2, 3; noch Röm 2, 8; Jac 3, 14. 16) jedenfalls geeignet zur Bezeichnung einer selbstsüchtigen, streit- und parteisüchtigen Gesinnung (vgl. Büch sel bei Kittel, *Theol. Wörterb.* II 657 f., der die zahlreichen Deutungsversuche zusammenfaßt). In dieser Bedeutung konnte es Pl passend mit den übrigen drei Bezeichnungen fehlerhafter Gesinnung im LK kombinieren.

⁸⁵ In den Pap. belegt, *θυμός* allerdings wohl von der inneren Überzeugung (Preisigke, *Wörterb.* s. v.), doch vgl. die inschriftliche Aufzählung o. S. 89 sowie *θυμικός* in einer Charakteristik o. S. 85.

⁸⁶ *φθόνος* nur 2mal; *ζήλος* und *θυμός* (sonst ja auch als *vox media* und im edlen Sinne gebraucht) sind ebenfalls im üblen Sinne vom Menschen gebraucht, sogar nebeneinander (Sir 30, 24). Vgl. zur Begriffsreihe *ἔρις, ζήλος, θυμοί* (2 Kor 12, 20; Gal 5, 20) in einem kurzen LK Sir 40, 4: *θυμὸς καὶ ζήλος . . . καὶ μηνίαμα καὶ ἔρις*. Auch *θυμός* und *ὀργή* erscheinen verbunden (wie Kol 3, 5; Eph 4, 31): Sir 45, 18; Prv 27, 4.

⁸⁷ Die Einzelbelege ließen sich häufen; die Testamente der zwölf Patriarchen warnen besonders vor *ζήλος* (Jud. 13, 3; R. 6, 4; S. 2, 7), *θυμός* (D. 1, 6; 3, 5; N. 2, 8), *φθόνος* (B. 7, 5; G. 4, 5; S. 2, 13; 3, 4); vgl. S. 4, 5 . . . *φιλιάσασθε . . .*

in LKen⁸⁸. Es wurde schon festgestellt: die Affektlosigkeit des eigenen Ich als terminus ad quem des sittlichen Verhältnisses bedingt die Einreihung dieser Begriffe in den popularphilosophischen LK (vgl. o. S. 140 f.). Bei Pl fordert sie die von ihnen bezeichnete Gegensätzlichkeit zur Nächstenliebe (s. o. S. 204), wie bei einzelnen Ken sowohl aus der Begründung als der Gegenüberstellung mit TKen ausdrücklich hervorgeht (vgl. Eph 4, 30—5, 2; Kol 3, 8—14; auch Gal 5, 19—22). Angefügt sei dem nur noch, daß sich die LKe beider Richtungen gerade in dieser Begriffsgruppe treffen konnten und mußten, wenn beide mit ihren grundverschiedenen Sittlichkeitsidealen konsequent verfahren; der Stoiker mit dem der Apathie und Ataraxie, die ohne die Neutralisierung der irasziblen Triebe nicht zu erreichen ist; Pl mit dem Sittlichkeitsprinzip der Agape, die den Menschen in allen seinen Kräften und innerster Gesinnung erfassen und ordnen muß. Und beide sind auch tatsächlich konsequent, so daß in derselben Rubrik des LKs, die fast gegenseitig austauschbar zu sein scheint, die Divergenz hervorbricht. Dieselben Ethiker, die doch auch beträchtlich viele Tugenden der Menschenliebe predigen (s. o. S. 143 f.), peripherisch auch ein natürliches Mitleid (*ἔλεειν*) gestatten⁸⁹, stellen wie den Zorn und Neid so auch das Mitleid in den LK⁹⁰, das in den korrespondierenden TKen Pl nicht nur als Teilmoment in einige Tugenden eingeht, sondern zu einer eigenen Form der Nächstenliebe versittlicht ist. Warum kennt denn der pl LK nur diese Gruppe von Affekten und nicht die vielen andern, die der Popularphilosoph konsequent in beliebiger Koordination ebenso aufzählt wie jene?⁹¹ Weil sie überhaupt nicht als Affekte aufgezählt werden — denn Pl kennt ja auch einen

ἀπὸ παντὸς ζήλου καὶ φθόνου . . . ; πικρία und *θυμός* auch zusammen: N. 2, 8; *ἔρις* und *ὀργή* mit andern in LKen: S. 102. 104.

⁸⁸ Vgl. Anm. 86 und 87; auch S. 93 Anm. 3.

⁸⁹ Epict. I 18, 3. 9. Die positive Wertung des *ἔλεος* durch Philo (vgl. Bultmann bei Kittel, Theol. Wörterb. 478, 21 ff.) ist als Zug bibl. Ethik zu werten.

⁹⁰ Ein kurzes treffendes Beispiel bei Epict. (III 12, 13): . . . *σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον . . .*

⁹¹ Vgl. die Nachbarschaft z. B. von *φθόνος* in ntl Ken (Röm 1, 29; Gal 5, 19; 1 Tim 6, 4; 1 Petr 2, 1) und im LK Epict. II 16, 45 (*ἔκβαλε . . . λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, φθόνον, ἐπιχαιρεκακίαν, φιλαργυρίαν, μαλακίαν, ἀκρασίαν*). Auch die „zwölf Laster“, von denen sich nach der Lehre des Hermes Trismegistos der werdende Myster reinigen muß, verraten bei einiger lexikalischer Übereinstimmung mit ntl Ken doch ein ganz anderes Interesse an den Affektenlisten: *ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία* (Reitzenstein, Poimandres 342, 8 [XIII, 7]).

heiligen Zorn⁹², einen edlen ζῆλος⁹³ —, sondern nur die spezifische Agape die Auswahl bestimmt. Deshalb schieden wohl auch die übrigen Namen für asoziales Verhalten, die die Ke der Diatribe noch führen, als ungeeignet aus⁹⁴, vor allem auch das ebenso verschwommene Gegenstück zur charakteristischen Philanthropie: *μισανθρωπία*. Bei Philo hingegen kann diese bezeichnenderweise die soziale Lasterhaftigkeit schlechthin vertreten⁹⁵, wie jene zum Inbegriff seiner Nächstenliebe werden konnte.

Eine weitere in den LKe mit den genannten Begriffen oft verbundene Gruppe bestätigt und erklärt zugleich diesen Unterschied noch mehr. Die Apostel sprechen nicht den einzelnen an wie der hellenistische Wanderprediger (s. o. S. 123), sondern eine Gemeinschaft, deren soziale Spielregel eben auch nur wieder lauten kann: „Durch die Liebe dienet einander“ (Gal 5, 13). Deshalb fügen sie den genannten (Gedanken-)Sünden häufig (vgl. die Tabelle o. S. 15, auch Röm 1, 29 [S. 17]; 1 Petr 2, 1) konkrete Äußerungen und Betätigungen bei, nämlich, um hier nur die Ke der Gemeindebriefe zu berücksichtigen: *αἰσχρολογία* (Kol 3, 8), *βλασφημία* (Eph 4, 31; Kol 3, 8; 1 Tim 6, 4; vgl. *βλάσφημος* 2 Tim 3, 2), *δόλος* (1 Petr 2, 1; Röm 1, 29), *καταλαλαίαι* (2 Kor 12, 20; 1 Petr 2, 1; vgl. *κατάλαλος* Röm 1, 29), *κραυγή* (Eph 4, 31), *ὑπόκρισις* (1 Petr 2, 1), *ψιθυρισμός* (2 Kor 12, 20; vgl. *ψιθυριστής* Röm 1, 29); auch *ἐριθείαι* (2 Kor 12, 20; Gal 5, 19) und aus 1 Tim 6, 4 *διαπαρατριβή* und *ὑπόνοιαι* sind hier noch zu nennen. Solches Verhalten kann direkt die Einheit und Ordnung in der kirchlichen Gemeinschaft gefährden. Deshalb bekämpft der LK noch im gleichen Zuge *ἔχθρα*, *διχοστασίαι*, *αἰρέσεις* (s. o. S. 30), *φυσιώσεις*, *ἀκαταστασίαι* (s. o. S. 32 f.). Diese Dinge sind der popularphilosophischen L-lehre völlig fremd, und man kann sie auch dort nicht erwarten. Ja, man darf hinter diesen Teilen überhaupt kein traditionelles Gefüge vermuten, das hier zudem am ehesten in der biblischen und nachbiblischen Paränese vorgebildet wäre⁹⁶. Mit den im letzten Abschnitt genannten Begriffen bilden sie den Teil der LKe, in dem sich die Schwierigkeiten und Unarten des neuen Gemeindelebens unmittelbar reflektieren⁹⁷. Und Pl sieht diese

⁹² Vgl. Juncker II 275 ff.

⁹³ Röm 10, 2; 2 Kor 7, 11; 9, 2; vgl. *λύπη*, *φόβος* (2 Kor 7, 10 f.).

⁹⁴ z. B. *δυσμένεια*, *ἐπιχαρειακία*, *ἡλιουπία*, *κακοθυμία*, *κότος*, *μῆνις* u. a. fehlen ganz im NT.

⁹⁵ Vgl. LK Spec. Leg. III 112.

⁹⁶ Denn das Judentum hatte eher eine der urchristlichen Gemeinde entsprechende Gemeinschaft.

⁹⁷ Daß die jungen Gemeinden mit diesen Schwächen, die der Apostel an den einzelnen Gemeinden zudem sehr verschieden rügt (s. o. S. 30 ff.), wirklich zu ringen hatten, bestätigen lebensnahe Skizzen wie in 1 Kor (1, 10—4, 21;

Dinge auch offensichtlich nicht als harmlose Menschlichkeiten an, die eine gewohnheitsmäßige Kritik immer in der einen oder andern Weise bringt, sondern wertet sie als „Werke des Fleisches“ (LK Gal 5, 19) in ihrem absoluten Widerspruch zur neuen „Geist“natur, und darum als nur „zu menschlich“ (1 Kor 3, 3). Der Popularphilosoph handelt gewiß auch gelegentlich von Zank, Streit und Beherrschung der Zunge⁹⁸. Man mag sein kosmopolitisches Ideal, seine Lehre von den gesellschaftlichen Pflichten noch so ernst und positiv würdigen, er weiß jedenfalls nichts von einer der urchristlichen ähnlichen Gesinnungs- und Organisationsgemeinschaft, zu der die Menschen in gegenseitiger religiös-sittlicher Erbauung und Paraklese (Wortsünden!) zusammenwachsen sollen. Er verbleibt ja sogar innerhalb der von ihm so hochgepriesenen Weltbrüderschaft in der Reserve seiner sicheren Überzeugung, daß kein Mensch dem andern schaden oder nützen kann, sondern nur die eigene Anschauung⁹⁹. Hat einer das rechte sittliche Urteil, dann gibt es überhaupt nichts zu zanken¹⁰⁰. Deshalb interessiert sich der Popularphilosoph kaum für die konkreten Verhältnisse und Spannungen in der Gesellschaft. Eine typische Illustration an der Sprache: ἀκαταστασία gebraucht Epiktet einmal neben ταραχή von der seelischen Unruhe¹⁰¹, während es Pl mit der übrigen Gräzität¹⁰² von der Unordnung in einer Gemeinschaft, in diesem Fall seiner Gemeinden gebraucht. Oder neben φθόνος, γόλος, μίσος usw. wird wohl auch ἔρις als eine Unterart der Begierden in den LK eingereiht, nicht aber die konkrete Feindschaft zwischen Mensch und Mensch (ἔχθρα = „die Gegnerschaft als solche“¹⁰³).

6, 1—11; vgl. für die zweite Generation den ganzen 1. Clemensbrief, bes. 3, 4—6, 4). Von den neuen zahlreichen Kontroverspunkten ganz abgesehen, denke man nur an die Gegensätze, welche schon die Zusammensetzung mit sich brachte. Menschen einer religiös, sittlich, rassisch, sozial und kulturell so verschiedenen Vergangenheit (vgl. Pieper, Paulus 200 f.), sollen einander so nahe kommen, daß die durch die Taufe „in Christus Jesus“ schon ontisch begründete Einheit von Juden und Heiden, Sklaven und Freien (Gal 4, 27 f.) zur moralischen Vollendung des „Christus alles in allen“ gelange (Kol 3, 11). Nicht zufällig wird Pl auf die Zusammenfassung dieser Gegensätze in Christus gerade im Zusammenhang mit den Sünden gegen die Liebe (LK Kol 3, 8) und den Tugenden derselben (TK Kol 3, 12) hinweisen.

⁹⁸ Vgl. o. S. 213 und die Diatribe Epiktets IV 5: Πρὸς τοὺς μαχίμους καὶ θηριώδεις. ⁹⁹ Epict. IV 5, 28.

¹⁰⁰ Die sehr typische Begründung vgl. bei Epict. IV 5, 32.

¹⁰¹ III 19, 3; vgl. StVF III 99, 31.

¹⁰² Bei den Astrologen sogar in ihren Ken (vgl. Vett. Val. 190, 3: ἔχθρας καὶ ἀκαταστασίας u. o. S. 85 Anm. 178) geläufig, ebenso ἔχθρα und κραυγή (s. o. S. 87 II c).

¹⁰³ Foerster bei Kittel, Theol. Wörterb. II 810, 27.

Einige dieser Begriffe verraten geradezu sprachbildende Kraft, die vielleicht die neue Situation mit ihren paränetischen Aufgaben auslöste. So steigert der Apostel z. B. *παραιτιβή* in malam partem zu *διαπαραιτιβή* (in biblischer und urchristlicher Literatur nur 1 Tim 6, 5), um die Handlungsweise der Sonderlehrer scharf zu treffen. Ehedem neutral gebrauchte Begriffe bezeichnen in übertragener Bedeutung sittliche Verhaltensweisen. Mit *φυσιώσεις* (in biblischer und urchristlicher Literatur nur 2 Kor 12, 20), bei den Profanen ärztlicher Fachausdruck¹⁰⁴, meint Pl Ausbrüche stolzer Aufgeblasenheit (s. o. S. 32 f.)¹⁰⁵. Der profan neutrale *ψιδυρισμός* und *ψιδυριστής* (fehlen in LXX) bekommt im LK einen moralisch üblen Sinn, sicher durch die Einwirkung des schon moralisch gefärbten *ψιδυρος* (Sir 5, 14) und *ψιδυρίζων* (Ps 40, 8; Sir 21, 28: *δ ψιδυρίζων*). Für die Warnung vor Zungensünden ist der traditionelle Anschluß überhaupt, sachlich und auch sprachlich, im AT¹⁰⁶ und in der nachkanonischen Paränese zu suchen, die sie in mannigfachem Zusammenhang behandelt¹⁰⁷. Lästern und Verleumdung ist sogar in Sündenregistern stereotyp¹⁰⁸. Dabei wird *βλασφημία* eine aus der christlichen Wertung des Menschen folgerichtige Erweiterung des Objektes erfahren, wenn der Begriff, dem im AT und NT die gegnerische Beziehung auf Gott bzw. Christus konstitutiv ist¹⁰⁹, in LKen mit den unmittelbar gegen den Nächsten gerichteten Sünden zusammengestellt ist (vgl. bes. Eph. 4, 31; Kol 3, 8; 1 Tim 6, 4). Einige begriffliche Formulierungen von Wortsünden, die das Judentum der Sache nach freilich ebenso verurteilt, wird Pl wohl ganz unabhängig von schematischer Tradition dem LK einfügen. So, wenn er einschärft, nicht nur von den bekannten Hauptsünden soll unter Christen nicht einmal die Rede sein, sondern auch nicht von Gemeinheit (*αίσχροτύης*), törichtem (*μωρολογία*) und zweideutigem (*εὐτραπελία*) Geschwätz (Eph 5, 3 f.), von Schandrede (*αίσχρολογία*:

¹⁰⁴ Vgl. Bauer, Wörterb. s. v.

¹⁰⁵ Wohl im Anschluß an den Gebrauch von *φυσίω* (vgl. Bauer, Wörterb. s. v.).

¹⁰⁶ Vgl. zusammenfassend Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der atl Weisheitsbücher 222 f. Zu *βλασφημ*-, *καταλαλ*-, *λοιδορ*- vgl. die LXX-Konkordanz. Das Adjektiv *κατάλαλος* fehlt in LXX. Auf eine wörtliche Parallele (Sir 3, 24) weist auch *ὑπένοια πονηρά* 1 Tim 6, 4.

¹⁰⁷ Vgl. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen usw. 167 ff. Entferntere rabbinische Belege bei Strack-Billerbeck I 280 ff.

¹⁰⁸ S. o. S. 95. 100—104; zu *καταλαλία* und *λοιδωρος* im LK vgl. Test. XII G. 3, 3; B. 5, 4.

¹⁰⁹ Ausführlich Beyer bei Kittel, Theol. Wörterb. I 620 ff.

Kol 3, 8)¹¹⁰. Statt dieses Mißbrauchs des Wortes geziemt sich vielmehr Danksagung (Eph 5, 4), „das Characteristicum christlicher Rede“¹¹¹. Daher gerät die nicht ohne weiteres verwerfliche „Gewandtheit im Scherzen“¹¹², die bei Aristoteles sogar im TK begegnete (s. o. S. 59), hier mit üblem Nebengeschmack in den LK. — Auch die Petrusbriefe verraten ähnlich eine schöpferische Hand. Da 1 Petr 4, 15 Verhaltensweisen aufzählen will, derentwillen den Christen mit Recht Schande und Strafe treffen würden, stellt er neben den in aller Welt strafverfolgten und deshalb auch geläufigen *φρονεύς* und *κλέπτης* zwei nur hier im LK genannte Typen, passend zunächst den „Übeltäter“ (*κακοποιός*)¹¹³ allgemein, dann den nur hier auftauchenden, schwer zu deutenden *ἀλλοτρι-επίσκοπος*¹¹⁴.

Von dem übrigen noch wichtigen Rest der in paränetischem Zusammenhang gebrauchten LKe waren die Sünden des Götzendienstes (*ειδωλολατρία, ειδωλολάτρης*), der Zauberei (*φαρμακία*), der geschlechtlichen Verfehlungen (*μοιχός, πορνεία, πόρνος, κοίτη, μαλακός, ἀρσενοκοίτης, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια*), des Diebstahls (*κλέπτης, ἄρπαξ*) und der Habsucht (*πλεονεξία, πλεονέκτης*) nicht nur von jeher auf jüdischem Boden bekämpft, sondern auch schon im hellenistischen Zeitalter zu einer ziemlich stereotypen Charakteristik heidnischen, gottlosen Wesenszusammengefaßt¹¹⁵, wenn auch nicht alle mit den von Pl gebrauchten Begriffen¹¹⁶. Die Traditionslinie läßt sich hier bei den LKen, die gerade auf die

¹¹⁰ Alle Ausdrücke nur hier in bibl. und urchristl. Literatur (außer *αἰσχρολογία* Did. 5, 1). Letzteres könnte auch in Ken der Diatribe (*αἰσχρολόγον* im LK Epict. IV 4, 46, vgl. *-ία* IV 3, 2) geläufig sein; aber es ist nicht spezifisch stoisch, wohl gut griechisch wie das hier gleichbedeutende *αἰσχροτής* (vgl. Bultmann bei Kittel, Theol. Wörterb. I 190, 35 ff.). Zu entsprechenden rabbinischen Begriffen vgl. Strack-Billerbeck III 606 (zu 5, 4 A).

¹¹¹ Dibelius zu Eph 5, 7. ¹¹² Dibelius z. St.

¹¹³ Auch Prv 12, 4; 24, 19; im NT nur noch: 1 Petr 2, 12, 14.

¹¹⁴ Zusammenfassend darüber jetzt Beyer bei Kittel, Theol. Wörterb. II 617 ff.

¹¹⁵ Vgl. die Aufzählungen o. S. 98 ff., die sich natürlich noch durch Einzelbelege ergänzen ließen.

¹¹⁶ Nach Büchsel (bei Kittel, Theol. Wörterb. II 377, 14 ff.) findet sich *ειδωλολατρία, -της* „nur im NT und der von ihm abhängigen christlichen Literatur“ (doch vgl. *ειδωλολάτρης* in den LKen o. S. 92, bes. auch Sib. III 36, und *ειδωλολατρεία* Test. XII Jud. 19, 1?). „Die Wortgruppe wird aber vorchristlich-jüdisch sein . . .“. — Bei den Unzuchtsünden spricht Philo (s. o. S. 114) nicht von *ἀρσενοκοίτης* und dessen Passivum *μαλακός* (fehlen beide auch in LXX; zum profanen Gebrauch vgl. Bauer, Wörterb. s. v.), auch nicht von *πορνεία, πόρνος* und *κοίτη* (von geschlechtlichen Ausschweifungen nur Röm 13, 13; euphemistisch vom Beischlaf auch Lev 15, 4 f.; 21, 26; Sap 3, 13, 16), sondern von *φθορά, φθορέύς, παιδεραστής* (Test. XII L. 17, 11: *παιδοφθόροι*); vgl. auch Spec. Leg. IV 89 . . . *φθορείς, μοιχούς, παιδεραστάς* . . .

heidnische Lasterhaftigkeit abheben (1 Kor 5, 10 f.; 6, 9), deutlich aufspüren. Es sind beispielsweise in den oben (S. 104) zitierten Ken alle Lasterbegriffe der beiden genannten pl LKe aufgezählt bis an *εἰδωλολάτραι, ἀρσενοκοῦται, μαλακοί* (die in einer Mahnung an jüdische Kreise nicht zu erwarten sind) und auch die *μέθυσσοι* (doch vgl. *μέθη* im LK A. 5, 1, Anm. 60)¹¹⁷. Wo sich die Paränese an Heiden richtet, fehlt dann Götzendienst und widernatürliche Unzucht nicht¹¹⁸. Auch in diesen Aufzählungen stehen mit dem Götzendienst die Unzuchtsünden, vor allem die widernatürlichen, die von alters her als Specificum der Heiden galten, voran (wie 1 Kor 6, 9; vgl. Gal 5, 19; 1 Kor 5, 10)¹¹⁹, oder der mit Götzendienst eingeleitete LK ersteigt in den Unzuchtsünden seinen Höhepunkt¹²⁰.

Freilich steht auch hinter diesen Stücken des LKs mehr als ein schematisches Urteil über heidnisches Wesen aus der jüdischen Vergangenheit des Apostels. Der scharfe Kampf gegen diese heidnischen Hauptlaster war eine seelsorgerische Notwendigkeit (s. o. S. 22 ff.), wenn schon für den gottesgläubigen Juden, dann erst recht für einen Pl, dem die Unzuchtsünden z. B. nicht nur Übertretungen des „Gesetzes“ bedeuten, sondern direkte Angriffe auf Christus, den Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 6, 12—20). Wohl nicht zufällig nennt er die schlimmsten widernatürlichen Laster im einzelnen und den Ehebruch, der im jüdischen LK nie fehlt, nur 1 Kor 6, 9, wo der Zweck das erforderte. Sonst herrschen gegenüber dem auch hier im einzelnen sich verlierenden Spätjudentum allgemeine Beziehungen für

¹¹⁷ Einige dieser Typen (*μοιχός, κλέπτης, πλεονέκτης, ἄρπαξ, μέθυσσοι*, vgl. *λοιδορία*) sind nach den Listen der Astrologen (s. o. S. 87) auch im profanen Alltag schematisch.

¹¹⁸ S. o. 98 ff. Den „Götzendienst“ erwähnt Pseudo-Phokylides aus guten Gründen nicht (s. o. S. 103), sondern beschränkt sich auf die „Verstandesgebote“. Im übrigen läßt sich aber aus seinen Versen der gleiche LK begrifflich fassen: *μοιχός (γαμοκλοπέειν), μαλακός, ἀρσενοκοίτης (ἄρσενα κύπριν ὀρίνειν), ἄρπαξ (ῥάπτειν), φόβος (αἵματι κτλ.), πλεονέκτης, κλέπτης (μὴ πλουτεῖν ἀδικῶς κτλ.)*. Auch die adamitischen und noachischen Grundgebote, wie sie die Rabbinen formulieren (gesammelt bei Strack-Billerbeck III 36 ff.), kommen den LKen 1 Kor 5, 11; 6, 9 recht nahe. Sie nennen ziemlich konstant: Raub, Unzucht, Götzendienst, Gotteslästerung. Folgt *λοιδορος* in 1 Kor 5, 11 vielleicht auch wegen seiner Gottbeziehung auf den *εἰδωλολάτρησ*? Jedenfalls findet sich der *λοιδορος* und *ἄρπαξ* nur hier in einem pl LK. Auch der weitere rabbinische Begriff von Raub (Strack-Billerbeck III 361 zu 1 Kor 5, 11 C) paßte gut in den K. Andererseits darf auch hier wieder keine schematische Anlehnung herausgepreßt werden. Der stereotype „Mord“ (vgl. auch o. S. 106) fehlt hier (nur Röm 1, 29).

¹¹⁹ Sib. III 184 ff.; 594 ff.; 763 ff. (vgl. auch V 166 f.; 387 ff.); Pseudo-Phokylides 3.

¹²⁰ Sap 14, 22, f.; Test. XII L. 17, 11; auch Sib. IV 31 ff.

sexuelle Verfehlungen vor: *πορνεία* (6mal)¹²¹, *ἀκαθαρσία* (4mal)¹²², im selben Sinne: *ἀσέλγεια* (3mal), *ἐπιθυμία* (2mal), *πάθος* (1mal). Es genügt ihm nicht, mit dem Judentum, besonders dem Rabbini- mus, einzelne unkeusche Tatsünden abzugrenzen und durch kasu- stische Vorschriften zu hemmen¹²³. Die Entschiedenheit, die „jede Unreinheit“ (Eph 5, 3) und „unlautere Begierde“ (Kol 3, 5; 1 Petr 4, 3: *ἐπιθυμῖαι*) ausschließt, hebt den LK auch in diesem Punkte auf die Höhe ntl Gesinnungsethik (Mt 5, 28). Ähnliches gilt von der auch auf jüdischem Boden bekämpften Habsucht¹²⁴. Man ist versucht, das Urteil Pli, daß Habsucht direkt Götzendienst sei (Eph 5, 5; Kol 3, 5), aus dem bekannten Gedankenkreis zu erklären, „in dem Reichtum gleich Gottlosigkeit, Armut gleich Frömmig- keit ist“¹²⁵. Man wird aber zugeben müssen, daß die kategorische Gleichsetzung von Habsucht und Götzendienst durch Pl jenem bekannten, radikal disjunktiven Urteil des Herrn über den Götzen Mammon (Mt 6, 24; Lk 16, 13) sachlich noch weit näher steht, als die nächste Parallele Test XII Iud. 19, 1: „Die Geldgier (*φιλαργυρία*), meine Kinder, führt zu den Götzenbildern (*εἰδωλολατρείαν*) hin“¹²⁶.

Außer der als typisch heidnisch empfundenen *ἀσέλγεια* (vgl. Eph 4, 19; 2 Petr 2, 7) nennen die LKe noch andere Formen der Ausschweifung: *μέθη* (Röm 13, 13; Gal 5, 21), *μέθυσος* (2 Kor 5, 11; 6, 10), *κῶμος* (Röm 13, 13; Gal 5, 21; 1 Petr 4, 13), *οἰνοφλυγία*, *πότος* (beide nur 1 Petr 4, 3). Wenn diese auch vom zeitgenössischen Judentum bekämpften Auswüchse¹²⁷ unter den

¹²¹ Das starke Hervortreten des vorhelichen Geschlechtsverkehrs in den pl LKen gegenüber dem kaum erwähnten Ehebruch (vgl. auch sonst: *πορνείαν* 1 Kor 6, 18; 10, 8; *πορνεία* 1 Kor 6, 13. 18; 7, 2; 1 Thess 4, 3) dürfte als Zeichen ihrer aktuellen Gestaltung gelten. Wie schon öfters erwähnt, urteilte die heid- nische Umwelt gerade darüber auch in ihren edelsten Vertretern sehr lax.

¹²² Das Wort, in LXX meist von kultischer, aber auch allgemein ethischer Unreinheit (so auch Röm 6, 19; 1 Thess 2, 3; 4, 7) gebraucht, scheint in der engeren Bedeutung von „Unsittlichkeit“ (vgl. Röm 1, 24) außer in spätjüdischer Literatur (1 Hen. 10, 11; Test. XII Jos. 4, 6) auch profan belegt zu sein (Vett. Val. 2, 19; 76, 1).

¹²³ Vgl. Strack-Billerbeck I 297 ff.; Schlatter, Mt 176; ein typisches Aufzählungsbeispiel spätjüdischer Paränese bietet Pseudo-Phokylides 177 ff.

¹²⁴ Vgl. Zschokke a. a. O. 211; Couard a. a. O. 161; in L-reihen: 2 Hen. 10, 5; Asc. Mos. 7; Sib. III 40 u. ö.; *πλεονεξία* in regelrechten LKen s. o. S. 104.

¹²⁵ Vgl. Lohmeyer, Kol 138.

¹²⁶ Zu der Formulierung könnte vielleicht die rabbinische Redeweise, die eine Sünde besonders durch den Vergleich (nicht Gleichsetzung) mit dem Götzendienst als notorisch schwer kennzeichnet (Strack-Billerbeck III 606 zu Eph 5, 5 A), beigetragen haben.

¹²⁷ Vgl. o. S. 102. 104 (*μέθη*, *ἀσωτία* in LKen Anm. 60); auch *συμμεθίω* in einer Reihe des 7. Briefes Heraklits (Bernays V. 25).

klassischen Vertretern der Diatribe nur von Philo namentlich im LK angeführt sind¹²⁸, so scheint auch hier wesentlich die jüdische Paränese das Material darzureichen¹²⁹. Schon Sap nahm außer *ἀσέλγεια* (auch in der Nähe von „Ehebruch“)¹³⁰ die *κῶμοι* in den LK der Heiden auf¹³¹. Nicht nur Zeugnisse aus jüdischer Hand¹³², sondern auch heidnische¹³³ geben den Aposteln recht, wenn sie die geschlechtliche Ausschweifung mit den Unmäßigkeitssünden zusammensehen. Auch Plutarch reiht beide nebeneinander auf (s. o. S. 66, Anm. 64).

Zusammenfassend dürfte hier nur noch ein Wort zu den „Gesinnungssünden“ gesagt werden, die Pl zum Teil mit geläufigen Termini des popularphilosophischen LKs benennt. Aus der gänzlich verschiedenen Wertung beiderseits hat sich zwar bereits ergeben, was sich aus der seit Lietzmann angeführten richtigen Beobachtung, daß bei Pl wie bei den Stoikern die Gesinnungssünden als Quellen der Einzeltaten in den Vordergrund treten, während in den althebräischen Sündenregistern vorwiegend einzelne Handlungen und grobe Ausschreitungen aufgezählt würden¹³⁴, für eine inhaltlich-sachliche Beeinflussung Pls folgern bzw. nicht folgern läßt. Zu betonen ist hier nur die Tatsache, daß sich die Stoa und Pl eben von grundverschiedenen Sittlichkeitsprinzipien aus in der Blickrichtung auf das Innere, die Gesinnung treffen und daher auch in der konkreten L-Lehre berühren konnten. Dies ist aber auch nur soweit der Fall, als es ihr verschiedener Begriff von Laster und „Sünde“ ermöglicht. Der Vergleich mit genuin jüdischen Sündenregistern bestätigt auch hier nur wieder die folgerichtige Neuorientierung des Apostels. Die Rückkehr zum Innern, zu einer Gesinnungsmoral in einer sonst unerreichten Höhenlage, ist ja gerade das anerkannt Neue an der Bergpredigt Jesu¹³⁵, das sich als Gegensatz zur veräußerlichten Gesetzlichkeit

¹²⁸ *μέθη*: Cher. 92; Ebr. 15; Som. II 168. 200; *κῶμος*: Cher. 92; Leg. Gaj. 12; *οἰνοφλυγία*: Leg. Gaj. 14; Spec. Leg. I 281; IV 91; Op. Mund. 158; statt *πότος* gebraucht er *παροιμία*: Cher. 92; Som. II 168. 191. — Die heidnische Popularphilosophie spricht gewöhnlich nur allgemein von der *ἡδονή* aus Trank und Speise (vgl. Mus. 93, 6; 98, 16 sq. u. ö.).

¹²⁹ Vgl. auch die *ἀσελγείς* und *μέθυσσοι* bei den Astrologen (s. o. 87 III b).

¹³⁰ Von geschlechtlichen Ausschweifungen auch in einem LK der Heiden bei Heraklit a. a. O. 40.

¹³¹ Ausdrücklich von den Heiden auch an der übrigen bibl. Belegstelle 2 Makk 6, 4.

¹³² Vgl. außer Philo, Cher. 92 die Beschreibung einer Pannychis und der Zechgelage bei Heraklit a. a. O. 41 ff.

¹³³ Vgl. Wettstein zu Röm 13, 13 (bei den *κῶμοι* spricht Hesychius von *ἀσελγή και πορνικά ἄσματα*).

¹³⁴ Röm. Exc. S. 35; so auch Clemen a. a. O. 134; Easton (s. o. S. 8).

¹³⁵ Vgl. Meinertz, Zur Ethik der Bergpredigt, in: Festschrift für J. Mausbach 28 f.

des Judentums gerade dem bekehrten Rabbinen einprägen mußte. Deshalb geht er, wie sich zeigte, ganz im Sinne der Aussprüche des Herrn über die Tatsünden des jüdischen LKs hinaus zu den tieferliegenden Gedankensünden. Man wird also in dieser Hinsicht ähnlich wie beim TK den griechisch-popularphilosophischen Einfluß wesentlich auf die abstraktere begriffliche Fassung sittlicher Qualitäten überhaupt beschränken müssen (s. o. S. 168 ff.). Das bestätigen vor allem jene zahlreichen allgemeingriechischen L-begriffe, die einerseits in den Ken der Diatribe gänzlich fehlen, andererseits Dinge bezeichnen, die der Sache nach auch in jüdisch-palästinensischen Zusammenstellungen genannt sind (konkret beschrieben), aber nicht in begrifflicher Aufreihung. Ein ähnlicher formaler Fortschritt ohne eine entsprechende beachtenswerte Beeinflussung des Inhalts durch stoische LKe war ja auch schon für regelrechte LKe spätjüdischer Literatur festzustellen. Vergleicht man hingegen das auch sonst stark mit hellenistischem Lehrgut gesättigte Judentum (besonders 4 Makk. und Philo), so kann man in bezug auf den Inhalt der LKe offensichtlich auch nicht abgeschwächt festhalten, „daß in der Regel Pls bei diesen Aufzählungen denselben stoischen Einflüssen folgt, die auch sonst im hellenistischen Judentum dieser Zeit wirksam sind“¹³⁶.

II. Zu einzelnen Katalog-typen.

Eine Erklärung des LKs Röm 1, 29 blieb uns die griechische Popularphilosophie, wenigstens nach der inhaltlichen Seite, völlig schuldig (s. o. S. 213 ff.). Solange das Schema des LKs noch nicht so erkannt war, konnte man es früher mit Grafe schon mit einem Hinweis auf den entsprechenden LK Sap 14, 22 ff. (bzw. den ganzen Abschnitt 13—14) als literarisches Vorbild genug sein lassen¹³⁷. Auch auf die Erklärung, der LK eines höchst problematischen jüdischen Katechismus, der zudem für sich allein den Gesamtinhalt unseres Ks nicht befriedigend begreifen ließe, habe eingewirkt (s. o. S. 191 ff.), wird heute zu verzichten sein. Pl greift hier vielmehr offensichtlich einen *Topos* spätjüdischer Apologetik (Lasterspiegel der Heiden) auf, den der Verfasser von Sap uns wohl in der vorbildlichsten und glättesten

¹³⁶ Lietzmann a. a. O. 36.

¹³⁷ Die Verwandtschaft beider Texte sei nicht abzuschwächen, obwohl sie in nur zwei Begriffen wörtlich übereinstimmen; jeder der beiden Verfasser hebe die Sünden hervor, die ihm nach seinen Erfahrungen eben am nächsten lägen. Vgl. Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet (1892) 270 ff.

Fassung bezeugt (s. o. S. 98 ff.)¹³⁸. Das Traditionsstück scheint mir nun in Folgendem zu liegen: Einmal in der biblisch begründeten Überzeugung, daß zwischen der Abkehr von der rechten Gotteserkenntnis und allgemeiner sittlicher Verkommenheit ein enger Zusammenhang (nämlich der Straffolge) besteht¹³⁹; sodann in der Gewohnheit, die Lasterhaftigkeit in einem LK zu schildern. Derselbe ist, wie schon betont, nur in den Grundzügen, nicht schon im einzelnen Ausdruck fixiert. Aber es lassen sich im Vergleich zu anderen pl LKen gerade zu Röm 1, 29 doch derartige Übereinstimmungen im Gesamton und in einzelnen Begriffen feststellen, daß letzterer K doch wenigstens in einen losen Traditionszusammenhang des Heidenspiegels einzureihen ist. Die Hauptvergehen Götzendienst und Unzucht hat Pl bereits vorausgenommen (1, 18 ff.), und dabei so ausdrücklich auf die wider-natürliche Unzucht — auf die er sich allein beschränkt — als spezifische Straffolge des Götzendienstes abgehoben, wie das sonst nicht in jüdischen Parallelen zu finden ist. Die Überzeugung, daß die außerhalb der Gottesgemeinschaft stehenden Heiden „erfüllt (sind) von jeglicher Un-sittlichkeit“, kommt nicht nur allgemein mannigfach zum Ausdruck¹⁴⁰, sondern hat eben dazu geführt, ihre Lasterhaftigkeit in ganzen Ken zu entwickeln. Als für sie charakteristisch wird hier wie dort ihr asoziales, gewinnsüchtiges, trügerisches, gewalttätiges, hochfahrendes, verleumderisches und liebloses Wesen gebrandmarkt (die gleichen Typen vgl. auch als Gegensätze zum Frommen in der übrigen spätjüdischen Literatur s. o. S. 101 f.). Auch das in unserer Reihe etwas spezifische „den Eltern ungehorsam“ ist dem gleichen Gedankenschema zuzurechnen¹⁴¹. Von den wörtlichen Parallelen mit den zitierten LKen

¹³⁸ Die oben zitierten LKe geben wohl den gesuchten „gemeinsamen traditionellen Untergrund“ wieder, den schon F o c k e (gegen Grafe) zur Erklärung der Berührungen zwischen Sap und Pl mit Recht vermutete (Die Ent-stehung der Weisheit Salomos 1913, 123).

¹³⁹ Das wird auch sonst oft ausgesprochen; vgl. Hinweise bei L i e t z - m a n n zu Röm 1, 20.

¹⁴⁰ Wie z. B. auch in der schon bald geläufigen Identifizierung: Heiden = „Sünder“.

¹⁴¹ Die Männer des endzeitlichen Geschlechtes, das nicht mannigfachen Götzendienst und Päderastie treibt (Sib. III, 573 ff.; vgl. zu Röm 1, 18 ff.), „ehren ganz allein den, der immer herrschet in Unsterblichkeit, sodann die Eltern“ (593 f.). Die Elternehrung gilt also mit der Gottesverehrung, mit der sie auch sonst zusammengestellt wird (vgl. P h i l o, Decal. 51; 107; 119; Spec. Leg. II, 225 sqq.; J o s e p h u s, Ap. II, 27; zum Talmud vgl. K ö b e r l e a. a. O. 504; zur paränetischen Tradition: Pseudo-Phokylides 8; Sprüche Menanders 4), als Vorzug des Gottesvolkes. Auch in der ältesten uns überlieferten Fassung der noachischen Gebote, die man überhaupt passend zum ganzen K vergleicht

(*δόλος, κακία, ὑβριστής, ὑπερήφανος, φόνος*, auch *κακοήθεια*; vgl. auch *φθόνος, φόνος, ἔρις* o. S. 102) darf dem „Betrug“ und „Mord“ ein besonderes Gewicht beigelegt werden. Beide sind in den jüdischen Registern sehr stereotyp. Bei Pl hingegen begegnen sie gerade nur in diesem LK (ebenso *κακοήθεια*, auch *ὑβριστής* und *ὑπερήφανος* nur noch im stimmungsverwandten LK 2 Tim 3, 2). Den Mörder könnte man z. B. auch 1 Kor 6, 9 erwarten; und *δόλος* findet sich in ntl LKen nur noch bei zwei der gleichen Gruppe angehörigen.

Wir werden aber zur Erklärung dieser Übereinstimmungen sowie des übrigen Inhalts des LKs noch weiter ausholen und sagen: Pl schildert die Lasterhaftigkeit der Heiden mit Merkmalen, die schon nach dem AT und daher auch der anschließenden außerkanonischen Paränese die widergöttliche Bestimmtheit des Menschenwesens ausmachen. Es befreit sich auch innerlich sehr wohl, daß sich dem Apostel hier, wo das Verfallensein der Menschheit an die Macht der Sünde vor seinem Blicke steht, gerade das aufdrängt, was als Widerspruch gegen Gottes Wille die Offenbarung des AT durchzieht. Pl selbst führt unseren Blick auf das AT. Um auch den Juden die Zustimmung zu seiner These von der allgemeinen Sündhaftigkeit abzuwingen, stellt er nämlich zum Schluß des ganzen Abschnittes 1, 18—3, 20 noch eine Art Sündenregister aus atl Zitaten zusammen (3, 11—18), das übrigens inhaltlich unserem LK, sozusagen bestätigend, nahesteht (Häufung von Wendungen für unverständiges, gemeinschaftschädigendes Verhalten). Die 1, 29 ff. aufgezählten L-begriffe sind nicht nur schon sprachlich fast vollzählig in LXX belegt — soweit das sich erwarten läßt — sondern geben tatsächlich solche Momente wieder, die direkt an den Sündengedanken und den biblischen Begriff des Gottlosen (*ἀσεβής, ἁματωλός, ἄδικος, ἄνομος, κακός*) geknüpft werden oder eben doch in den Gegensatz zu Gott und zum Frommen einbezogen sind. Ja mehrere derselben erscheinen z. T. schon ähnlich konsoziiert wie hier; folgende Belege können auch das in Kürze bestätigen.

Das Wort *ἀδικία*, mit dem Pl passend seinen K einleitet (s. o. S. 213 f.), herrscht ja in LXX mit *ἁμαρτία* als Träger des Sündengedankens unter anderen Äquivalenten vor¹⁴². Die Gottlosen, die von *ὑπερηφανία* beherrscht, sich in *ἀδικία* als Gewand einhüllen, reden auch *ἐν πονηρίᾳ* (Ps 72, 6. 8; vgl. Ps 7, 9; 93, 23; Sap 4, 6). Des Sünders Mund strömt über von *κακία* (Ps 49, 19), der Bosheit, die dem Herrn verhaßt (Zach 8, 17), jenem selbst zum Falle

— als Inhalt der Thora verpflichtet sie ja auch die Heiden — wird verlangt: „... Vater und Mutter zu ehren, den Nächsten zu lieben und sich vor Unzucht, Unreinheit und aller Ungerechtigkeit zu hüten“ (Jub. 7, 20).

¹⁴² Vgl. Kittel, Theol. Wörterb. I 281 Anm. 40 und 268, 13 ff.

wird. In einer Versgruppe kombiniert Sir (14, 7—10): *πονηρός, κακία, ἀδικία, πλεονέκτης, φθονηρός*. Mit der *πλεονεξία* ist der verkehrte Sinn auch auf Blutvergießen (*φόνος*)¹⁴³ gerichtet (Jer 22, 17; Ez 22, 27); vor ihr möge Gott seinen Frommen bewahren (Ps 118, 36). Auch Streit (*ἔρις*) kommt mit Blutvergießen zusammen (Sir 28, 11; 45, 9). Besonders der *δόλος*, den der Weise so wenig kennt wie den *φθόνος* (Sap 7, 13), beherrscht das ganze Wesen des Gottlosen, sein Sinnen (Prv 12, 5), Reden (Ps 12, 6; 35, 4) und Schwören (Sap 14, 30). Er wohnt im Herzen dessen, der Böses (*κακά*) sinnt (Prv 12, 20), ist zusammen mit „Bosheit“ (*κακία*) die drohende Gefahr frommer Existenz (Sap 4, 11). Deshalb konnte Pl ganz aus diesem Gedankenkreise heraus in pleonastischer Ausdrucksweise des rhetorischen Schemas dem *δόλος* noch die „Boshaftigkeit“ als charakterliche Grundgesinnung hinzufügen, wenn die LXX das hierfür gewählte Wort (*κακοήθεια*)¹⁴⁴ auch nicht kennt. Mit *κακία* und *δολιότης* verbindet sich als weitere schlechte Eigenschaft das *καταλαεῖν* wider den eigenen Bruder (Ps 49, 19 f.), die üble Unart auch des Mächtigen, der zu Tische sitzt (Ps 118, 23), der Gottversucher in der Wüste (Ps 77, 19). Den *καταλαλών*¹⁴⁵ verfolgt der Fromme ebenso wie den *ὑπερήφανος* (Ps 100, 5). Die Feinde zischeln (*ἐψιθύριζον*), sinnen Böses (*κακά*), führen unrechte Rede wider den Frommen (Ps 40, 8 f.; vgl. dazu Röm 1, 29 *κακοηθείας* bis *καταλάλους*)¹⁴⁶. Ganz typisch für den atl Gottlosen sind wieder die Sünden der Überheblichkeit. Sie werden hauptsächlich mit den von Pl gebrauchten Ausdrücken, sogar in gleicher Zusammenstellung getadelt. Es haßt die Furcht des Herrn: *ἀδικίαν, ὕβριν τε καὶ ὑπερηφάνιαν καὶ ὁδοὺς πονηρῶν* (Prv 8, 3). Der Tag Jahves bricht herein *ἐπὶ πάντα ὕβριστήν καὶ ὑπερήφανον* (Js 2, 12). Jahve erniedrigt die *ὑβρις ὑπερηφάνων* (Js 13, 11). Denn wie er jeden Sünder verstößt und haßt¹⁴⁷, so trifft der Haß als Ausdruck der göttlichen Strafgerechtigkeit doch besonders die Hybris. Die Spruchliteratur reiht daher das Auge des *ὑβριστής* mit Blutvergießen, Zungen-

¹⁴³ Als Zeichen gottentfremdeter Gesinnung auch schon im regelrechten LK Os 4, 2 (s. o. S. 93 Anm. 2).

¹⁴⁴ Im übrigen gemeingriechisch (vgl. Bauer, Wörterb. s. v.), auch im astrolog. LK, vgl. o. S. 87 II c.

¹⁴⁵ *κατάλαλος* (nur hier) hat LXX nicht, dagegen einmal die Warnung vor *καταλαλία* (Sap 1, 11).

¹⁴⁶ Eine ähnliche Nähe der Begriffe wie Röm 1, 29 verraten auch die Ps. Sal. Der Fromme bittet um Rettung vor dem Frevler (*πονηρός*), vor der gottlosen und verleumderischen (*ψιθύρος*) Zunge, die Lug und Trug (*δόλια*) redet (12, 1). Den *ψιθύρος* verurteilt auch die kanon. LXX (Sir 5, 14; 28, 13); *ψιθυριστής* selbst ist in bibl. und urchristl. Literatur nur hier belegt.

¹⁴⁷ Vgl. bes. Sap 14, 9.

sünden und dem Herzen, das *λογισμὸς κακῶς* ersinnt (vgl. zum folg. *ἐφευρετὰς κακῶν*), unter die dem Herrn verhassten Dinge ein (Prv 6, 16—18). Auch Pl fügt nun gerade vor und zu den *ὀβρισιὰς* innerhalb der sonst aktivistischen L-reihe das Beiwort „gottverhaßt“ ein¹⁴⁸; im Zusammenhang von Röm 1 mag es allerdings noch mehr sein als die dem atl Sündenbegriff entsprechende theologische Note, nämlich ein erneuter Ausspruch des thematischen Gedankens, daß die sittliche Verkommenheit Offenbarung des gerechten Zornes Gottes ist. Der Übermut macht den Gottlosen immer auch zum Prahler (*ἀλαζών*), der nicht auf Gott sein Vertrauen setzt (Hab 2, 5; vgl. Prv 21, 24). Aber er muß am Ende der Tage im Hinblick auf den Gerechten enttäuscht bekennen: was nützte die *ὕπερηφανία*, was der Reichtum *μετὰ ἀλαζονείας* (Sap 5, 8). Auch die nächste, diese Gruppe abschließende Eigenschaft *ἐφευρετῆς κακῶν* gibt den mannigfach formulierten Gedanken wieder, daß des Gottlosen Sinnen auf Übel und Schlechtes geht, und er hierin geradezu erfinderisch ist (Prv 6, 14; 29, 16 u. ö.). Der letzte der Makkabäerbrüder entgegnet daher dem Gottes Satzungen verachtenden König kurz: *ὃν δὲ πάσης κακίας ἐφρετῆς γενόμενος* (2 Makk 7, 31)¹⁴⁹. Ein *ἐφρετῆς ἀγαθῶν* hingegen ist der gottzugewandte *σύνετος* (Prv 16, 20); *ἀσύνετος* (Röm 1, 29 gleich nachher) gehört nämlich auch noch zur sittlichen Qualifikation des Gottlosen. Es bezeichnet (neben *ἄφρων* und *μῶρος* vgl. Sir 22, 13) den willentlich bedingten Mangel seines Erkenntnisstrebens (vgl. Sir 15, 7; Ps 35, 4). Der Fromme meidet den *ἄφρων* und *ἀσύνετος* (Prv 22, 13), der mit *δόλος* und *ἀδικία* dem Heiligen Geiste zuwider ist (Sap 1, 5). Sap spricht in einem für den Vergleich mit Röm (besonders 1, 21) beachtlichen Zusammenhang in konkreter Anwendung auf den Tierkult der Ägypter von *λογισμοὶ ἀσύνετοι* ihrer *ἀδικία* (11, 15). Ebenda stempelt der Kindermord der Kanaaniter die Grausamkeit (*ἀνελεήμων*) in erschreckendem Maße zur üblen Eigenschaft der Heiden (Sap 12, 5; vgl. 19, 1)¹⁵⁰; *ἀνελεήμων* bzw. *ἐλεήμων -οσύνη*, besonders im Spätjudentum ein Hauptmerkmal des Frommen¹⁵¹, begegnet in Spruch-

¹⁴⁸ Das Wort *θεοστυγής* selbst fehlt in LXX. Sollte es hier — weniger wahrscheinlich — aktiv von Pl verstanden werden, so ist auch der Gedanke, daß der Gegensatz des Gottlosen zu Gott der des mit eigener Selbstüberhebung verbundenen Hasses ist, der Bibel vertraut.

¹⁴⁹ Gerade diese Parallele dürfte hier mehr zu beachten sein als beliebige andere (vgl. Philo, Sacr. AC. 32: *κακομήχανος*; Flacc. 20: *κακῶν ἐφρεταί*).

¹⁵⁰ Der Fülle des Ausdrucks wegen fügt Pl zu *ἀνελεήμων* noch *ἄστοργος* (nur hier in bibl. Literatur) hinzu.

¹⁵¹ Den Rabbinen gilt Barmherzigkeit sogar als spezifisch israelitischer Vorzug (vgl. Strack-Billerbeck I 204 f.), im übrigen vgl. Bultmann bei Kittel, Theol. Wörterb. II 478 Anm. 60; 482 f.

kompositionen mit *συνετός* und anderen für unseren K bezeichnenden Parallelen in nachbarlicher Nähe¹⁵², die so denselben auch wieder in die gleiche Gedanken- und Sprachwelt einrückt. Mit Rücksicht darauf, daß die Verständigkeit des Frommen zur vollen treuen Hingabe an den Gotteswillen drängt, könnte man auch versucht sein, die Hinzufügung des *ἀσύνθετος* zu *ἀσύνετος* nicht lediglich äußerlich durch den in solchen Aufzählungen herrschenden Gleichklang bestimmt zu sehen, sondern eben auch aus dieser Vorstellung, daß die Gottwidrigkeit sich als Pflichtvergessenheit, Wortbrüchigkeit gegenüber dem Gottesbund manifestiert; viermal tadelt Jeremias Juda als „ungetreue (*ἀσύνθετος*) Schwester“ (3, 7—11), und der Psalmist gebraucht *ἀσυνθετεῖν* vom Abfall der Väter zum Götzendienst (77, 57). Gewichtig ist jedenfalls auch die Tatsache, daß von den letztgenannten Begriffen *ἀνελεήμων* und *ἀσύνθετος* nur hier im NT, *ἀσύνετος* nur hier bei Pl in einem LK steht.

Die gleichen Feststellungen gelten ähnlich von verwandten LKen. In dem Plus von Mk 7, 21 (s. o. S. 35 f.) erscheint außer *πλεονεξία*, *πονηρία*, *δόλος*, *ὑπερηφανία*, *ὀφθαλμὸς πονηρός* (= *φθόνος*)¹⁵³ und *ἄφροσύνη* (= *ἀσύνετος* oben)¹⁵⁴ noch die *ἀσέλγεια*, die bereits im Heidenspiegel festgelegt war (vgl. o. S. 99 I und VI). Auch aus den gottwidrigen Zügen der vorchristlichen Vergangenheit, die Tit 3, 3 kurz zusammenfaßt, kann dieser biblische Tenor herausgehört werden (vgl. außer *κακία*, *φθόνος*, *ἀνότητος*¹⁵⁵, *ἀπειθής*¹⁵⁶ „gegenseitiger Haß“ besonders *πλανώμενος* als Merkmal des gott-losen Lebensweges¹⁵⁷). Ebenso scheint der 1 Petr 2, 1 wiedergegebene LK stark aus dieser Tradition gespeist zu sein (*κακία*, *δόλος*, *φθόνος*, *καταλαλιά*)¹⁵⁸.

Eine äußere traditionelle Veranlassung zum LK 2 Tim 3, 2—4 (5) ist wohl in den Schilderungen der endzeitlichen Sittenverderbnis durch die jüdische Apokalyp tik zu suchen (s. o.

¹⁵² Vgl. Sir 3, 27—30: *ἁμαρτωλός* (der Sünden auf Sünden häuft) — *ὕπερήφανος* — *πονηρία* — *συνετός* — *ἐλεημοσύνη*; Prv 12, 6—10: *δόλος* — *συνετός* — *ἀνελεήμων*.

¹⁵³ Zum Semitismus vgl. Dt 15, 9; Mt 20, 15. 18.

¹⁵⁴ Nur in diesem ntl LK; der Begriff hat daher auch keinen inneren Zusammenhang mit dem popularphilosophischen LK.

¹⁵⁵ Als Gegensatz zu *σοφός* (vgl. Prv 17, 28) dem *ἀσύνετος* und *ἄφρων* gleichgestellt.

¹⁵⁶ Als verkehrtes Verhalten gegen Gott: Nm 20, 10; Js 30, 9.

¹⁵⁷ Prv 12, 26; Sap 5, 6; 14, 22.

¹⁵⁸ Die *ὑπόκρισις* (in LXX nur 2 Makk 6, 25), die noch hier im LK wohl hauptsächlich durch die bereits stereotype Forderung einer *ἀγάπη ἀνυπόκριτος* (Röm 12, 9; 2 Kor 6, 6) bedingt ist (s. o. S. 37; doch vgl. auch S. 196), wurde besonders durch Jesus in ihrer Gottwidrigkeit aufgedeckt.

S. 101 f.). Diese verbreiten sich zwar, wie schon betont, mehr über die äußeren Bedrängnisse, die der Herr nachher nur als „Anfang der Wehen“ bezeichnete (Mt 24, 8). Doch sind auch im ethischen Gemälde selbst gemeinsame Züge des Inhalts festzustellen (Lästerung, Selbstüberhebung, Habgier, Genußsucht, Pietätlosigkeit, überhaupt unsoziales Wesen). Aber wegen der betonten Hervorhebung liebloser und bösartiger Gesinnung wird man den thematischen Grundgedanken unseres Ks — soweit der Charakter solcher Aufzählungen überhaupt einen solchen festlegen läßt — am schärfsten in der schon erwähnten *V o r a u s s a g e* des Herrn ausgesprochen finden (s. o. S. 21). Die Liebe, von deren Erkalten Jesus spricht (Mt 24, 12), verkehrt sich in sündhaften Egoismus (vgl. *φιλαντοι* an erster Stelle), der zusammen mit der Geldliebe (*φιλάργυροι*) sich mannigfach gegen Gott und den Nächsten versündigt, schließlich also mit einem Wort die Befriedigung der eigenen Lust an die Stelle der Gottesliebe setzt (*φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι*). Vor allem möchte man die im Zusammenhang des Ks und auch in der gesamten Tradition der LKe nicht selbstverständlichen *προδότης*¹⁵⁹ direkt mit jenem Jesuswort vom gegenseitigen „Verrat“ (Mt 24, 10)¹⁶⁰ in Beziehung bringen. Im übrigen kommt bei der Auffüllung der Reihe traditionelles Begriffsmaterial profaner LKe verhältnismäßig reichlich zur Verwendung: *φιλαντος, φιλάργυρος, ἄσπονδος, φιλήδονος, ἀλαζών, ἀκρατής, προπετής* (fehlen bis an letztere 3 in LXX ganz), auch *ἀνήμερος*¹⁶¹, *ἀφιλάγαθος*¹⁶², vielleicht auch *ἀχάριστος*¹⁶² und das gut hellenistisch klingende *ἀνόσιος*¹⁶⁴ dürfen wohl der Diatribe geläufig sein¹⁶⁵. Der LK will ja im Zusammenhang auch nicht so sehr

¹⁵⁹ Das Wort findet sich nur hier bei Pl. Der „Verräter“ ist gewiß auch ein Typ der populären Astrologen (s. o. S. 87 II b), aber in der Diatribe keineswegs geläufig.

¹⁶⁰ Von B u l m a n n (Synopt. Tradition 74) als christliches Vaticinium bezeichnet.

¹⁶¹ Mehr als das Negativum (Epict. I, 3, 7) ist das Positivum in Ken belegt (s. o. S. 144).

¹⁶² Das Adjektiv mit *a*-privativum bisher nur hier; aber das Positiv ist in solchen Aufzählungen geläufig: vgl. o. S. 76 V u. VI; Sap 4, 22; Vett. Val. 104, 7; zur ganzen Reihe auch Pap. Ox. 33 II, 11 [II n]: *τὸ μὲν πρῶτον ἢ|ν| φιλόσοφος, τὸ δὲ δεύτερον ἀφιλάργυρος, τ[ὸ] τρίτον φιλάγαθος*; ebenda auch *ἀφιλοκαγαθία*.

¹⁶³ Wenigstens mit L-begriffen kombiniert: Epict. II, 23, 5. 23. 30; vgl. auch P h i l o, Sacr. AC. 58: *ἀχαριστία καὶ φιλαντία*.

¹⁶⁴ S. o. S. 199, Anm. 2.

¹⁶⁵ Belege o. S. 200 f. Vgl. auch in den Ken der Astrologen (o. S. 87): *ἀχαριστία, προδότης, προπετής, φιλόθεος* (auch Tetrab. 163, 12 u. ö.), *ἄστρογος*.

mit jedem einzelnen Begriff direkt konkrete Züge der schon hier ins Auge gefaßten Irrlehrer der Gegenwart feststellen¹⁶⁶. Diese sollen mehr indirekt durch die eindrucksvolle Entfaltung der jetzt schon von ihnen eingeleiteten totalen Verderbnis der Endzeit getroffen werden. Deshalb ist auch gerade dieser K so auffallend stark rhetorisch geformt (s. o. S. 17. 112). Aber eine Angleichung an den Ideengehalt des popularphilosophischen LKs liegt auch hier nicht vor. Der Gegensatz zum *φιλήδονος* ist nicht etwa *φιλάρετος* oder *φιλόανθρωπος* wie in der Stoa¹⁶⁷ — obwohl der K doch gerade auf die mangelhafte Nächstenliebe abhebt — sondern *φιλόθεος*. Dieses Wort, zu einem hier vielleicht nicht zum ersten Male formulierten Wortspiel ausgenutzt¹⁶⁸, fehlt zwar sonst in biblischer Literatur, kann aber in einer ntl Schrift nur die neue Gottesliebe als Orientierungsnorm meinen¹⁶⁹. Zur theozentrischen Prägung der Reihe paßt es auch, wenn hier außer Gliedern des biblisch bestimmten Heidenspiegels Röm 1, 29 (vgl. o. S. 17) noch einige Begriffe einfließen, welche im AT die Artung des Sünders verraten¹⁷⁰.

Schließlich bestätigt noch einmal gerade der ob seiner schweren und selteneren Laster als auffallend empfundene LK 1 Tim 1, 9, daß Pl das Ausdrucksmittel des LKs frei handhabt. Seinem singulären Zweck konnte weder das typische Begriffsmaterial der Popularphilosophie noch der reiche, schon stereotype Inhalt der übrigen ntl Ke genügen (10 bzw. 11 von 14 Begriffen nur hier). Die Umwelt bietet wohl vereinzelte Beispiele von Schwerverbrecherlisten, die auch einige Begriffsp parallelen aufweisen¹⁷¹. Aber die Formung der Reihe kann aus ihnen nicht

¹⁶⁶ Deutlich ist das der Fall von V. 5 ab; auch „aufgeblasen“ könnte als Zeichen der Irrlehrer (vgl. 1 Tim 6, 4) besonders auf sie gemünzt sein, ebenso wegen der Andeutungen in V. 6 (vgl. Meinertz z. St.) auch *φιλήδονοι, ἀκρατεῖς*.

¹⁶⁷ Vgl. jetzt Stählin bei Kittel, Theol. Wörterb. II 920, 12 ff.

¹⁶⁸ Vgl. außer Philo (Agric. 88: *φιλήδονον καὶ φιλοπαθῆ μᾶλλον ἢ φιλάρετον καὶ φιλόθεον*) auch ein Zitat bei Wettstein z. St. (Demophil. Pythagoric. 624): *φιλήδονον καὶ φιλόθεον τὸν αὐτὸν ἀδύνατον εἶναι*.

¹⁶⁹ Weil das *ἀγαθόν*, auf das diese Liebe gerichtet ist, praktisch Nächstenliebe ist (vgl. 1 Thess 5, 15), darf auch *ἀφιλάργατος* — zudem in diesem Begriffszusammenhang — im engeren Sinne (der Vulgata: sine benignitate) verstanden werden, eine Einschränkung, die griechisches Daseinsverständnis dem *φιλάργατος* von Hause aus nicht gab (Gegensatz: *μισοπόνηρος* s. o. S. 76).

¹⁷⁰ Vgl. außer *βλάσφημος* (in LXX „überhaupt gottwidriges Reden und Handeln besonders der Heiden“, Beyer bei Kittel, Theol. Wörterb. I 621, 1 f.): *ἀχάριστος* (Sir 29, 16), *προπειθής* (Prv 10, 14; vgl. 13, 3; Sir 9, 18), vielleicht auch *ἀκρατής* (Prv 27, 20 von der unbeherrschten Zunge, hier neben „verleumderisch“).

¹⁷¹ Vgl. Anm. 173.

erklärt werden. Ohne Künstelei ist das hingegen möglich aus dem Thema des Briefzusammenhangs. Es soll der Gedanke illustriert werden, was für Menschen notwendig eine äußere gesetzliche Normierung brauchen, deren ein „Gerechter“ hingegen anerkanntermaßen nicht bedarf¹⁷². Das geschieht nun aber sehr schlagend und eindrucksvoll, wenn diese mit einer erdrückenden Fülle des Ausdrucks in ihrem Tun und Wesen als offensichtliche Feinde jeder Ordnung und Forderung Gottes charakterisiert werden, welche die allerschwersten Verbrechen und Schandtaten begehen, die allgemein als solche empfunden und z. T. auch öffentlich bestraft werden¹⁷³. Aus dem Begriff νόμος („dem Gerechten gilt ein Gesetz nicht“), mit dem sich ja ohne weiteres die Vorstellung einer „Unterordnung“ fordernden Autorität verbindet, wird durch logische und sachliche Kontradiktion folgerichtig als erstes Begriffspaar deduziert: ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις¹⁷⁴. „Gesetz“ aber ist — im biblischen Bereich — Ausdruck des Willens Gottes, „gerecht“, der diesen erfüllt. Deshalb erscheint auch der Zuwiderhandelnde, der ἄδικος, der religiösen Verwurzelung des Gerechtigkeitsbegriffes entsprechend, so recht als ἀσεβής und ἁμαρτωλός¹⁷⁵. So spezialisiert sich dann die Reihe passend im folgenden atl Gegensatzpaar ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς¹⁷⁶, mit dem ein weiteres Gliedpaar auch schon biblischer Ausdrücke den Begriff des Gottwidrigen, Nichtachtung und Verachtung des Gottgeweihten noch verstärkt (ἀνοσίους καὶ βεβήλοισ) ¹⁷⁷. Wegen des

¹⁷² Als allgemein anerkanntes Prinzip (vgl. Belege bei Lock z. St.) wird das zunächst auch allgemein vom Gerechten verstanden wissen wollen, in besonderem Sinne aber vom Christen.

¹⁷³ Bei Plato, Phaedo 113 c. 114 a werden aufgezählt: *ἑρσοσυλία ἀνδροφόνου πατρολοῖαι μητρολοῖαι* (zit. bei Dibelius z. St.). Trotz der bestehenden Gesetze müssen wir nach Dio (or. 69, 9) zusammen leben *μετὰ κλεπτῶν καὶ ἀνδραποδιστῶν καὶ μοιχῶν*. Philo (Jos. 84) nennt als Gefängnisverbrecher: *εἰρκτοφύλακες, λωποδύται, τοιχώρηχοι, ὕβρισται, βίαιοι, φθορεῖς, ἀνδροφόνου, μοιχοί, ἑρδόσυλοι*; vgl. auch Spec. Leg. II, 13 . . . *κλοπᾶς καὶ ἑρσοσυλίας ἢ φθορᾶς καὶ μοιχείας ἢ ταύματα* . . . Auch die Astrologen registrieren ähnliche Typen: vgl. zu Ptolem. Tetrab. 159, 13 sqq. (o. S. 87 I b) etwa noch 165, 11 sqq.: *ψεύστας, κλέπτας, ἀθέους, ἐπιόρκου, τυμβωρύχου, μαιφόνου, . . . μάγους, φαρμακοῦς, ἀνδροφόνου*. Am reichhaltigsten ist folgende von Wettstein (z. St.) aus Pollux II 151 angeführte Reihe: *κλέπτης, τοιχώρηχος, τυμβωρύχος, βαλαντιότομος, μοιχός, ἀνδροφόνος, λωποδύτης, ἑρδόσυλος, προδότης, ἀνδραποδιστής, πόρνος, πατραλόφας καὶ πατραλοῖας, μητραλοῖας*.

¹⁷⁴ ἀνυπότακτος (fehlt LXX) ist bei den Astrologen häufig: vgl. zu o. S. 85, 87 I a auch Vett. Val. 43, 3; 45, 2; 49, 19 u. ö.

¹⁷⁵ Prv 10, 28; Sap 3, 10; Tob 4, 17; Ps 124, 3 u. ö.

¹⁷⁶ Vgl. Prv 11, 35; Sir 12, 6; Ps 1, 5 u. ö.

¹⁷⁷ In der gleichen Zusammenstellung 3 Makk 2, 2 vom Gottesfeind Ptolemäus.

letzteren Begriffspaares, das sehr wohl auch an das Kultheilige denken läßt¹⁷⁸, könnte man mit Rücksicht auf die Fortsetzung in den genannten Ausdrücken nicht nur den Gegensatz zum göttlichen Gesetz allgemein, sondern auch speziell zu der in den drei ersten Geboten des Dekalogs geforderten Gottesverehrung ausgesprochen finden. Es spricht jedenfalls alles dafür, daß die objektiv mögliche Zuordnung des Folgenden zu den übrigen Geboten (s. o. S. 16) nicht zufällig ist, sondern der Dekalog die Anordnung und Auswahl der Begriffe tatsächlich mitbestimmte¹⁷⁹. Denn bei dem Begriff „Gesetz“ bzw. „gesetzlos“, der, wie gezeigt, als gedanklicher Nenner hinter der Reihe steht, mußte sich hier der an sich schon naheliegende Gedanke an das atl. Gesetz um so mehr aufdrängen, als hier Gegner widerlegt werden sollen, welche die Gläubigen auf das atl. Gesetz verpflichten wollen (1, 7 ff.). Deshalb folgen hier dann auf die Gegensätze gegen Gott und seine Verehrung allgemein: „Vater- und Muttermörder“, sicher die handgreiflichste Sünde gegen das 4. Gebot, die der Apostel nennen kann. Es geht darum auch zu weit und erklärt auch den K als Ganzes noch nicht, die hier wahrzunehmende Reihenfolge mit einer alten griechischen „Gewohnheit“ in Beziehung zu bringen, weil etwa Polygnots Bild von der *κατάβασις* des Odysseus in Delphi Vatermörder und Tempelschänder darstellte, und diese Verbrechen in der altgriechischen Ethik noch mit dem Mord (und auch Meineid s. o. S. 58) zusammengestellt wurden¹⁸⁰. Den „Tempelraub“ (*ιεροσυλία* -λος), den diese Parallelen fordern würden, und der als besonders schweres Verbrechen der griechisch-römischen Welt in ähnlichen LKen fast nie fehlt¹⁸¹, nennt unser K nicht, auch nicht als Beispiel für ein schweres Diebstahlvergehen. Hierfür wählt er — und das dürfte für das Orientierungsprinzip wieder bezeichnend sein — vielmehr den *ἀνδραποδιότης*¹⁸², während er andere geläufige Stehlertypen (*κλέπτῆς, ληστής, ἄρπαιξ, τοιχώρουχος, τυμβώρουχος, λωποδύτης*)¹⁸³ nicht aufnimmt. Auch der Unterschied gegenüber den LKen, die Philo im Anschluß an den Dekalog auf-

¹⁷⁸ Vgl. zu *βέβηλος* Ez 22, 26; 44, 23.

¹⁷⁹ Deshalb geht die Aufzählung von Beispielen auch mit den „Lügnern“ zu Ende („Begierige“ oder ein ähnliches Äquivalent für das 10. Gebot hätte nicht zu den konkreten Schwerverbrechern gepaßt); sie wird dann auch mit einer ganz ähnlichen Formel abgeschlossen wie die Aufzählung der Gebote Röm 13, 9.

¹⁸⁰ Vgl. Dibelius z. St.

¹⁸¹ Vgl. Anm. 173.

¹⁸² Eine alte rabbinische Exegese, die auch Philo kennt (Spec. Leg. IV, 13), bezog nämlich den Wortlaut des 7. Gebotes speziell auf Menschenraub (Strack-Billerbeck I 810 ff.).

¹⁸³ Vgl. Anm. 173.

stellt (s. o. S. 114), verrät die Eigenprägung von 1 Tim 1, 9¹⁸⁴. Von den LKen der Gemeindebriefe aus gesehen, könnten als notorische Sünder gegen das 6. Gebot keine passenderen erwartet werden als *πόρνος* und *ἀρσενοκοίτης*. Die profanen Parallelen hingegen beschränken sich auf den „Ehebruch“¹⁸⁵.

5. Kapitel: Schema und Tradition in den Pflichtenlehren der Pastoralbriefe.

Das Schema der Pflichtenlehren dürften die Pastoralbriefe ziemlich eindeutig aus dem Hellenismus überkommen haben. Aus dem AT könnte man wohl auch etwa das Lehrstück des Siraziden über Mann und Frau (25, 1—26, 27) mit den Standesunterweisungen Tit 2, 2 ff. vergleichen. Die Frauenlehre behandelt auch einige gleiche Züge wie Tit 2, 3 ff.¹ Aber die guten und bösen Eigenschaften werden hier wie auch beim atl Fürstenspiegel² eben nicht katalogisiert wie in der hellenistischen Pflichtenlehre, sondern in den Stilformen der Spruchliteratur dargestellt und kombiniert. Eher hat schon die Rabbinistik solche Pflichtenlehren (des Richters³, des Thoraschülers⁴) ausgeprägt. Allein ungleich näher als diese verhältnismäßig auch spät belegten Beispiele⁵ stehen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich die hellenistischen Pflichtenlehren. Mit der Tatsache, daß dieselben in der Paränese, Rhetorik, Biographie, in den Inschriften herrschen (s. o. S. 73—91), haben sich uns zugleich auch die reichen Möglichkeiten ihrer Popularisierung ergeben.

Der praktisch-pastorale Zweck unserer Briefe läßt die Übereinstimmung in zahlreichen schematischen

¹⁸⁴ Einzige wörtliche Übereinstimmung: *ἀνδροφονία*. Statt *ἐπίορκος* zählt Philo hier und anderwärts: *ψευδορκία* (Conf. Ling. 107; Sac. AC. 22) und *ψευδομαρτυρία* (Conf. Ling. 48) auf.

¹⁸⁵ Vgl. Anm. 173; bei Philo auch: „Verführung“, bei Pollux: *πόρνος*.

¹ Vgl. zu *ἀγαθή*: Sir 26, 1. 3. 16; zu *μη ὄντω πολλῶν δεδολομένη: μέθυσος* 26, 8; zu *μη διάβολος: γλωσσώδης* 25, 20, *λοιδόρος* Prv 25, 24; zu *αἰδώς: αἰσχνητέρα* 26, 15.

² Vgl. besonders Ps 100.

³ Rabbi Bereckhja (um 340) im Namen des R. Chanina (um 225): „an den Richtern sollen sieben Eigenschaften sein; sie sollen sein weise, verständig und bekannt, und die (übrigen) vier Eigenschaften, wie dort (Ex 18, 21) geschrieben steht: ‚du aber, ersieh dir aus der ganzen Gemeinde tüchtige Männer, die gottesfürchtig sind, wahrhaftige Männer, die der Gewinnsucht feind‘, siehe das sind sieben“ (Stack-Billerbeck II 642 a; ein weiteres Beispiel ebd.).

⁴ Pirqe Aboth 5, 5; keine der 48 Anforderungen an den Thorabeflissenen kommt wörtlich in unseren Berufsspiegeln vor.

⁵ Am nächsten steht inhaltlich ein Ausspruch Rabhs (3. Jahrh.); vgl. Dibelius, Past. Exc. 32.

Zügen mit diesen Pflichtenlehren schon begreifen. Es wurde bereits ausgeführt (S. 54 ff., vgl. daselbst S. 52 auch die Tabellen zum Folgenden), warum spezifisch christliche T-namen hier zurücktreten. Wo es um Anordnungen über die Eignung von Kirchenamtskandidaten, die Lebenshaltung einzelner Stände geht, um die Sicherung und Einordnung in gewöhnlich menschliche Grenzen und Verhältnisse, ist die spezifisch christliche und zugleich alle umfassende Idealforderung schon vorausgesetzt. Deshalb werden hier Dinge genannt, die, wie man betont, vom christlichen Standpunkt so „selbstverständlich“ sind, daß sie sich wohl nur als übernommenes paränetisches Material vollauf verstehen ließen. „Selbstverständlich“ sind sie freilich im Lichte des idealen und theoretischen Ethos, aber darum doch in der praktischen Unterweisung nicht überflüssig, vor allem in Anweisungen von so allgemeingültiger und grundsätzlicher Art wie hier⁶. So kann der Apostel 1 Tim 2,9 mit denselben T-namen (*κόσμος, αἰδώς, σωφροσύνη*), mit denen die Zeitgenossen den besonderen Tugend-schmuck der Frau formelhaft zusammenfaßten (s. o. S. 81. 92), auch zu einer würdigen Kleidung der christlichen Frauen beim Gottesdienst mahnen. Daß und inwieweit übrigens der Begriff des „Wohlanständigen“, „Schamhaften“ usw. an eine christliche Frau hier schon höhere Ansprüche stellte als an die heidnische Griechin, ist für uns freilich aus den Worten selbst nicht abzulesen, aber auch nicht wegen der gleichen Ausdrucksweise auszuschließen. Ähnlich werden sich speziell die „jungen Frauen“ außer durch „besonnenes“ und „keusches“⁷ Wesen u. a. nicht weniger durch Gatten- und Kinderliebe⁸ auszeichnen müssen als die heidnischen Frauen, deren Lob die inschriftlichen T-reihen verewigen (s. o. S. 92 zu Tit 2,4f.). Die äußeren Umstände, die Gefahr einer Lästerung des Christentums (2,5), gebieten noch

⁶ „Konkret“ im Sinne von „auf Einzelverhältnisse und Mißstände bezugnehmend“ wollen diese Pflichtenlehren gar nicht ohne weiteres sein. Deshalb darf man hier lediglich mit dem Prinzip „Unkonkret und daher wohl übernommen“ auch nicht zu viel „aus traditioneller Schablone“ (vgl. Weidinger, Haustafeln 69) erklären, ohne jeden Anhaltspunkt in außerbiblischer Tradition. Weidingers Ausführungen (53 ff. 66 ff.) dürften hier auch noch insofern einer Ergänzung bedürfen, als die Pflichtenlehren der Past., wenigstens Tit 2,1 ff., zwar ähnlich wie die Pflichtenkreise des Haustafelschemas aneinandergereiht werden, aber selbst nicht wie die Haustafeln sonst in Imperativen gehalten sind, sondern in T-spiegeln (vgl. so auch Dibelius zu Tit 2,1). Eben deshalb sind sie unserem Typ von Pflichtenlehren einzureihen.

⁷ Zu *ἀγνός* (*ἀγνεία*) in inschriftl. T-reihen vgl. o. S. 174 Anm. 54, und u. Anm. 9.

⁸ Einzelbelege dieser beiden Tugenden wären noch zahlreich zu erbringen; vgl. Dibelius und Wettstein z. St.

besonders, diese schon natürlichen Pflichten in Erinnerung und zur Erfüllung zu bringen. Weil die Rücksicht auf die heidnische Umwelt, die sich ihr Urteil naturgemäß vornehmlich nach den alltäglichen und äußeren Verhältnissen bildet, diese Ausführungen weithin bestimmt (vgl. auch Tit 2, 8.10), mag der Apostel über die stereotypen Frauentugenden hinaus den wohl auch schon in solchen Aufzählungen geläufigen Vorzug einer guten „Wirtschafterin“⁹ (oder auch „wirtschaftlich, gütig“) einfließen lassen. Auch die innere christliche und verchristlichende Begründung des gesamten inneren und äußeren Verhaltens (*κατάστημα* Tit 2, 3) fehlt übrigens in diesem nüchternen Zusammenhang nicht. Daß die *Matrone* nicht bösem Gerede und lasterhaftem Trinken ergeben sein soll, konnte gewiß auch schon ähnlich in einer hellenistischen Pflichtenlehre stehen¹⁰. Aber die Haltung, die hier diese Untugenden verbieten soll, ist nicht einfach die Frauenwürde schlechthin, sondern jene, welche „sich für Heilige geziemt“ (Tit 2, 3)¹¹. Deshalb folgt daselbst auch, zu der von Pl so stark betonten christlichen Pflicht der Paraklese ebenso passend wie vom pastoralen Gesichtspunkte begreiflich, die sonst nirgends begegnende Forderung, daß sich die älteren Frauen als *καλοδιδάσκαλοι* der jüngeren betätigen. Der seelsorgerliche Scharfblick könnte auch erklären, daß ausgerechnet in der Standesunterweisung der „alten Männer“ Tit 2, 2 zu drei, in hellenistischen Pflichtenlehren schon schematischen Tugenden sittlicher Reife¹² ausdrücklich noch die Vollkraft der christlichen Grundtugenden anempfohlen wird.

Mit schon geläufigem Begriffsmaterial war am ausgiebigsten im *Bischofsspiegel* zu arbeiten. Denn es geht hier, wie uns

⁹ Das seltenere *οικουργός*, für das klassische *οικουρός* = „immer zu Hause bleibend“, „wirtschaftlich“ (Bauer, Wörterb. s. v.), findet sich wenigstens einige Male mit typischen Frauentugenden aufgezählt. Vgl. außer Philo, Exsecr. 139: *σώφρονας* *καὶ* *οικουροῦς* *καὶ* *φιλόανδρους* auch die von Lock z. St. zitierte Inschrift: *pia, pudica, frugi, casta, domiseda*.

¹⁰ Unsere Formulierung (die Ausdrucksweise „nicht von reichlichem Weingenuß beherrscht“ erscheint sehr abgewogen) ist allerdings nicht direkt zu belegen; zu *διάβολος* in Lken wie hier in der gewöhnlichen Bedeutung vgl. o. S. 87 1c; III b; Philo, Sacr. AC. 32; Conf. Ling. 48; Plutarch, Adulat. 61 C.

¹¹ Daß *ἱεροπρεπής* mit Meinertz so zu fassen ist, das „dem Heiligen angemessen“ (gemeingriechische Bedeutung: Bauer, Wörterb. s. v.) also nur an das ethisch verpflichtende Geheiligtsein des Christen erinnern will, könnte das Motiv *καθὼς πρέπει ἁγίοις* in ähnlichem Zusammenhang Eph 5, 3 auch sprachlich erhärten. Für die sprachliche Anknüpfung mögen die Inschriften (vgl. Dibelius z. St.) nicht bedeutungslos sein.

¹² Vgl. zum *Bischofsspiegel* u. S. 241.

das im Alltag geläufige und abgeschliffene Wort *ἀνέγκλητος* schon zeigte (s. o. S. 55), um die Voraussetzungen, die „Tadellosigkeit“, die den Bischof erst möglich machen. Gewisse Erfordernisse und Eigenschaften diktierte direkt die eigentümliche Bedeutung und Aufgabe des kirchlichen Vorsteheramtes, wie sie nur das christliche Urteil des Apostels sehen konnte und die sich deshalb auch nur in einem christlichen Berufstugendspiegel finden können. So besonders die Forderung der Lehrtüchtigkeit¹³, einer nur einmaligen Ehe¹⁴, der Gastfreundschaft. Im übrigen muß der Bewerber eines wichtigen Kirchenamtes allem zuvor ein ordentliches, ehrbares Vorleben aufweisen, das den Mann an leitender Stelle erst möglich macht und seinen Namen bei all den möglichen Verhältnissen vor übler Nachrede schützt. Die Rücksicht auf das öffentliche Ansehen eines kirchlichen Lehrers und Gebieters, nicht zuletzt gerade auch vor der heidnischen Umwelt — ihr gutes Zeugnis, wie 1 Tim 3, 6 f. noch hervorgehoben wird, ist so wichtig wie die Forderung „kein Neugetaufter“ —, verlangt, daß er nichts an sich hat und hatte, was im Urteil der Öffentlichkeit, des bürgerlich anständigen Menschen entehrte. Das wäre aber der Fall, wenn man den Bischofskandidaten einen *αὐθάδης*, *δργίλος*, *πάροινος*, *πλήκτης*, *αἰσχροκερδής* schelten könnte. Denn der *αὐθάδης* usw. gehörte, nach den Ken der Astrologen zu schließen, mit den Gewalttätigen, Krakeelern, verwegenen Frechlingen, Räubern, überhaupt Übeltätern zu den geächteten Typen¹⁵, die sich also offenbar auch schon im Volksmund zusammenfinden. Leute dieser — bekannten — Art haben auszuschneiden. Daraus ergibt sich aber noch mehr. Einmal daß sich die Exegese, wenn sie diese Listen recht versteht, sehr wohl zu einer wörtlichen Auffassung dieser Ausdrücke, besonders des am meisten auffälligen *πάροινος* und *πλήκτης* (Tim und Tit nebeneinander) bequemen kann¹⁶. Sodann braucht auch wahrhaftig nicht jeder dieser Be-

¹³ *διδασκικός* wegen der „möglichen“ traditionellen Schablone nicht als „lehrfähig“ zu fassen, sondern „lediglich als sittliche Eigenschaft“ (Weidinger a. a. O. 69), wäre höchst unbegründet. Außerhalb des NT (1 Tim 3, 2; 2 Tim 2, 24: auch Eigenschaftsliste des kirchlichen Vorstehers) sonst nicht nachzuweisen, findet sich das Wort nur bei Philo „zur Beschreibung der *ἀρετή* Abrahams als im Lernen bestehend“ (Rengstorf bei Kittel, Theol. Wörterb. II 168, 7).

¹⁴ Vgl. Meinertz, Past. 42 f.

¹⁵ Vgl. zur ganzen negativen Reihe Tit 1, 7; o. S. 87 I a. b; statt *πάροινος* daselbst das stärkere *μέθυσος*; vgl. zu *αἰσχροκερδής* noch: Ptolem. Tetrab. 159, 18; Vett. Val. 75, 21; zu *δργίλος*: Vett. Val. 16, 31; 37, 19 sq. Diese Laster sind bis an *πλήκτης* in LKen wohl allgemein üblich: s. o. S. 200 f.

¹⁶ Besonders den *πλήκτης* = „der dreinschlägt“ suchte man seit der Väter Zeiten bis zum Sinne von *ἐπιπλήσσειν* (1 Tim 5, 1: „anfahen“) abzu-

griffe, um sich dem Apostel in der Aufzählung aufzudrängen (vgl. auch ganz verschieden in den beiden gleichartigen Listen!), schon in einem ihm vorbildlichen LK oder auch speziell in Pflichtenlehren fixiert gewesen sein — für *πλήκτης* ist das z. B. höchst unwahrscheinlich¹⁷. Letztere sind begreiflicherweise mehr positiv gehalten und registrieren einige wichtige Tugenden des popularphilosophischen TKs. Solche schematische positive Züge fließen dann hier auch ein als Dinge, die anerkanntermaßen eben auch schon nach dem Urteil der Umwelt den natürlichen Menschen vollenden: *δίκαιος, ἐγκρατής, ἐπιεικής, κόσμος, σεμνός -ότης, σώφρων, φιλάγαθος, ἀφιλάργυρος* sind eine solche Auswahl von Qualitäten des TKs, die sich nachweisbar speziell in Berufspflichtenlehren verfestigt hat¹⁸. Auch *νηφάλιος* wird hier noch genannt werden können. Wegen des literarischen Charakters solcher Aufzählungen wird das Adjektiv, das als solches in LKen sonst nicht zu belegen ist, trotz des noch nachfolgenden *παρούσιος* (1 Tim) im eigentlichen Sinne verstanden werden können wie *νήπιης* und *νήφουσα* in den profanen Berufsspiegeln (s. o. S. 80)¹⁹, wengleich speziell 1 Tim 3, 2 wohl vorwiegend auf geistige Nüchternheit abgehoben sein dürfte. Ebenso könnte *ἄμαχος* zum traditionellen Bestand solcher Aufzählungen überhaupt gehören²⁰; es ist freilich zugleich eine in dieser Irrlehrerzeit für Volk und Führer unentbehrliche Eigenschaft (Tit 3, 2. 9; 2 Tim 2, 23).

Wegen der für diese Listen maßgebenden Gesichtspunkte braucht man bei den positiven Qualitäten auch gar nicht eine besondere, erst durch die ntl Heilsbestimmung ermöglichte Prägung der einzelnen Begriffe annehmen. Es wird also mit den Ausdrücken *σώφρων, δίκαιος, ἐγκρατής*, die in der Zusammenstellung mit *δοσιος* (Tit 1, 8) sowieso schon an ein modifiziertes Schema der Kardinaltugenden anklingen (vgl. o. S. 110 ff. zu Philo), kaum mehr gesagt sein wollen, als daß diese Eigenschaften, so wie sie ohnehin die allgemeine Ethik für den bürgerlichen Vollmenschen fordert, auch den kirchlichen Promotionskandidaten auszeichnen

schwächen (vgl. Knabenbauer zu 1 Tim 3, 3). Die Warnung vor einem polternden unfreundlichen Wesen konnte man auch noch an einen Bischof gerichtet denken.

¹⁷ Doch vgl. zu *ἀνθάδης, ὀργίλος* o. S. 78 und bes. Stob. IV 127, 4; 216, 5.

¹⁸ S. o. S. 78. 80. 90 ff.; weiter S. 135 ff.; zu *φιλάγαθος*: S. 233; zu *ἀφιλάργυρος* auch das Positivum S. 201.

¹⁹ In den parallelen Weisungen (s. o. S. 52) entspricht *νηφάλιος* ja auch dem Mäßigkeitsgebot im eigentlichen Sinne; zur Warnung vor *παρουσία* in LKen vgl. Philo, Cher. 92; Som. II, 168. 191. 200.

²⁰ Vgl. außer einer Inschr. o. S. 92: *μάχη* Epict. II, 11, 13; IV, 5, 32; auch S. 87 III c.

müssen²¹ — obwohl diese zentralen Ausdrücke profaner Ethik zur Zeit der Past. bereits auch zum Inbegriff des neuen Ethos geworden sind²².

Indes bestärkt auch gerade wieder der so stark traditions-haltige Bischofsspiegel unsere Überzeugung, daß sein Verfasser in einer eigenartigen Weise über dieser Art profaner „Tradition“ steht. Er nimmt sie nur in seine Dienste. Es fehlen in seinen Listen gerade jene zahlreichen, besonders auch in den Tken der Berufspflichtenlehre geläufigen Begriffe, die am fühlbarsten den Geist hellenistischer Ethik atmen und am aufdringlichsten die Eigenart des griechischen Ideal- und Herrenmenschen charakterisieren. So etwa *ἀνδρεῖος, γενναῖος, εὐγνώμων, εὐεργέτης -ικός, ἡμερος, ἰλεως, μεγαλόφρων, μεγαλόψυχος, φιλόανθρωπος* im Fürstenspiegel (77; 83), auch *ἀτάραχος, ἔνδοξος, ἀγχινοvs, νοερός* in anderen Berufsspiegeln (85; vgl. überhaupt S. 134 ff.; 145 f.). Der Bischofskandidat soll doch auch von „gastfreundlicher“, „wohlthätiger“ (*ἐπιεικής*) Art sein. Warum werden dann nicht die auch im Regentenspiegel festgelegten Bezeichnungen der Menschenfreundlichkeit und Hochherzigkeit, die Eigenschaften des noblen, großmütig sich herablassenden Herrn genannt? Was lag näher als gerade auf den Vorsteher der Gemeinde den in hellenistischer Zeit so hochgeschätzten Titel eines *εὐεργέτης*²³ und die Züge des gnädigen (*χρηστός*) und menschenliebenden (*φιλόανθρωπος*) Re-

²¹ *ἐγκρατής* ist also die Selbstbeherrschung gegenüber der vorher genannten Trunksucht usw.; *σώφρων*: die kluge Besonnenheit statt (*ἀλλὰ*) eines unwürdigen und störenden „unverschämten, jähzornigen“ usw. Wesens; und *δικαίος* wird hier in der Rechtssphäre des Beamten nicht an den tiefen theologischen Gehalt der neuen *δικαιοσύνη* erinnern wollen, sondern nach dem üblichen Sprachgebrauch der Profangräzität das rechtliche Handeln in menschlichen Verhältnissen (in der Beziehung von Mensch zu Mensch, des Vorgesetzten zum Untergebenen) bezeichnen, dem dann gleich noch *θεσιος* mit der ausdrücklichen Beziehung auf Gott und das Gewissen ergänzend zur Seite tritt (vgl. 1 Thess 2, 10).

²² Die Zusammenstellung *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν*, die Tit 2, 12 den Inhalt des christlichen Lebens wiedergibt, und aus der ein Nur-Griecher tatsächlich das „Ideal der griechischen Ethik“ (Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 396) hätte heraushören können, ist durch den Zusammenhang m. E. eindeutig in das christliche Daseinsverständnis einbezogen, das den sündgelösten (2, 12) und ewigkeitsstrebenden (2, 13) Menschen will. Der Gegensatz dieses T-strebens sind nicht einfach die Affekte und *ἐπιθυμῖαι* griechischer L-lehre, sondern die „weltlichen (= gottfeindlichen) Lüste“ (2, 12). Und dieses *σωφρόνως* (*κτλ.*) -leben trägt auch nicht seine letzte Begründung und Erfüllung in sich selbst wie die griechische Tugend, sondern ist ausdrücklich auf die bereits erfolgte und noch zu vollendende Erlösung hingeordnet (2, 11. 13 f.).

²³ Hinweise gibt Bertram bei Kittel, Theol. Wörterb. II 651, 29 ff.

genten zu übertragen. Sie klangen dem Apostel wohl schon zu modisch, zu unwahr für einen Menschen, ja zu blasphemisch: man denke an den hellenistischen Gottkönig. Mit ihrer Ablehnung für den kirchlichen Regenten wird ein Wort des Herrn erfüllt, der „Vorgesetzte“ seines Reiches soll sich als Diener der Brüder nicht im Titel „Euergetes“ gefallen (Lk 22,25). Nur Christus selbst verdiente voll und ganz, ein *εὐεργέτης* genannt zu werden (Apg 10,38). So vermag der Apostel auch die beiden übrigen Vorzüge, ähnlich feierlich stilisiert wie im hellenistischen Herrscherkult²⁴, in Wahrheit und uneingeschränkter Gültigkeit nur von dem Einen auszusagen, in dem allein die Allmenschensliebe idealste Wirklichkeit und Erfüllung geworden ist, weil in seiner Person wesenhaft „die Güte und die Menschenfreundlichkeit unseres Heiland-Gottes erschien“ (Tit 3,4).

²⁴ Vgl. den Exc. bei Dibelius, Past. 91 f.

I. Verzeichnis der antiken Schriftsteller.

- Anaximenes 83
Andronikos 59—61
Aristeas 76 f. 97
Aristophanes 58
Aristoteles 59. 82 f.
Arius Didymus 61
Artemidor 23—26
Bion 63. 71
Cebes 69. 72. 122 f. 134—137.
143. 199—201. 214 u. ö.
Chrysipp 59 f.
Cicero 22. 61 f. 83 f. 139. 183
Cornelius Nepos 84
Demophilus 234
Dio Chrysostomus 63. 66—69.
72—78. 199 f. 205. 212. 235 u. ö.
Diogenes 65. 70
Diogenes Laertios 61
Epiktet 22. 63. 67 69—73. 88 113.
130 f. 134—141. 143 f. 146 f.
156. 181. 183. 199—201. 205.
209 f. 212. 215 f. 219. 221 u. ö.
Hermagoras 83
Hermogenes 83
Hesiod 58
Hesych 226
Hipparch, Alex. 84
Horaz 22. 62. 108
Isocrates 82
Josephus 228
Libanius 80 f.
Lucian 81
Menander 83. 228
Musonius 22. 63. 67—78. 81 129.
143. 135 f. 183. 199—201.
209—212. 215—217 u. ö.
Nechepso-Petosiris 84—86
Onosander 79 f.
Panaitios 59
Philo, Alex. 63. 65. 69. 73. 75—77.
81. 100. 107—114. 122—124.
129 f. 134—137. 143—145.
152 f. 175 f. 181. 183 f. 191.
199—201. 210—212. 214—218.
220. 223. 225—228. 231. 233—237.
239. 241 u. ö.
Plato 58 f. 210. 235
Plinius 74. 84
Plutarch 22. 63. 66. 69—70. 72.
74. 76. 81. 135—137. 140.
142 f. 199—201. 205. 215.
239 u. ö.
Poimandres 219
Pollux 235
Poseidonius 59
Pseudo-Aristoteles 60. 62
Pseudo-Heraklit 63. 65. 209. 225 f.
Pseudo-Isocrates 58. 76
Pseudo-Phokylides 2. 103. 209. 224 f.
228
Ptolemaeus, Claudius 85—88. 181.
215. 235. 240 u. ö.
Quintilian 82 f.
Seneca 63. 65. 130 f. 138—141
Sopatros 77
Soranos 79 f.
Stobaeus 59. 73
Sueton 84
Tacitus 84
Teles 63. 69. 71 f. 135—137. 143.
199—201
Teucer (Cyzicus?) 85
Theon 82 f.
Theopomp 84
Vettius Valens 85—88. 181. 209.
221. 235. 240 u. ö.
Vergil 58. 62
Xenophon 82
Zenon 59

II. Stellenverzeichnis

(wird ergänzt durch das nachfolgende Begriffsverzeichnis).

AT.

Ex	20, 13—19	93	13, 1—15	97
	21—23, 19	93	13—14	227
	34, 6	94	14, 9	230
	14—26	93	14, 22—26	94. 97—100. [113 f. 227
Lv	18—19	4 f.	Sir	1, 27 152
	19, 11—18	93	3, 17	152
Nm	14, 18	94	27—30	232
Dt	5, 17—21	36 93	5, 2	94
	27, 15—26	93	23, 4—6	93
Job	1, 1	95	25, 1—26, 27	237
	8	95	2	94
	2, 3	95	27, 30—28, 13	93
	31	95	40, 4	218
Ps	14	95	41, 14 ff.	94
	36, 11 154	198	Js	2, 12 230
	85, 15	94	3, 18—23	93
	100	237	26, 6	153
	102, 8	94	33, 15 f.	95
Prv	6, 16—18	231	Jer	7, 9 93
	17—19	93	22, 3	95
	8, 3	230	Ez	18, 5—9 94
	13	93	Os	4, 2 93 230
	16, 19	153	Jon	4, 2 94
Koh	3, 1—8	94	Zach	7, 9 94
	9, 4	94	9, 9 152	
	10—11	94	2 Makk	6, 4 215. 217. 226
Sap	5, 8	231	7, 31 231	
	7, 22 f.	96	15, 12 96. 152	
	8, 7	95		

Apokryphen.

Apk. Bar. Gr.	4, 17	115 f.	2 Hen.	10	98 100 f. 225
	8, 5	115 f.		42, 6—14	105
	13, 4	115 f.		66, 6	106
	Syr. 73, 4	100—102	Jub.	7, 20	220
Asc. Js.	2, 5	98		20, 2 ff.	105
Ass. Mos.	7, 3 ff.	97. 100—102		21, 21	97 f. 100 f. 202
1 Hen.	10, 20	97. 100 f.		23, 14	98. 100 f. 202
	91, 5—7	100 f.	3 Makk.	4, 16	215. 217
	94, 6	100 f.	4 Makk.	1, 21 f.	107
	95, 2—7	100 f.		2, 15	107
	96, 7	100 f.		5, 23	210
	99, 11—15	103		8, 3	96

Ps. Sal.	12, 1	230
Sib. II.	254—262	98 f.
III.	35 ff.	97. 99
	184 ff.	224
	238 ff.	97
	377 ff.	102
	762 ff.	98 f. 103
IV.	31 ff.	98 f. 224
Test. XII A.	2, 5—8	103 f.
	B. 3, 3 f.	105
	6. 4	104
	8, 1	105

G.	3, 3	105
	5, 1	104 f.
Jos.	10, 2	106
Iss.	7, 2—6	103
Jud.	16, 1	104
	3	104 f.
	19, 1	225
	24, 1	157
L.	14, 5—8	103 f.
	17, 11	98 f. 224
N.	4, 5	157
R.	3, 2—8	104

NT.

Mt	5, 3—8	1
	5	154. 198
	28	225
	48	127
	6, 24	225
	11, 29	152
	15, 19	4. 10 f. 35 f. 43. [48. 115. 197. 202
	21, 5	152
	24, 10. 12	21. 233.
Mk	7, 21(—22)	4. 10. 35—37. [115. 202. 232
Lk	16, 13	225
	18, 11	10
Apg	1, 24—27	214
	17, 16 ff.	121
	22 ff.	20
	20, 19	154
Röm	1, 18	214
	18 ff.	19 f.
	18—2, 10	4
	26	209. 217
	28	192. 215 f.
	1, 29(—31)	2—4. 6. 8. 10.
	13—15. 16 f. 19—21. 29. 35 f.	
	39. 109. 116—118. 122. 191—	
	194. 207. 227—232	
	2, 14 f.	126
	3, 10—18	20. 229
	6, 17	5
	12, 2	163. 186
	9—18	159 f.
	9—20	126
	13, 9	160. 162
	10	161

	13, 13	3. 10 f. 13. 31.
	44. 108 f.	116. 123. 208.
	218.	225
	14, 17	155
	15, 30	166
1 Kor	1, 10—4, 21	221
	10—6, 20	31
	10 ff.	32
	3, 3 ff.	32
	4, 17	3
	21	153
	5, 9—10	19
	5, 10(—11)	3. 10. 13.
	31 f. 123. 198. 208. 224 f.	
	6, 1	27
	1 ff.	33. 221
	9	12. 18. 39
	6, 9(—10)	3. 9—12. 15 f.
	31 f. 39—43. 123. 207.	
	224 f.	
	11	11
	12 ff.	27. 224
	8, 1	161
	9, 25 ff.	146. 163
	11, 17 ff.	33
	13, 1 ff.	161 f. 165. 173
	4—7	148. 161
	13	1. 145. 160— [162
2 Kor	6, 1—3	152
	4 ff.	122. 172 f.
	6, 6(—7)	46. 48. 105.
		[150. 158. 168. 172
	9, 5	213
	10, 1	152
	12, 20(—21)	3. 10. 13. 15.
		[32 f. 116. 198. 218 ff.

Gal	2, 20	132		6, 9	123
	4, 19	164		7	11, 19
	5, 6	133, 145, 167.		3, 8	3, 10 f. 13.
		[173]			15, 19, 34, 45, 196, 212.
	13	146			218—223
	14	160, 165			8 ff. 208, 219
	18	163			11 221
	5, 19(—21)	10—13, 15 f.		3, 12(—13)	46—50, 123.
		30, 39—43, 116, 123.			133, 145 f. 148 ff. 153.
		194, 207, 218 f. 224—			164, 167, 221.
		226		14	132, 167
	20	15, 198, 218		15	156
	21	12, 18, 41—		1 Thess	1, 9 20
		[43, 109, 123, 225			2, 3 21
	5, 22(—23)	46—50, 132 f.			4, 1—7 40 f.
		145—152, 155 f. 158 f.			2—6 18
		165—167			3—8 3
	24	146, 211			5, 12—14 161
	24—26	211			15 186
	25	147			22 204
Eph	1, 8	145		2 Thess	2, 10 21
	4, 2(—3)	46—50, 123.		1 Tim	1, 5 168, 173 f.
		133, 148—151, 153—155.			1, 9(—10) 9, 12 f. 15.
		164, 167			[16, 35, 172, 234—237
		25—31 34			14 174
		30 ff. 208			19 171
	4, 31	10 f. 13., 15.			2, 9 54, 238
		33 f. 45, 124, 214, 218—			3, 2—4(6) 52—58, 92.
		222			[239—243
	4, 32(—5, 2)	46 f. 49 f.			3, 8 52—55
		[123, 133, 148 ff. 167			3, 11 22—55
	5, 1 f.	167			13 174
	5, 3, 5	3, 10—13, 15.			16 176
		27, 33, 39—42, 123, 133.			4, 6 171
		213, 225			4, 12 46 f. 50.
	5, 3 f. (4)	13, 15, 27.			[170—178
		[33 f. 164, 222.			6, 3 171, 176
	6	12, 123, 164.			6, 4(—5) 12 f. 35, 122.
	9	175, 187			[218—222
Phil	1, 17	172			46 f. 50.
	2, 5	127			[170—178
	3, 17	128		2 Tim	2, 15 171
	4, 7 ff.	179			2, 22 46 f. 50.
	8 f.	179			[170—178
	4, 8	46, 48 f. 123.			2, 24 54, 172, 240
		[178—188			3, 2—4(5) 8, 12—15.
Kol	1, 9 f.	145			16—21, 29, 101, 109.
	3, 2—9	11			122, 208, 229, 232—234
	3, 5	3, 10 f. 15.			3, 10 46 f. 50.
		27, 33 f. 39—41, 123, 196.			[170—178
		208—213, 225		Tit	1, 7(—8) 52—58, 239—
	6	12			[242
					2, 2 52, 54 f. 173.
					[239

	2, 2 ff.	237—239		4, 3	12. 37. 44.
	2, 3	52—55., 239			[108. 122 f. 208. 225
	2, 4 f.	54. 92. 238 f.		3 f.	26
	2, 12	242			
	3, 3	10 f. 13. 34 f.	2 Petr	4, 15	12. 15. 37.
		44 f. 123. 208. 210 f. 232			[122. 223
Jak	1, 21	45		1, 5 (—7)	46—48. 50 f.
1 Petr	2, 1	12 f. 37. 45.			90 f. 123 f. 133. 188—191
		123 f. 208. 218—220.	Apk	2, 19	51
		232		9, 21	12. 38. 202
	3, 8	46—48. 50		21, 8	12. 38. 202
		[123. 188		22, 15	12. 38. 202

Altchristliche Literatur.

Barn.	2, 2 f.	51		2, 1—7	197 f.
	18—20	117. 120. 191—		6	198
		[198		3, 1—6	197 f.
	19	197 f.		7—8	154
1 Clem.	3, 4—6, 4	221		5, 1. 2	2. 113—117.
	13, 1	45			[119. 191—197
	35, 5	117 f.		16, 34	21
	62, 2	51. 119	Herm. M.	8, 3—5	119
	64	119		8, 10	118
Did.	1, 3—6	197 f.	Ign. Eph.	14, 1	51
	1—6	4. 117. 119 f.	Justin Dial.	110, 3	191
		[191—198	Pistis Sophia	102	119

III. Griechisches (und lateinisches) Wortverzeichnis*.

<i>ἀγαθός</i> (ἀ, ὄν) 91. 96. 138. 156. 181. 186. 234. (70 f.)	<i>αἰδήμων</i> 73. 96. 135
<i>ἀγαθωσύνη</i> 124. 156. 168	<i>αἰδώς</i> 73. 81. 135. 238
<i>ἀγάπη</i> 46—48. 51. 124. 132 f. 144 f. 148. 156 f. 165—168. 170—173. 189. (9. 27 f. 138 f. 144—148. 158—174. 214. 219 f.)	<i>αἰρέσις</i> 30. 220. (28)
<i>ἀγάπησις</i> 138	<i>αἰσχροκερδέα</i> 104 f.
<i>ἀγέννητα</i> 200	<i>αἰσχροκεροδής</i> 52 f. 201. 240
<i>ἀγεν(ν)ής</i> 200	<i>αἰσχρολογία</i> 196 f. 220. 222
<i>ἀγγελία</i> 106. 138. 168. 171 f. 174. (173)	<i>αἰσχροτής</i> 222
<i>ἀγνοία</i> 190. 200	<i>ἀκαθαρσία</i> 13 f. 33. 208. 212. 223. 225
<i>ἀγνός</i> 90. 174. 180 f. (182)	<i>ἀκαταστασία</i> 220 f. (33)
<i>ἀγνότης</i> 150. 162. 172	<i>ἀκατάπληκτος</i> 80. 137
<i>ἄκριος</i> 78. 200	<i>ἀκοινωνία</i> 201
<i>ἀγκύνοια, -νους</i> 79 f. 135	<i>ἀκολασία, -στος</i> 61. 199. 212
<i>ἀδεής</i> 77	<i>ἀκοσμία</i> 61. 200
<i>ἀδικία</i> 104 f. 199. 207. 213—215. 229—231	<i>ἀκρασία</i> 200. 212
<i>ἄδικος</i> 39. 43. 78. 89. 199. 214	<i>ἀκρατής</i> 200. 207. 233 f.
	<i>ἀκώλυτος</i> 136
	<i>ἀλαξονεία</i> 107. 201. 231
	<i>ἀλαζόν</i> 14. 78. 201. 214. 231. 233
	<i>ἀλήθεια</i> 77, 105. 187. 202
	<i>ἀληθής</i> 180. 187

* Eingeklammerte Zahlen verweisen auf Seiten, die von dem betreffenden Gegenstand ohne Erwähnung des griechischen Ausdrucks handeln.

ἄλλοτριεπίσκοπος 223
 ἄλογος 209
 ἄλυπία, -ος 137. 145
 ἄμαθία 200
 ἄμαρτία 229. (207 f.)
 ἄμαρτωλός 229. 235
 ἄμαχος 52. 54. 78. 92. 241
 ἄμεμπτος 90 f. 95. 135
 ἄμετρία, -ος 210
 ἀνανάγκαστος 136
 ἀνάγκαστος 200
 ἀνδραποδιστής 235 f.
 ἀνδρεία 59 f. 111 f. 136. 145. 178.
 (127)
 ἀνδρείος 77, 136, 242
 ἀνδροφόνος, -ία 58. 114. 235 f.
 ἀνέγκλητος 52 f. 55
 ἀνέκκλητος 77. 240
 ἀνεκτικός 143. 150
 ἀνελεήμων 88. 193. 215. 231 f.
 ἀνελευθερία, -ος 200. 212
 ἀνεξίκακος 54. 78
 ἀνεπίλημπος 52 f. 55 f.
 ἀνεπιστήμων 200
 ἀνέχεσθαι, -όμενος 45 f. 142.
 149—151. 167
 ἀνήμερος 233
 ἀνόητος 35. 232
 ἄνοια 200
 ἀνομία, -ος 78. 99. 201. 215. 235. (211)
 ἀνόσιος 14. 112. 199. 233. 235
 ἀνυπότακτος 87. 136. 235
 ἀπάθεια, -ής 137 (137. 212. 219)
 ἀπαραπόδιτος 136
 ἀπειθής 201
 ἀπέχεσθαι 142
 ἀπιστία 99 f. 201
 ἄπιστος 38. 201 f.
 ἀπληστία, -ος 200. 212. (58—60)
 ἀπλότης 77. 105
 ἀπόνοια (200)
 ἀποτίθεσθαι 45
 ἀρετή (-αί) 47 f. 58—60. 91. 109—112.
 131. 136. 145. 161. 169. 178—185.
 188—190. (70—72. 82—86. 107.
 110. 127. 145—148. 160—170)
 ἄρπαγή 104. 114 f. (25. 101)
 ἄρπαξ 13 f. 32. 198. 223 f.
 ἄρσενοκοίτης 14. 18 f. 31. 212. 223.
 (24)
 ἀσέβεια 199. 214
 ἀσεβής 99. 112. 199. 229. 235

ἀσέλγεια, -ής 13 f. 36 f. 44. 99. 223.
 225 f. 232. (22—25)
 ἄσπονδος 201. 233
 ἄστοργος 14. 88 f. 215. 231
 ἄσύμμετρος 200
 ἀσύνητος 35 f. 215. 231 f.
 ἀσύνθετος 215 f. 232
 ἀσχημονέω 162
 ἀσωτία 104 f. 201. 226
 ἀταξία, -κτος 99 f. 200
 ἀταραξία, -χος 80, 137. 219
 αὐθάδεια 78. 193. 201
 αὐθάδης 52. 56. 78. 87. 194 f. 201.
 240
 αὐτάρχεια 136. 177
 ἀφιλάγαθος 233 f.
 ἀφιλάργυρος 52—58. 80. 90. 233. 241
 ἀφιλήδονος 136
 ἀφιλόδοξος 136
 ἀφιλοξενία 118
 ἀφοβία, -βος 77. 137. 145. 193
 ἀφροδίσια 212 f.
 ἀφροσύνη 36. 199. 232
 ἄφρων 199. 231 f.
 ἀχάριστος 233 f.

 βασιλεία 73. 137. (73—78)
 — θεοῦ v. κληρονομεῖν
 βέβηλος 235 f.
 βίαιος 78. 201
 βλασφημία 34. 119. 205. 220. 222
 βλάσφημος 205. 234. (100 f. 107)
 βούλησις 138

 γενναῖος, -ότης 87. 136. 143 f. 242
 γενέσεως ἐναλλαγὴ 99 f.
 γνῶσις 48. 51. 189 f.
 γογγυσμός 115 f.
 γονεῖσιν ἀπειθής 215 f. (228)

 δειλία, -λός 38. 78. 199. 202
 διάβολος 52 f. 78. 205. 239
 διαπαταγιβή 220. 222
 διδακτικός 52 f. (240)
 δίκαιος, -ον 52. 54. 56. 78. 91. 143.
 180—182. 187. 241 f.
 δικαιοσύνη 43. 47. 59 f. 83. 91. 110—
 112. 124. 143. 145. 157. 170.
 174—177. (158)
 δίλογος 52 f. 78.
 διόρθωσις 135
 διπλοκαρδία 193. 196

διχοστασία 30. 220
 δόλος, -λιος 36 f. 45. 99. 104. 193. 220.
 2 2 8—2 3 2 (98—102)
 δόξα 181—184
 δουλεία, -εύω 210 f.
 δυσμένεια 200. 220
 ἐβδελυγμένος 38. 202
 ἐγκράτεια 47 f. 51. 60. 79. 81. 124.
 1 3 6. 1 4 6. 1 4 9 f. 152. 1 6 2 f.
 166. 170. 1 8 8—1 9 1. 212 f.
 ἐγκρατεύεσθαι 146. 162 f.
 ἐγκρατής 52. 54. 56. 78. 1 3 6. 194.
 213. 2 4 1 f.
 εἰδωλόλατρός 16. 99. 2 2 3 f.
 εἰδωλολατρία 14. 37 f. 115. 194. 2 2 3—
 2 2 5. (6. 22. 24. 27. 32. 39 f. 97—
 100. 103. 106. 195)
 εἰρήνη 46 f. 124. 149. 1 5 5 f. 166. 172
 ἔλεος, -εῖν 88. 94. 138. 157. 200. 219.
 (209)
 ἐλεήμων 87 f. 94 f. 138. 1 5 4 f. 231
 ἐλευθερία, -ρος 137. 1 4 5 f. (211)
 ἐλευθεριότης 60. 147
 ἐνάρετος 90
 ἔξις 141. 145
 ἔπαινος 179—183. 187. (179—188)
 ἐπιθυμία 14. 37. 61 f. 77. 104 f. 107 f.
 199. 2 0 7—2 1 1. 2 2 5. 242. (146.
 150)
 ἐπιείκεια 92. 143
 ἐπιεικής 52. 56. 78. 80. 1 4 3 f. 152.
 2 4 1
 ἐπιτορκία 99. 115 f.
 ἐπιτορκος 58. 235 f.
 ἐπιστήμη, -ονικός 135
 ἐπιχειρηκακία 220
 ἐριθνία 13 f. 22. 218. 220
 ἔρις 13—15. 32. 102. 115 f. 1 9 8 f. 207.
 2 1 4 f. 2 1 8 f. 2 2 8. 230 (28. 141)
 ἔρως 212
 εὐάρεστος 186
 εὐάρμοστος 135
 εὐβουλία 135
 εὐγνωμων, -οσύνη 77. 136 f. 144. 242
 εὐδαίμων 181
 εὐεργέτης, -τικός 77. 96. 143 f. 196.
 242 f.
 εὐθυμία 137
 εὐκλεία, -εής 183 f.
 εὐνοσμία 135
 εὐνολία 77

εὐλογιστία 135
 εὐλογος 138. (130)
 εὐμένεια 138
 εὐνοια 138. 143 f.
 εὐνοους 144
 εὐπρεπής 181
 εὐροια, -ους 137
 εὐσέβεια 47 f. 91. 110—112. 124. 134.
 1 7 4—1 7 7. 189. 191
 εὐσεβής 91 f. 242
 εὐσπλαγχνία 155. 157
 εὐσπλαγχνος 46. 124. 1 4 9. 1 5 5. 169
 εὐστάθεια, -θής 135. 137
 εὐταξία, -κτος 135 f.
 εὐτραπέλια 34. 222
 εὐσχημοσύνη, -ων 75. 90. 135. 145
 εὐφημος 178—188
 εὐφημία 181—184
 εὐφροσύνη 137
 ἐφρευρετής κακῶν 231
 ἔχθρα 30. 220 f.
 ζῆλος 13—15. 32. 115 f. 198 f. 207.
 218 f. 220
 ζηλοτυπία 78. 194. 199. 220
 ἡδονή 14. 61. 89. 109. 1 9 9. 207.
 2 1 0 f.
 ἡμερος 77. 83. 144. 242
 ἡσυχος 144
 θάνατος (-άτου ὁδός) 118 f. 191 f. (191—
 198)
 θαρραλεότης 136
 θηριώδης 200
 θεοστυγής, -ια 2. 13. 17. 117. 2 3 1
 θρασύτης, -ύς 193. 196. 201
 θνυμός 13—15. 32. 45. 89. 198. 2 0 0.
 206 f. 218 f. (204)
 ἱερόδουλος 16
 ἱεροπρεπής 52. 239
 ἱεροσυλία, -ος 58. 235 f.
 ἴλεως 78. 242
 ἴσος, -ότης 75. 143
 καθήκον (τὰ μὴ καθήκοντα) 192.
 2 1 5—2 1 7
 κακία 14 f. 37. 45. 105. 193. 199. 207.
 2 1 3—2 1 5. 218. 225. 2 2 8—2 3 0.
 (102)
 κακίαι 60—62. (72. 107)
 κακοήθεια 62. 87. 204. 2 1 4 f. 2 2 8—
 2 3 0

κακοήθης 99. 198. 2 0 4
κακοθυμία 229
κακοποιός 223
καλοδιδάσκαλος 52 f. 239
καλοκάγαθία 134. (67)
καλός (-όν) 90 f. 96. 135. 181. 183
καλός κάγαθός (καὶ ἀγαθός) 91. 96. 134
καρτερία 75. 1 3 6. 177
καταλαλιά 14. 32. 37. 45. 115 f. 119.
195. 2 2 0—2 2 2. 232
κατάλαλος 13. 230. (193)
κενοδοξία, -ος 78. 118. 201
κιθ μών, -ονικός 78. 143 f.
κλέπτης 32. 99. 113 f. 205. 2 2 3 f.
κληρονομεῖν (-μία . . .) βασιλείαν 12.
18 f. 39—44. (11 f.)
— γῆν 198
κλοπή 99. 104. 1 1 3—1 1 5. (25. 99.
195. 204)
κοινωνία 143 f.
κοινοφελής 144
κοίτη 212. 223
κολακεία 201
κορινθία, -στής, -άζεσθαι 32
κοσμοτής, -ος 52. 54. 56. 78. 1 3 5 f.
2 3 8. 2 4 1
κότος 220
κραυγή 34. 45. 2 2 0 f.
κτηνοφθόρος 99
κύων 38
κῶμος 13 f. 37. 41. 99. 108. 2 2 5 f.

λαιμαργία 107. 201
ληστής 104
λογίζεσθαι 186
λόγος 129 f. 208. (128—132. 134 f. 139 f.)
λοιδόρος, -ία 14. 104. 205. 2 2 2. 2 2 4.
(101)
λύπη 61. 199. 220

μακροθυμία 46 f. 148. 1 5 5. 157. 1 6 1.
168. 1 7 2 f.
μακρόθυμος 94. 98. 154 f.
μακάριος 181
μαλακός 2 4. 3 1. 212. 2 2 3 f.
μαντεία 115 f.
μάχη 104. 201. 241
μεγαλαυχία 201
μεγαλοπρέπεια, -ής 136. 147
μεγαλοφροσύνη, -ων 78. 92. 136. 242.
μεγαλοφυχία, -ος 61. 87. 136. 147. 242
μέθη 13 f. 37. 44. 104. 108. 115 f.
2 2 5 f. (2 3 f.)

μέθυσος 13. 224—226. (31 f.)
μετροπάθεια 135
μῆνις 219
μητρολό(οί)ας 58. 235 f.
μισαδελφία 105
μισανθρωπία 201. 220
μισοπότης 76. 78
μοιχεία 99. 113—115. (22—25. 98—100.
195)
μοιχός 3 1. 99. 104. 113 f. 205. 212.
2 2 3 f.

νεόφυτος 53. 240
νήπιτος 80. 241
νηφάλιος 52. 241
νοερός 79 f. 96
νοῦς 129. 132. 186

ὁδός v. θάνατος
οἰκουργός 239
οἰκτιρῶμων 91. 95. 155
ὀλιγοδεία 136
οἰνοφλυγία 37. 44. 2 2 5 f.
ὀμιλητικός 83. 143
ὁμοιος (-οια) 123
ὀμόνοια 106. 143
ὀμόφρων 188
ὄργη 13. 45. 102. 104. 2 0 0. 206 f.
2 1 8 f. (140 f. 204)
— τοῦ θεοῦ 12. 14 f. (18. 39. 42)
ὄργιλος 52. 56. 78. 87. 201. 2 4 0 f.
ὄσιος 52. 54. 56. 89. 91. 174. 2 4 1 f.
ὀσιότης 110—112. 134. 174. 176

πάθος 199. 207. 2 0 8 f. 2 1 1—2 1 3.
217. 225
πάθη 60—62. (69—72. 107. 138. 140 f.
208. 219)
παιδικός 24
παιδεράστης 114. 223
παιδοφθόρος 99. 223
παροιμία 109. 226
πάριος 52. 54. 56. 2 4 0 f.
πατρολό(οί)ας 58. 235
πένθος 104 f. 212
περιπατεῖν 44
πικρία 34. 2 0 0. 207. 2 1 8 f.
πίσις 48. 51. 73. 81. 91. 99. 106. 125.
133. 1 4 3. 1 4 5. 1 4 7. 149. 1 5 1.
165. 168. 1 7 0—1 7 5
πιστός 52 f. 73. 91. 143
πλανώμενος 99. 232
πλεονέκτης 13. 198. 2 0 1. 207. 213.
215. 2 2 3 f. (30. 32. 39—41)

πλεονεξία 14. 25 f. 60. 62. 77. 104. 193.
 195. 201. 205. 207. 213 f. 223.
 (223—225). 230. 232. (22.
 25—27. 39—41. 65. 204)
πλήκτης 52. 54. 56. 240 f.
πνεῦμα 132. 140. 147. 168 f. (145—
 148. 166 f. 208)
πόθος 212
πολυέλεος 94
πονηρία 36. 215. 229. 232
πορνεία 13f. 104. 114. 212. 223—225.
 (6. 22—25. 31. 39 f. 98—100. 103.
 106. 182. 195. 212)
πόρνος 16. 31 f. 104. 212. 223 f. 237
πότος 37. 44. 225 f.
πραῦπαθία 172. 178
πραῦς (-ᾶος) 78. 143. 152—154. 198
πραυτής (-ότης) 46 f. 60. 75. 124. 143.
 147 f. 152 f. 165 f. 168
προδότης 21. 232
πρόθυμος 144
προπετής, -τεια 201. 233 f.
προσαφής 178 f. (179—188)

ἔνπαρία 45

σάρξ (146. 207. 209)
σεμνός 52. 55. 78. 92. 180 f. 124. 241
σεμνότης 52. 56. 81. 90. 92. 181. 241
σοφία 135. 145. 168
σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ 124. 149. 155
σπουδαῖος 136
σπουδὴν παρεισφέρειν 124
στοργή 106
συκοφαντία 104. 114. 201
σύμμετρος 135. 210
συμφέρων 181
συμπαθής 188
συνεργητικός 144
συνετός 135. 231
σωφρονίζειν 52 f. 78
σωφροσύνη 54. 59. 79. 81. 92. 112. 136.
 145. 212. 238
σώφρων 52—56. 78. 80 f. 91 f. 136
 238 f. 241

ταπεινός 78. 152 f.
ταπεινοφροσύνη 8. 124. 145. 147 f.
 153 f. 165. 169
ταπεινόφρων 46 f. 152—154
ταπεινώσις 106. 153
ταραχή 201. 221
τεκνοφόνος 99

τέλειος 90. 186
τροφή, -ερός 78. 200

ὑβρις 78. 104. 118. 230
ὑβριστής 78. 99. 214 f. 225 f. 228—231.
 (100 f.)
ὑπερηφάνια 36. 78. 104. 193. 229—231.
 232. (101)
ὑπερήφανος 14. 99. 193. 225 f. 228—
 232
ὑπόκρισις 37. 45. 193 f. 196. 220. 232
ὑπομονή 47 f. 51. 124. 145. 165. 168.
 170—173. 177 f.
ὑπόνοια 220. 222
ἕνος, -ηλός 137. 193. 196

φαρμακεία, -ός 30. 38. 194. 223. (3. 98.
 195)
φαῦλος 136
φθόνος 30. 37 f. 105. 116. 200. 207.
 214. 218—211. 228. 230. 232
φθορά, -εύς 99. 114. 213 f. 223
φιλάγαθος 52. 54. 56. 78. 90. 92. 96.
 233. 241
φιλαδελφία 8. 48. 124. 167
φιλάδελφος 87. 188
φιλόκληλος 143 f.
φιλιανδρος, -ία 92. 239. (238)
φιλιανθρωπία 80 f. 83 f. 111 f. 191.
 142—144. (138—144)
φιλιανθρωπος 74—78. 80. 83. 90. 96.
 110—112. 242
φιλαργυρία 107. 177. 201
φιλάργυρος 78. 99. 201. 233
φιλάρετος (-ον) 110—112
φιλιαντος 201. 233
φιλήδονος, -νία 74. 78. 104 f. 109. 200.
 233 f.
φιλόθεος (-ον) 87. 110—112. 233 f.
φιλόκαλος 135
φιλόξενος 52. 54. 118 (240)
φιλόπαις 92
φιλοπλουτία 213
φιλόπονος 70. 79 f. 90
φιλόστοργος 144
φιλότεκνος, -νία 92
φιλοχηματία, -τος 77 f. 200
φόβος 61. 199. 220
φόνος 38. 99. 102. 115. 193. 215. 224.
 228—230
φρόνησις 59. 111 f. 135. 145. 168
φρόνιμος 135
φύσις 24. 128. 217
φυσίωσις 32. 220. 222

χαρά 137. 149. 155 f. 166. 211
χαριζόμενος, -εσθαι 46. 124. 149. 156.
 165
χρεωκοπία 114
χρηστός 78. 80. 143. 148. 151. 242
χρησιότης 46 f. 80. 124. 143. 147 f.
 151. 162

ψευδομαρτυρία 114. 197
ψεύδος, -δής 38. 104. 202. (98—101)
ψεύστης 99. 235
ψιθυρισμός 32. 115—117. 222
ψιθυριστής 13. 116. 230

aequitas 84
avaritia 25. 65
castus 239

cinaidus 24
clementia 84.
cupiditas gloriae 66 f.
diligentia 84
domisedus 239
facilitas 84
honestus 183
humanitas 84
iustitia 84
levitas 84
libido 66
moderatio animi 84
patice 24
pudicus 239
superbia 84
temperantia 84

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 111: Zur Voranstellung des sozialen Pflichtenkreises (*φιλανθρωπία*) bei Philo vgl. jetzt auch F. Geiger, Philon von Alexandria als sozialer Denker, in: Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 14 (1932) 12 ff.

Zu S. 138—142: Zur gleichen Beurteilung der „Nächstenliebe“ in der Stoa kam neuestens auch Greeven bei seinen Ausführungen über „Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum“ (1935), vgl. S. 144 ff.; ebd. S. 33 ff. auch zu den nur schwachen Ansätzen einer sozialen Frage (zu o. S. 26).

S. XIII Z. 27 v. o. lies Soden, H. v. statt Soden, N. v.

S. 4 Z. 10 v. o. lies Test. XII Patr. statt Test 12 patr.

S. 32 Z. 2 v. u. lies 1 Kor 6, 1 ff. statt 1 Kor 6, 7 ff.

S. 34 Anm. 69 Z. 6 v. u. lies 4, 25—31 statt 4, 25—37.

S. 37 Z. 7 v. o. lies (1, 22) statt (1, 29).

S. 78 Z. 3 v. o. lies *πρᾶ(ξ)ος* st. *πρῆος*.

S. 78 Z. 6 v. o. lies b) *ἐγκρατής*: s. o. IV; Plato, Rep. IX 579 C; Gorg. 491 D; Isocr., Nic. 29; Plut., Princ., Iner. 780 B.

S. 78 Z. 17 v. o. streiche *ι* subscr.

S. 85 Z. 9 v. u. lies Genethlialogicon statt Genethliakon.

S. 92 Z. 1 v. o. lies Tit 2, 4 f. statt Tit 2, 2.

S. 102 Z. 8 v. o. lies Händen statt Hände.

S. 126 Z. 16 v. o. lies und dem NT statt und dem des NT.

S. 190 Z. 14 v. u. lies Bonhöffer statt Bonnhöffer.

S. 199 Z. 7 v. u. lies Mus. 10, 10 sqq. statt Mus. 10, 10.

S. 200 Z. 16 v. u. lies Ceb. Tab. 34, 3 statt Ceb. Tab. 34, 8.

S. 239 Z. 1 v. u. lies hinter Bischofsspiegel noch (1 Tim 3, 2—6; Tit 1, 7—8).

ALTTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

Begonnen von Dr. J. Nickel †, herausgegeben von Dr. Alfons Schulz

BAND I

Heft 1—2. Heinisch, Dr. Paul: Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). VIII u. 296 S. 10.25.

Heft 3. Waldis, Dr. Joh. Joseph Klemens: Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta. Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV u. 80 S. 2.85.

Heft 4. Heinisch, Dr. Paul: Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit. VIII u. 158 S. 5.65.

Heft 5. Herzog, Dr. Franz Alfred: Die Chronologie der beiden Königsbücher. VII u. 76 S. 2.85.

BAND II

Heft 1—4. Karge, Dr. Paul: Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX u. 454 S. 16.20.

Heft 5. Theis, Dr. Johannes: Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6. VIII u. 88 S. 3.25.

BAND III

Heft 1. Kirchner, Dr. Alois: Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. IV u. 76 S. 2.70.

Heft 2. Baumgarten, Paul Maria: Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 S. 6.50.

Heft 3. Eberharter, Dr. Andreas: Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira. IV u. 78 S. 2.85.

Heft 4. Stummer, Dr. Friedrich: Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik. VIII u. 146 S. 5.10.

Heft 5. Bayer, Dr. Edmund, O. F. M.: Danielstudien. VIII u. 188 S. 6.60.

BAND IV

Feldmann, Dr. theol. et phil. Joseph: Paradies und Sündenfall. XII u. 646 S. 22.15.

BAND V

Heft 1—2. Eberharter, Dr. Andreas: Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. XII u. 205 S. 7.30.

Heft 3. Greiff, Dr. theol. Anton: Das Gebet im Alten Testament. VIII u. 144 S. 5.10.

Heft 4. Goßens, Dr. theol. E.: Die Frage nach makkabäischen Psalmen. XII u. 72 S. 2.85.

Heft 5. Stummer, Dr. theol. et phil. Friedrich: Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine. VIII und 84 S. 3.10.

BAND VI

Heft 1: Nötscher, Dr. Friedrich: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur alttest. Theologie. VIII u. 122 S. 4.50.

Heft 2—3. Walde, Dr. Bernhard: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. XVI u. 230 S. 8.35.

Heft 4—5. Fischer, Dr. Johann: Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie. VIII u. 248 S. 8.65.

Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

ALTTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

(Fortsetzung)

BAND VII

Heft 1. Zellinger, Dr. Johannes: Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. VIII u. 128 S. 4.60.

Heft 2—3. Döllner, Dr. Joh.: Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. VIII u. 304 S. 10.50.

Heft 4. Schmalohr, Dr. Jos.: Das Buch Joel. VIII u. 160 S. 5.95.

Heft 5. Landersdorfer, Dr. S., O.S.B.: Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. VIII u. 102 S. Mit 2 Tafeln. 2. Auflage in Vorbereitung.

BAND VIII

Heft 1—2. Haefeli, Dr. phil. et theol. Leo: Geschichte der Landschaft Samaria. VIII u. 128 S. 4.60.

Heft 3—4. Gutberlet, Dr. Constantin: Das erste Buch der Machabäer. Übersetzt und erklärt. VIII u. 262 S. 9.20.

Heft 5. Fischer, Dr. Johann: Wer ist der Ebed in den Perikopen Js 42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9; 52, 13—53; 12? XVI u. 100 S. 3.90.

BAND IX

Heft 1. Dürr, Dr. theol. et phil. Lorenz: Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik. XVI u. 180 S. 6.60.

Heft 2—3. Herzog, Dr. Patricius, O.F.M.: Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel. VIII u. 164 S. 5.80.

Heft 4—5. Šanda, Dr. A.: Moses und der Pentateuch. VIII u. 428 S. 15.10.

BAND X

Heft 1. Landersdorfer, Dr. Simon: Studien zum bibl. Versöhnungstag. IV u. 90 S. 3.25.

Heft 2. Fischer, Dr. J.: Das Alphabet der LXX-Vorlage. XVI u. 120 S. Mit 1 Tafel. 5.65.

Heft 3—4. Gutberlet, Dr. Const.: Das zweite Buch der Machabäer. Übersetzt und erklärt. 224 S. 7.55.

Heft 5. Zoepfl, Dr. Friedr.: Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron. XII u. 59 S. 2.90.

BAND XI

Heft 1. Haefeli, Dr. Leo: Die Peschitta des Alten Testaments. XII u. 122 S. 6.20.

Heft 2. Kremer, Dr. Jos.: Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias. Auf ihre Messianität hin untersucht. XVI u. 114 S. 5.10.

Heft 3. Ziegler, Dr. Joseph: Die Liebe Gottes bei den Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie. VIII u. 129 S. 5.40.

Heft 4. Schlütz, Dr. Karl: Isaias 11.2 (die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den vier ersten christlichen Jahrhunderten. XX u. 174 S. 9.—.

BAND XII

Heft 1. Schulz, Dr. Alfons: Kritisches zum Psalter. VI u. 66 S. 3.60.

Heft 2. Stier, Dr. Fridolin: Gott und sein Engel im Alten Testament. 1934. XVI u. 158 S. 7.70.

Heft 3. Ziegler, Dr. Joseph: Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias. 1934. VIII, 220 S. 11.40.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. M. MEINERTZ

ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

BAND XVI



MÜNSTER i. W. 1936

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBÜCHHANDLUNG

Inhalt des sechzehnten Bandes.

- Heft 1: **Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus.** Von Dr. theol. Heinrich Molitor. 1933.
- „ 2/3: **Das Johannesevangelium und die Synoptiker.** Eine Untersuchung seiner Selbständigkeit und der gegenseitigen Beziehungen. Von P. Dr. Timotheus Sigge O. F. M. 1935.
- „ 4/5: **Die Tugend- u. Lasterkataloge im Neuen Testament.** Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht. Von Dr. Anton Vögtle. 1936.

