

*Rectori correctori collegae L. Höhler
sentias agens auctor*

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 10

AMeyer

Das
Rätsel des Jacobusbriefes

von

Arnold Meyer

D. theol., o. Professor an der Universität Zürich

Herausgegeben mit Unterstützung
durch die
Stiftung für wissenschaftliche Forschung
an der Universität Zürich



Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1930

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Die Beiheftreihe ist dazu bestimmt, größere Abhandlungen aus den von der ZNW gepflegten Gebieten zu bringen, da die Zeitschrift selbst nur kürzere Aufsätze aufnehmen kann.

1. **Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium.** Eine Untersuchung von Priv.-Doz. Lic. Martin Werner in Bern 1923 Mk 6.—
 2. **Die formgeschichtliche Methode.** Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems von Priv.-Doz. Lic. Erich Fascher in Marburg. 1924 Mk 7.—
 3. **Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten.** Von Priv.-Doz. Dr. theol. Julius Wagenmann in Heidelberg. 1926 Mk 8.—
 4. **Celsus und Origenes.** Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Von Lic. Anna Miura-Stange. 1926 Mk 9.—
 5. **Melchisedech, der Priesterkönig von Salem.** Eine Studie zur Geschichte der Exegese. Von Domhilfsprediger Lic. Gottfried Wuttke. 1927 Mk 3.50
 6. **Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin.** Von Pfarrer Lic. Robert Frick. 1928 Mk 8.50
 7. **Von Valentin zu Herakleon.** Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinischen Gnosis. Von Priv.-Doz. Lic. Werner Foerster in Münster. 1928 Mk 6.—
 8. **Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen.** Von Priv.-Doz. Lic. Heinrich Schlier in Jena. 1929 Mk 10.—
 9. **Sobria ebrietas.** Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Von Dr. Hans Lewy in Berlin. 1929 Mk 12.—
 10. **Das Rätsel des Jacobusbriefes.** Von Prof. D. Arnold Meyer in Zürich. 1930
 11. **Cathedra Petri.** Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Von Prof. D. Dr. Hugo Koch in München. 1930
- Im Druck befindet sich:
12. **Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophages.** Von Franz Blatt, mag. art., Mitarbeiter des Thesaurus linguae latinae. 1930

Das
Rätsel des Jacobusbriefes

von

Arnold Meyer

D. theol., o. Professor an der Universität Zürich

Herausgegeben mit Unterstützung
durch die
Stiftung für wissenschaftliche Forschung
an der Universität Zürich



Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1930

**Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche
Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche**
herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin
Beiheft 10

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Der Hochwürdigen
Evangelisch-Theologischen Fakultät
zu Bonn
gewidmet

Vorwort

Die Eigenart des Jacobusbriefes hat mich seit lange beschäftigt und ist mir mehr und mehr zum Rätsel geworden. Die dargebotenen Lösungen wollten mir nicht genügen, weder die Verteidigung der Echtheit — von der doch eigentlich hier nicht die Rede sein kann, wo der Autor nicht deutlich benannt ist — noch die kritische Ansetzung seiner Denkweise hinter Paulus, da sie doch ihrer jüdischen Art nach älter ist als Paulus; die Annahme, der JB sei eine jüdische, nur durch Eintragung des Christusnamens christlich gewordene Schrift, schien mir dem eigenartigen Tatbestand beim JB nicht genügend Rechnung zu tragen.

Bei Gelegenheit einer Vorlesung stellte ich die Abschnitte zusammen, die durch betonte und wiederholte Schlagworte vom Verfasser selbst als geschlossene Einheiten gekennzeichnet sind, und frug nach einem Ordnungsprinzip ihrer Reihenfolge. Die Adresse an die zwölf Stämme legte die Vermutung nahe, es möchte irgendwie die Reihe der Stämme dies Prinzip darbieten; ich befrag Philo und die antike Onomastik, wobei mir die Ausgabe von Lagarde und vor allem die gründlichen und scharfsinnigen Forschungen von Franz Wutz in den Texten und Untersuchungen III R II 1914/15 treffliche Wegweisung boten. Ich bin auch der rabbinischen Behandlung der Jakobssöhne und der Stammesnamen nachgegangen und habe mich bemüht, mich in den rabbinischen Texten selbst umzusehen, nachdem mir von jüdischer Seite einige Winke zugekommen waren. Es stand mir dabei die Bibliothek Heidenheim zur Verfügung, die der Züricher Zentralbibliothek als Sondersammlung einverleibt ist; wo sie veraltet

war, habe ich neuere Ausgaben verglichen¹. Die Hilfe, die die Arbeiten von Weber, Wünsche und vor allem Bacher darbieten, habe ich natürlich nicht verschmäht; in der letzten Zeit brachten mir die reichhaltigen und zuverlässigen Sammlungen von Paul Billerbeck im Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch (veranlaßt durch Hermann Strack) 4 Bde 1922—28 einen starken Zuwachs an Stoff und auch manch besseres Verständnis der Quellen.

Selbstverständlich war es nötig, das Problem des JB's auch von der Kanongeschichte aus anzusehen, die ja beim JB auch wieder ihre besonderen Probleme birgt. Hier hat s. Z. Max Meinertz in den *Biblischen Studien* X 1—3 1905 die Wege dadurch gebahnt, daß er die Aeußerungen der Kirchenväter wie der protestantischen Kritiker sorgfältig gesammelt und besprochen hat. Es galt seinen Wegen nachzugehen, was von selbst zur Nachprüfung und Ergänzung führen mußte — mein Ergebnis ist denn auch vielfach anders ausgefallen als das seine. In ähnlicher Weise habe ich immer wieder auf des Altmeisters Theodor Zahn grundlegende Ausführungen zurückgegriffen, ohne doch an den Herrenbruder glauben zu können. Mein Freund Spitta hat durch seine Sammlungen jüdischen erläuternden Spruchguts und seine die jüdische Art des Briefs betonende Auslegung den JB in ein neues Licht gerückt, dabei aber doch nicht recht anschaulich machen können, wie aus der jüdischen Vorarbeit ein christliches Werk wurde. Den verehrten Forschern, die das Christliche im JB stärker empfinden, als ich es vermag, wie von Harnack, Jülicher und Grafe, wollte ich dadurch gerecht werden, daß ich den von ihnen betonten als christlich angesehenen Zügen ernstlich nachging, insbesondere den Ausführungen des Jac. über Glauben und Werke. Den wertvollen neueren Kommentaren von Hermann von Soden (*Holtzmanns H. C. z. NT III 2* 3 1899), Hans Windisch (*Lietzmanns Handbuch zum NT IV 2* 1911), Martin Dibelius (*Meyers krit.-exeg. Komm. zum NT 15* 7 1921) und Fr. Hauck (*Zahns Komm. zum NT 16*, 1926) verdanke ich vielfache Belehrung; natürlich sieht manche Stelle anders aus, wenn man eine jüdische Allegorese des Jakobsstoffes dahinter vermutet. Handelt es sich freilich um die Frage, wie der christliche Bearbeiter die Stelle aufgefaßt

¹ Ein Verzeichnis der benutzten Drucke befindet sich am Schlusse des Buches.

wissen will, so kann ich wieder der bisherigen Exegese vielfach zustimmen. Bei meiner Stellungnahme mußte ich an wichtigen Punkten mit umgekehrter Front kämpfen und mit den Verteidigern der 'Echtheit' Zahn, Beyschlag, B. Weiß, Feine, Sieffert, Kühl und Schlatter zusammengehen. Sprachlich kann man von den englischen Auslegern F. J. A. Hort 1909 (nur bis 57, hrsgeg. von J. O. F. Murray) und Jos. B. Mayor³ 1910, sachlich besonders von J. H. Ropes 1916 viel lernen; J. Moffatt 1928 will mehr praktisch und gemeinverständlich wirken. Beachtenswert ist im steigenden Maße auch die katholische Arbeit am JB. So hat Joh. Ev. Belser (Einleitung 1902, Komm. 1909) Spitta ebensowohl bekämpft wie benutzt. Erfreulich ist, wie sachlich die neueren katholischen Ausleger, Meinertz³ 1924, J. Chaine 1927 und namentlich O. Bardenhewer 1928 die protestantische und kritische Behandlung des JB's besprechen. Die straffe Disposition, wie sie u. a. H. J. Cladder S.J. 1904 dem JB aufzwingen wollte, ist von Belser schon gelockert, von Bardenhewer überhaupt aufgegeben; andererseits wendet sich Bardenhewer, — wie mir scheint, mit Recht — gegen die Weise, wie Dibelius die doch noch sichtbaren Zusammenhänge im Brief verkennt — es war gerade dies eigentümliche Beieinander von Zusammenhang und Zusammenhanglosigkeit, das mich auf meinen Weg brachte. Ohne Zweifel sind die katholischen Forscher eher geeignet, der Denkweise des Jac gerecht zu werden, als die paulinisch bestimmten Protestanten, während sie freilich geneigt sind, die radikale Neuerung, die Paulus vollzog, abzumildern. Hierzu mag man auch den Katholiken L. Gaugusch über den Lehrgehalt der Jac-Epistel 1914 mit den Protestanten P. Feine über die Lehranschauungen 1893 und E. Vowinkel über die Grundgedanken des Jac 1898 vergleichen. Wenn die Katholiken mit einem gewissen Recht Jac katholisch verstehen, so tun das in anderer Weise die kritischen Holländer, wie Blom, van Manen, Völter, neuerdings H. J. Toxopeüs 1906, die in der Weise der Tübinger Schule den Brief der werdenden katholischen Kirche bis um 150 zuschreiben. Verweist man andererseits auf die stoisch-kynische Diatribe (wie J. Geffken, Kynika und Verwandtes 1909), so führte genauere Prüfung (wie bei A. Bonhöffer, Epiktet und das NT und C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NTs² 1924) dies auf ein rechtes Maß zurück und zu der Erkenntnis, daß es sich im

Grunde um Einflüsse der jüdischen und hellenistischen Umwelt handelt, von der das Christentum und irgendwie auch der JB ausgegangen ist; dorthin stammt auch das 'Werkfreudige', das man als 'katholisch' empfindet. Dort, in jenem hellenistischen Judentum habe ich auch die zwölf Stämme in der Zerstreuung zu erkennen geglaubt, an die der Brief gerichtet ist.

Das Wagnis meiner Hypothese brachte es mit sich, daß ich sie immer wieder erwogen und mit einer Veröffentlichung lange zurückgehalten habe. Dabei gewann der Grundgedanke immer greifbarere Form; aus dem Jacobusbrief wurde eine pseudonyme Jakobsschrift. Da ich die möglichen Einwände beständig durchdacht habe, bin ich auf starkes Befremden gefaßt; andererseits habe ich schon hier und da Zustimmung gefunden oder mindestens den Wunsch, diese Gedankengänge möchten der allgemeinen Prüfung zugänglich gemacht werden. So ist Windisch in der 2. Auflage seines Kommentars, zu dem die Korrekturbogen meines Buches ihm mitgeteilt wurden, zu meiner Freude auf meine Gedanken in weitem Umfange eingegangen. Auch habe ich ihm zu danken, daß er mir seine Revisionsbogen zukommen ließ; im Nachtrag konnte ich noch kurz darauf hinweisen. An mancherlei Einzelpunkten werden Kenner der Kirchenväter oder der Rabbinen Verbesserungen anbringen können — es wird hier das mahnende Wort Jac 3₂ zu bedenken bleiben.

Ich wollte das Ergebnis dieser Arbeit der Ev.-Theologischen Fakultät in Bonn widmen, die mir bei meinem Weggang von dort die theologische Doktorwürde verliehen hat. Nun hat sich die Erfüllung dieser Dankespflicht ein Vierteljahrhundert herausgezogen; hoffentlich kam dies der Gabe zugute.

Auch sonst habe ich vielfältig und herzlich zu danken, so meinen Züricher Kollegen, die mir mit mancherlei Rat zur Seite standen, insbesondere Prof. L. Köhler, der den Reindruck größtenteils einer freundlichen Durchsicht unterzog — auch von nah verbundener Seite ist mir solch freundliche Hilfe zuteil geworden. Auf orientalischem Gebiet hat mir Prof. Hans Schäfer, auf rabbinischem Gebiet Prof. F. Perles wertvolle Unterstützung geliehen. Besonders danke ich dem Leiter der ZNW, Prof. H. Lietzmann, daß er diese Arbeit verständnisvoll geprüft und unter die Beihefte seiner Zeitschrift aufgenommen hat, nicht minder auch dem Herrn Verleger — wer da weiß, wie schwer es heutzutage

ist, Bücher, die nicht brennende Haupt- oder Zeitfragen betreffen und schwierig zu drucken sind, auf den Markt zu bringen, wird diesen Dank verstehen. Bei der Korrektur sind mir eine ganze Anzahl meiner Zuhörer, vor allem die Herren R. Kurtz, L. Pap und A. Joss, dieser auch beim Register, treulich beigestanden.

Ermöglicht wurde die Drucklegung erst durch die kräftige finanzielle Unterstützung, die mir die Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich zugewandt hat. Ihrem Kuratorium gebührt mein besonderer Dank.

Zürich, im April 1930.

Der Verfasser.



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung:	1—8
Die Rätsel, die uns der JB stellt. Luthers Votum, Erasmus, Hieronymus	
I. Die Schicksale des Briefes in der Kirche	8—108
A. Die Kirche seit 180	8— 59
1. Das Abendland bis Hieronymus 382	8
2. Die syrische Kirche bis Rabbula um 415	18
3. Die griechische Kirche	22
a. Die Antiochener. Chrysostomus	22
b. Palästina. Eusebius	29
c. Die Kappadozier und andere Kleinasiaten	36
d. Die Alexandriner	38
α. Origenes	38
β. Clemens Alexandrinus	42
γ. Die späteren Alexandriner	48
4. Zusammenfassung. Motive der Entwicklung	51
5. Weitere Entwicklung	54
B. Der Brief in der Zeit vor 180	59—108
1. Die Beliebtheit des Briefes in Rom 90—150	59
a. Der Hirte des Hermas	60
b. Der I. Clemensbrief	68
c. Der I. Petrusbrief	72
2. Bekantschaft im Orient?	82
a. Der Judasbrief	82
b. Die Evangelien	85
c. Paulus	86
II. Das Problem des Briefes	108—307
C. Charakter des Briefs und seines Verfassers.	108—176
1. Ist der Brief vom Bruder Jesu verfaßt?	108
2. Ein jüdischer Verfasser?	113
3. Die vermeintlich und wirklich christlichen Stellen im JB	118
a. Der Name Jesu Christi im JB	118
b. Der Glaube im JB	123
c. Die Welt	141
cc. Die 'Armen vor der Welt'	146

	Seite
d. Das Gesetz der Freiheit. Das königliche Gesetz	149
e. Die Geburt aus Gott 1 ¹⁸	157
f. Die Parusie des Herrn 5 ⁷⁻⁸	159
g. Das Schwurverbot 5 ¹²	162
h. Die Presbyter der Ekklesia 5 ¹⁴	163
4. Der literarische Charakter des Briefs. Einheitlichkeit und Zusammenhang	167
D. Der Patriarch Jakob in der Jakobsliteratur und in der Allegorese	176—240
1. Vorhandene und verlorene Jakobsliteratur	177
2. Die Testamente der 12 Patriarchen	179
3. Jakobsallegorese bei Philo	194
4. Christliche Onomastik über Jakob und die Seinen	206
a. Allgemeines	207
b. Justin d. M.	208
c. Clemens Alexandrinus	209
d. Origenes	210
e. Spätere Onomastik	214
f. Die besondere Onomastik der Jakobsnamen	222
g. Ambrosius und Cyrill von Alexandrien als Proben erbau- licher Anwendung der Allegorese	233
5. Jüdische Onomastik und Exegese über Jakob	235
E. Dem Jacobusbrief liegt eine Allegorese über Jakob und die zwölf Stämme zugrunde	240—305
1. Bedenken und Schwierigkeiten	240
2. Nachweis der Allegorese im JB	242
a. Die Namen und Typen der zwölf Jakobssöhne im JB	242
b. Jakob in den Anfechtungen (Isaak und Rebekka. Laban und Esau)	270
c. Gott der Vater der Lichter	279
d. Zusammenfassende Liste	(281) 282f.
e. Rückblick über das Maß der Sicherheit	281
3. In welcher Umgebung entstand die Grundlage des Jacobus- briefs?	286
a. Essener und Therapeuten	287
b. Die hellenistische Synagoge der Diaspora	292
4. Form und Haltung der jüdischen Urschrift	298
a. Der Brief Jakobs an die zwölf Stämme	298
b. Verhüllte oder offene Allegorese?	300
c. Die Zeit der Grundschrift	304
F. Die Entstehung des christlichen Jacobusbriefes	305—307
Nachträge	308
Register: 1. Stellen. 2. Sachen und Namen. 3. Griechische Wörter.	
4. Hebräische Wörter	311
Benutzte Druckausgaben rabbinischer Quellen	335
Druckfehler	336

Einleitung

Der kurze Jacobusbrief, die »stroherne Epistel«, wie ihn Luther nennt, gibt uns eine Fülle von Rätseln auf und ist selbst ein schwieriges Rätsel.

Wer ist gleich dieser Jacobus, der da anhebt wie einer der Apostel, und doch nennt er sich nicht so? Ist er der älteste Bruder Jesu, warum sagt er das nicht? Das hätte seinem Brief doch ein sonderliches Ansehen verschafft. Unterläßt er es aus Bescheidenheit oder weil die Leser schon Bescheid wußten, so sind wir jedenfalls dadurch um genaue Auskunft gekommen und aufs Raten verwiesen. Handelt es sich um ein Pseudonym, mit dem der Verfasser seiner Schrift um so mehr Ansehen verleihen wollte, so mußte er doch erst recht den Bruder Jesu deutlich kenntlich machen, um seinen Zweck zu erreichen. Und wer sind die zwölf Stämme in der Zerstreuung? Man denkt alsbald an die Juden in der Diaspora. Aber es fehlt der Name Israel; und warum sollte Jacobus, der Knecht Jesu Christi, an Juden und nur an Juden schreiben? Dann hätte er wohl eine Missionsschrift verfaßt; aber von Mission ist in dem Briefe keine Rede. Es nützt nichts, wenn man ihn an Juden und Judenchristen zusammen schreiben läßt; dieser christliche Brief an so verschiedene Juden wird dann erst recht seltsam. Schreibt er nur an Judenchristen, warum schreibt Jacobus in Jerusalem an die Judenchristen in der Diaspora? Was hatte er gerade mit denen zu tun? Die in Palästina lagen ihm doch näher. Sind vielleicht alle Christen gemeint, die in aller Welt zerstreut von der himmlischen Heimat ferne wie in der Fremde leben — warum betont er dann die zwölf Stämme? Vor allem, wie wenig weiß dieser Knecht Jesu Christi von seinem Herrn zu sagen! Nur einmal noch nennt er seinen Namen in dem merkwürdigen Ausdruck 2₁ »unser Herr Jesus Christus der Herrlichkeit«. Vom Leiden der Propheten und Hiobs

weiß er zu reden 5¹⁰⁻¹¹; die Passion Christi übergeht er. Sein Wort vom Schwören 5¹² klingt ganz ähnlich wie Jesu Wort Mt 5³⁴⁻³⁷; aber Jesus wird nicht genannt. Vom Evangelium Christi, von der Gnade Gottes in Christo ist keine Rede, wohl aber vom Gesetz, das selig macht. Heftig streitet er wider den Satz, den doch Paulus vertritt, daß der Glaube ohne Werke selig mache, aber ohne Paulus zu nennen.

Konnte nicht alles, was hier ein Christ an Christen schreibt, auch ein jüdischer Lehrer an seine Glaubensgenossen in der Diaspora schreiben? Ist etwa dieser Jac ein griechisch redender Jude und sein Brief von Haus aus eine jüdische Erbauungsschrift, etwa wie die Sprüche des Jesus Sirach? Aber bei genauerer Betrachtung findet man darin doch manches, was eigenartig christlich klingt, wie die Geburt aus Gott durch das Wort der Wahrheit 1¹⁸, das Gesetz der Freiheit 1²⁵ 2¹², das königliche Gesetz im Gebot der Liebe 2⁸, die Armen vor der Welt, die reich sind an Glauben und bevorzugte Erben des Reiches 2⁵, jenes Verbot des Schwörens, das an Jesu Wort in der Bergpredigt anklingt, die Presbyter der Ekklesia, die doch nur christliche Presbyter sein können 5¹⁴. Andererseits vermißt man mancherlei, was in einem jüdischen Mahnschreiben zu erwarten wäre, die Ritualvorschriften des Gesetzes, Jerusalem und den Tempel, den Gegensatz von Judentum und Heidentum, den grübelnden Schriftgelehrten, den Apokalyptiker und seine Zukunftsberechnung; es würde sich also um ein sehr eingeschränktes Judentum handeln, das dann wohl auch Christentum sein könnte. So fehlt uns eine Sicherheit der Entscheidung, und überliefert ist dieser Brief doch nur als ein christlicher. Aber wird hier nicht Paulus bekämpft? Denn Jac bedient sich 2²¹⁻²⁴ derselben Ausdrücke: Gerechtigkeit aus dem Glauben, aus den Werken, wie sie dem Apostel eigentümlich sind, und auch der Bibelstelle von Abrahams Glaubensgerechtigkeit Gen 15⁶, die bei Paulus so ausschlaggebende Bedeutung hat Rm 4³ Gal 3⁶; also, wie es scheint, eine sehr peinliche Polemik, wohl gar zwischen den Führern des Urchristentums! Übrigens ist man dabei nicht einmal ganz sicher, ob Jacobus den Paulus oder Paulus den Jacobus bekämpft; bei genauerer Betrachtung gewinnt man eher den Eindruck, daß die beiden Streiter aneinander vorbeireden und der eine den andern gar nicht trifft, ja wohl kaum gekannt hat — ein rätselhaftes literarisches Verhältnis, das in der immer erneuten Debatte der Gelehrten nicht klarer geworden ist.

Dabei bietet die literarische Form dieses Briefes kein eindeutiges Bild. Die Briefform wird durch die mehrfache Anrede an die Brüder aufrecht erhalten, die zwar strenger Vermahnungen bedürfen, aber doch den ewigen Richter getrost erwarten sollen 5 7 f. Daneben werden aber üppige und gewaltttätige Reiche angeredet, die nur das Gericht zu gewärtigen haben 5 1—6 und die wohl eher die Leser tyrannisieren, als daß sie zu ihnen gehören 2 6. Vielfach wird ein längerer Zusammenhang angestrebt, der auch durch Stichworte, oft freilich mehr äußerlich, dem Ohr eindrücklich gemacht wird; auch werden verschiedene Abschnitte durch Bindewörter miteinander verknüpft wie 1 19 5 7. 12; aber ein innerer Zusammenhang tritt dabei nicht hervor; anderwärts werden verschiedenartige Abschnitte ganz unvermittelt aneinandergereiht¹. Versuche, eine einheitliche Disposition durch das Ganze nachzuweisen, sind nicht gelungen. Es scheint auch nicht, daß die »Prüfungen« am Anfang stehen, weil die hier Angeredeten besonders darunter zu leiden hätten; noch weiß man, warum der Brief mit dem Lobe dessen, der den Sünder bekehrt, auf einmal aufhört. Im Zusammenhang des Briefes tauchen zuweilen sinnschwere Wörter gnostischen oder mystischen Klanges auf, wie: Vater der Lichter 1 17, Rad der Geburt 3 6, psychische, dämonische Weisheit 3 15, dazu eigenartig geprägte Sätze, wie namentlich 1 18: absichtlich hat er uns gezeugt durch Wahrheitswort, oder 3 18: Gerechtigkeitsfrucht wird in Frieden gesät denen, die Frieden schaffen — aber ihre Begründung und Bedeutung wird nicht recht klar. Gewiß redet der Brief die Bibelsprache, die Sprache der israelitischen Propheten und der jüdischen Spruchweisheit; er erinnert auch an die eindringliche, bilderreiche Redeweise der Bergpredigt; so denkt man gern an judenchristliche Herkunft. Aber unverkennbar ist ebenso griechische Sprachgewandtheit und die Verwandtschaft mit der Lehrweise der griechischen volkstümlichen Diatribe. Einen ursprünglichen Eindruck macht die lebhaft erwartung des nahen Endes. Die Zustände in den Gemeinden verraten dagegen wenig von der hochgemuten Begeisterung, Leidenswilligkeit und Opferfreudigkeit der Anfangszeit.

Rätselhaft ist auch das Verhalten der Kirche zu diesem Schriftstück. In der griechischen Kirche berichtet Eusebius, in der lateinischen Hieronymus über Ablehnung auch in gläubigen

¹ S. u. S. 168—175.

Kreisen; in der syrischen hat ihn u. a. Theodor von Mopsuestia, gestützt auf die Tradition seiner Kirche, ebenso wie die andern katholischen Briefe, aus seinem Kanon verbannt. Solche Ablehnung hängt wohl damit zusammen, daß unser Brief in früher Zeit, etwa in der zweiten Hälfte des II Jh. überhaupt nirgends in kanonischer Geltung stand, ja überhaupt fast unbekannt war. Ist er damals erst entstanden? Wo und wie geschah das? Zeugen andererseits frühchristliche Schriften, wie I Ptr, I Clemens, Hermas von seinem hohen Ansehen in noch früherer Zeit, wie ist er dann später in Vergessenheit geraten? und wie hat er es später wieder zu immer größerer Geltung, ja allgemeiner und unbestrittener Anerkennung gebracht? Denn seit er bei Griechen, Lateinern und Syrern im Kanon steht, schwinden alle Zweifel über seine apostolische Herkunft, und das Rätsel des JB's wird nicht mehr empfunden.

Luther und Erasmus

Ein deutliches Gefühl für alle seine Rätsel hat bekanntlich schon Luther gehegt und in immer neuen Wendungen lebhaft zum Ausdruck gebracht¹.

Der Hauptanstoß ist ihm ja, daß Jac zu dem Gesetz treibet und seinen Werken, und daß seine Schrift «stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Rechtfertigung gibt»²; was aber Luther zu solchem Urteil führt, das sind nicht nur dogmatische Bedenken³ und Gründe⁴, sondern es ist religiöse Kritik aus der Tiefe seines Glaubenserlebnisses heraus⁵ und bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, daß in Paulus eine andere Religion lebt als bei Jac, dort der Glaube an Gottes reine Gnade und hier das Verdienst vor Gott: fides justificat, et: fides non justificat⁶. Richtig empfindet auch Luther, wie der ganze Brief überhaupt

¹ Vgl. Kawerau, Die Schicksale des JB's im XVI Jh., Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben X 1889 S. 361 ff.; Meinertz, Luther und der JB, Straßburger Diöcesanbl. 1904 S. 338 ff.; Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung, Bibl. Studien X S. 219 ff.; J. Leipoldt, Geschichte des NTlichen Kanons II 1908 S. 71—74; Dibelius S. 54 f.

² Luthers Vorrhede auf die Episteln Sanct Jacobi und Judas, Septemberbibel von 1522. Neudruck des Furcheverlags, 1918 S. CVIII b u. Erl. Ausg. LXIII S. 156.

³ Wie Meinertz D. JB S. 220 sagt.

⁴ So Dibelius S. 54.

⁵ Dibelius S. 55.

⁶ Tischgespräche Weim. Ausg. 3 S. 3292 b.

nichts eigentlich Christliches bietet: das Leiden Christi wird so wenig erwähnt wie seine Auferstehung¹. Das bekannte Wort von der strohernen Epistel bezieht sich eben darauf, daß sie «kein evangelisch Art an ihr hat»². Ein solches Schweigen von Christus kann sich Luther zu Zeiten nur daraus erklären, »daß sie irgend ein Jude gemacht hab, welcher wohl hat hören von Christo läuten aber nicht zusammenschlagen«³ und gereizt durch das Dringen der Christen auf den Glauben, nun schlechthin die »opera treiben« will. Hierin ist jedenfalls soviel richtig, daß Jac in der Hauptsache jüdisches Traditionsgut weitergibt. Luther hat auch richtig beobachtet, daß der Stil des Briefes nicht einen begeisterten Apostel des christlichen Heils verrät, daß auch Schlußart und Exegese darin anders als bei Paulus sind, ja überhaupt etwas fremdartiges für uns an sich haben⁴.

Dazu kommt der Eindruck der Zusammenhanglosigkeit und der fehlenden Disposition, daß Jac »so unordig« eins ins andere wirft⁵; »itzt sagt er von Kleidern, bald von Zorn«⁶ — welch ein Chaos! schreibt er im Handexemplar an den Rand⁷. Da der Verfasser sich selbst nicht Apostel nennt, so kann er »ein gut frumm Mann sein, der etliche Sprüche von der Apostel Jüngern gefasset«; ja auch dessen Worte sind vielleicht nur von einem anderen »aus seiner Predigt beschrieben«⁸ — hier wird die Vermutung ausgesprochen, daß unser Jac vielleicht nur eine lückenhafte Sammlung älterer Aussprüche sei, die einst einen besseren Zusammenhang hatten — ein Eindruck, der sich einem ja mehr-

¹ In der Vorrhede Bl. CVIII b., Erl. Ausg. S. 156; vgl. Ep. St. Petri gepredigt und ausgelegt, Weim. Ausg. 12 S. 268: es stehet schyr keyn buchstab darynne von dießen Dingen; Tischr. 5, 5443 (5974); s. Anm. 4.

² (Vorrede) in der Septemberbibel: wilchs die rechten und Edlisten bucher des newen testaments sind; Erl. Ausg. S. 115.

³ Tischr. Weim. Ausg. 5, 5443 (Sommer und Herbst 1542); parallel ist 5, 5974 (Rörer): der (Jude) hat wol gesehn, daß die Christen so viel de fide sagen und die Epistel dawieder gemacht: Ey, es soll alles der Glaube sein; es muß auch Werk dasein.

⁴ Insbesondere in der Genesisauslegung zu Gen 22, Weim. Ausg. 43 S. 204. 231 über Jac 2₂₁ und in den Randbemerkungen des J. 1530, Weim. Ausg., Deutsche Bibel 4 S. 497, so zu Jac 2₂₆: O ein schön Gleichniß, wende dich, Freyheit!

⁵ In der Vorrhede auf die Ep. Sanct Jacobi und Judas CIX a, Erl. Ausg. S. 157.

⁶ Tischr. Weim. Ausg. 5, 5443.

⁷ Randbemerkungen zu Jac 2₁₂, Weim. Ausg., Deutsche Bibel 4 a. a. O.

⁸ In der Vorrhede Anm. 5.

fach aufdrängt¹. Diese Vermutung versucht Luther sogar durch literarkritische Erwägungen zu stützen: Jac ist von I Ptr und Gal abhängig und darum viel später als Petrus und Paulus². Daß der Brief im Altertum verworfen wurde und erst allmählich zu apostolischem Ansehen gekommen war, ist Luther bekannt³; aber das war bei ihm nicht das Entscheidende; er meint ihn gar in Schutz nehmen zu sollen; denn den sittlichen Gehalt seiner Sprüche weiß er wohl zu schätzen⁴; ja, auch seine Gesetzlichkeit könnte er sich zurechtlegen⁵ — aber aus dem NT möchte er ihn am liebsten entfernen⁶, weil er in ihm

¹ S. unten S. 167.

² Vgl. S. 5 Anm. 5; vgl. S. 75.

³ De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, Weim. Ausg. 6 S. 568 quod hanc epistolam non esse Apostoli Jacobi nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter asserant, licet consuetudine auctoritatem cujuscunque sit obtinuerit; vergl. Hieron. de vir. inl. c. 2; s. S. 7 Anm. 5.

⁴ In der Vorrede Bl. CVIII b., Erl. A. S. 156: das sie gar keyn menschen lere setzt und Gottis gesetz hart treybt; Bl. CIX a, S. 157 denn es viel guter spruch sonst drynnen sind; Kirchenpostille 1543 (auf Cantate) die Epistel Jacob. 1, welche auch eine gute Lehre und Vermahnung ist. In den Randbemerkungen (s. S. 5 Anm. 4) lobt er als optimus locus Jac 1 6 5 16; vgl. Tischr. 5, 5565; 3, 3463 b. Jac 3 6 non inepte.

⁵ Vor seinen Kampfjahren hat Luther unbefangen eine Übereinstimmung zwischen Paulus (Rm 2 13 Gal 5 6) und Jac (2 23–26) angenommen: contra falsam intelligentiam disputant eorum, qui fidem sine operibus suis sufficere putabant (im Kommentar zum Römerbrief von 1515/16 zu Röm 3 20, J. Ficker, Luthers Vorlesung zum Römerbrief 1515/16, 1908 Scholien S. 85, s. Meinertz S. 220f. Die Werke, die nicht rechtfertigen, sind die des Unglaubens, S. 85; andererseits rechtfertigt der Glaube mit seinen Werken, S. 86. Überhaupt wird Jac hier durchaus als biblische Autorität behandelt; besonders gern wird 1 18 zitiert S. 94. 165. 181, Glossen S. 76. Später, nach der Leipziger Disputation, unterscheidet Luther: Paulus rede de fide viva — fides mortua (Jac 2 17) non est fides sed opinio. Den Waldensern gegenüber, die auch betonen, daß der Glaube ohne Werke tot sei, läßt L. diesen Spruch nur gelten, wenn er auf die Predigt des Gesetzes und äußerlich Werk gerichtet wird, nach den 10 Geboten; in Sachen der Rechtfertigung aber ist er falsch und straks wider Gott und die hl. Schrift (Tischr. Weim. Ausg. 3, 2864, FB 3, 382). Dem entspricht die schroffe Entgegensetzung: Sunt enim contraria: Fides justificat et Fides non justificat. Wer die tzusammenreimen kann, dem will ich mein paret aufsetzen, vnd wil mich einen narren schelthen lassenn (Tischr. 3, 3292 b). Immerhin meint er den Brief entlasten (exornare et excusare) zu können, wenn auch schwer (Tischr. 5, 5854).

⁶ Darumb will ich yhn nicht haben ynn meyner Bibel ynn der zal der rechten hewbtbucher, Vorrd. a. a. O.; Epistolam Jacobi (den „Jeckel“) ejciemus ex hac schola, Tischr. 5, 5443 (5974), 5854 (mit ihm den Ofen heizen); vgl.

einen anderen Geist verspürt, der noch dazu in ungeordneter Gestalt auftritt. Allein der heilsamen Gnade Gottes in Christo zugetan, ist Luther naturgemäß nicht darauf aus, der Eigenart des Briefes gerecht zu werden — hierzu hatte er weder Beruf noch Stimmung.

Anstatt aber Luthers »Ungerechtigkeit« zu beklagen oder zu entschuldigen¹, sollte man sich vielmehr von dem Reformator auf die schwerwiegenden Rätsel des JB^s hinweisen lassen und seine Ansätze zur Lösung in Erwägung ziehen und vor allem verstehen, daß dies Schreiben aus einer anderen Umwelt als der des NT erklärt sein will.

Luthers Kritik ist offenbar angeregt durch die vorsichtigen Zweifel des Erasmus; denn er wiederholt dessen Worte über den Mangel an apostolischer Majestät im JB². Erasmus vermißte den Apostelnamen in der Adresse³, er frug auch, ob Jac, der Bischof zu Jerusalem, nicht hebräisch geschrieben haben würde, und ob ein Brief von ihm nicht mehr Hebraismen enthalten müßte⁴.

Bestimmend war aber für den gelehrten Kenner des Altertumes die Mitteilung des Hieronymus über die Verwerfung des JB^s in der alten Kirche⁵. Diese Bemerkung des Kirchenvaters hat in der Reformationszeit, nachdem man durch Erasmus auf sie aufmerksam geworden war, fast einen zu starken Eindruck gemacht. Denn Hieronymus leugnet weder selbst die kanonische Geltung noch die Abfassung durch den Apostel und Bruder (für ihn also Vetter) des Herrn, noch bezeugt er eine allgemeine Verwerfung; Luther aber drückt sich so aus, als ob er allgemein von den Alten verworfen sei⁶, und katholische wie protestantische

Kirchenpostille 1543 a. a. O.: wollen wir dieselbe (die Perikope aus Jac 1) für die, so sie noch halten wollen, auch lassen mitlaufen.

¹ Zahn, Einl. I² S. 84 Anm. 2.

² Luther in den Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis Weim. Aug. 2 S. 425; Erasmus in NT annotationes Basil. 1519 S. 523: nec enim referre videtur usquequaque majestatem illam et gravitatem apostolicam.

³ a. a. O. et fieri potest, ut nomen commune cum apostolo praeberit occasionem, ut haec epistola Iacobo apostolo asscriberetur, cum fuerit alterius cuiusdam Iacobi.

⁴ nec hebraismi tantum quantum ab apostolo Iacobo qui fuit episcopus Hierosolymitanus exspectaretur.

⁵ De viris illustr. cap. 2: unam tantum scripsit epistulam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita adseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

⁶ Tischr.: 5, 5443: non pro catholica habita,

Zeitgenossen unterliegen demselben Eindruck¹. Hat doch auch Luthers Gegner, der Kardinal Thomas de Vio von Gaeta unter diesem Eindruck die Abfassung des JB's durch den Herrenbruder bezweifelt; besonderen Anstoß nahm er an dem weltlichen Grube in der Adresse².

Immerhin ist die Kritik der Reformationszeit ein verschärfter Widerhall einer Zurückhaltung und Abneigung, die dem JB im Altertum begegnete. Das führt uns auf eine erneute Betrachtung der seltsamen Schicksale des Briefes in der alten Kirche.

I. Die Schicksale des Briefes in der Kirche

A. Die Kirche seit 180

1. Das Abendland bis Hieronymus 382

Wir wählen zum Ausgangspunkt jene Zeit, wo noch alle ausdrücklichen Zeugnisse fehlen und der Name des Briefes noch unbekannt zu sein scheint, die Zeit um 180 n. Chr.

Wir beginnen mit der Kirche des Abendlandes. Vom Kanon Muratori ab, der uns das Neue Testament der römischen Kirche um 190 kennen lehrt, bis auf Hieronymus, also zwei wichtige Jahrhunderte lang, herrscht dort völliges Stillschweigen bei den Lehrern und Führern der Kirche; es ist, als ob es für sie gar keinen JB gibt — er wurde also jedenfalls nicht für eine Schrift von Bedeutung angesehen. Man bedenke, wie bald der Judasbrief³ Anklang fand, und daß selbst der Hirte des Hermas⁴ als »Schrift«, wenn auch niederen Ansehens, betrachtet wurde. Eine Ausnahme

¹ Vgl. Kawerau in dem oben angeführten Artikel und Meinertz S. 217—220; Leipoldt II S. 90 ff. Vgl. A. Althamer, A. A. i. Brenzii Annotationes in Ep. b. Jac. 1527 Bl. 2: Eusebius ac divus Hieronymus testantur hanc epistolam non esse Jac. apostoli. (S. Leipoldt S. 91 A.); Sixtus von Siena, Biblioth. sancta 1566 I 1. Schon R. Simon hat diese Übertreibung scharf getadelt, s. Meinertz a. a. O. S. 217.

² Epistolae Pauli et al. apostolorum 1532 S. 207, s. Meinertz S. 217 f., Leipoldt II S. 37 ff.

³ Canon Muratori (Zahn, Gesch. d. NTlichen Kanons II, S. 8; Lietzmann, Kl. Texte 3) Zeile 68; Tertullian, De cultu feminarum I 3; Clem. Alex. adumbrationes in ep. Iudae, Stählin III S. 206.

⁴ Vgl. Irenaeus adv. haer. I. IV 34, 2 Harv.; Can. Mur. Z. 73; Tertullian, de oratione c. 16. CSEL 20 S. 190.

in früher Zeit würde Hippolytus darstellen, wenn ein arabisch überliefertes Scholion aus dem Kommentar zur Apokalypse, zu Apc 7₄, ihn wirklich Jac 1₁ zitieren ließe; aber der Scholiast gibt ja nur die Meinung Hippolyts über jene Stelle der Apc wieder und hat das Zitat samt einer seltsamen Verwechslung von Judas und Jacobus von sich aus beigebracht¹. Eine wirkliche Ausnahme in späterer Zeit bedeutet Hilarius von Poitiers († 366). Aber dieser Gallier schrieb seine Schrift *De trinitate* um das Jahr 357, während seiner Verbannung in Kleinasien, unter griechischem Einfluß. Ferner ist zu beachten, daß eigentlich nicht er das Zitat bringt — er bekämpft die Arianer, die ihrerseits für die Unveränderlichkeit Gottes Mal 3₆ und den apostolus Jac 1₁₇ zitieren: *apud quem non est demutatio*², wie übrigens auch ihr Gegner Athanasius³. Wir haben hier ein Zeugnis über den Schriftgebrauch der Arianer im Orient, nicht über den der abendländischen Kirche, die den JB sonst nirgends nennt.

Aber vielleicht hat man ihn immerhin gekannt und hie und da, wenn auch nur anspielend, benützt? Wie steht es zur Zeit des Kanons Muratori anderwärts im Abendland? In Betracht könnte hier Irenaeus kommen. Er scheint deutlich Jac 2₂₃ zu zitieren, wenn er sagt: *ipse Abraham sine circumcissione et observatione sabbatorum credidit deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus dei vocatus est*⁴. Die Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes ist gewiß nicht beweisend; sie findet sich im AT, woher sie stammt, weiter auch im Judentum und bei Clemens Romanus⁵; hier aber ist sie mit Gen 15₆ ebenso wie bei

¹ Hippolyt I 2 Achelis S. 231: wie das Wort des Judas in seinem ersten Brief an die zwölf Stämme beweist: »die zerstreut sind in der Welt«; am Schluß des Scholions heißt es: Hipp. nun, der römische Bischof, vertritt in seiner Auslegung dieses Punktes der Vision diese Ansicht, und diese ist die richtige. Vgl. Zahn, GK I S. 320 Anm. 2; S. 323 Anm. 3; Dibelius S. 32 A. In dem Exemplar der katholischen Briefe, das hier benutzt wird, standen wohl die Briefe der beiden Herrenbrüder zusammen; also wie bei Eusebius, s. unten S. 32 Anm. 5. Da eine Zusammenstellung bloß von Jac und Jud unwahrscheinlich ist, so handelt es sich um ein Corpus der kath. Briefe, wie es zur Zeit des Hipp. noch nicht existierte.

² *de trinitate* IV 8 Migne SL 10 S. 101.

³ *ep. ad Afros episcopos* 8 Migne SG 26 S. 1044.

⁴ *adv. haer.* IV 27, 2 Harv. cf. Jac 2₂₃ Vulg.: *credidit Abraham deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus dei appellatus est.*

⁵ Jes 41₈ II Chr 20₇ — Dan 3₃₅ LXX 0; Buch d. Jubiläen 19, 9 Kautzsch Pseudepigr. S. 72; Philo, *de sobrietate* 56 M. I 401; *de Abr.* 273 M.

Jac verbunden; aber es ist wenigstens möglich, daß diese Verbindung auch sonst geläufig war¹; es könnte sich um eine erläuternde Erweiterung von Gen 15₆ handeln, die man beim Zitieren gern benutzte, weil sie gleich mitteilte, wie Gott dem Abraham das Verdienst seines Glaubens belohnte: er bekam den Ehrentitel Freund Gottes. Wie eine solche Formel aus dem Judentum an Irenaeus kommen konnte, läßt sich leicht anschaulich machen. Wir kennen die Gewohnheit, Listen von alten Glaubenshelden aufzustellen, die zu Trost und Mahnung der Gläubigen weitergegeben und nach Zeit und Bedürfnis umgestaltet wurden. Im Judentum hatte man damit angefangen², von da ist die Sitte und sind auch die Listen selbst in die christliche Mahnrede übergegangen³; solche Listen konnten dann auch wieder gegen das Judentum verwendet werden. Darin nimmt der gläubige Abraham naturgemäß einen besonderen Platz ein. Nun liegt sichtlich an unserer Stelle IV 27, 2 dem Irenaeus eine Liste vor, die von Abraham rückwärts besondere Gottesfreunde aufzählt: Abraham, Lot, Noah, Henoch⁴; darin war wohl schon von Haus aus Abraham als Freund Gottes in einem Zusatz zu Gen 15₆ verzeichnet. Der gläubige Abraham als Freund Gottes steht ja auch im I Clemensbrief inmitten einer solchen Liste; er wird uns als solcher auch in ähnlicher Weise bei Tertullian und Novatian begegnen⁵, ebenso wird ja auch die Zusammenstellung von Abraham und Rahab als Beispielen besonderen Glaubensverdienstes dem Jac schon vorgelegen haben⁶; vgl. auch Heb c. 11.

So kann man aus dieser Stelle nur dann sicher auf Entlehnung aus Jac schließen, wenn anderwärts eine enge Berührung mit Jac sich aufdrängt.

II 39; Sota 31 a; Beresch. r. par. 41, Wajjikra r. par. 6 bei Str.-Billierbeck III S. 755. — I Clem. 10, 1; 17, 2, s. Dibelius S. 161. Aus jüdischer Tradition dann auch im Koran 4, 124 u. ö.

¹ S. Dibelius S. 33 und u. S. 135.

² Vgl. Sir 44 1—50₂₃ I Macc 2_{51—60} III Macc 6_{3—8} Sap. Sal c. 10.

³ Act 7 Hebr 11 I Clem. 9—12.

⁴ Daß eine besondere Überlieferung vorliegt, sieht man an den mensurae mundi bei Noah (vgl. IV 20, 1) und den Einzelheiten über Henoch. Eine andere Liste ist die der Theophanien IV 20, 1 — beide können schon aus dem hellenistischen Judentum stammen, haben dann aber eine Spitze gegen das Judentum erhalten. IV 34, 12 stehen drei bedenkliche Frauen des AT beieinander, die Gattin des Hosea, des Moses und die Dirne Rahab. Über die Geschichte Jakobs IV 35, 3 s. u. S. 207.

⁵ S. u. S. 13, 14.

⁶ S. u. S. 69.

Eine solche Spur sieht man zumeist¹ im Anfang des V. Buches adv. haer. I, 1: *factores sermonum ejus (Christi) facti* und gleich nachher: *facti initium facturae*; das wäre eine Anspielung auf Jac I 22: *ποιηται λόγου* und I 18 *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*. Von diesen beiden Anklängen ist der erste nicht eben beweiskräftig; die Wendung »Täter des Wortes« kann sich bei ähnlichem Zusammenhang leicht einstellen, vgl. *ποιηται νόμου* I Macc 2 67; die bestimmte Meinung ist aber bei Irenaeus eine andere als bei Jac: dieser sieht in »hören« und »tun des Wortes« eine Steigerung; Irenaeus aber stellt das Sehen und Hören in Parallele und sagt: Christus, das Wort, mußte sichtbar und hörbar werden, damit wir seine Taten nachahmen, seine Reden aber ausführen können².

Was andererseits die Wendung: *initium facturae* betrifft, so fragt sich, welchem griechischen Ausdruck bei Irenaeus sie entspricht und was sie bedeutet. Das *initium* des Übersetzers steht regelmäßig für *ἀρχή*³; *ἀπαρχή* ist im Zitat *delibatio*, was allerdings mit *ἀπαρχαί* *initia* eingeführt wird⁴, sonst aber ist *ἀπαρχαί* *primitiae*⁵. Für *κτίσμα* sagt der Übersetzer *creatura*⁶, während »factura« *ποίημα* oder *γένεσις*⁷ ist; *facturae initium* steht für *γένεσεως ἀρχή* im Sinne von »Anfang der Entstehung«⁸.

¹ Hilgenfeld, Einl. S. 85 f. 542; Holtzmann, Einl. ³ S. 339; B. Weiß, Einl. ³ S. 72; Zahn, Einl. ³ S. 97, GK I S. 325; Camerlynk, St. Irenée et le canon du NT, S. 39; Meinertz S. 69 f.

² *Magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes, uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti communionem habeamus cum ipso*. — Die »Hörer« verschwinden hier ganz!

³ adv. haer. I 1, I H. *ἀρχὴν τῶν πάντων* *initium omnium*; I, 3 *πρώτη ἀρχὴν* *primum initium*; vgl. I, 9; III 11, 11; 12, 6; 41, 1; IV 62 *ἀπ' ἀρχῆς* *ab initio*; V 3, 2 *ἐκ τῆς ἀρχῆς ἡμῶν* *de initio nostro*; IV 63, 1; V 3, 2 *τὴν ἀρχὴν* *initio*. I praef. H p. 6 *ἀρχὰς λαβῶν* *initia accipiens*. Vgl. Eph I 21 *ἀρχὴ* *initium* IV 33, 1; hingegen Joh I 1 in principio III 11, 11.

⁴ I 1, 16 *quoniam autem eorum quos salvaturus erat Salvator initia (τὰς ἀπαρχὰς) accepit, Paulum dixisse (Rm 11 16): et si delibatio sancta, et massa.*

⁵ Vgl. I 1, 11 *τὰς ἀπαρχὰς primitias*.

⁶ *κτίσμα* *creatura* I 1, 10; *ὁ ἥλιος τὸ κτίσμα τοῦ θεοῦ* I 3; vgl. *κτίσις* *creatura* V 2, 2 und Rm 8 19 *expectatio creaturae* V 32, 1; Rm I 25 II 8, 2; aber Rm I 20 II 8, 1 *conditio (vulg. creatura)*.

⁷ I 18 *hominem angelorum esse facturam ποίημα*; vgl. II 8, 1 *ipsa factura suggerit eum qui fecit*; II 57 *neque defluxus eorum (coelorum) qui jam facti sunt neque facturas coelorum (wohl: γένεσις οὐρανῶν)*; II 56, 2 *factura animae* *ist γένεσις τῆς ψυχῆς* wegen Gen 2 7 *factus est in animam vivam ἐγένετο κτλ.*

⁸ IV 62 *τὰ δὲ γεγόνота . . γένεσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε* *quae autem facta sunt*

Da *ποίημα* im Singular hier nicht paßt, so haben wir auch hier für *factura* *γένεσις* anzunehmen, und da bei Irenaeus *γένεσις* *factura* nicht Schöpfung, sondern Entstehung bedeutet, so haben wir auch hier *initium facturae* mit »Anfang der (unserer) Entstehung« zu übersetzen und es als Objekt von *accepimus* zu fassen¹; *facti autem* steht für sich, als Wiederaufnahme der vorhergehenden beiden *facti* und als Gegensatz zu *praedestinati quidem γεγονότες δέ, ἀρχὴν γενέσεως ἐλάβομεν*: nachdem wir in der Vorzeit vorherbestimmt waren, daß wir seien, die wir (zuvor) nicht waren, nahmen wir, nunmehr geworden, den Anfang der (unserer) Entstehung in den (jetzigen) vorherbestimmten Zeiten, gemäß der Dienstleistung des Logos. . . . weil er², der mächtige Logos und wahrer Mensch, sich selbst als Lösegeld gab³.

Damit ist aber jede sprachliche und sachliche Beziehung zu Jac I 18 verschwunden.

Sachlich und sprachlich berührt sich allerdings Irenaeus mit Jac durch den Ausdruck *lex libertatis*⁴ und die damit verbundenen Gedanken von dem Gesetz der Liebe und dem den Menschen eingepägten Gesetz⁵; aber man kann sich leicht überzeugen, wie selbständig sich Irenaeus dabei bewegt, und wie er in freier Gedankenführung auch auf den Ausdruck vom Gesetz der Freiheit gekommen ist⁶ — wir werden noch davon zu reden haben, wie überhaupt der Standpunkt des Irenaeus sich hier und auch in

. . *facturae initium habuerunt*; vgl. II 56, 1 *omnia quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant*.

¹ vgl. II 56, 1 *initium quidem suum accipiunt generationis*.

² quoniam ὅτι: führt nicht etwa einen Inhaltssatz ein: (wir erfuhren), daß (Hayd), sondern bedeutet 'weil', wie sogleich: *et quoniam*. *Accipere* (gr. meist *λαμβάνειν*), im lat. Iren. bedeutet nicht 'vernehmen' (mit Inhaltssatz), sondern 'nehmen' mit einem Sachobjekt.

³ (nunc nuper *facti sumus*) . . (in *eam quae est ad eum similitudinem facti*) *praedestinati quidem, ut essemus, qui nondum eramus . . . facti autem, initium facturae accepimus in praecognitis temporibus secundum ministrationem Verbi . . . quoniam Verbum potens et homo verus . . redemptionem semetipsum dedit . . .*

⁴ IV 56, 4, wo nach dem Zusammenhang wirklich der νόμος τῆς ἐλευθερίας dagestanden haben muß; vgl. § 3 und das Zitat aus Jes 2 3 Micha 4 2 ἐκ γὰρ Σείων ἐξελούσεται νόμος; dagegen IV 64, 3 steht im griech. für legem libertatis τὸν θεομὸν τῆς ἐλευθερίας. Vgl. noch die decreta libertatis IV 24, 2 und 19, 1 *legisdatio quae in libertatem (data est)*.

⁵ Vgl. z. B. IV 22, 1. 2. 28; IV 25, 3 *naturalia praecepta . . infixa* mit Jac 2 8; I 21 *λόγον ἔμφυτον*.

⁶ Vgl. besonders IV 19, 1; 24, 2.

der Frage nach Gesetz und Glauben mit dem des Jac nahe berührt, ohne daß Abhängigkeit zu erweisen wäre¹. Natürlich läßt sich bei so mancherlei Verwandtschaft eine Bekanntschaft des Irenaeus mit dem JB nicht durchaus ablehnen; heilige Schrift eines Apostels ist er ihm sicher nicht.

Mit den Anklängen an Jac, die sich bei Tertullian finden sollen², steht es ähnlich wie bei Irenaeus, den er ja gründlich kennt und benutzt. Auch bei Tertullian wird Abraham als Freund Gottes und als Zeuge einer *iustitia legis naturalis* im alten Bund angeführt, wiederum in einer Dreiheit alttestamentlicher Gerechter und bezeichnenderweise in einer Streitschrift gegen das Judentum, einem Erbstück auch hier der antijüdischen Polemik mit der vom Judentum entlehnten Waffenrüstung³. Wenn außerdem Tertullian in seiner Auslegung des Vater-Unsers ausruft: *absit, ut dominus tentare videatur!*⁴ so zeigt der ganze Abschnitt, wie frei Tertullian hier seine Gedanken gestaltet: Gott kennt ja schon den Glauben des Menschen und will ihn auch nicht zu Falle bringen. Auch ist hier nicht wie bei Jac die eigene Lust, sondern der Teufel als der wahre Versucher hingestellt, und während Jac sagt, Gott sei unversuchbar, redet Tertullian davon, daß Gott d. h. Christus selbst vom Teufel versucht worden sei — Tertullian hat bei diesen Ausführungen Jac gewiß nicht vor Augen gehabt; weder hier noch sonst läßt sich zeigen, daß Tertullian den JB jemals gesehen hat⁵.

Da weiterhin weder Cyprian, die Säule von Afrika⁶ († 258), noch Lactanz⁷, der aus Afrika stammt († um 320), irgendwelche Spuren von Benutzung verraten, so hat also die afrikanische Kirche bis auf die Zeiten Augustins von dem Briefe keine Kenntnis genommen oder ihm keine Bedeutung beigemessen.

¹ S. u. S. 155.

² Vgl. dazu Rönsch, Das Neue Testament Tertullians 1871 S. 572 (ablehnend); Meinertz S. 96 f. (vorsichtig für Bekanntschaft).

³ *adv. Iudaeos* c. 2, Migne SL 2 S. 638 unde Abraham amicus Dei deputatus, si non de aequitate et iustitia legis naturalis?

⁴ *de oratione* c. 8 S. 186; vgl. Jac I 13.

⁵ Vgl. Zahn, GK I 325: 'es bleibt schließlich unentschieden, ob Tert. den JB je gesehen hat'.

⁶ Heidenreich, Der NTliche Text bei Cyprian, verglichen mit dem Vulgatatext, 1900 S. 136.

⁷ Vgl. Meinertz S. 99 Anm. 3. Auch Lactanz sagt, daß die Teufel vor Gott zittern, *daemones reformidant* (*divin. instit.* 7, 21), wie Jac 2¹⁹ ein stehender Ausdruck, s. Dibelius S. 149.

Nicht anders ist es in Rom. Es wäre nicht verwunderlich, wenn der gelehrte Hippolyt den JB, wenn auch nicht zitiert¹, so doch beachtet und auf ihn angespielt hätte; aber die Spuren, die man bei ihm zu finden meinte, vergehen wie die welken Blätter². Hippolyt braucht dieses Bild im Daniel-Kommentar 3, 6 ἡ γὰρ τῶν ἐν ὑπεροχῇ κειμένων δόξα φύλλοις ξηροῖς ἔοικεν, πρὸς ὀλίγον ἀκμάσαντα εὐθέως δὲ μαραθέντα³. Jac I 11 steht ein ähnlicher Vergleich, der aber nach Jes 40 6, 7 von Gras und Blüte redet und in keinem Worte mit Hippolyt übereinstimmt; das *μαρανθήσεται* wird erst nachher vom Reichen gesagt; πρὸς ὀλίγον steht ganz anderswo (Jac 4 14) und ist eine geläufige Wendung. Ebenso geläufig ist in der Erbauungsliteratur das Bild von der schnell welkenden Herrlichkeit, das Hippolyt wahrlich nicht aus Jac holen muß⁴, und die Ankündigung der herankommenden Trübsal, so daß 4 12 die Erwähnung der θλίψεως τῆς μεγάλης τῆς ἐπερχομένης τῷ κόσμῳ nicht auf Jac 5 1 ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίας ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις zurückzugehen braucht⁵. Daß Gott die Irrenden zurechtbringen soll, war eine Bitte im römischen Kirchengebet τοὺς δὲ πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπιστρέφον⁶; im ähnlichen Sinn und Ton sagt Hippolyt von Christus τοὺς δὲ πλανωμένους ἐπιστρέφειν εἰς τὴν ἀληθινὴν ὁδὸν (πειράται)⁷, ohne dabei an Jac 5 19 f. zu denken.

Bei dem späteren römischen Schismatiker Novatian (seit 251) erscheint wieder Abraham als Freund Gottes, diesmal in einer Aufzählung der Wohltaten Gottes; aber weder diese Erwähnung noch der Hinweis auf Gottes Unveränderlichkeit weisen auf Jac⁸, den er nirgends zitiert. Auch die römischen Bischöfe jener

¹ S. oben S. 9.

² Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren H. s. zum Buche Daniel und zum H. Liede, TU N. F. I S. 26. Danach Zahn, Grundr. der Gesch. des NTlichen Kanons, 1901 S. 20; Meinertz S. 91.

³ Bonw. u. Achelis I 1 S. 132.

⁴ Im AT außer Jes 40 6, 7; 51 12 Hi 14 2 15 30 Ps 37 2 90 5 f. 103 15; vom Reichtum: Philo de spec. leg. I 311 μήτε ἐπὶ πλοῦτι . . μήτε τοῖς παραπλησίαις . . σεμνονθῆς, λογισάμενος ὅτι . . καιρὸν ὄξιν ἔχει τῆς μεταβολῆς, ματαιόμενα τρόπον τινά, πρὶν ἀνθῆσαι βεβαίως.

⁵ Vgl. Luc 21 26 τὰ ἐπερχόμενα τῇ οἰκουμένῃ; I Clem. 51, 10 κατὰ ἐπερχόμενα; Herm. Vis. III 9, 5 τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην; IV 1, 1 τῆς θλίψεως τῆς ἐπερχομένης; Sim. VII 4 τὰς θλίψεις τὰς ἐπερχομένας ἀδτῷ; vor allem Vis. II 2, 7 τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην. Man braucht trotzdem nicht mit Meinertz anzunehmen, daß Hipp. hier Hermas benutzt habe.

⁶ I Clem. 59, 4.

⁷ de Antichr. c. 3 I 2 S. 6.

⁸ de trinitate c. 8 Migne SL 3 S. 925 in amicitiae societatem Abraham

Zeit machen keinen Gebrauch von ihm¹. Lucifer von Calaris in Sardinien nahm (nach 355) ein NT mit in die Verbannung, in dem alle katholischen Briefe enthalten waren, außer wie es scheint Jac (und III Joh)². Ambrosius († 397) hat den JB ja freilich beachten müssen³, aber er nennt ihn nicht.

Hat also damals in der abendländischen Christenheit der JB für keine der führenden Persönlichkeiten irgend welche Bedeutung gehabt, so schließt das nicht aus, daß man ihn unter der Hand doch gelesen und auch übersetzt hat; denn selbstverständlich wirken immer Einflüsse aus der griechischen Welt herüber. Wir müssen hier versuchen, soweit es der Stand der Forschung und unsere Aufgabe erlauben, einen Überblick über die Geschichte der lateinischen Übersetzungen des JB's zu gewinnen, die uns das allmähliche Eindringen dieser Schrift in das Abendland anschaulich machen mögen.

In Afrika fand Augustin eine Übersetzung vor, die ihm nicht recht zusagte — aber eine andere hatte er nicht zur Hand⁴. In Spanien benutzt Priscillian († 385) eine Übersetzung, die wohl aus Afrika herübergekommen sein wird⁵; mit ihr ist engverwandt der Text, der dem s. g. (unechten) *Speculum Augustini* zugrunde liegt⁶. Chromatius, Bischof von Aquileja (etwa 386—406), der

allegit; c. 4 S. 919 nec se unquam in aliquas formas vertit aut mutat, vgl. Jac 1 17; Meinertz S. 93 Anm. 8.

¹ Harnack TU XIII 4, 2 1895 Exc. I S. 48 ff. Zitate aus der römischen Bibel in der Zeit 250 bis ca. 260.

² CSEL 14 Hartel, Stellenregister.

³ CSEL 38 Marx S. XX f.

⁴ *Retractationes* II 52 CSEL 36 S. 169 istam epistolam . . . non diligenter ex graeco habemus interpretatam. Diesen Übersetzungstext können wir in dem echten 'Speculum' Augustins nicht wiederfinden, da dies später nach dem Vulgatatext umgeschrieben ist, Wehrich CSEL 12 S. XVI—XXII; das meist so genannte *speculum Augustini* = m ist unecht, s. Wehrich S. XLVII f. u. u. A. 6. Man kann jenen Text auch nicht aus den Zitaten Augustins herstellen, da Augustin ihn eben nicht geschätzt hat. Er zitiert den JB fast durchgehend nach Vulg., mit leichten Änderungen nach dem Gedächtnis. Auf eine eigene Übersetzungsvorlage deuten nur wenige, vor allem zu 1, 17, welche Stelle er gern benutzt, im-(trans-, com-)mutatio nec momenti (ῥοπή) obumbratio. Von den späteren Afrikanern käme vor allem Fulgentius von Ruspe, † um 533 in Betracht, der aber auch Vulg. wiedergibt.

⁵ S. die Zitate bei G. Schepps, *Prisciliani quae supersunt* CSEL 18 S. 166; für Jac auch bei Mayor S. 3ff.; Vgl. Wehr., S. 395 u. Schepps S. 17 zu Jac 5 1—3.

⁶ *Liber de divinis scripturis sive speculum quod fertur S. Augustini*; Wehrich CSEL 12 S. 285 ff. nach dem cod. Sessorianus 58 S. 8/9, für Jac auch bei Mayor a. a. O.

vielleicht durch Chrysostomus für den JB eingenommen war, benutzt nach seinen beiden Zitaten eine eigene Übersetzung¹; wir finden seinen Text wieder in der Handschrift ff, die man dem IX Jh. zuschreibt². Die Übersetzung des JB's, die sie enthält, sowie die Zusammenstellung müssen aber aus einer Zeit stammen, da der Brief noch nicht kanonisch war — denn Jac erscheint hier als Einzelschrift neben anderen nicht kanonischen Schriften³ — wir haben es hier also mit einer frühen, wohl oberitalischen Übersetzung zu tun. Italische Übersetzungen sind es wohl auch, die Hieronymus in der Vulgata (nach 383) bearbeitet hat — das werden wir auch bei Jac anzunehmen haben.⁴ Nicht überall verdrängte die Vulgata alsbald anderweitige Übersetzungen, am langsamsten wohl auf irischem und germanischem Gebiet; dort entstanden auch Mischtexte durch Korrektur altlateinischer Übersetzungen nach der Vulgata oder durch altlateinische Reminiszenzen, die in die Vulgata eindringen; das können wir auch bei den katholischen Briefen verfolgen. So ist der Text des Palimpsestes, der aus dem Columban-Kloster Bobbio stammt, wohl ein Vulgata-Text mit spätafrikanischem Einschlag⁵ — man kann

¹ Chromatius zitiert Tract. in Matthaëum (Migne SL 20 S. 327 ff.) XIV 7 Jac I 12 und IX I Jac I 15. Da er von den katholischen Briefen Jac, I Ptr I Joh zitiert, scheint er denselben Bestand wie Chrysostomus zu haben, dessen Verehrer Chromatius war.

² ff eine Handschrift aus der gallischen Corbeja; von St. Germain nach St. Petersburg gekommen und in Q v. l. 38 und 39 zerlegt (Jac in 39), IX Jh., hrsggb. von J. Wordsworth, *Studia Bibl.* 1885 S. 115—123; auch bei Mayor a. a. O. Die griechische Grundlage scheint alexandrinisch zu sein.

³ Die Handschrift enthält ferner: Philastrius, *de haeresibus*; Tertullian, *de cibis judaicis*; Barnabas — wahrscheinlich handelt es sich um eine Zusammenstellung das Judentum betreffend, wobei Jac wegen der zwölf Stämme in Betracht kam. Vielleicht deutet auch Philastrius von Brescia auf Oberitalien. Die Zusammenstellung wird aus dem V., die Übersetzung des Jac aus dem IV Jh. stammen.

⁴ Vgl. Hieronymus 383 über seine Evangelienübersetzung: *quae ne multa a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.* Vgl. *de viris inl. c. 135*: *NTum graecae fidei reddidi, V. juxta Hebraicam transtuli.*

⁵ s von Bobbio über Neapel nach Wien gekommen, Palimpsest, die Grundschrift V/VI Jh., hrsggb. von Jos. Bick, *Wiener Sitz.-Berichte ph. h. Kl.*, 1908 159, 7 S. 72 ff.; White, *Old Latin Bibl. Texts IV.* Über s zu Act s. Jülicher, *ZNW* 15, 1914 S. 163 ff., nach Hieronymus und nicht nach dem V Jh. (S. 177). Der Text der kath. Briefe ist Vulgata (s. P. Corsen, *Jahresber. über*

darán denken, daß nach dem Vandaleneinfall in Afrika viele Orthodoxe mit ihren Handschriften nach Norden zogen¹. Der allgemeinen Textgeschichte entspricht aber mehr die Annahme, daß die irischen Mönche in Gallien einen Text, der über Spanien dahin gekommen war, in die Vulgata haben einfließen lassen². In Spanien bietet der *Liber comicus*, der noch vor die Zeit des h. Ildefonsus (um 650) zurückgeht³, solch auffallenden Mischtext dar; verwandt damit ist der Text der Handschrift p, der gleichfalls aus Spanien stammt⁴.

Alle diese mannigfaltigen Textformen, mögen sie auch Wanderungen und Wandelungen einer afrikanischen und einer italischen Übersetzung darstellen, bezeugen das zunehmende Interesse für Jac vor wie nach der Vulgata-Übersetzung. In ihrem Ursprung deuten sie auf irgendwelche Beziehungen zur griechischen Kirche hin, mit deren Lehre und Kanon man Fühlung suchte — aber Interesse und Kenntnisnahme führte noch nicht alsbald zur kirchlichen Verlesung und zur Aufnahme in den Kanon; das beweist das Schweigen der Bischöfe im ganzen Abendland bis nahe ans Ende des vierten Jahrhunderts — noch fehlt ein entscheidendes Wort, damit man Zutrauen zu dem Schreiben an die zwölf Stämme und dem unbenannten Jacobus gewinnt. Ums Jahr 360 wollte man ihn in Carthago noch nicht im Kanon haben; der Kanon Mommsonianus⁵ gibt wohl den Umfang der

Fortschr. d. klass. Altert. Wiss. 101, 1899 S. 23), zeigt aber wichtige Abweichungen, die in I Ptr an spätafrikanische Zeugen erinnern (White S. XXI). Nach Harnack, Zur Revision der Prinzipien der NTlichen Textkritik, 1916, S. 111 ff., ist vielmehr Vulg. ein revidierter s-Text.

¹ Im Beginn des VI Jhs., als die Handschrift s geschrieben wurde, verbannte Trasimund 60 katholische Bischöfe, die zum Teil nach Sardinien gingen; vgl. Fulgentius Ferrandus in seiner Lebensbeschreibung des Fulgentius v. Ruspe, Migne SL 65, S. 117—150.

² Mit s hat z der kath. Briefe (Harleianus, London, früher Paris) mancherlei Verwandtschaft. Auch hier ist 'afrikanischer' Text in die Vulgata eingedrungen; Jac ist aber wenig davon berührt.

³ *Anecdota Maredsolana* I 1893, hrsggb. von G. Morin. Der *Liber comicus* ist ein comes, eine Perikopensammlung von Toledo, die Morin auf die Zeit vor Ildefonsus zurückführt. Der hier benutzte Vulgatatext hat ganz eigenartige Zusätze, besonders I Ptr 1¹⁹ vielleicht gegen Adoptianismus gerichtet.

⁴ p aus Perpignan, jetzt Paris, bibl. nat.; hrsggb. von E. S. Buchanan *Journ. of theol. Stud.* 12, 1911 S. 492—539; span. Herkunft. Vulg. mit eigenartigen Lesarten; hat I Petr 1¹⁹, den gleichen Zusatz wie t.

⁵ Text bei Zahn, GK II 1 S. 143 ff.

Werke Cyprians genau an, nennt aber den JB nicht unter den kanonischen Schriften des NT. Aber auf der Synode vom Jahre 382 in Rom hat Papst Damasus, beraten durch Hieronymus, unserm Jac für immer Geltung verschafft. Entscheidend war hier weniger die Beliebtheit, die der Brief hie und da gefunden hatte — diese war, wie wir sahen, wenigstens bei den führenden Lehrern nicht vorhanden — sondern der Wunsch des Papstes und des Gelehrten, den Kanon für Rom so zu gestalten, wie es die Führer der Orthodoxie Athanasius und Gregor von Nazianz getan hatten. Darum kam die Anerkennung auch nicht dem Jac allein zugut, sondern auch dem im Abendland ebenso ferngehaltenen Hebräerbrief, der nun auf einmal auch für Rom ein Paulusbrief wurde. Auch der Judasbrief, der sein Ansehen verloren hatte, kam wieder zu seiner alten Würde, und die umstrittenen kleinen Johannesbriefe sollten wenigstens als Presbyterbriefe gelten — an dieser feinen Distinktion merkt man, daß der Geist des gelehrten Hieronymus die Entscheidung lenkte. So also, durch päpstlichen und gelehrten Einfluß, kam der JB mit einem Schlag in Rom zu seinen Ehren; er wurde zum Apostelbrief erhoben. Freilich mußte Jac in der Stadt des heiligen Petrus hinter diesen an die zweite Stelle rücken. Bald darauf machte die Bibelübersetzung des Hieronymus seine Schrift allgemein lesbar. Gerade beim JB hat sich dann die Vulgata besonders erfolgreich durchgesetzt, weil eben dieser Brief bei den Lateinern noch keine allgemein beliebte Lektüre geworden war — so sind uns in den lateinischen Ausgaben der katholischen Briefe vom altlateinischen Text des JB's nur noch schwache Reste erhalten.

2. Die syrische Kirche bis Rabbula um 415

Ein ähnlicher Vorgang wie bei den Lateinern vollzieht sich ein Menschenalter später im Osten, auf syrischem Sprachgebiet, dem eine ähnliche Zurückhaltung gegenüber dem JB wie im Abendland vorangegangen war¹. Hier dehnt sich der Widerstand auf alle katholischen Briefe aus und ist zugleich bewußter und zäher; aber auch hier hat bewußter bischöflicher Wille und griechischer Einfluß gesiegt.

Noch ums Jahr 400 sind dort die Evangelien und die Paulus-

¹ Zahn, Grundriß, 1901 § 6 S. 44—53; Meinertz II § 4 S. 178—185; W. Bauer, Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des IV Jhs. bis zur Spaltung der syrischen Kirche, 1903 S. 40 ff.

briefe die einzigen Bücher, welche die heilige Kirche annimmt — so erklärt das syrische Kanonverzeichnis vom Sinai¹. Die *Doctrina Addai* warnt dringend, in den Kirchen Christi andere Bücher zu lesen, weil in keinem anderen die Wahrheit enthalten sei². So sind bis dahin, bestimmter bis zur Peschitta, syrische Übersetzungen der katholischen Briefe nicht zu erwarten, und schon das macht eine eingehendere Benutzung in der syrischen Erbauungsliteratur von vornherein unwahrscheinlich. In der Tat geht der »persische Weise« Aphrahat in seinen Reden (vollendet 337 und 344³) achtlos an ihnen vorüber⁴. Nicht so leicht ist festzustellen, ob der eigentliche 'Prophet' der Syrer Aphrem⁵ († 373), dessen Haltung die gesamte syrische Kirche kennzeichnet und bestimmt, vom Inhalt der katholischen Briefe, im besonderen des JBs, Kenntnis genommen hat. Seine Reisen ins griechische Sprachgebiet sind zum Teil zweifelhaft, zum Teil sagenhaft⁶. Griechische Bildung hat er jedenfalls nicht besessen⁷; eine flüchtige Kunde kann ihm aber durch griechische Christen und griechische Bibeln in Edessa zugekommen sein. Eine Nachprüfung ist aber recht erschwert; seine literarische Produktion soll 3 Mill. Stichen umfaßt haben⁸; vieles daraus ist verloren, anderes trägt seinen Namen mit Unrecht. Namentlich die nur griechisch oder lateinisch erhaltenen Schriften sind zumeist späterer Herkunft, werden auch wohl anderen Autoren zugeschrieben und sind im besten Fall, weil sie besonders beliebte Mönchslektüre waren, vielfältig überarbeitet worden⁹. Hier freilich häufen sich direkte Zitate aus den katholischen Briefen, aber gerade diese Menge der Zitate in ihrer unbefangenen Selbstverständlichkeit macht diese ganze Literatur

¹ A. S. Lewis, *Studia Sinaitica* I, 1894 S. 11—14; vgl. Zahn, *Neue kirchl. Zeitschr.*, 1900 S. 793—805; Grundriß S. 83 f.

² G. Phillips, *The Doctrine of Addai*, 1876 S. 44. 46; Zahn, *Grundr.* S. 45; Meinertz, S. 179.

³ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922 S. 31.

⁴ G. Bert, *Aphrahats des pers. Weisen Homilien* TU 3, 3. 4, 1888 S. XXXIV f.; Zahn, *Forschungen* I S. 92 f.

⁵ Baumstark, S. 34—52.

⁶ Sicher ungeschichtlich ist der 8jährige Aufenthalt in Ägypten, wenig glaubhaft die Fahrt zum Konzil von Nicaea, ungewiß bezeugt der Besuch bei Basilius in Caesarea, s. Baumstark S. 34 f.

⁷ Sozomenos, *hist. eccl.* III 16; Theodoret, *hist. eccl.* IV 26.

⁸ Sozomenos III 16.

⁹ Baumstark, S. 35 ff.; vgl. Bousset, *Die Offenbarung Johannes*. *Krit. ex. Komm.* von Meyer 16⁶ 1906 S. 27 und Anm. 9.

von vornherein verdächtig¹. Aber auch die syrisch überlieferten Stücke bedürfen der Sichtung, namentlich die in den liturgischen Sammlungen; am zuverlässigsten ist hier die vorislamische Überlieferung der exegetischen und erbaulichen Prosa und der Dichtungen Aphrems² — aber auch in späteren Handschriften und Sammlungen gibt es echtes Gut³. Hier nun finden sich nur einzelne Anklänge, mehr oder minder deutlich, an die drei größeren katholischen Briefe. Am wenigsten macht sich Jac bemerkbar⁴, ja man kommt fast überall ohne eine solche Beziehung aus. Am deutlichsten würde 'der Vater der Lichter' reden⁵; aber gerade hier handelt es sich um eine liturgische Wendung, die leicht von Mund zu Mund geht. Auf Jac weist auch die Angabe, daß Elias sechs Monate und drei Jahre 'Asche regnen' ließ⁶, da das AT nur von drei Jahren spricht; aber diese Zählung war ohnehin gebräuchlich⁷. Unecht ist das Bußgebet, in dem unter andern Büßern und Betern auch Elias vorkommt⁸.

Von Julianus Sabha heißt es: er liebte die Wahrheit 'ja, ja und nein, nein'⁹; aber in der (unechten) Rede vom Fasten heißt es von eben diesem Wort: 'wie euer Herr lehrt, so macht es; eure Rede sei ja ja, nein nein'¹⁰. Den 'Grüblern', denen A. in zahlreichen Madraschē den schlichten Glauben vorhält, wirft er vor, daß bei ihnen aus denselben Lippen Preis Gottes und Eindringen in die Abgründe Gottes kommt, während bei Jac Segen und Fluch aus einem Munde geht¹¹. Denselben Grüblern gilt das

¹ S. P. n. Ephr. Opp. Rom. 1732—1746, Graeca III 51: Ἰακώβος ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς λέγει. πενθήσατε κτλ., Jac 4 8 f.; I 252: ἀκουε δὲ καὶ τοῦ ἁγίου Ἰακώβου λέγοντος· τίς σοφὸς κτλ., Jac 3 13—16; I 328 γέγραπται γάρ· Jac 3 17; oder gar II 88 ἔχομεν ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὁ γὰρ ἐπιστρέψας, φησὶν, κτλ., Jac 5 20. Als Apostel Jac. III 16 zu Jac 4 4.

² Baumstark, S. 37 ff.

³ Ebenda, S. 44 ff. F. C. Burkitt, St. Efraims Quotations from the Gospel Texts a. St. VII 2 1901 S. 24 f. gibt eine Übersicht über das Echte.

⁴ W. Bauer, S. 49. 51. 53; Beispiele aus Jac S. 44 ff. mit sorgfältiger Prüfung.

⁵ Rom. Syr. II 489; vgl. Jac I 17.

⁶ Rom. II S. 467; vgl. Jac 5 17.

⁷ G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums 1926 S. 53; Rabbinica 1920 S. 31 ff.

⁸ Rom. III 459; vgl. Jac ib.

⁹ Lamy. S. Ephr. Syr. hymni et serm. 1882—1902 III 874; vgl. Jac 5 13.

¹⁰ Rom. III 643; vgl. Mt 5 37.

¹¹ Rom. III 152; vgl. Jac 3 10.

Wort: Wie der Leib durch die Lebenskraft der Seele besteht, so ist auch die Seele, wenn sie auch ganz lebend ist, doch nicht lebend ohne Werke; denn nur durch die Taten des Glaubens vermag sie zu leben¹. Hier beruft sich der Verfasser allerdings auf die Schriften, aber gerade nicht auf Jac, sondern auf — Lazarus. Bei der Wendung 'schnell zum Nachforschen, säumig zum Urteilen'² kann man an Jac I 19, aber auch an die Gewohnheit des Sprichwortes denken³. Andere mehr sachliche Übereinstimmungen sind allgemein übliche Predigtgedanken und brauchen nicht gerade aus Jac zu stammen⁴. Das Bild vom Spiegel verwendet Aphrem durchaus frei und in einer viel gehobeneren Form als Jacobus⁵.

Das Gebiet ist zu groß, um ein abschließendes Urteil fällen zu dürfen; aber es ist vorderhand nicht geraten, eine wirkliche Benutzung oder Kenntnis des JB's bei diesem ausschlaggebenden Syrer anzunehmen; vielleicht mag man sich vorstellen, daß einzelne Jac.sprüche ihm gelegentlich zu Ohren gekommen sind⁶; denn das Bedürfnis eines engeren Zusammenhalts mit der griechischen Rechtgläubigkeit mußte ihn doch griechischem Einfluß über den Unterschied der sprachlichen Tradition hinweg zugänglich machen.

Aber erst im V Jh. war dieser Einfluß so stark geworden, daß eine neue Übersetzung der NTlichen Schriften, die NTliche Peschitta⁷ entstand, die in ihrem Texte, ihrem Inhalt und ihrer Anordnung überall den Einfluß der griechischen Kirche verrät⁸. Das NT erscheint hier in der Gestalt, wie es u. a. Chrysostomus vor Augen steht⁹: zu den Evangelien und Paulus sind die drei

¹ Rom. III 149; vgl. Jac 2 17.

² Lamy I 250.

³ Vgl. Jes Sir 5 11 und Lucian, *Demonax* 51 ὀλίγα μὲν λαλῶν, πολλὰ δὲ ἀκούων; Dibelius, S. 106; Bousset, *Offenbarung Johannis*, S. 26 Anm. 9.

⁴ Daß bei Gott keine Verstörung und kein Widerstreit ist, Rom. III 626 vgl. Jac I 17; daß der Mensch aus nichts geworden ist und zu nichts wird, Rom. II 338 vgl. Jac 4 14 stammt aus Eccl c. 1. 2.

⁵ Rom. III sermo II S. 3: Selig der, der sich den heilsamen Spiegel der Wahrheit vor Augen stellt und Deine Gestaltung darin betrachtet, die erhaben über alle Zungen ist, vgl. Jac I 23 f. — wiederum gegen die Grübler.

⁶ Vgl. den Index bei Hamlyn Hill, *Dissertation on the Gospel Commentar of Ephraem*, S. 168 f. und dazu die Kritik von W. Bauer, S. 41—44.

⁷ Obwohl die Bezeichnung Peschitta 'die einfache' nur auf das AT paßt, wird man sie doch auch für das NT beibehalten müssen.

⁸ Vgl. Zahn, *Grundriß*, S. 53.

⁹ Über den Text der Pesch. s. u. S. 29 Anm. 2.

großen katholischen Briefe hinzugetreten, an ihrer Spitze Jacobus.

Daß Bischof Rabbula von Edessa (411—435) eine Übersetzung des NTs unternommen hat, ist uns ausdrücklich bezeugt¹; es ist daher fast unumgänglich, die sogen. Peschitta, die im V Jh. noch vor der syrischen Glaubensspaltung verfaßt sein muß, ihm zuzuschreiben². Er hat ja auch, ein guter Kenner des Griechischen³, das Schreiben des Cyrillus an Theodosius *περι τῆς ὁρθῆς πίστεως* übersetzt und ist seit dem Konzil von Ephesus 431 ein begeisterter Vorkämpfer der griechischen Orthodoxie gewesen; von je hat er in lebhaftem Verkehr mit den Griechen gestanden und an ihren Kämpfen teilgenommen. Dieser Berührung mit dem griechischen kirchlichen Geistesleben ist auch seine Übersetzung des NT zu verdanken, und diese kam auch dem JB zu Gute.

3. Die griechische Kirche

a. Die Antiochener. Chrysostomus

Lateiner und Syrer sind als Verehrer der griechischen Orthodoxie und des griechischen Kanons zu ihrer Anerkennung des JBs gekommen; wir wenden uns daher nun der Geschichte des Briefes bei den Griechen zu.

Da wir zuletzt das syrische Sprachgebiet behandelt haben, so beginnen wir am besten mit Antiochien, das mit der kirchlichen Entwicklung seines weitgedehnten syrischen Hinterlandes, dessen Vorort es ist, in enger Beziehung steht. Wir können hier viel weiter zurück schauen als bei der syrisch redenden Kirche. Der erste Bischof von Antiochien, der zu uns redet, ist der Märtyrer Ignatius. Seine Briefe bezeugen Kenntnis etlicher Evangelien, der Apostelgeschichte und des Paulus; sonstige Spuren NTlicher Schriften fehlen durchaus⁴. Ebenso steht es, soweit wir sehen können, bei dem Bischof Theophilus († zwischen 181 u. 191). Er hat eine Evangelienharmonie verfaßt und ausgelegt; er nennt

¹ Baumstark, S. 74; J. J. Overbeck, s. Ephraemi Syri, Rabulae Balae al. que Opp. sell., 1865, Biogr. R.s S. 172.

² F. C. Burkitt, S. Ephr. Quotations from the Gospel, S. 57 f.; Evang. da-Mepharreshe II S. 161—165.

³ Baumstark, S. 71 f.

⁴ S. z. B. das Register bei Funk, 1901 S. 103. Jac 4₆ zu Ign. Eph 5, 3 hat natürlich hinter Prov 3₃₄ zurückzutreten.

in seinen Büchern an Autolykos (um 181/2) die Evangelien, zitiert Johannes mit Namen und außerdem Stellen aus Paulus¹. Damit scheint der Standpunkt des II Jh. gekennzeichnet; bis in das vierte fehlen uns dann ausreichende Quellen. Vor allem kennen wir nicht das NT, wie es Lucian² († 312) zusammengestellt hat. Einen Wink gibt uns Eusebius, wenn er fünf katholische Briefe als umstritten bezeichnet³; dabei kann er wohl nur an Antiochien denken; dann hat man also um 325 dort nur zwei anerkannt, I Ptr und I Joh. In der Tat hat der führende Antiochener im IV Jh. Diodor von Tarsus († 394), nach Suidas, den I Joh-Brief ausgelegt, nach seinen überlieferten Schriften auch wohl I Ptr gelten lassen, weiß aber, soweit wir sehen können, nichts von Jac⁴. Dieselbe Haltung zum NT finden wir in der Sammlung von Fragen und Antworten ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων, die in der Pariser und verwandten Handschriften⁵ dem Justin, in der Konstantinopeler⁶ dem Theodoret von Kyrrhos zugeschrieben wird, die aber am besten der Zeit und Art Diodors entspricht⁷; auch hier wird der I Ptr-Brief gebraucht, der II zitiert, aber niemals Jac. Von Nestorius († nach 451), der gleichfalls ein sehr bewußter Antiochener war, wissen wir nur, daß er I Ptr zitiert⁸. Diodors großer Schüler Theodor von Mopsuestia († 428) hat bestimmt alle Briefe außer denen des Paulus abgelehnt⁹. Hier zeigt sich also ein bewußter Widerspruch bis ins V Jh. hinein.

¹ S. die Stellenangaben bei Otto, Corp. apol. christ., s. II. Bd. VIII 1861 S. 326. Leipoldt I S. 200.

² S. u. S. 29 Anm 2. ³ h. e. III 25, 3.

⁴ Suidas unter Διδώρος I S. 1379 f. Bernh.; s. die Schriften bei Migne SG 33, die der Vermehrung und Sichtung bedürfen; Verzeichnis der Schriften u. a. bei Fabricius, Bibl. graeca Harl. t. 9 S. 277 ff.; in Ps 60₂ zitiert I Ptr 2₉; vgl. W. Bauer, S. 62 f. 79, Leipoldt, S. 249.

⁵ Hrsggb. von Otto, Corp. apol. christ. I, V. S. 1—246(7).

⁶ Hrsggb. von A. Papadopulos-Kerameus, 1895.

⁷ Harnack schreibt, wie La Croze, sie Diodor selbst zu; s. Diodor v. Tarsus, vier pseudojustinische Schriften als Eigentum D.s nachgewiesen. TU XXI N. F. 6, 4; vgl. dazu Jülicher, Th. LZ, 1902 S. 82—86; Funk, Kirchengesch. Abhandlungen III 1907 S. 323 ff.

⁸ Mansi, conc. n. et a. coll. IV S. 896 V S. 500; vgl. Fr. Loofs, Nestoriana, 1905; J. F. Bethune-Baker, N. and his Teaching, 1908.

⁹ Leontius c. Nestor. et Eutyech. III 12—14 (Migne s. g. 86, 1 S. 1365; Ischodad, deutsch bei Zahn, Das NT Theodors und der ursprüngliche Kanon der Syrer, N. kirchl. Zeitschr., 1900 S. 788—805.

Auch sonst können wir die Abneigung griechisch schreibender Syrer gegenüber Jac feststellen.

Der ausgezeichnete Forscher und Denker Apollinaris von Laodicea in Syrien († 390), dessen Werke vielfach unter fremde Namen versteckt wurden, benutzt, soweit wir aus dem geretteten Nachlaß urteilen können, neben dem AT und den Evangelien (auch Act) eifrig die Paulusbriefe, von den katholischen Briefen nur I Ptr und I Joh¹. Andererseits lernt er, von Haus aus mit Athanasius befreundet, dessen Kanon d. i. unser ganzes NT kennen; Catenenfragmente zeigen ihn in der Tat als Ausleger des I Ptr-Briefes und auch des JBs (2₆ f. 2₈)².

Bei den griechischen Syrern wird im dritten oder frühen vierten Jh. die Didascalia der zwölf Apostel entstanden sein³. Hier klingt mancherlei an Jac an, was allerdings zum gebräuchlichen Sprach- und Bilderstil der Kirche gehört. Denn der Satz τὰ δαιμόνια τρέμοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐδόξαζε τὴν παρουσίαν αὐτοῦ⁴ gibt nur den Eindruck des Wirkens Jesu nach den Evangelien mit dem bekannten Ausdruck der Dämonenbanner wieder. Stehend ist ja auch der Hinweis auf den Kranz des Lebens⁵. Der Syrer übersetzt freilich: 'All unser Glaube wird geprüft'⁶; aber in den Zusammenhang paßt besser die Fassung des Lateiners: 'All unser Glaube besteht darin, daß wir seine Ver-

¹ S. die Sammlung seiner Schriften bei Lietzmann, Ap. v. Laod. u. s. Schule I 1904; Flemming u. Lietzmann, A.sche Schriften, syr., Abh. d. Gött. G. d. W., 1904, 7, 4; I Ptr 4₁ ad Jovinian. Li S. 251₁₆; I Joh 1₁ ad Terentium S. 255₈ Syllogism. S. 234₃.

² Cramers Cat. VIII S. 46₂₂ Coislin. zu I Ptr 2₁₆; S. 11₁₁ zu Jac 2₆ f.; 11₁₈ Coislin zu Jac 2₉ f.; die Bemerkung zu Jac 2₆ stammt sichtlich aus einem Kommentar.

³ Achelis und Flemming, Die syr. Didascalia übersetzt und erklärt TU, NF. X 2; E. Hauler, Didascalie apost. fragmenta Veronensia Latina I 1900; vgl. F. X. Funk, Die apostolischen Konstitutionen, 1891; Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II S. 488—501; Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Lit. II S. 255—262; Ehrhard, Altchristl. Lit. S. 523; Zahn, GK II 1 S. 183; Achelis S. 321; Meinertz, S. 126. Wahrscheinlich ist die Schrift im III und IV Jh. erweitert worden.

⁴ Nach der Rückübersetzung von Lagarde, bei Bunsen, Analecta Antenicæna II, 1854 S. 309; Achel. S. 102, 16. Meinertz a. a. O.

⁵ λαβεῖν στέφανον ἄφθαρτον ἐν ζωῇ αἰωνίῳ; vgl. Jac 1₁₂; Lag. S. 308. Achel. S. 101, 12.

⁶ πᾶσα γὰρ ἡ πίστις ἡμῶν δοκιμάζεται; vgl. Jac 1₃; Lag. S. 309; Achel. S. 102, 25.

heißungen anerkennen¹. Daß die Märtyrer bei ihrem Ausgang aus der Welt selig gepriesen werden², stammt nicht aus Jac, sondern sichtlich aus Ps 31 1, 2. Die Ähnlichkeit von Kap. 12³ mit Jac 2 1—3 — beidemal handelt es sich um die Platzanweisung ohne Ansehen der Person — rührt einfach von der Ähnlichkeit der Situation her; die Didascalia handelt hier ohnehin über die Platzverteilung, und dem Bischof wird auch sonst empfohlen, nicht auf die Person zu achten⁴.

Daß die Didascalia den JB noch nicht kannte, wird auch wahrscheinlich durch die nächste Folgezeit. Diese Apostellehre ist nämlich im IV Jh. zu den sog. Apostolischen Konstitutionen erweitert worden⁵. Hier sind die Anklänge an Jac verschwunden⁶; viel wichtiger aber ist, daß bei einer Darstellung der Schriftverlesung im Gottesdienst⁷ die Act und Paulus, dann die Evangelien erwähnt werden — von den katholischen Briefen und der Offenbarung ist keine Rede, obwohl die Apostel, die hier reden, doch ihre eigenen Briefe erwähnen sollten. Diese Schriften wurden dort also im Gottesdienst nicht gebraucht, gerade sowenig wie in den Gemeinden syrischer Sprache. Der Verfasser selbst benutzt die beiden Petrusbriefe⁸, aber nicht die Joh-Briefe oder Jac.

Nun ist aber schon darauf hingewiesen⁹, daß es griechischem Einfluß zu verdanken ist, daß die syrische Peschitta die drei großen katholischen Briefe aufnahm. Diesen Einfluß kann der Bischof Rabbula nur von Antiochien her erfahren haben, in der Zeit, da er noch mit Johannes von Antiochien zusammenstand, welcher seinerseits mit Theodoret von Kyrrhos, dem fleissigen Exegeten, nahe Fühlung hatte. Es muß sich also zuvor in wichtigen antiochenischen Kreisen eine Wandlung zu entschiedener Annahme der drei Briefe vollzogen haben. Wer mag diese hervorgerufen haben? Es ist wohl Johannes Chrysostomus († 407), der antiochenische Presbyter und Prediger gewesen, der auf dem

¹ *omnis enim fides nostra in hoc est, cum probemus omnes repromissiones ejus*; s. Hauler z. St.

² ὁ γὰρ ἐν μαρτυρίῳ ἔξελεύων . . μακάριος οὖτος; vgl. Jac I 12 5 11; Lag. S. 110; Achel. S. 103, 21.

³ Achel. S. 69 f.

⁴ z. B. gerade in den beiden vorhergehenden Kapiteln.

⁵ Text bei Funk, *Didascalia et Constitutiones Apost.*, 1906 S. 2—595.

⁶ S. Meinertz, S. 176; es bleibt nur die Platzfrage II 58, 4.

⁷ II 57; vgl. Zahn, GK II 1 S. 180—183.

⁸ Zahn, S. 183 Anm. 1.

⁹ S. oben S. 21.

antiochenisch-syrischen Gebiet die dort herrschende Abneigung gegen die katholischen Briefe wenigstens teilweise überwunden hat. Es ist gewiß wichtig festzustellen, was Chrysostomus zu solcher Entscheidung bestimmt hat; dabei wird zugleich auch klar werden, daß dieser Presbyter selbständig vorging — mochte ihm eine ähnliche Ansicht auch hie und da schon begegnet und ihm einzelne Landsleute schon in dieser oder jener Richtung vorangegangen sein. Den I Joh-Brief hatte schon sein Lehrer Diodor von Tarsus ausgelegt und den I Ptr-Brief hochgehalten. Was aber Jac angeht, so hatte Chrysostomus sich seinerseits überzeugt, daß der Verfasser niemand anders als der berühmte Herrenbruder war — das gab für ihn den Ausschlag. Zu Aposteln hatten es freilich nach ihm die Herrenbrüder nicht gebracht¹, auch Jac nicht. Das entsprach allgemeiner syrischer Überzeugung². Doch Jac war erstens Gottesbruder³, was ihm wie seinen Brüdern ein hohes Ansehen gibt, zweitens Bischof von Jerusalem⁴, drittens der Didaskalos von Jerusalem⁵ und viertens eine große und wunderbare Persönlichkeit⁶; die Gestalt des Jac bei Hegesippus und Clemens Alexandrinus taucht vor uns auf. Diese Ansicht über den Verfasser hatte schon Eusebius im benachbarten Caesarea als überlieferte Meinung vorgetragen⁷ und durch sein Verhalten gegenüber dem Brief bestätigt — so war sie weithin die herrschende geworden; all das konnte natürlich in Antiochien nicht unbekannt bleiben. Als Prediger hatte Chrysostomus es erprobt, welch wertvolle Sprüche, eines solchen Bischofs und Lehrers würdig, über wirksames Gebet, Glaubensfreudigkeit und Zweifel er bei Jac. finden konnte⁸; so mochte, der so redete⁹, wohl jene hochangesehene

¹ εἰ καὶ μὴ πρὸς τοὺς ἀποστόλους ἔφθανον hom. in Cor. 21 (Montf. 10 S. 181e).

² Zahn, Forschungen VI S. 315 Anm. 3; insbes. vgl. Didasc. S. 327 Lag.: ἀλλ' οὐχ ἦμιν μόνον τοῖς ἀποστόλοις, ἀλλὰ καὶ τῷ λαῷ ἅμα Ἰακώβῳ τῷ τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα ἀδελφῷ; Apost. Constit. II 55: ἡμεῖς οὖν οἱ καταξιωθέντες εἶναι μάρτυρες τῆς παρουσίας αὐτοῦ σὺν Ἰακώβῳ τοῦ κυρίου ἀδελφῷ.

³ Dieser Ausdruck ἀδελφότητος, den wir später bei Byzantinern (vgl. Theophylakt zu Mc 6 3) und in Handschriften finden, begegnet hier zum ersten Mal, de poenitentia hom. 9 Montfaucon 2 S. 348 e. ⁴ S. Anm. 6.

⁵ αὐτὸς γὰρ ἦν ὁ διδάσκαλος ἐν Ἱερουσαλήμ, in Gal 2 9, Montf. 10 S. 688 b.

⁶ οὗτος ἀδελφὸς ἦν τοῦ κυρίου καὶ ἐπίσκοπος τῶν Ἱεροσολύμων, ἀνὴρ μέγας καὶ θαυμαστός in. Act ap. hom. 46 Montf. 9 S. 345 a.

⁷ Hist. eccl. II 23, 24 f.; s. unten S. 32 f.

⁸ S. die Stellen bei Meinertz, S. 167 Anm. 2.

⁹ Chrysostomus führt Jac zumeist nur mit dem einfachen φησί τις, φησὶν ὁ τοιοῦτος ein, s. Meinertz a. a. O.

Persönlichkeit sein. So hatte man auch die drei Autoritäten der apostolischen Zeit, die Paulus nach Gal I 19; 2 9, so hoch schätzte¹, in ihren Briefen beieinander. Die vier kleinen Briefe, die man auch außerhalb Syriens bezweifelt hatte, haben ihm einen so überzeugenden Eindruck autoritativer Herkunft nicht gemacht. So kam er unter dem Einfluß einer ihn umgebenden Tradition und eigener Einsicht zu der selbständigen vermittelnden Stellungnahme: drei Briefe, Jac kein Apostel, aber der Herrenbruder und Bischof und der würdige Verfasser eines wertvollen Briefes.

Eigene Homilien über die katholischen Briefe hat Chrysostomus freilich nicht gehalten, doch ihre Gegenstände gern in seinen Auslegungen und Abhandlungen anspielend berührt², wobei auch der JB deutlich mitklingt³, auch da, wo der Brief nicht ausdrücklich genannt wird.

Daß zur Zeit des Chrysostomus bei den Antiochenern die Entscheidung für die drei großen Briefe durch Auswahl aus den übrigen fiel, zeigt uns die dem Chrysostomus zugeschriebene und jedenfalls unter seinem Einfluß stehende Synopsis über das AT und NT⁴, die bestimmt die Auswahl bezeugt mit den Worten τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς. Unter dem Einfluß des Chrysostomus steht auch sein Schüler und Freund, dann Rivale und Gegner Severian von Gabala⁵; auch er trifft eine Auswahl, wenn er in einer antiochenischen Predigt den I Joh-Brief für echt, den II und III als von den Vätern verworfen bezeichnet⁶; so wird er auch

¹ In Gal I 19; 2 9, s. Montf. 10 S. 678. 688.

² Cramer, Catenen VIII Register, S. 597. Diese Scholien zu den katholischen Briefen stammen aus anderen Schriften des Chrysostomus, s. Haidacher, Zeitschr. f. kath. Theol., 26, 1902 S. 190 ff.; Meinertz, S. 167 Anm. 1.

³ Cramer, S. 2—40; vgl. Karo und Lietzmann, Catenarum gr. catal. S. 596.

⁴ Zahn GK II S. 230 und dazu S. 226—229.

⁵ G. Krüger HRE³ 18 S. 246 f.; W. Dürks, De Severiano Gabalitano, 1917; J. Zellinger, Studien zu S. v. G., 1926.

⁶ Migne SG 56 S. 411—428, schon von Tillemont vermutungsweise dem Severian zugeschrieben, S. 424 αὐτὸς ἐκεῖνος, ὁ κήρυξ, ὁ ταῦτα κηρύξας (Johannes) αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ ἑαυτοῦ γράφων — τῶν δὲ ἐκκλησιαστικῶν, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἢ πρώτη ἐπιστολῇ τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκαταλείουσι, s. Zellinger, S. 25. Hierauf bezieht sich die (ungenau) Behauptung des Kosmas Indikopleustes (s. den Text bei Zahn, S. 233), S. habe die kath. Briefe verworfen εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον. In der Homilie Migne SG 61, S. 793—802 contra Judaeos findet sich keine entsprechende Angabe. Die erstgenannte Homilie haben Cotelier, Montfaucon, auch Bauer (S. 64 . . . oder ein Nahstehender) dem Chrysostomus zugeschrieben; aber der Stil deutet auf S. v. G.

durch den Hinblick auf die Väter, wie ihn Chrysostomus eröffnete, zur Sicherheit über I Ptr¹ und Jac² gekommen sein³.

Durch das Ansehen des Chrysostomus hat diese Haltung sich weiter bei den Antiochenern durchgesetzt, wohl gar bei dem Bruder Theodors von Mopsuestia Polychronius, Bischof von Apamea in Syrien, († 430), der, soweit wir urteilen können⁴, nun auch Jac als τις τῶν ἀποστόλων zitiert⁵.

Theodoret von Kyrrhos († 458) benutzt ebenfalls wie I Ptr u. I Joh so auch den JB⁶, freilich viel spärlicher als sein Lehrer Chrysostomus; auch er rechnet den Verfasser kaum zu den zwölf Aposteln⁷. Daß die Dreiheit der katholischen Briefe jedoch zu kirchlicher Geltung gekommen war, bezeugen auf antiochenischem Gebiet die Akten der Diözesansynoden von Antiochien aus jener Zeit⁸.

Schon zu Zeiten des Chrysostomus war die Kunde von dieser antiochenischen Besonderheit zu Amphilochius von Ikonium⁹ (Bischof seit 373) gedrungen, der seinerseits als Kappadozier die sieben katholischen Briefe anerkannte, aber jene Begrenzung auf drei als ebenso berechtigt ansah. Jedenfalls hat er in einem jambischen Lehrgedicht an den jungen Seleukus¹⁰ beide Umgrenzungen als rechtmäßig hingestellt. Da dieser Seleukus der Neffe der vornehmen und frommen Olympias in Konstantinopel

¹ Cramer, Cat. S. 77³⁰ Coislin. zu I Ptr 4 11.

² Cramer, S. 18⁶ zu Jac 2 25 ἄκουε τῆς γραφῆς μαρτυρούσης; S. 29^{2v} zu Jac 4 5 u. a.

³ In den Homilien, die man ihm statt dem Chrysostomus zuzuschreiben Grund hat (Migne SG 52 S. 425—28; 827—36; 55, 601—12; 56 (397—410), 411—428, vgl. S. 27 Anm. 6; 499—516; 553—64; (59, 687—700) 61, 793—802, vgl. ebda; 63, 531—44; 543—50 werden I Joh und I Ptr zitiert. In der Epiphanienspredigt 65 S. 15—26 werden die kath. Briefe nicht zitiert (S. 22 A. 22 kommt Mt 17⁵, nicht II Ptr 1 17 in Betracht). In der äthiop. überlieferten Abhandlung über die Dreifaltigkeit (Zellinger, S. 102—114) wird S. 110 I Joh 1⁵ zitiert.

⁴ Vgl. Bardenhewer, Polychronius, B. v. Apamea in Lyk., 1879.

⁵ Iunius, Catena in Job, 1637 S. 340, s. W. Bauer, S. 63. Ob echt?

⁶ Migne SG 80 S. 1053 Jac 5 13; 81 S. 252 Jac 4 8; Meinertz, S. 172 A. 1.

⁷ Meinertz, S. 172 f.; s. Migne SG 80 S. 1393 οἱ μὲν καλούμενοι ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου τὴν Ἰουδα φυλὴν πάντως εἶχον πηγῆν. Πέτρος δὲ κτλ.; vgl. aber Meinertz, S. 173.

⁸ Bauer, S. 66.

⁹ K. Holl, Amphilochius v. Ikonium, 1904.

¹⁰ Text bei Zahn GK II 1 S. 219. Seine Ausdrucksweise Z. 60 καθολικῶν ἐπιστολῶν Τινὲς μὲν ἐπτά φασι, οἱ δὲ τρεῖς μόνως χρῆναι δέχεσθαι . . . stellt mit τινὲς, οἱ δὲ beide Ansichten fast gleich.

war, in deren Hause viele berühmte Bischöfe von nah und fern verkehrten, so kann eine solche Erwähnung der antiochenischen Auffassung in gläubigen Kreisen der Hauptstadt damals nicht als bedenklich gegolten haben. Die Beziehungen des Amphilochius zur Olympias gehören eben in jene Zeit, da Chrysostomus Presbyter in Antiochien war, etwa von 385—394. In jene Zeit fällt also auch sein Gedicht. Später kommt Chrysostomus selbst nach Konstantinopel und knüpft an jene Kreise an¹; so wird sein Einfluß und damit das Ansehen des JB's auch in der Hauptstadt wirksam².

Auch in Ägypten finden wir später einen Verehrer des Chrysostomus, Isidor von Pelusium († 440). Es entspricht diesem Boden, wenn er den JB als *θεία γραφή* zitiert; dem Chrysostomus folgt er darin, daß er den Verfasser wohl den gerechten Jac., nicht aber Apostel nennt³.

b. Palästina. Eusebius

Zum Sprengel von Antiochien gehörte auch die Christenheit von Palästina, die aber auf jenem altgeheiligten Boden ihre eigene Entwicklung genommen hat. Das geistige Leben bewegt sich dort von Anfang an um zwei Zentren, um Jerusalem und Caesarea. Anfänglich bestanden diese Gemeinden aus Judenchristen aramäischer und hellenistischer Sprache. Nach der Flucht der Urgemeinde überwog durchaus das hellenistische Element, zu dem sich mehr und mehr die Heidenchristen gesellten, bis zuletzt das Jüdische ganz im Heidenchristlichen unterging und auch die judenchristliche Lehrweise und Tradition erlosch.

Immerhin muß man fragen, ob etwa in Palästina eine eigene

¹ S. Holl, S. 40.

² Wenn Antiochien-Konstantinopel sich erst am Ende des IV Jhs. für Jac entscheiden, so kann es keine Lucian-Rezension des Jac-Textes geben; die K-Form des Textes im JB kann sich erst nach 400 entwickelt haben, Chrys. und Peschitta müssen an alexandrinische (und palästinensische) Texte anknüpfen und den Anfang von K darstellen. Die wenigen, z. T. ungenauen Zitate bei Chrys. bestätigen dies, soweit man sehen kann. Pesch. geht in 19 kritischen Stellen 7mal mit ξ , 3mal mit A, 2mal mit Sin, 1mal mit A Sin, 3mal mit sah. boh., zuweilen in Übereinstimmung mit K; d. h. also Pesch. übernimmt den ägyptischen Text, wo er sich trübt und zu K hinübergeht. Daß das gothische NT nur Evv. und Paulus enthält, stellt nicht etwa einen Kanon der Homöer dar, sondern den primitiven Zustand des Kanons der Donau-Gothen.

³ Migne SG 78 S. 1321. 248; Meinertz, S. 177 ff.

Kunde über die Herkunft des JB's vorhanden war. Aber Hege-
sippus¹, der zur Zeit des römischen Eleutherus (174—189) wert-
volle Nachrichten, namentlich über das urchristliche Jerusalem
aufzeichnete², weiß wohl vom Herrenbruder Jac wichtige, wenn
auch legendarisch gefärbte Nachrichten mitzuteilen; aber über
einen Brief des ersten Bischofs von Jerusalem finden wir wenigstens
bei Eusebius keine Andeutung des Hegesippus³. Nun ist Eusebius
für die Geschichte des Kanons stark interessiert; es fällt also sein
Schweigen stark ins Gewicht, um so mehr als Eusebius auch
Äußerungen Hegesipps über das Hebräer- und ein syrisches
Evangelium, ja auch über häretische apokryphe Schriften bringt⁴
— warum sollte Eusebius gerade wegen des JB's, dessen Echtheit
noch zu seiner Zeit umstritten, dem Kirchenvater aber wichtig
war, das Urteil des Hegesippus nicht ausgeschrieben haben? Hat
er doch selber bei dem Bericht des Josephus über die Ermordung
des Jac sofort auf diesen als den mutmaßlichen Verfasser hin-
gewiesen⁵; hier konnte doch ein bestimmtes Wort Hegesipps die
erwünschte Entscheidung bringen. Zudem verspricht er hernach,
treulich darüber zu berichten, was die Alten über die NTlichen
Schriften, namentlich auch über die umstrittenen gesagt haben⁶;
sollte er es, wenn Hegesipp über einen Brief des Jac. etwas
gesagt hätte, unterlassen haben? Übrigens nennt er den Kanon
Hegesipps ja ausdrücklich: *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται
καὶ ὁ κύριος*⁷. Dem entspricht anderwärts in einer von Stephan
Gobarus mitgeteilten Stelle der Ausdruck *τῶν θείων γραφῶν καὶ
τοῦ κυρίου*⁸. Die Autorität Hegesipps ist also neben dem AT nur
»der Herr«, der im Evangelium, sei es im Hebräerevangelium,
sei es im Diatessaron, redet⁹. Daß er die Paulusbriefe, die er natür-

¹ Vgl. unten Anm. 2; Zahn, Forschungen VI 1900, 2. Brüder und Vettern
Jesu, S. 228—254; Bardenhewer, Gesch. d. altchr. Lit. I S. 483—487.

² Eus. hist. eccl. II 23, 3—19 (III 19; 20, 1—7; 32, 1—8; IV 22, 1—8).

³ Auch Harnack, Chronologie I S. 489 meint, daß Eusebius bei Heges.
den JB nicht erwähnt gefunden hat. Holtzmann, Einl. ³ S. 339 beruft sich
auf Noesgen, Zeitschr. f. KG II 1878 S. 219.

⁴ Eus. h. e. IV 22, 8f., s. Noesgen a. a. O.

⁵ h. e. II 23, 24.

⁶ h. e. III 3, 3.

⁷ h. e. IV 22, 3.

⁸ Bei Photius cod. 232, Zahn, S. 247 Fr. IX.

⁹ *ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ*; s. oben Anm. 1.
Noesgen findet freilich in dem κύριος alle apostolischen Schriften, die H. kannte,
auch den JB, der ihm unzweifelhaft bekannt gewesen sei. Meinertz, S. 114.

lich kannte, nicht als Autorität ansieht, hängt wohl damit zusammen, daß er der ungeschriebenen jüdischen Tradition folgt, also doch wohl ein gläubig gewordener Hebräer ist¹.

Mit den katholischen Briefen aber wird es in Jerusalem damals kaum anders gestanden haben als in Antiochien — man kennt sie überhaupt nicht, oder nicht als Autorität. Den JB aber hat Hegesippus — das ist so gut wie sicher — nicht gekannt und gewiß nicht als Brief des Herrenbruders.

Ein ganz anderes Bild gewinnen wir, wenn wir von Jerusalem nach Caesarea, vom II ins IV Jh. hinüberschauen, wo Eusebius über den Schätzen der Bibliothek seines Freundes Pamphilus waltet und die gelehrten Traditionen des verehrten Meisters Origenes fortpflanzt².

Hier können wir Augenzeugen werden, wie sich unter den Händen dieses Vermittlers zwischen alter und neuer Zeit, zwischen Alexandrien und Antiochien ein fester Kanon bildet, ohne daß die Unsicherheit, die frühere Geschlechter dem christlichen Schrifttum gegenüber empfinden mußten, völlig überwunden wird. Hier sehen wir auch, wie unser JB samt den kleinen Briefen noch unter starker Anfechtung steht, aber zugleich als erster Stern an der Spitze der sieben katholischen Briefe erstrahlt; in solchem Lichte wird er vor unseren Augen aus einem angefochtenen in apostolischer Brief. Eusebius hat über die Wertung des Jac. das schwerwiegende Wort ausgesprochen: er wird für unecht gehalten³. Dies Wort, von Hieronymus aufgenommen, hat in der Reformationszeit jenen starken Nachhall gefunden. Doch handelt es sich auch hier, wie bei Hieronymus, um ein Referat: manche halten ihn

hält das erstere für möglich, das zweite für sicher — gerade das, was doch erst zu erweisen ist.

¹ Wie Eusebius wohl nicht nur schließt, sondern weiß, s. Zahn, S. 253. Trotz Zahn, S. 248 GK I, 2, S. 791 ff. (II 2 S. 801 ff.) muß man schließen, daß H. in der von Gobarus mitgeteilten Stelle auch Paulus bezichtigt, der Schrift und dem Herrn widersprochen zu haben, wenn er I Cor 2, 9 das Wort anführt: was kein Auge gesehen hat u. s. f. — der Ausdruck *καταψεύδεσθαι* kann von Gobarus stammen. Man kann vergleichen, was Irenaeus III 7, 1. 2 über *hyperbata, velocitas sermonum* und *impetus* bei Paulus sagt; s. Leipoldt, *Gesch. d. NTlichen Kanons* I S. 194.

² Vgl. Jülicher, *Einl. in das NT* 6 S. 478—483, Zahn, *Grundriß*, S. 54—56; Meinertz S. 152—155.

³ h. e. II 23, 25 *ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν.*

für unecht; in der Tat wird er von den Lehrern der Vorzeit wenig erwähnt — darauf wird ihn unter anderen Dorotheus in Antiochien aufmerksam gemacht haben, als er diesen dort »die Schriften vor der Gemeinde in angemessener Weise auslegen hörte«¹.

Eusebius kann aber auch versichern, daß Jac und Judas in den meisten Kirchen, jedenfalls in Alexandrien und Caesarea, öffentlich vorgelesen werden, so gut wie die allgemein anerkannten Schriften² und also ganz anders geschätzt sind als die Fälschungen der Häretiker³. Ja, eine Siebenzahl von katholischen Briefen liegt schon vor⁴. Damit war freilich über den Wert der Briefe nichts gesagt: katholisch heißt ja nur »an eine Allgemeinheit gerichtet«. Aber Jac erscheint an ihrer Spitze; wo man so ordnete, setzte man wohl die beiden Herrenbrüder voran, dann die beiden Apostel⁵ — darin steckt also eine Meinung über die Verfasser der beiden ersten Briefe, wozu freilich Eusebius aus Gewissenhaftigkeit ein Warnungszeichen setzt, durch ein λέγεται⁶. Hier also taucht der Herrenbruder zum ersten Male deutlich als Verfasser auf, aber nur in einer Vermutung, die, ohne alte Tradition, noch dem Zweifel ausgesetzt ist. Es ist aber auch bei Eusebius wichtig festzustellen, wie er diesen Zweifel entscheidet. Den Herrenbruder läßt er dahingestellt sein. Ihm ist der Verfasser des JB's ὁ ἱερός ἀπόστολος⁷, und seine Schrift gehört zur hl. Schrift⁸. Diese Sicherheit ist dem Eusebius deswegen gekommen, weil die meisten Kirchen den Brief als kanonisch vorlesen lassen; so deutet er selber an⁹.

Im Grunde aber wird es wohl die Autorität des verehrten Origenes gewesen sein, die ihn auch hier bestimmte. Ihm hat er ja nicht nur seinen Kanon wesentlich abgenommen, sondern auch

¹ Vgl. h. e. VII 32, 2—4.

² II 23, 25 ὁμοῦ δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησιαίαις; vgl. III 25, 3 τῶν δ' ἀντιλεγόμενων, γνωρίμων δ' ὄν ὁμοῦ τοῖς πολλοῖς, ἢ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται; vgl. § 6 ὁμοῦ δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας.

³ III 25, 6.

⁴ II 23, 25.

⁵ Vgl. III 25, 3 die Reihenfolge Jac, Jud, Petr, Joh.

⁶ λέγεται II 23, 24, λεγομένη III 25, 3.

⁷ In Ps 56₂, Montfaucon, Coll. n. p. I S. 247 zu Jac 5₁₃.

⁸ τῆς γραφῆς λεγούσης· μὴ ἀγάπα καταλαλεῖν, ἵνα μὴ ἐξαρθῆς, καὶ· μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων ἵνα μὴ εἰς κρίσιν πέσητε in Ps 100₆ Montf. I S. 643; vgl. Jac 4₁₁ — allerdings geht hier ein unbekanntes Schriftwort voraus.

⁹ S. oben S. 32 Anm. 2.

das Prinzip, die ganze Kirche abzuhören, mit all den Nöten und Schwierigkeiten, die daran hingen. Eben dieses Prinzip hieß ihn auch, in Sachen des Jac sich der Ansicht der Majorität anzuschließen; zugleich aber hatte Origenes selbst an diesem Briefe sein persönliches Wohlgefallen¹. Ist aber damit der Herrenbruder Jac zum Apostel geworden? Jedenfalls keiner der Zwölfe; das hatte Eusebius von Hegesipp², aber auch aus eigenem Schriftstudium gelernt³; so dachte man auch in Jerusalem⁴ und, wie wir sahen, in Antiochien und Syrien⁵. Aber Eusebius hat es fertig gebracht, noch einen dreizehnten und vierzehnten Apostel zu zählen, Paulus und Jac; Παῦλος ἀπόστολος und Gal 1 19 gaben dazu das Recht⁶. Aber im Grunde ist auch hier Origenes der Führer, der ebenfalls Jac in Zitaten als Apostel anführt — es wollten eben beide, Origenes und Eusebius, nur apostolische Schriften im Kanon haben⁷.

So hat Origenes den Ruhm des JBs in Palästina fest begründet; nach Caesarea war der große Lehrer selbst gekommen; man braucht bei seinem Einfluß nicht nur an seine Schriften zu denken, die freilich auch dort ruhten und fleißig gelesen wurden; seine ganze Lehrtätigkeit wirkte dort nach.

In der Zwischenzeit zwischen Origenes und Eusebius entwickelte sich auch in Palästina ein Asketentum, dessen Ideal stete Jungfräulichkeit war; dazu gehörte auch Lesung und Vorlesung der hl. Schrift. Wir können noch feststellen, wie weit der Schriftgebrauch ging: er umfaßte AT und aus dem NT Evangelien und Paulus; außerdem wird, wenn auch noch spärlich, Gebrauch gemacht von den Act, I Ptr, Jac und dem Hebräerbrief. Der Asket, der zu jener Zeit an die virgines schreibt⁸, zitiert einmal

¹ S. unten S. 42.

² h. e. II 23, 4 aus Hegesippus: διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος.

³ h. e. I 12, 4: 12 Apostel, 70 Jünger, Jacobus nach I Cor 15 2, dann alle Apostel; vgl. Zahn, Forschungen S. 315 Anm. 1.

⁴ S. unten S. 34 f.

⁵ S. oben S. 26 ff.

⁶ In Jes 17 6 Montf. II S. 422.

⁷ Orig. in Ps 65; in Joh 3 31, s. unten S. 38. 39. 41.

⁸ (Ps.) Clementis ad virgines, bei Funk, opera patr. apost. II S. 1—27; vgl. Bardenhewer I S. 113—118; Harnack. Chronol. II S. 133—135. Das erste, was wir über dieses Rundschreiben erfahren, ist die Angabe des Palästinensers Epiphanius, daß es in den Kirchen vorgelesen wird. Griechische Excerpte finden sich bei dem Palästinenser Antiochus aus dem Sabakloster bei Jerusalem

gegen das viele Lehrenwollen Jac 3_{1f.}¹. Außerdem aber lehnt er sich gerne an den Wortlaut dieses Briefes in einer Weise an, daß man sieht, wie wert und vertraut er ihm ist². Jac. wird hier weder genannt, noch steht ein Aposteltitel; vielmehr wird eine Paulusstelle I Cor 12₁₉ mit Jac 3_{1f.} zusammengewoben unter der schlichten Einführung *ὁ προσέχουσι τούτῳ ὃ λέγει*³; aber eben das zeigt, wie sehr Jac schon in die hl. Schrift gehört — auch die anderen Schriftsteller werden ebenso ohne Namen angeführt.

Viel sicherer als der gelehrte Eusebius in Caesarea weiß ein Menschenalter später (um 348) in Jerusalem der junge Presbyter Cyrillus über den Kanon zu reden⁴. Über die sieben katholischen Briefe, Jac an der Spitze wird hier kein Zweifel gelassen: sie werden in der Kirche gelesen und sollen zuhause gelesen werden. Der dortige Kanon besteht gewiß schon länger; wir können wohl annehmen, daß Eusebius, als er von den sieben katholischen Briefen sprach und Jac den ersten davon nannte, auch an Jerusalem gedacht hat; auch dort hatte er ja Forschungen veranstaltet⁵. Gelehrte Bedenken, wie sie Origenes und Eusebius bestimmten, hatten offenbar auf den kirchlichen Gebrauch dort nicht eingewirkt. Cyrillus benutzt auch gerne den JB als biblisches Zeugnis⁶; der Verfasser ist ihm Herrenbruder und Bischof von Jerusalem, aber kein Apostel⁷, jedenfalls keiner von den Zwölfen⁸.

— also wird die Schrift, die mit Clem. Rom. ursprünglich nichts zu tun hat, aus Palästina stammen. Dort hat sie auch Hieronymus kennen gelernt, als er 392 von Bethlehem aus gegen Jovinian schrieb. Von dort ist sie dann nach Syrien gelangt. Der unbedenkliche Gebrauch von Jac und Hebr führt über Origenes hinaus. Daß hier vielleicht das früheste Zitat aus Jac stehe (Dibelius, S. 51), ist zuviel vermutet.

¹ c. 11, 4 Funk, S. 10.

² S. Meinertz, S. 127 und Anm. 2. 3.

³ Beelen in seiner Ausg. 1856 übersetzt das syrische: *neque attendunt ad id quod dicit* und setzt hinzu: (Scriptura).

⁴ Den Text seiner Katechese über den Kanon IV 33—36, s. bei Zahn, GK II 1 S. 177—180, das NT S. 179 § 36.

⁵ h. e. VI 20, 1.

⁶ S. Meinertz, S. 157 und Anm. 2.

⁷ Cat. XIV 15, 21. Migne SG 33 S. 844. 852 f.

⁸ Zahn, Forschungen, VI S. 315 Anm. 2 nach cat. XIV 15 mit der Reihenfolge: Paulus, die 12 Apostel, die 15 Bischöfe von Jerusalem, voran Jacobus (21). Dazu vgl. cat. IV 28, Migne SG 33 S. 492 über Act 15_{23ff.}: *ἀλλ' ἤδη καὶ τοῖς ἀποστόλοις καὶ Ἰακώβῳ τῷ ταύτης τῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπῳ σπουδῆ γέγονεν. Ἰμ folgenden καὶ γράφουσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῖς ἔθνεσιν καθολικῆν ἐπιστολὴν* ist einfach der Ausdruck der Act 15_{22f.} wiederholt, so daß sich daraus

Denselben Kanon, wie Cyrill von Jerusalem um 348, schreibt um 375 der Palästiner Epiphanius, Bischof von Salamis auf Cypern, in seinem Panarion allen vom heiligen Geist Geborenen vor¹; auch hier steht Jac am Anfang der sieben katholischen Briefe; auch hier ist der Verfasser der Herrenbruder — aus einer früheren Ehe Josephs — aber keiner der zwölf Apostel, wenn er auch im weiteren Sinne Apostel heißt². Er wird zitiert als der heilige Jacobus, und seine Schrift ist heilige Schrift, wie die des Paulus³.

In der Literatur, die unter dem Namen des Hesychius von Jerusalem steht⁴, und die jedenfalls die Weiterentwicklung in Palästina im V und VI Jh. kennzeichnet, erscheint auch ein Kommentar zu Jac, freilich jetzt nur noch in Fragmenten. Auch sonst wird Jac häufig zitiert, doch meist ohne Titel. Taucht der Aposteltitel einmal auf⁵, so bedeutet das nicht eine Ernennung des Jac zum Urapostel, sondern eine Anerkennung seines Briefes als einer apostolischen Schrift. Denn Jac ist mehr als ein Urapostel; er ist τῶν ἀποστόλων ἑξάρχος, unter den Köpfen der Scheitel, unter den Leuchten das überstrahlende Licht⁶.

So hätte es freilich der JB, wenn er aus Palästina stammt, in seiner Heimat weit gebracht — nur verrät alle diese Anerkennung keine eigene Kunde; Eusebius und Epiphanius⁷ kennen den Herrenbruder aus Hegesippus; der Kanon Palästinas mit den sieben katholischen Briefen ist im Grunde der alexandrinische; daß man Jac in diesem Lande, namentlich in Jerusalem an die Spitze gestellt hat, ist leicht zu verstehen. So steht er auch in den beiden Kanonverzeichnissen, die im IX Jh. in Palästina ent-

nicht schließen läßt, Cyrill habe Jacobus unter die zwölf Apostel gerechnet, wie Meinertz S. 158 will.

¹ Haer. 76, Dindorf III S. 396, 18; Zahn, GK II 1 S. 226.

² Zahn, Forschungen VI § 7, bes. S. 314 f., Meinertz S. 155 f. Vgl. bes. Haer. 29, 3 f., Holl I S. 324: κατασταθέντος εὐθὺς Ἰακώβου, τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου καλουμένου καὶ ἀποστόλου.

³ Haer. 77, 27: κατὰ τὸ γεγραμμένον Jac 1²⁷; 31³⁴: Παῦλος . . καὶ πάλιν ὁ ἄγιος Ἰακώβος λέγων Jac 3¹⁵, s. Meinertz, S. 155 Anm. 2.

⁴ Migne SG 93 S. 781—1560. Es sind zu unterscheiden ein Presbyter H. († nach 430), ein Sinaimönch, ein Presbyter, dann Bischof von Jerusalem um 600, siehe Ph. Meyer HRE³ 8 S. 18 f.; Bardenhewer, Patrologie² S. 334.

⁵ S. 1520.

⁶ Bei Photius, biblioth., cod. 275; s. Meinertz S. 159.

⁷ Zahn, Forschungen a. a. O.

standen sein mögen, in der sog. Stichometrie des Nikephorus und in der sog. Synopse des Athanasius¹.

c. Die Kappadozier und andere Kleinasiaten

Auf den blühenden Schulen Palästinas², vor allem zu Caesarea³, weiterhin in Alexandrien⁴, hat in der Mitte des IV Jhs. der große Kappadozier Gregor von Nazianz⁵ († um 390) als Jüngling seine kirchliche Bildung erweitert. Er und sein Freund Basilius haben sich um das literarische Erbe des Origenes bemüht; überhaupt wollen die Kappadozier die geistigen Erben des Alexandriners auf dem Boden der Orthodoxie sein; so wird es nicht wundernehmen, daß auch der Kanon von Alexandrien und Caesarea durch Gregor von Nazianz aufgenommen wurde. Die kritischen Bedenken der Älteren werden auch hier nicht mehr ausgesprochen, solche Neigungen sind jetzt verstummt. Gregor von Nazianz, der Dichter, hat auch den Kanon in Verse gezwängt⁶. Hier erscheinen u. a. die sieben katholischen Briefe in der Reihenfolge, die später allgemein herrschend wird, Jac, Ptr, Joh, Judas.

Ein Landsmann und jüngerer Vetter Gregors war Amphiloichius, dessen Jamben an Seleukus wir oben besprachen⁷. Neben der antiochenischen Dreizahl steht die Siebenzahl; Jac, als erster der drei, bleibt auch für die sieben als erster bestehen⁸.

Übrigens merkt man, daß die Kappadozier den JB mehr der Vollständigkeit wegen angenommen als sich angeeignet haben. Die Zitate sind sehr selten⁹, wie auch die Person des Jac nur von Gregor von Nyssa gestreift wird; jedenfalls ist er hier kein Apostel¹⁰. Caesarius, der Bruder Gregors von Nazianz, † 368/9, war Arzt und kann die vier Dialoge, die ihm zugeschrieben werden, kaum verfaßt haben — der θεῖος Ἰάκωβος¹¹ stammt also wohl nicht von ihm.

¹ S. Leipoldt I S. 100 f.

² Gregor. Naz., orat. 7, 6 Clem. I S. 201.

³ Hieron., de viris inl. 113.

⁴ Gregor Naz., carmen de vita sua v. 128 f. II S. 680.

⁵ S. Loofs HRE³, 7 S. 141, dort auch d. Stellen.

⁶ Text bei Zahn, GK II 1 S. 216 f. (Z. 36—38).

⁷ S. oben S. 28.

⁸ Zahn a. a. O. S. 219 Z. 62.

⁹ S. Meinertz, S 188 f.

¹⁰ Ἰάκωβος ὁ μικρὸς οὐκ ἦν ἀποστός ἐναριθμῶς, Migne SG 46 S. 648; Meinertz, S. 190.

¹¹ Migne SG 38 S. 857. 1072, Meinertz S. 190; s. Loofs a. a. O. S. 141 und Bardenhewer, Patrol. ² S. 257.

In Kappadozien fand Jac. keinen starken Anklang; dafür aber, wenn auch spät, in Galatien. Aus Ancyra stammt Marcus Eremita († nach 430), der dann, wohl in der Wüste Juda, Asket wurde und theologisch den Antiochenern nahe steht¹. Durch solche Beziehungen wird ihm Jac der heilige Apostel² und sein Brief vertraut als H. Schrift. Ein Bischof seiner Zeit und Gegend ist Theodot von Ancyra (um 431): nach ihm hat Christus die beiden Josephsöhne Jac und Judas, die als seine Knechte für die ganze Welt geschrieben haben, zu seinen Aposteln ausgewählt, d. h. also zu Verfassern apostolischer Schriften berufen³.

Als Ausdruck einer allgemeinen Annahme der sieben katholischen Briefe in der herrschenden Reihenfolge mit Jac an der Spitze mag der 60. Kanon des Konzils von Laodicea (ums Jahr 360) gelten; handelt es sich auch um einen späteren Zusatz, so doch wohl um gute kleinasiatische Überlieferung⁴.

Wichtiger ist noch, daß Hieronymus nach Konstantinopel zog, als Gregor von Nazianz dahin berufen war (379)⁵. Dieser wurde in allem sein Vorbild; so wird auch seine Stellung zum Kanon durch Gregor von Nazianz bestimmt sein. Der Erfolg zeigte sich bald darauf beim römischen Konzil von 382 in der Anerkennung der sieben katholischen Briefe, und so kam auch Jac der lateinischen Gewohnheit zum Trotz in der Vulgata an die erste Stelle. Diese Wertschätzung des Jac geht schließlich auf Origenes und seine Tätigkeit in Alexandrien und Caesarea zurück.

Eine unmittelbare und früheste Einwirkung des Origenes zeigt sich schon bei seinem Schüler und Verehrer Gregor dem Wundertäter († um 270). Er kennt offenbar den JB und benutzt ihn, wenn er schreibt: *δηλον γὰρ ὡς πᾶν ἀγαθὸν τέλειον θέοθεν ἔρχεται*⁶; vgl. Jac I 17. Auch der Bekämpfer des Origenes Methodius von Olympus († 311), steht bei seiner Anerkennung des Jac, den er ausdrücklich, freilich ohne Ehrentitel zitiert⁷ und den er

¹ S. Kunze, HRE⁸ 12 S. 285.

² de poenitentia 5 Migne SG 65 S. 972; Meinertz, S. 159.

³ Migne SG 77 S. 1412; Meinertz, S. 191.

⁴ Zahn GK II 1 S. 197—203; Text S. 202; Leopoldt, Gesch. d. NTlichen Kanons I S. 94.

⁵ de viris illustr. 117.

⁶ Westcott, History of the Canon⁴ S. 381; Meinertz, S. 128; vgl. Origen. zu Joh I 8 und 3 12, Preuschen S. 488. 514; in Rom IX 24 Lomm. 7 S. 325.

⁷ S. Bonwetsch, Methodius v. Ol., 1891 S. 293; Jac I 12.

einmal mit dem Apostel Paulus verwechselt¹, wohl unter dem literarischen Einfluß seines großen Gegners². Es wird Zeit, daß wir uns ihm selber zuwenden.

d. Die Alexandriner

α. Origenes

Origenes ist für uns der erste, der Jac namentlich zitiert und der erste, der sich über den Brief und seine Geltung ausspricht³. In dem Verzeichnis der Apostelbriefe, das er im fünften Buch des Johanneskommentars (bald nach 218) darbietet und das uns Eusebius mitteilt⁴, nennt er den JB und den Judasbrief nicht. Es könnte sein, daß Eusebius hier infolge der Zusammenfügung der Johannesschriften Jac und Judas unabsichtlich übersprungen hätte⁵. Bei der Sorgfalt des Eusebius ist aber wahrscheinlicher, daß Origenes selbst hier Jac und Judas wegließ und zwar darum, weil er nur über die Briefe der eigentlichen Apostel⁶ (Paulus und der beiden Zwölfapostel) redet, nicht also einen vollständigen Kanon geben wollte. Nun nennt freilich Origenes den Verfasser des JB selbst Apostel⁷ und zwar zur Zeit jenes Apostelverzeichnisses⁸; aber Jac (und Judas) waren umstritten, was zwar auch II Ptr, II und III Joh, die Apostel Paulus, Petrus und Johannes aber nicht sind. Es handelt sich also in jenem Verzeichnis nur um die Schriften der unbestrittenen Apostel, wobei auch ihre umstrittenen Schriften miterwähnt werden mußten.

Seinem Grundsatz getreu, stets auf das Urteil der ganzen Kirche abzustellen⁹, sagt er, bei Berufung auf Jac 1 17: *ὄπερ ἡγοῦμαι εἰρησθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς*¹⁰ d. h. Jac ist Schrift, aber zunächst nur nach meiner Meinung, und bei einer Argumentation aus

¹ a. a. O. S. 291: Es spricht aber auch der Apostel Paulus: Eitel Freude achtet es, Jac 1 2 f. cf. Rm 5 3 f.; Meinertz, S. 128 f.

² S. Zahn, Einl. ³ S. 98.

³ S. u. a. Bardenhewer, Gesch. d. altchr. Lit. II S. 120 f.; Meinertz, S. 106—112; Dibelius, S. 51 f.

⁴ h. e. VI 25, 7—10.

⁵ Meinertz, S. 106 f

⁶ *περὶ τῶν ἐπιστολῶν τῶν ἀποστόλων*; so schon Credner, Einl. 1836 S. 610.

⁷ In Ps 65. Lomm. 12 S. 395 *εἰδομεῖ . . τις ψαλλέτω, φησὶν ὁ ἀπόστολος* Jac 5 13 und in Joh 3 31 Pr. S. 570 zu Jac 3 16 *φησὶν Ἰ. ὁ ἀπόστολος*; ferner öfter in der latein. Übersetzung des Rufin; Meinertz, S. 110 Anm.

⁸ Nämlich im Joh. Kommentar, s. vorhergehende Anm.

⁹ ep. ad Afric. 4. 9, Zahn, Grundriß S. 41.

¹⁰ In Joh fr. 6 Pr. S 488.

Jac 2₂₆ rechnet er sich zu denen, die die Stelle 'annehmen'¹, d. h. hier kann er nicht wie bei einer anerkannten Schrift ex concessis argumentieren. Ebenso vorsichtig sagt er vorher² in Betreff derselben Stelle ἐὰν δὲ λέγηται μὲν πίστις, χωρὶς δὲ ἔργων τυγχάνη, νεκρὰ ἐστὶν ἢ τοιαύτη, ὡς ἐν τῇ φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν. Dies φερομένη heißt nun freilich nicht »fälschlich so genannt« — aber auch nicht: »allgemein anerkannt«³, sondern, wie die Beispiele⁴ zeigen, »unter diesem Namen bekannt«, »im Umlauf befindlich«, was freilich auch auf allgemein anerkannte Schriften passen kann⁵ — der Ausdruck ist indifferent⁶. Das Urteil wird dabei nicht auf andere Schultern abgewälzt⁷; denn Origenes selbst tritt durch seine ganze Praxis lebhaft für den angefochtenen Brief ein⁸. Bald zitiert er ihn eben als Schrift des Jac⁹, der zuweilen auch als Apostel bezeichnet wird¹⁰, zuweilen auch einfach mit φησί¹¹ oder κατὰ τό¹², wie man eben die Schrift zitiert; so heißt es wohl einfach ἐλέχθη¹³ oder ἡ γραφή¹⁴. Paulus- und Johannes-

¹ In Joh 8₃₉ Pr. S. 337.

² In Joh 8₂₄ Pr. S. 325.

³ So Credner, Einl., a. a. O.

⁴ Z. B. Euseb. ad Mar. quaest I M. S. 62 ἐν τῇ τῶν εὐαγγελίων φερομένων γραφῇ; h. e. III 25, 2 τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν; Orig. selbst in Joh. I. I 2 Pr. S. 6. τῶν τοίνυν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων (das AT) — aber auch: Euseb. h. e. III 25, 3 τῶν ἀντιλεγομένων . . ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται; vgl. Euseb. h. e. I 12, 5 Ἰακώβω . . εἰς δὲ καὶ οὗτος τῶν φερομένων τοῦ σωτήρος ἀδελφῶν ἦν mit II I, 2 τότε δῆτα καὶ Ἰακώβον τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν; h. e. III 3, 1 Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται . . τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον . . εἶναι παρελήφαμεν.

⁵ Meinertz, S. 107 Anm. 2. 3 nach Kaulen, Einl. ⁴ III S. 220; Dibelius, a. a. O.: gebräuchlich.

⁶ Holtzmann, Einl. ³ S. 339.

⁷ Jülicher, Einl. ^{5. 6} S. 475 (hier ist offenbar statt Judasepistel: Jacobusepistel gemeint).

⁸ S. die Übersicht bei Meinertz, S. 109 Anm. 2.

⁹ In Ps 118 Lomm. 13 S. 100; in Joh 3₃₁ Pr. 521, fr. 46.

¹⁰ S. oben S. 38 Anm. 7. Rufin setzt überall apostolus hinzu — das wird in den meisten Fällen sein Zusatz sein; s. Meinertz, S. 110 Anm.

¹¹ In Ps 12 Lomm. 12 S. 37; in Ps 118 Lomm. 13 S. 106.

¹² In Ps 46 Lomm. 12 S. 334.

¹³ Sel. in Exod., Lomm. 8 S. 324.

¹⁴ In Joh 1₈ Pr. S. 488; bei Rufin: Scriptura divina in Lev. hom. 2, 4 Lomm. 9 S. 192; καλῶς γέγραπται Lomm. 13 S. 70 bezieht sich nicht auf Jac 2₁₀, sondern auf Ps 118₆.

stellen¹ oder eine Jes-Stelle² werden mit Jac verwoben. In seinem Kanon, den er freilich niemandem als den Kanon aufdrängen will, der aber doch für die folgenden Geschlechter weithin bestimmend gewesen ist, steht also Jac als normative, apostolische Schrift. So hat er denn auch Jac unter die Posaunen eingereiht, durch die Jericho fiel³, oder unter die Brunnengräber, die als Knechte Isaaks im heiligen Lande Brunnen gruben⁴, und damit ihn und Judas den Evangelisten wie den Aposteln Paulus, Petrus und Johannes gleichgesetzt⁵.

Wer aber ist für Origenes dieser Apostel Jac? Man wird wohl dem vielwissenden Gelehrten kein Unrecht, wohl aber seiner Gewissenhaftigkeit eine Ehre antun, wenn man behauptet, er habe es einfach nicht gewußt und habe auf solches Wissen notgedrungen verzichtet.

In der Tat hat er diese Frage niemals erörtert, während er über den Judasbrief sich ausdrücklich und ausführlich äußert⁶. Er schreibt ihn dem Herrenbruder Judas Mt 13₅₅ zu. Über dessen Brüder Joseph und Simon bekennt er nichts zu wissen⁷, über den ältesten dieser Brüder Jacobus sagt er nur, daß er der von Paulus Gal 1₁₉ genannte sei⁸. Man hat es mit Recht auffallend gefunden⁹, daß hier der JB nicht erwähnt wird. Wenn er auch nicht alles anführen wollte, was er über ihn weiß¹⁰— unmöglich konnte er den Brief des einen Bruders erwähnen und den des andern verschweigen. Einige Zeit vor dem Matthäuskommentar, im Kommentar zum Römerbrief¹¹ scheint er jedoch den Verfasser des JB als eine Paulus mindestens gleichwertige Autorität Bruder

¹ In Ps 30. Lomm. 12 S. 129; bei Rufin in Rom. 1. IV. Lomm. 6 S. 235. 252. 286, s. unten S. 41 Anm. 1.

² In Joh 3₃₁ Pr. S. 521.

³ In Jos. hom. 7, 1. Baehr. S. 328: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Jacobus quoque et Judas.

⁴ In Gen. hom. 13, 2. Baehr. S. 115: pueri ejus sunt Petr. Jac et Judas.

⁵ In Jos. S. 327: Deus mittit sacerdotes apostolos suos, darunter Ptr Jac Jud.

⁶ In Matth. t. X 17 Lomm. 3 S. 46 και Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μὲν πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανόυ χάριτος ἐρρημένων λόγων, ὅστις ἐν τῷ προομίῳ εἶρηκεν κτλ. ⁷ a. a. O. S. 47.

⁸ Ἰάκωβος δὲ ἐστὶν οὗτος, ὃν λέγει Παῦλος.

⁹ So u. a. Holtzmann, Einl. 3 S. 339; Westcott. Hist. of the Can. 4 S. 359; von Soden, H. Komm. III 2 S. 168; Windisch, S. 4; Dibelius, S. 52 Anm. 3.

¹⁰ Meinertz, S. 110 Anm. 1.

¹¹ Vor in Matth. 246 und nach 244, Harnack, Chronol. II 2 S. 35. 41.

des Herrn zu nennen¹. Aber wir haben diesen Kommentar nur in der Übersetzung Rufins, der gern solche Zusätze macht; freilich ist sein gewohnheitsmäßiger Zusatz in solchen Fällen apostolus. Doch kann es sein, daß Rufin hier dem Paulus und Johannes den Herrenbruder wirkungsvoll gegenüberstellen wollte; Origenes aber kann hier, wie Paulus und Johannes, so auch Jac ohne Titel angeführt haben, und nach seinen griechisch überlieferten Zitaten ist das sogar wahrscheinlich.

Jedenfalls lag für Origenes die Bedeutung des JB nicht darin, daß der Verfasser etwa ein Bruder des Herrn sein mochte. Der Titel »Bruder des Herrn« war ihm ohnehin schon eine zweifelhafte Sache. Zwar hat er sich die Ansicht seines Lehrers Clemens angeeignet, die Brüder des Herrn seien Söhne aus einer früheren Ehe Josephs²; er spricht aber offen aus, das Motiv dieser Annahme sei die Absicht, die ewige Jungfräulichkeit Marias zu schützen; im übrigen will er nicht leugnen, daß dies nur die Meinung einzelner und nur durch Apokryphen zu belegen sei³. Aber damit soll nun keineswegs eine nahe Beziehung des Blutes oder der Erziehung behauptet werden; die Bezeichnung „Bruder des Herrn“ sei lediglich Gewohnheit und Wort und habe keine sachliche Bedeutung⁴. Sollte also Rufin auch Recht haben mit der Übersetzung: *audi Jacobum fratrem domini* — was nicht eben wahrscheinlich ist —, worauf es ankommt, ist, daß Jac ein Apostel und seine Schrift eine apostolische und daher autoritative und inspirierte ist⁵.

¹ In Rom. t. IV Lomm. 6 S. 286: *nec solus haec Paulus . . audi et Jacobum fratrem domini similia protestantem, cum dicit Jac 4 4.*

² In Joh 2¹² fragm. 31 Pr. 506; in Luc. hom. 7 Lomm. 5 S. 109; in Matth. t. X 17, s. oben S. 43 A. 6; Meinertz, S. 111 Anm. 2.

³ In Matth. t. X 17, s. oben S. 40 A. 6; 41 A. 2; s. Zahn, Forschungen VI S. 313 Anm. 1. Da Origenes den Joh.-Kommentar vom Jahre 218 bis 238 bearbeitet hat und den Matth.-Kommentar um 246 verfaßte, so hat er diese Ansicht wohl stets festgehalten; auch die Stelle c. Celsum (s. f. A.) widerspricht ihr nicht. Die griechisch überlieferte Stelle in Joh hilft uns auch über die Zweifel hinweg, die man gegenüber der lat. Übersetzung der Luc Hom. (Hieron.) haben könnte (s. Zahn a. a. O.).

⁴ c. Celsum I 47 Koetsch. S. 97. Gal 1¹⁹ nennt Paulus den Jacobus 'Bruder des Herrn' *ὁ τοσοῦτον διὰ τὸ πρὸς αἵματος συγγενὲς ἢ τὴν κοινὴν αὐτῶν ἀνατροφὴν ἴσον διὰ τὸ ἦθος καὶ τὸν λόγον*. Man braucht hier nicht mit Meinertz eine Änderung in der Anschauung des Origenes anzunehmen. Der Nährvater Joseph hat in der Tat mit dem Blute Jesu nichts zu tun; die Stiefbrüder Jesu waren (nach der Legende) schon erwachsen, als er 'erzogen' wurde.

⁵ Es fragt sich auch bei Judas, inwieweit ihm Rufin den Titel apostolus

Das hat dem Origenes zuerst festgestanden, die Frage, welcher Apostel Jac? kam nachher und konnte auch unerledigt bleiben.

Woher wußte Origenes von solch apostolischer Herkunft des Briefes? Also nicht aus einer Tradition über den Verfasser, eher schon aus einer vorhandenen Wertschätzung seiner Schrift. In der Tat bezeugt Origenes selbst, daß diese Schrift schon wohlbekannt war und vielerorts gelesen ward. Daß sie in Rom und Antiochien nicht anerkannt war, wußte er natürlich sehr gut und deutete er ja auch durch seine Ausdrucksweise an. Die Bedenken, die ihm diese auswärtige Verleugnung des Briefes machte, hat er aber, wie später Eusebius und Chrysostomus, aufs beste überwinden können durch die Fülle trefflicher Sentenzen, die ihm von dort zuströmten: von dem niederen Charakter der irdischen Weisheit und von der allzeit guten Gabe, die vom Himmel kommt; widersteht dem Teufel, so flieht er; wer fröhlich ist, soll Psalmen singen; vor allem die Lehre von den Werken des Glaubens, die so gut zu seiner Lehre vom Glauben, von den Werken und der Rechtfertigung paßt¹.

Aber entdeckt hat Origenes den JB doch nicht, denn er ist ja schon „im Umlauf“.

β. Clemens Alexandrinus

Hat vielleicht Clemens Alexandrinus² den Brief schon als apostolisch und kanonisch angesehen? Das behaupten, wie es scheint, Eusebius und späterhin Photius, wenn sie uns mitteilen, daß Clemens unter anderen die katholischen Briefe in den „Hypotyposen“ ausgelegt habe³. Für Eusebius und Photius sind das natürlich unsere sieben, darunter auch Jac. Auf der anderen Seite warnt uns mancherlei, dem Clemens eine solche Wertschätzung des Briefes zuzutrauen. Zunächst ein äußeres Zeugnis:

mit Recht gibt. Jedenfalls hängt auch seine Bedeutung nicht an dem 'Bruder des Herrn', sondern darin, daß seine Schrift 'mit Worten voll himmlischer Gnade erfüllt' und also 'apostolisch' ist.

¹ S. die Stellen bei Meinertz a. a. O.

² Zahn, Forschungen III 1884 S. 150—153; GK I 1 S. 321—323 Einl. ² I S. 97 f; Meinertz, S. 100—106; Dausch, Der NTliche Schriftkanon u. Klem. v. Alex., 1894 S 27; Harnack, das NT um das Jahr 200, 1889 S. 80. 85 f.; Leopoldt, Gesch. d. NTlichen Kanons, I S. 233 Anm. 2; Dibelius, S. 51 Anm. 1; Hauck, S. 1 f.

³ S. unten S. 45 Anm. 3. 4.

Cassiodor († 570)¹ hat für sein Kloster Vivarium die Hypotyposen des Clemens zu den katholischen Briefen mit Beseitigung einiger Anstöße ins Lateinische übersetzen lassen. Diese Adumbrationes² enthalten aber nur I Ptr, Judas, I und II Joh. Hier fehlen also Jac, II Ptr, III Joh; II Ptr aber müßte hinter I Ptr gestanden haben, hat also sicher gefehlt; ferner ist auch unwahrscheinlich, daß vorher etwa Jac. und am Schluß III Joh gestanden hätten; wer den griechischen Auszug, der übersetzt wurde, gemacht hat, wird doch ein Ganzes, eben die katholischen Briefe entnommen haben. Ferner bezeugt Cassiodor³ selbst eben diese Zahl der ausgelegten Briefe, wobei er nur Judas und Jac verwechselt hat⁴.

Ein weiteres Argument scheint mir Origenes zu bieten, der bei seiner Bemerkung über Judas und dessen Brief im Mt-Kommentar⁵ seine Kunde der Einleitung des Clemens zum Judasbrief in den Hypotyposen verdanken wird⁶, und wenn Origenes an dieser Stelle über einen Brief des Jac gar nichts sagt, so wird das zunächst dadurch veranlaßt sein, daß er in den Hypotyposen über Jac nur den Hinweis fand, daß er des Judas Bruder und Josephs Sohn sei. So kam es denn wohl auch, daß Origenes nun nicht wußte, wer den vorhandenen JB geschrieben habe, weil seine Quelle hier versagte.

Endlich macht man darauf aufmerksam, daß die Anspielungen⁷ auf den JB »in des Alexandriners Schriften ziemlich unbedeutend

¹ Cassiodorus, institut. divin. literar. c. 8; s. Zahn, Forschungen III S. 134 bis 138.

² Stählin III S. 203—215; s. u. a. Zahn, a. a. O. S. 79—93. Daß diese Adumbrationes wirklich die übersetzten Hypotyposen zu den kath. Briefen sind, darüber s. Zahn, S. 133—138; vgl. den Titel im Laudon.

³ I. c. In epistolis autem canonicis Clemens Alex., presbyter . . id est in epist. s. Petri prima, s. Ioannis prima et secunda, et Jacobi quaedam Attico sermone declaravit.

⁴ »Diese Vermutung . . ist so einleuchtend, daß sie eben nur wiederholt zu werden braucht«, Zahn, S. 135 f. So u. a. schon Lardner, Credib. of the Gospel 1727 ff., den aber Credner S. 610 f. scharf zurückweist.

⁵ t. X 17 zu Mt 13⁵⁵, s. oben S. 40 Anm. 6.

⁶ Vgl. Origenes. Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν . . ὅστις . . ἐν τῷ προοιμίῳ εἶρηκεν Ἰούδας κτλ. mit Clem. Adumbrat., Stählin, S. 206²⁶: Judas qui catholicam scripsit epistolam — sed quid dixit? Judas etc. Beide reden an dieser Stelle von den Brüdern Jesu. Seine Ansicht, daß diese Stiefbrüder Jesu aus Josephus früherer Ehe seien, hat Origenes jedenfalls von Clemens. Ebenso braucht Origenes die Bezeichnung 'catholica' gleichfalls für den Jud. Brief; ad. Rom. t. V 1 Lomm, 6, S. 338.

⁷ Die Stellen s. bei Zahn S. 152 und Meinertz, S. 100 f.

sind«¹, man kann auch sagen, daß sie ganz fehlen. Denn daß Abraham, der Freund Gottes, nicht von Jac, sondern vom römischen Clemens her kommt, wird allseits anerkannt². Sehr deutlich ist, woher die Wendung stammt: wenn ihr nicht den Nächsten lieben und wohlthun könnt, *ὄν, ἔσεσθε βασιλικοί*³; nämlich nicht aus Jac 2₈, wo weder das Gebot der Liebe noch die es erfüllen *βασιλικοί* heißen, sondern aus Mt 5₂₀, welche Stelle soeben erwähnt ist; die Fortsetzung *οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* ist ins Stoische gewendet⁴, was bei einer Anrede an die Heiden angebracht war: wenn ihr nicht „könnt“, seid ihr keine Kömmer und keine königliche Naturen⁵. Man braucht als Erklärung nur Strom. VII II, 67, 8 Stäh. 49₁ zu lesen: *ἡ δὲ . . . σωφροσύνη κατὰ τὴν γνῶσιν τελειουμένη αἰεὶ τε παραμένουσα κύριον καὶ αὐτοκράτορα τὸν ἄνδρα κατασκευάζει*. Daß der Ausdruck *ἀποκηθέντες* für die Wiedergeburt in der Taufe⁶ nicht aus Jac I₁₈ zu stammen braucht, zeigt doch der ganze Zusammenhang im *Παιδαγωγός*; denn mit aller Umständlichkeit werden vorher die Blut- und Milchverhältnisse der säugenden Mütter auseinander gesetzt, wobei schon der Ausdruck *ταῖς κούραις* fällt; hier ergibt sich nun *ἀποκηθέντες* ebenso von selbst wie *τιθηνοῦμεθα*; aber alles ist beherrscht von der dort angegebenen Stelle I Ptr 2₁₋₃⁷. Daß Clemens das Schwurverbot Mt 5₃₇ zweimal in einer Jac 5₁₂ verwandten Form anführt⁸, entspricht einem auch sonst verbreiteten Brauch⁹.

Aber um die Gegenprobe zu machen: die Briefe, die in den Adumbrationes vorhanden sind, erscheinen außer II Joh in den Schriften des Clemens mit namentlichen Zitaten; der kurze Judasbrief wird viermal zitiert, Jac, II Ptr niemals.

Man gibt nun zu, »daß man auf die angeführten Stellen keine Schlüsse aufbauen kann«¹⁰, aber man findet den Grund dafür »ganz einleuchtend«¹¹, daß nämlich »der tiefe Ernst und die

¹ Meinertz, S. 100.

² Holtzmann, Einl. ³ S. 339; Zahn a. a. O., Meinertz a. a. O. A. 3.

³ Strom. VI 18, 164 Stäh. S. 516₂₁.

⁴ S. Salmon bei Holtzmann a. a. O.

⁵ Diese Ableitung des *βασιλικός* aus *βασιλεία* ist deutlich vollzogen Strom. IV 2, 5.

⁶ Paedag. I 6, 45; Stäh. S. 515₈₀.

⁷ § 44.

⁸ Strom. V 14, 99, Stäh. S. 391₁₉ VII (8, 50, Stäh. S. 38₂) II, 67 S. 48₂₄.

⁹ S. Bousset, Die Evangelienzitate Justins d. M., S. 72; Dibelius S. 230.

¹⁰ Meinertz, S. 101.

¹¹ Meinertz, S. 102.

praktische Nüchternheit des Jac den Alexandriner wenig angesprochen habe¹. Da wir gesehen haben, wie oft und gern der Alexandriner Origenes den JB zitiert², so wird uns dies Argument doch nicht einleuchten. Wir werden also zu der Annahme gedrängt, Clemens habe Jac überhaupt nicht gekannt. Dagegen stehen nun die bestimmten Zeugnisse des Eusebius und Photius. Eusebius versichert, daß Clemens Judas und die übrigen katholischen Briefe kommentiert habe³; bestätigend redet Photius von *ἐρμηνεῖαι τῶν καθολικῶν*⁴. Beide haben die Hypotyposen in ihrer Bibliothek gehabt und gelesen, beide geben, ein halbes Jahrtausend auseinander und unabhängig voneinander, ihr Zeugnis ab. »Diese Zeugnisse sind nicht zu umgehen«⁵.

So stehen wir hier, wo nun der erste Zeuge über den JB auftreten soll, vor einem Problem, bei dem auch unbefangene Forschung⁶ geteilter Meinung sein kann und das m. E. viel zu schnell gelöst wird, sei es zur Rechten oder zur Linken.

Umgehen wir also die Aussagen der beiden Zeugen nicht, sondern sehen sie uns genauer an; betrachten wir auch den Streitgegenstand, die Hypotyposen genauer⁷. Diese wollten, wie der Name sagt, keine fortlaufende Exegese, Buch für Buch, Satz für Satz, sondern nur kurze Skizzen⁸ darbieten. Wo Clemens glaubte, zu einer Stelle etwas Förderliches beibringen zu können, was oft nur lose mit jener Stelle zusammenhing, da brachte er eine kürzere oder längere Anmerkung. Da konnten also weite Strecken, ja ganze Bücher übergangen werden. Photius berichtet, daß die Auslegung die Bücher Gen, Ex und die Psalmen, die Paulusbriefe, die katholischen Briefe und den Prediger betroffen habe. Hat nun Photius, wie er selbst sagt, aus dem Gedächtnis berichtet oder hat er sein Kollegeheft benutzt⁹ oder hat er für seine Angaben nur das Volumen durchblättert und das aufgeschrieben, was ihm am meisten auffiel¹⁰; auf jeden Fall kann er als sicherer Zeuge für ein einzelnes kurzes Buch nicht in Betracht kommen. Selbst

¹ Zahn, GK I 1 S. 323.

² Gerade Meinertz hat in dankenswerter Weise diese Stellen gesammelt, s. oben S. 39 Anm. 8.

³ Euseb. h. e. VI 14, 1.

⁴ Photius, biblioth. cod. 109, s. Zahn, Forschungen III S. 65 f.

⁵ Meinertz, S. 101.

⁶ Dausch, S. 58; Meinertz, S. 102

⁷ S. die treffliche Kennzeichnung bei Zahn, S. 130—133, 147—156.

⁸ *ἐπιτετημέναις πεποίηται διηγήσεις* Euseb.; *καφαλαιωδῶς* Photius.

⁹ Kattenbusch, HRE³ 15 S. 386.

¹⁰ Zahn, S. 132.

wenn er das Fehlen des Jac bemerkt haben sollte, so konnte er annehmen, daß Clemens hierzu keine Bemerkung habe machen wollen, und konnte dann immer noch sagen, daß jener die katholischen Briefe summarisch ausgelegt habe.

Das letztere könnte man auch für Eusebius behaupten, obwohl dieser den verehrten Alexandriner mit mehr Liebe und Sorgfalt behandelte als der byzantinische Patriarch, der wegen der greulichen Ketzereien das Buch gewiß nicht gern in die Hand nahm. Auch Eusebius konnte, wenn Jac fehlte, doch im allgemeinen berichten, daß Clemens auch die katholischen Briefe einer kurzen, sprunghaften Exegese gewürdigt habe.

Indessen können wir uns damit allenfalls bei Photius beruhigen, dagegen hat Eusebius doch bestimmt gesagt: Clemens übergang nicht den Judasbrief und die übrigen katholischen Briefe. Bei unserer Annahme hätte Clemens eben doch einige übergangen.

Wenn wir uns nun bei solcher Erwägung die Worte des Eusebius noch einmal ansehen, so fällt uns auf, wie seltsam er seine Worte setzt. Allerdings läßt er seinen Einteilungsgrund ganz deutlich erkennen: Clemens hat eine Auslegung *πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς*, also der kanonischen Bücher gegeben; aber auch die umstrittenen hat er nicht übergangen; Beispiele: Judas, Barnabas und Petrusapokalypse. Wie aber die Worte dastehen, besagen sie genau genommen, daß nicht nur Judas, sondern auch die übrigen katholischen Briefe nicht kanonisch, sondern umstritten sind, was für Eusebius doch bei I Ptr und I Joh gewiß nicht gilt. Und warum nennt er als umstrittenen Brief nur Judas und nicht Jac, II und III Joh, mit denen es ebenso steht, sondern wirft sie mit den unbestrittenen I Ptr, I Joh zusammen? Zu Textänderungen haben wir kein Recht, ebenso dürfen wir Eusebius nicht der Unglaubwürdigkeit oder Leichtfertigkeit zeihen; wir müssen die Wahrheit suchen, die hinter seinen Worten steckt. Gerade mit der Erwähnung der katholischen Briefe unter den umstrittenen zeigt uns Eusebius, wo wir zu suchen haben — nämlich bei Clemens selbst. In der Zeit, da Clemens sich bildete, etwa in den Jahren 170—190 vollzog sich eben erst die Bildung einer Sammlung apostolischer Schriften über Paulus hinaus; auf seinen Reisen lernte er Gemeinden kennen, die sich mit den Evangelien und Paulus begnügten, so gut wie die Gemeinde zu Scilli in Afrika. Die Lehrer, die ihn unterrichteten, die älteren Schriftsteller, die

er las — Tatian war vielleicht sein »assyrischer« Lehrer, jedenfalls hat er ihn gelesen — mußten ihm das Bild eines noch werdenden Zustandes, eines Hin und Wieder lebhaft vor Augen stellen¹. Den Begriff einer abgeschlossenen Sammlung katholischer Briefe hat er selbst wahrscheinlich erst geschaffen, nämlich eben in den Hypotyposen. Diese Hypotyposen aber sehen nach Form und Inhalt aus wie ein Anfangswerk² gerade aus jener kritischen Zeit; vielleicht waren sie ein Programm für die Katechetenschule aus der Zeit von 190—200 — eben hier mußte eine Andeutung über altbewährte und neuartige Schriften gemacht werden. Das führt also zu der Annahme, daß jener Satz des Eusebius die Wiederholung einer Zweckangabe des Clemens selbst ist, womit er sein Werk einleitete. Vielleicht ist eine Erinnerung an diesen Eingangssatz auch noch bei Photius zu finden, da wo er von der Absicht (*σκοπός*) des Exegeten spricht; die so auffallenden Einzelanführungen des Photius bezögen sich dann auf Bücher, die Clemens selbst hervorhob: ich will in diesen Skizzen kurze Erläuterungen zur Schrift bringen³ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου Strom. IV 1, 2⁴ (namentlich über Gen, Ex und die Psalmen; von den Schriften Salomons namentlich über den Prediger . . . von den Briefen will ich zunächst die des Paulus behandeln). Ich will aber auch nicht vorübergehen (*μὴ παρελθόν*) am Judasbrief und den übrigen katholischen Briefen, (zu denen für ihn also noch I Ptr. I u. II Joh, nicht aber Jac gehören), an Barnabas und der Apokalypse des Petrus. Die Ausdrücke *ἐνδιάδημος*, *ἀντιλεγόμενα* stammen natürlich von Eusebius — aber auch Clemens war sich in seiner Zeit bewußt, was er tat, wenn er außer den Paulusbriefen⁵ noch andere apostolische Briefe und zwar in einer eigenen Rubrik brachte. Eben dieses Bewußtsein würde sich in dem *μὴ παρελθόν* ausdrücken.

Daß Eusebius hier die katholischen Briefe sämtlich unter die *ἀντιλεγόμενα* zu stellen scheint, kann in der Tat kaum anders erklärt werden, als daß er einen Ausspruch des Clemens selbst

¹ Harnack, Das Neue Testament um d. J. 200, Jülicher, Einl. ⁵ ⁶ § 37 S. 438—456.

² S. Harnack, Chronol. II 2 S. 19 f.

³ Vgl. κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἕκθεσις παραδοθήσεται und κεφαλαιωδῶς (wie bei Photius), ὡς ἐν ἐπιδρομῇ Strom. IV 1, 1.

⁴ Das bedeutet bei Clemens AT und NT.

⁵ Zu den γραφὰς αἷς πεπιστεύκαμεν κυρίας οὐσας IV 1, 2

wiedergibt, der zwar jenes Wort noch nicht kannte, aber seine Neuerung, auch katholische Briefe zu kommentieren, als eine Kühnheit irgendwie gekennzeichnet haben wird. Auch die lückenhafte Aufzählung des Photius erklärt sich am besten, wenn der Patriarch die Bücher wiederholte, die dem Clemens am wichtigsten waren. Warum Photius das Fehlen von Jac, II Ptr, III Joh nicht notiert, ist schon besprochen. Daß Eusebius nicht darauf hinwies, ist auffallender; es erklärt sich aber zur Genüge daraus, daß er mehr Freude daran hatte, daß Clemens den Judas anerkannte, als daß er jene drei wegließ — ein ihm seltsames Verhalten, das er am besten übergang, indem er einfach den Ausdruck des Clemens sich aneignete.

Auch uns ist auffallend, daß Clemens den Jac nicht kennt, den bald darauf Origenes hochschätzt und als im Umlauf befindlich vorfand. Aber wir müssen doch wohl ein allgemeines Schweigen der Kirchenlehrer in der zweiten Hälfte des II Jh. über Jac zugestehen und auf dies Schweigen später zurückkommen.

γ. Die späteren Alexandriner

Vorderhand haben wir noch den sieghaften Weg des Jac in Alexandrien, auf den ihn Origenes gebracht hat, kurz weiter zu verfolgen. Zunächst bestätigt sich in der Folgezeit aufs beste das *περὸ μὲν* des Origenes: für das III Jh. legt ein Papyrus mit dem griechischen Text des Jac¹, für das IV. und weiterhin legen die griechischen Exegeten und die ägyptischen Übersetzungen sämtlich Zeugnis dafür ab, daß er im Umlauf war².

Die Übersetzungen bezeugen auch, daß er nun seinen Platz im Kanon hat. Was wir bei Origenes so deutlich beobachten können, ein Ringen um einen zuverlässigen Kanon der hl. Schriften, dürfen wir noch auf einer weiteren Stufe mit ansehen, den Versuch, innerhalb der vorhandenen Schriften eine rechte Reihenfolge zu schaffen. Das in den Codex Claramontanus der paulinischen

¹ P²⁰ (α 1019) Oxf. 1171 Jac 2₁₉—3, III Jh. (?), s. Nestle-v. Dobschütz, Einführung in das Griech. NT, 1923 S. 86 (aus dem IV Jh. P²³ Oxf. 1229 Jac 1₁₀—18).

² S. neuerdings Nestle-v. Dobschütz, S. 22—25. Sahidisch um 300; fayumisch Jac 4₁₈ f (W. E. Crum, Coptic manuscripts brought from the Fayum, 1893; eine Straßburger Handschr. VIII Jh. gibt eine achmimische Übersetzung, in der Jac hinter I Clem. steht). Bohairisch nach 600.

Schriften (D. paul.) eingesprengte Verzeichnis¹ stellt eine alexandrinische Arbeit eines Bibelforschers, eines Bischofs oder Presbyters dar, der für sich und seine Gemeinde den Kanon nach bestimmten, uns noch sichtbaren Gesichtspunkten zu ordnen strebt. Hier kommt Jac hinter Petrus und vor Johannes zu stehen — das ist offenbar die Reihe der drei Hauptapostel. Es folgt die abschließende und folgenreiche Tat des Athanasius, der Osterbrief von 367². Jac steht hier unter der Zahl der *κανονιζόμενα* und zwar jetzt als erster der 7 katholischen Briefe, ein Ehrenplatz, den er nun für immer im Orient behalten wird — es ist gewiß der Herrenbruder, Bischof von Jerusalem, der vor Petrus einhergeht. Er ist aber zugleich als *ἐξάρχος* der Apostel gedacht; denn um Apostelbriefe handelt es sich für Athanasius bei den sieben katholischen Briefen³, wie er auch wohl Jac als Apostel zitiert⁴. Apostel heißt der Verfasser des JB auch bei Cyrill von Alexandrien († 444)⁵, und in den Homilien des sog. Euseb von Alexandrien (V, VI Jh.)⁶ Der Sinn des Apostelnamens tritt wie im Osterbrief des Athanasius, so noch einmal deutlich hervor in dem uns durch ein Katenenfragment bekannten Eingang zum Kommentar des blinden Didymus (313—398) über die katholischen Briefe⁷: *καὶ οἱ ἀπόστολοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν δοῦλοι θεοῦ καὶ Χριστοῦ χρηματίζειν ἀξιόσιν*⁸ Jac I₁ — man will im NT nur apostolische Schriften und in den katholischen Briefen die Briefe der Apostel, die vor Paulus waren, besitzen und lesen — Jac führt den Chor, und seine Selbstbezeichnung gilt für alle.

¹ S. Gregory bei Tischendorf NT⁸ III S. 420; Zahn, GK II 1 S. 157—172; Grundriß, S. 79 f.; Leipoldt I S. 77 f.; Harnack, Chronol. II S. 84—88; Jülicher, S. 486 f.

² Zahn, GK II 1 S. 203—212, Grundriß S. 58—60; Meinertz, S. 161; Leipoldt I S. 79 f. ³ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἐπέτα.

⁴ Orat. III contra Arianos 61; Migne, SG 26, S. 452; Meinertz a. a. O.

⁵ In Isaiam V 3, Migne, SG 70 S. 1269; Meinertz, S. 164.

⁶ Sermo 22, 4, Migne, SG 86, 1 S. 457; Meinertz, S. 165. Die Gestalt und Zeit des Verfassers ist ganz unsicher, s. G. Krüger, HRE³ 5 S. 603.

⁷ Cramer, Cat. VIII S. 2₈ zu Jac I₁. Die durch Cassiodor in der enarratio in epistolas canonicas dargebotenen Fragmente (ins Lateinische übersetzt durch Epiphanius Scholasticus, Migne, SG 39, S. 1749 ff.) sind nicht einheitlich und tragen den Namen des Didymus wegen des ersten, auch griechisch überlieferten Fragments, s. oben und Anm. 8; Leipoldt, Did. der Blinde, 1905; E. Klostermann, TU 28₂, 1905; Zoepfl, NTliche Abhandlungen, 1914 IV S. 1 ff.

⁸ Vgl. Migne, SG 39 S. 1750 ita sancti viri in epistolis, quas scribunt ad ecclesias principaliter proferunt servos se esse Domini nostri J. Chr.

Auch können wir den Grund erkennen, warum die Alexandriner und wohl auch schon Origenes, der darüber nicht redet, den titellosen Verfasser so betrachten. Es kommt hier, wie bei Chrysostomus¹, auf diese Weise die beliebte Dreiheit: Petrus, Jac, Johannes zustande, die man aus den Evangelien in so bemerkenswerter Nähe bei Jesus fand, und die in anderer Form bei Paulus wieder auftauchen. Darauf deutet die Reihenfolge im Canon Claramontanus²; deutlich stellt diese Dreiheit der Didymuskommentar fest³. In den Evangelien handelt es sich freilich um den Zebedäussohn, bei Paulus aber Gal 2, 9, um den Herrenbruder, der aber 1, 19 durch die (ungenau) Wendung: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου gewissermaßen den Aposteltitel erhält⁴. Wer von den Jacobus heißenden Personen im NT der Verfasser des JB's sei, war den Alexandrinern nicht so sicher und nicht so wichtig wie der Aposteltitel; Origenes hüllt sich für uns in Schweigen und geht am Herrenbruder vorüber⁵; der Kanon im Claramontanus stellt Jac hinter Petrus, wie die Evangelien; Athanasius setzt Jac voran, wie Paulus Gal 2, 9. Nirgends finden wir damit die Behauptung verknüpft, der Herrenbruder sei etwa der Apostel Jacobus, der Alphäussohn — für sie ist der Herrenbruder, soweit wir sehen, ein Stiefbruder Jesu aus einer früheren Ehe Josephs — Apostel gilt wohl auch hier in weiterem Sinne⁶.

Gewiß ist mit solcher Wertung des Briefes die Schätzung seines Inhaltes verbunden, ohne die man keinen Aposteltitel für ihn gesucht hätte; so war es ja sichtlich schon bei Origenes. Diese Schätzung seines Inhaltes bezeugen außer zahlreichen Zitaten⁷, die Kommentare, die eben die Alexandriner vor allem in Arbeit

¹ S. oben S. 27.

² S. oben S. 48 f..

³ jure namque Jacobus circumcisionis apostolus his, qui ex circumcissione sunt, scribit, sicut et Petrus, cum eorundem probetur apostolus, Iudaeis scribit in dispersione constitutis . . . Ioannes una cum Jacobo et similibus eorundem existens apostolus; vgl. Gal 2, 9.

⁴ Vgl. die Diskussion über diese Stelle bei Meinertz, § 4 S. 43—51; für die Alexandriner schon Clemens Alex. bei Euseb. II 1, 4 f. (aus Hypotyp. I. VII): Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ . . . οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν; dann: es gab zwei Jacobus; der eine ist der Gerechte, den auch Paulus erwähnt Gal 1, 19 ἕτερον τῶν ἀποστόλων . . .

⁵ S. oben S. 40 f.

⁶ S. z. B. Cyrill v. Alex. Migne SG 73 S. 637: ἐκ μόνου πατρὸς τοῦ Ἰωσήφ; s. Meinertz S. 164 u. Anm. 6; Zahn, Forschungen VI S. 316 Anm.

⁷ S. Meinertz, S. 161—165.

nahmen, wie Didymus und Cyrill von Alexandrien¹; — Fragmente dieser Tätigkeit sind ja noch auf uns gekommen — und die Übersetzungen in die ägyptische Landessprache sowie in das Äthiopische².

4. Zusammenfassung. Motive der Entwicklung

Fassen wir das Gesagte zusammen und suchen ein einheitliches Bild über den Gang der Entwicklung und über ihre Motive zu gewinnen³.

Die Geschichte des JBs auf dem Gebiete des Kanons setzt mit Origenes ein. In den Jahrzehnten vorher ist Jac im Dunkel verborgen. Als er im Anfang des III Jh. daraus auftaucht, hat er mit besonderen Schwierigkeiten zu ringen. Zu jener Zeit, als der Kanon sich über das Evangelium und Paulus hinaus vergrößern will, geschieht dies unter der Gewalt dreier kirchlicher Strebungen. Man will das Altererbe festhalten, was die Väter lasen und lobten; man will zweitens haben und lesen, was die anderen Kirchen, besonders die großen und wichtigen besitzen; man will endlich die apostolischen Schriften, diese alle und nur diese zu den Gemeinden reden lassen. Der erste Gesichtspunkt, der konservative, bei einer werdenden Kirche und einem werdenden Kanon in sich schon widerspruchsvoll, ließ die Kanonbildung erstarren; so geschah es in der syrischen Kirche bis zum V Jh.; wenn hier Jac draußen blieb, so teilte er das Schicksal aller nicht paulinischen Briefe im besonderen Maße. Der zweite, auf Bereicherung gerichtete Wunsch setzt voraus, daß Jac überhaupt einmal irgendwie zur Geltung kam. Das widerfuhr ihm, als er dem Origenes entgegengebracht und von ihm anerkannt wurde; sein Geltungsbereich dehnte sich gerade so weit aus, wie die literarische Autorität des großen Kenners und Lehrers reicht. Diese Geltung griff auch zu den Lateinern und Syrern über, als das von ihm bestimmte Griechentum dort Verehrer und Vertreter fand. Das dritte, das Verantwortungsgefühl der Kirchenleiter, nur Apostolisches den Gemeinden darbieten zu dürfen, war es, was dem JB seinen Weg

¹ Fragmente Migne SG. 74, 1008 ff.; Karo und Lietzmann, Caten. gr. catal. S. 596.

² In Ermangelung einer kritischen Ausgabe sei auf Platt's *Novum Testamentum Dom. n. et Serv. J. Chr. Aethiopicum* London 1830 verwiesen.

³ Vgl. Leipoldt, GntK § 26 S. 201—206; Die kath. Briefe § 30—34 S. 232—257.

auch da so schwer machte, wo man andere Schriften willig aufnahm.

Der Vergleich ist hier sehr anziehend und belehrend.

Die beste Aussicht mußte von vornherein der I Ptr.Brief haben. Ihn schmückte sichtbar der apostolische Name, und sein Inhalt bewährte sich in Verfolgungszeiten immer wieder. Der Erfolg des I Joh.Briefs, der keinen Apostelnamen trug, ist in seinem nahen Verhältnis zum Johannesevangelium begründet. Er galt, wie man im Canon Muratori und schon bei Papias¹ sieht, wie eine Beischrift zum Evangelium. Die zwei kleinen Johannesbriefe leiden sichtlich unter dem Presbytertitel, allerdings auch durch ihre Kleinheit. Der II Ptr.Brief stützt sich auf den ersten. Sein spätes Auftauchen ließ ihn sonst fast zu spät kommen, und die Petrusapokalypse hätte ihm beinahe den Rang abgelaufen. Als besonders wichtig erschien uns der Hinblick auf den Judasbrief und sein günstiges Geschick: Clemens in Alexandrien, der Canon Muratori in Rom, Tertullian in Afrika heißen ihn willkommen, obwohl er doch nur wenig Fläche bietet, die dazu noch mit apokryphen Zitaten belastet ist, und obwohl auch er — das ist uns besonders wichtig — keinen apostolischen Namen an der Stirne trägt. Bei alledem ist er auch jünger als der JB² — und doch wie weit ist er diesem an Ansehen voraus! Das Entscheidende ist hier die Sicherheit, mit der Origenes und vor ihm schon Clemens³ den Verfasser zu bestimmen wissen. Von Tradition ist hier ebenso wenig die Rede, wie im allgemeinen, von wichtigen Ausnahmen abgesehen, bei den kirchlichen Urteilen über biblische Schriften. Beim Judasbrief war die Sicherheit ermöglicht, wie wir schon feststellten und wie man bei Clemens deutlich sieht⁴, durch die Doppelbezeichnung »Judas, Bruder des Jacobus«. Damit war man entweder auf den Apostel Judas Jacobi oder auf den Bruder des Herrenbruders Jacobus gewiesen, der auch wohl Apostel heißen

¹ Can. Mur. Z. 26—34 Iohannes . . . dicens in semetipsum: (I Joh 1, 1) quae vidimus . . . sic . . . se . . . et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur; Papias, fragm. XIII bei Funk (Cod. Alex. 14): 'Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto' wird aus I Joh 1, 1 erschlossen sein; vgl. Euseb. h. e. III 39, 16 über Papias: κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίας ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς.

² S. unten S. 83 f.

³ S. oben S. 40 u. 43.

⁴ Adumbr. in ep. Iudae: Iudas . . . frater filiorum Ioseph exstans . . . frater autem Iacobi;

konnte¹. Jedenfalls kam man damit in den Kreis der Autoritäten der Urgemeinde. Was also den Judasbrief begünstigte, war ganz einfach die Bemerkung: Bruder des Jacobus; dadurch glaubte man Bescheid zu wissen.

Jac aber trug kein solches Merkzeichen an der Stirn, das war sein Verhängnis. Nicht das schadete ihm, daß er antipaulinisch aussah², das hat man im Altertum nicht empfunden; auch hat man an ihm nicht Dogmatik oder Christologie vermißt;³ denn gerade die Theologen in Alexandrien lesen und kommentieren ihn zuerst. Man brauchte doch im kirchlichen Leben auch praktische Schriften und konnte die Warnung vor dämonischer Weisheit und vor den vielen Lehrern gut gegen die Gnosis verwenden. Wenn man aber sagen will, der Brief sei wegen seiner palästinensisch judenchristlichen Herkunft der großen Kirche unbekannt geblieben⁴, so muß man diese Voraussetzung erst beweisen — vorderhand scheint gerade der Palästinenser Hegesipp nichts von ihm zu wissen⁵. Also bleibt es dabei: Jacobus, der Knecht Gottes und Jesu Christi, war hilflos im Kreise der genauer bezeichneten Apostel und Autoren.

Trotzdem hören wir, daß dieser eigenartige Brief im Beginn des III Jh. im Umlauf war; gewiß hat er immer seine Freunde gehabt, die seinen Wert zu schätzen wußten; handelte es sich doch um eine gar nützliche Schrift, die einen Namen von altchristlichem Klang an der Stirne trug. Hier erschien die christliche Forderung als das neue Gesetz, und der Glaube an Christus, den Herrn der Herrlichkeit, war ebenso mit guten Werken gepaart, wie es der herrschenden kirchlichen Anschauung entsprach. Das Ansehen des Origenes war stark genug, dem Schreiben den apostolischen Stempel aufzudrücken. Eusebius in Caesarea, Athanasius in Alexandrien, Gregor von Nazianz, Chrysostomus in Antiochien und Konstantinopel erkannten den kanonischen Charakter des Briefes an, ohne daß die Verfasserfrage sie viel beschäftigt oder gestört hätte. Stille Einflüsse gehen nebenher. Aber diese Männer sind für uns Merkzeichen der Entwicklung und Wegweiser für ihre Umgebung und die nachfolgenden Geschlechter. Nach Syrien

¹ Vgl. Tertullian, *De cultu fem.* 1, 3: Judam apostolum.

² So z. B. Hauck, S. 6.

³ So Zahn und Meinertz, s. oben S. 45.

⁴ Zahn, *Einl.* ³ S. 88 f.; Hauck, S. 5 f.

⁵ S. oben S. 30 f.

reichte ihr Einfluß lange Zeit nicht. Die Selbständigkeit der Antiochener zeigt sich auch in der Weise, wie Chrysostomus sich für Jac entschied. In bewußter Auswahl stellte er den Herrenbruder, der ihm kein Apostel ist, neben die zwei Hauptapostel und legte den Gemeinden die schöne Dreizahl der Briefe von den drei Säulen der Kirche vor, die Paulus, der Hauptapostel, selbst als solche anerkannt hat.

Viel einfacher liegt die Sache bei der Einführung des Jac auf lateinischem und syrischem Gebiet durch Dekret eines Konzils unter bischöflichem und gelehrtem Einfluß oder durch eine neue Bibelübersetzung, welche ganz einfach den Kanon der führenden griechischen Orthodoxie übernehmen.

5. Weitere Entwicklung

Freilich wußte man das neue Geschenk hernach wohl zu schätzen; in Syrien war es gerade noch recht gekommen, um in der Peschitta sowohl Nestorianern wie Monophysiten als hl. Schrift zu dienen. Indessen haben wenigstens die Nestorianer, die ja gern die ältere Überlieferung festhalten, ihre Zurückhaltung gegenüber den katholischen Briefen immer wieder bekundet.

Der ägyptische Kaufmann Kosmas Indikopleustes (um 545), der in Konstantinopel orientalische Belehrung empfangen hatte, behandelt zwar selbst die katholischen Briefe als kanonisch, weist aber doch darauf hin, wieviele bedeutende Kirchenlehrer von Irenäus an sie nicht anerkannt hätten; offenbar haben ihm die Syrer, wie etwa der Chaldäer Patricius, die Argumente ihrer Heimat vorgetragen. Allerdings behandelt er das Zeugnis der Kirchenväter sehr obenhin. Es gäbe, meint er, genug Autoritäten, welche alle katholischen Briefe als unecht oder bestritten bezeichnen; andere erkennen I Ptr und I Joh an; einige nehmen noch Jac hinzu, andere alle sieben. Die Syrer haben nur die drei großen im Kanon¹. So wirkt die Abneigung der Syrer sogar in Konstantinopel noch bis spät hin und macht namentlich Jac verdächtig.

Dafür haben wir noch ein anderes Beispiel. Es lehrte um dieselbe Zeit, wiederum in Konstantinopel, ein »Perser« Paulus, wahrscheinlich Paul von Nisibis († 571)², der dem Quaestor sacri

¹ Text bei Zahn GK II 1 S. 232 f.; vgl Zahns Bemerkungen dazu S. 230 f.

² Baumstark S 121; s. HRE³ 9 S 634 ff. (W. Möller) G. Krüger.

palatii, Junilius, Vorträge über rechtes Schriftstudium hielt¹. Es ist diesem Einfluß von Nisibis her zuzuschreiben, daß Junilius, der natürlich alle sieben katholischen Briefe kennt und nennt, davon nur I Ptr und I Joh anerkennt².

Und wenigstens die Kunde, daß auch die drei großen Briefe einst bestritten waren, wirkt weiter fort. So berichtet im IX Jh. Ischodad von Merw: Eusebius von Caesarea und andere sagen von diesen drei Briefen, daß sie wirklich von Aposteln herrühren, andere aber (sagen das) nicht, weil ihre Worte nicht passend seien für solche von Aposteln³. Darauf erwähnt er die völlige Ablehnung der katholischen Briefe durch den Ausleger Theodor von Mopsuestia⁴. Dieselbe Haltung wie dieser nahm später noch der Syrer Theodor bar Koni ein⁵; in Handschriften kann man ihre Spuren noch länger verfolgen⁶.

Im Abendland hat Hieronymus es für eine unverächtliche Meinung gehalten — die er freilich nicht teilt — der Brief sei erst allmählich durch Mißverständnis zu seiner apostolischen Bedeutung gekommen; dennoch trat er mit seiner Autorität für den Brief ein, nahm ihn in die Vulgata auf und benutzte ihn gern und reichlich in seinen Schriften⁷. Von den Griechen hatte er, wie den Brief, so auch die Gewißheit überkommen, daß der Herrenbruder Jac der Verfasser war; bald entdeckte er, daß die Herrenbrüder Schwestersöhne der Maria waren; die Vettern Jesu, Jac und Judas, die Verfasser der beiden Briefe, sind identisch mit den Aposteln Jac, Alphaei Sohn, und Judas Jacobi, tragen also den Apostelnamen mit vollem Recht⁸, und ihre Briefe sind darum echt apostolisch. Durch Hieronymus ließ sich Augustinus

¹ Instituta regularia divinae legis, Migne SL 68 S. 15—42; H: Kihn, Iunilii Afr. inst. reg. d. I. 1880; vgl. Kihn, Theodor v. Mops. u. Iunil. Afr. als Exegeten S. 465—528 (Text).

² I₆ Kihn S. 478 f. Qui libri ad simplicem doctrinam pertinent? . . . b. Petri ad gentes prima et b. Iohannis prima . . . Adjungunt quam plurimi quinque alias quae apostolorum canonicae nuncupantur i. e. Iacobi una, Petri secunda, Iudae una, Iohannis duae.

³ S. Bauer S. 55. ⁴ S. oben S. 23.

⁵ Corp. Script. Chr. Orient., Scr. Syri II 65, 1910; Leipoldt, S. 245.

⁶ Über eine nestorianische Handschrift von 1470, in der die vier kleinen Briefe als umstritten bezeichnet werden s. Jülicher, Einl. S. 500

⁷ Nach Wordsworth, Studia biblica I S. 128 bringt Hieron. 123 Zitate aus dem JB.

⁸ Vgl. Zahn, Forschungen VI, § 9.

zum Studium des Briefes bestimmen. Trotz Schwierigkeiten der Übersetzung hat er ihn zu kommentieren versucht¹ und häufig als apostolischen zitiert². Unter seinem Einfluß hat die Synode von Hippo Regius 393 Jac und Judas nun auch für Afrika rezipiert, die beiden neuen Autoritäten aber hinter die alten, Petrus und Johannes gestellt und den Apostelnamen weggelassen. Die Konzilien zu Karthago von 397 und 419 haben diese Beschlüsse bestätigt. Die beherrschende Bedeutung, welche Augustinus für die Kirche gewann, hat diesen Kanon und damit die Anerkennung des Briefes für die ganze abendländische Christenheit festgelegt. Die wachsende Verbreitung und Anerkennung der Vulgata brachten seine Gestalt und Würde zu allgemeinem Bewußtsein. In der Vulgata und durch die Vulgata kam nach griechischem Vorbild, wie es die beiden anerkannten Autoritäten Eusebius und Athanasius zeigten, Jac auch an die erste Stelle, doch hat man über diese Stelle noch lange geschwankt. Der Titel apostolus ward ihm dort und immer häufiger im kirchlichen Gebrauch zugebilligt³; durch Hieronymus wußte man, welcher Apostel Jacobus das sein sollte, und wie er mit dem Herrn verwandt war⁴. Man fand in der Folgezeit auch immer wieder Freude am Inhalt, wie zahlreiche Kommentare bezeugen⁵. In Spanien kam ihm die Verehrung für S. Jago von Compostella zugut, den Zebedäussohn und Bruder des Apostels Johannes; diesem hat man dort auch den JB zugeschrieben⁶.

Ein deutliches Zeichen, wie hoch man den Verfasser und sein Werk auf der Höhe des Mittelalters schätzte, ist die Freude, mit der Dante sich aus der Flut dieses »erhabenen Lebens betauen« ließ mit der Weisheit, von der Jac gesagt hatte: *postulet a deo, qui dat omnibus affluenter*, Jac 15 Vulg.⁷

¹ *Retractationes* II 58 CSEL 36 S. 169 f.

² Nach Wordsworth a. a. O. zitiert er Jac. 389mal; vgl. Meinertz, S. 142 Anm. 2. ³ S. Meinertz, S. 204.

⁴ S. Meinertz, 3. Abschnitt 2. Kap.

⁵ S. Meinertz, S. 206.

⁶ Bestimmend war Isidor v. Sevilla, *de ortu et obitu patrum*, Migne SL 83 S. 151: *Jacobus, filius Zebedaei . . . duodecim tribubus quae sunt in dispersione gentium scripsit*; vgl. Meinertz S. 212 ff. und S. 212 Anm 5; Dibelius S. 55 u. Anm. 3.

⁷ *Paradiso* Canto 25, 76 f. *tu mi stillasti con lo stillar suo — nella pistola poi, si ch' io son pieno*; vgl. ib. v. 29 f. Auch Dante folgt der spanischen Ansicht, der JB sei vom Zebedäussohn, wie später auch Luther; s. Dibelius S. 55 und Anm. 4.

Auch als Erasmus die Kritik der alten Kirche kennen und anerkennen lernte, hat er dadurch sich und anderen den Genuß dieser inspirierten Schrift nicht verleiden wollen¹. Das Konzil von Trient hat, um allen Zweifeln zu begegnen, am 8. April 1546 den JB als kanonische Schrift Jacobi apostoli bezeichnet²: Die Echtheit der Schrift steht seitdem in der katholischen Kirche fest, über den Verfasser ist der Diskussion freier Raum gegeben.³

Melanchthon⁴, Zwingli⁵ und Calvin⁶ haben sich durch Luthers Kritik nicht in ihrer Wertschätzung dieses biblischen Buches erschüttern lassen, und auch die Lutheraner haben nach einigen Ansätzen, Luther nachzufolgen⁷, sich bald wieder zum biblischen Jacobus zurückgefunden⁸. Herder freut sich über die Briefe zweener Brüder Jesu im Kanon und über die ernste bescheidene Art des Jac⁹. Wie er treten gelehrte Forscher positiver und vermittelnder Richtung für die Echtheit des Briefes ein¹⁰. Th. Zahn behandelt den Brief als den ältesten des NTs; gerade daß er die christlichen Formen vermissen läßt, spricht ihm für seine Echtheit¹¹.

Der Katholik Meinertz schließt seine gründliche und fruchtbare Durchforschung der Schicksale des Briefes mit dem Be-

¹ S. oben S. 7; *Novum Test.* ⁵ . . cum annotationibus, Basil. 1541 (op. t. VI) S. 768: verum supervacaneum arbitror anxie de auctore digladiari, rem potius amplectamur et Spir. S. um auctorem osculemur.

² *Decretum de canonicis scripturis*; übrigens an sechster Stelle unter den katholischen Briefen; *Sessio XIV c. 1* bezeichnet den Verfasser als apostolum et Domini fratrem; vgl. *Leipoldt II S. 46 f.*

³ S. Meinertz S. 290.

⁴ In der *Apol. Confess.* 3 ^{123 ff.}; ¹²⁵: non sensit Jac. nos per bona opera mereri remissionem peccatorum et gratiam.

⁵ *Brevis et luculenta H. Zw.*¹ in ep. b. Jacobi expositio per L. Iudae², 1533.

⁶ J. Calvini in *epistolas NTi cath. commentarii*, 1551, corp. reform. 83 S. 381 f.

⁷ So Bugenhagen, Althamer (1527), A. Osiander, L. Osiander, die *Magdeburger Centurien*, Flacius Ill., Veit Dietrich u. a., s. Kawerau, *Die Schicksale des JB im XVI Jh.*, *Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben*, 1889; *Leipoldt II S. 90—94. 126.*

⁸ Meinertz S. 229 ff.; *Leipoldt II S. 131 ff.* Bestimmend ward die *Konkordienformel 1577*, s. *Solida declar. III 42 f.*

⁹ *Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon*, Lemgo 1775. *Sämtliche W., z. Rel. u. Theol.* 7 T. 1807 S. 185 ff.

¹⁰ S. die Übersicht bei Meinertz S. 263—288 (Protestanten), S. 289—311 (Katholiken).

¹¹ *Einkl.* ³ I S. 52—108

kenntnis: der JB gehört »zu den Schriften, die nicht immer und überall anerkannt wurden«, aber er ist »ein köstliches Erzeugnis des apostolischen Zeitalters . . . aus jedem Verse erkennt man, daß er echt apostolisch urchristlichen Geist enthält«¹ — worin er sich mit dem Protestanten Hupfeld² einig weiß. All diesen Forschern und ihrem ernststen Wahrheitssinn tut man doch wohl kein Unrecht, wenn man behauptet, daß der starke Druck der kirchlichen Tradition von Origenes und Hieronymus her für ihre Entscheidung wegleitend, wenn auch nicht ausschlaggebend gewesen ist, oder vielmehr der Umstand, daß durch diesen Druck Jac im Kanon steht.

Das Urteil der alten Kirche in diesen Dingen ist gewiß nicht zu verachten; aber ihr Werturteil und unsere Hochschätzung des Briefes beweisen nichts über seine Herkunft. Über diese haben die Gelehrten der alten Kirche nach damaliger Methode sich ihre und damit die kirchliche Meinung gebildet. Ebenso müssen wir unsererseits mit unseren Mitteln feststellen, was der Brief uns selbst über seine Art und Entstehung zu sagen hat.

So wenig wie wir hatte man damals eine sichere »Urtradition« über die Entstehung des Briefes. Das zeigt die Unsicherheit im Urteil über den Apostel Jacobus und das Schweigen aller Zeugen über den Brief in der Zeit vor Origenes.

Die Kritik³ hat in Luthers Bahnen, aber auch auf eignen Wegen gehend, seit hundert Jahren (de Wette 1826) gegen die Annahme, der JB sei vom Bruder Jesu verfaßt, gar mancherlei Schwerwiegendes eingewendet: die späte Bezeugung, die Abhängigkeit von Heb, I Ptr, sogar von Hermas, die griechische Sprache und Ausdrucksweise, den Mangel an christlichem Gehalt, die Verweltlichung im Gemeindeleben, die katholische Denkart, die Polemik gegen paulinische Formeln einerseits, das Fehlen ritueller Gesetzmäßigkeit, die für den Herrenbruder bezeichnend war, auf der anderen Seite — alles das ist zu beachten und zu besprechen; zunächst ist aber festzustellen, daß der Brief ja gar nicht den Herrenbruder als seinen Verfasser nennt, und eine sichere Tradition

¹ Meinertz S. 315 f.

² Hupfeld, Die kath. Briefe, 1897.

³ S. die Übersicht über die Geschichte der Kritik bei Meinertz S. 251 —263; auch W. Beyschlag im krit. ex. Komm. 15^e 1897 S. 23—26; Hauck, S. 26—28. Kennzeichnend für den heutigen Stand der Frage ist, daß die drei neuesten protestantischen Ausleger, Windisch, Dibelius und auch Hauck im Zahnschen Kommentarwerk sich kritisch äußern.

über den Verfasser nicht vorhanden ist. Aus dem Dunkel, das ihn für die ersten zwei Jahrhunderte christlicher Literatur umlagert, taucht sein Name im III Jh. auf einmal auf, ein Problem für uns, ein Problem schon für die Führer der Kirche, die damals zu ihm Stellung zu nehmen hatten.

B. Der Brief in der Zeit vor 180

1. Die Beliebtheit des Briefes in Rom 90—150

Durch das Dunkel der beiden ersten christlichen Jahrhunderte müssen wir uns also unseren Weg selbst suchen, wenn wir die Ursprünge des JB's aufsuchen wollen. Auf benannte oder deutliche Zitate in dieser Zeit dürfen wir von vornherein nicht rechnen, man zitiert damals wohl das AT, den Herrn außer oder in den Evangelien und den Apostel Paulus, selten aber andere Schriften. Sie sind eben noch nicht »Schrift.« Die Schrift neuen Testaments bildet sich ja erst. Um so mehr, eben weil sie freies Gut sind, benutzt man sie, schreibt sie aus oder um; dadurch eben verraten sie uns ihr Vorhandensein.

So glauben wir, während in der 2. Hälfte des II Jh. allgemeines Stillschweigen herrscht, die Stimme unseres Jac in der Mitte des II Jh., ja sogar vor dessen Beginn deutlich genug zu vernehmen und zwar hauptsächlich in Rom.

Daß der Pastor Hermae um 150, der I Clemensbrief um 96, und der I Petrusbrief den JB voraussetzen, ist früher ziemlich allgemein angenommen worden¹ — freilich entschlossene Gegner drehten die Sache um². Neuerdings äußert sich zunächst in Bezug auf Hermas³, dann überhaupt in Bezug auf diese Abhängigkeitsverhältnisse eine starke Skepsis, mit der wir uns ernstlich auseinanderzusetzen haben. Es sei zu bedenken, in welchem Maße paränetische Formulierungen Gemeingut werden und sich dadurch einseitig literarischer Abschätzung entziehen. Ein verhältnismäßig großer gemeinsamer Besitz erbaulicher Gedanken

¹ So noch Mayor, Zahn, Spitta (abgesehen von Hermas).

² Für Hermas Pfeleiderer, Das Urchristentum, s. Schriften und Lehren² 1902 II S. 542; Holtzmann, Einl.³ S. 336: wahrscheinlich. Für I Clem. Pfeleiderer, Holtzmann, Jülicher S. 193. Für I Ptr gab W. Brückner in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol., 1874 S. 530—41 den Ausschlag.

³ Spitta S. 385, s. auch Jülicher S. 193.

und Wendungen stehe da und dort zur Verfügung¹. Eine solche Mahnung ist gewiß zu berücksichtigen; aber ihre Geltung hat bestimmte Grenzen. Wo sich solche Beziehungen häufen, ist doch zu fragen, warum sie gerade hier so häufig vorkommen. Wenn Gedanken und Ausdrücke zusammen auftreten, die nicht notwendig miteinander verbunden sein müssen, oder wenn die Gedanken eigenartig formuliert, die Ausdrücke von besonderer Prägnanz sind, so ist es doch geraten, ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältnis vorauszusetzen. Irgendeine Übermittlungsform muß in solchem Falle doch angenommen werden, mündliche Tradition, kirchlicher Gebrauch, bekannte oder unbekannte Schriften: aber nur bestimmte Schriften halten fest und beisammen, was in Tradition und Brauch leicht zerfließt und auseinander geht. Es ist gewiß verkehrt, aus jedem Anklang auf Kenntnis einer Schrift zu schließen²; aber ebenso verkehrt ist es, deutliche Übereinstimmungen nicht gewöhnlicher Art beiseite zu schieben und dann zu bemerken: wie dieser Besitz vermittelt worden ist, vermögen wir nicht zu sagen³.

Insbesondere ist es richtig, daß die in Betracht kommenden Stellen von jüdischer Tradition mittelbar oder unmittelbar beeinflußt worden sind⁴, aber warum nicht eben durch den JB, unmittelbar, wenn dieser eine jüdische Schrift sein sollte, mittelbar, wenn er offenbar jüdisches Gut mit sich führt?

Die Stellen, die hier von Bedeutung sein können, sind von der bisherigen Forschung reichlich, ja überreichlich zusammengestellt und in ihrer Tragweite abgeschätzt worden, so daß es fast nutzlos erscheint, dieselben Steine immer wieder umzudrehen. Indessen, schon Anerkanntes kann benutzt, Zweifelhafte beiseitegestellt, Irrtümliches zurückgewiesen werden. Im besonderen muß, der allgemeinen Skepsis gegenüber, untersucht werden, ob die hervorgehobenen Beziehungen gerade durch den JB vermittelt wurden.

a. Der Hirte des Hermas

Allgemein anerkannt ist, daß die Verwandtschaft, die vielfach zwischen Hermas und Jac besteht, über lexikalische und gedankliche Beziehung hinausgeht; daß ausführliche, zusammenhängende

¹ So besonders Dibelius, Einl. 4, S. 25—33, bes. S. 29 ff., vorher schon Jülicher, Windisch u. a.; zuletzt Hauck S. 16.

² Darum können Heb und Apc außer Betracht bleiben; s. Hauck S. 15.

³ Dibelius S. 31.

⁴ Wie besonders Spitta gezeigt hat; vgl. Hauck S. 11 f.

Erörterungen im Hirten wie ein Kommentar zu einzelnen Mahnungen bei Jac aussehen¹. Dies gilt vor allem von den Ausführungen über Glaube, Gebet und Zweifel. Was Hermas Mand. IX bietet, liest sich wie eine praktisch erbauliche Nutzenanwendung von Jac 1₅₋₈². Die Sache liegt allerdings nicht so, daß Hermas durch Jac zu seinem »Mandat« veranlaßt ist, sondern er will nach seinem Plane zeigen, was der Christ bekämpfen soll: 1. den Zweifel, die *διψυχία* 2. die Traurigkeit, die damit zusammenhängt. So hat er auch die Worte *διψυχία*, *δίψυχος*, *διψυχεῖν* nicht erst aus Jac; die *διψυχία* ist ja eine in seiner Umgebung nur zu bekannte Krankheit, die er eben heilen will. Auch wissen wir, daß *διψυχεῖν* ein in Rom längst üblicher Ausdruck ist³, von dem wir sogar sagen können, durch welche Art Schrifttum er dort einzog; er erscheint in einem Zitat aus einer uns unbekanntem Apokalypse⁴, bemerkenswerterweise mit dem Kommentar *οἱ διστάζοντες*; ferner in einer jener Aufzählungen von Glaubensbeispielen, von denen schon die Rede war⁵, auch wieder durch *οἱ διστάζοντες* erläutert. Es stammt also der Ausdruck aus der hellenistisch-jüdischen Haggada. So findet sich der Stamm *διψυχεῖν* in der aus dem Judentum stammenden Mahnschrift der »beiden Wege« in der sprichwortartigen, schwer deutbaren Mahnung *οὐ μὴ διψυχῆσης, πότερον ἔσται ἢ οὐ*⁶. Das Wort ist also im Orient mit den »beiden Wegen« schon früh den Christen bekannt geworden. Der Wortstamm, der zu Anfang noch erläutert werden mußte⁷, ist zu des Hermas Zeiten ganz geläufig geworden⁸. Ebenso bringt Hermas die Warnung vor Zweifel gerade beim Gebet⁹ nicht bloß wegen Jac; praktischer Anlaß bot sich ohnehin genug. Gewiß wußte er auch ohne Jac, daß zweifelnde Gebete nicht erhört werden.

¹ Dibelius, S. 30.

² Dibelius a. a. O., Spitta S. 383. 385 f. Kennzeichnend ist, wie Mand. IX 1—3 in den Catenen als Kommentar zu Jac 1_{7,8} beigefügt wird, so bei Cramer S. 4 *ἐκ τοῦ Ποιμένους ἐντολῆς* φ., aber auch bei Oecumen., Theophyl., Ps. Athanas., Antiochus Monachus, s. Dibelius S. 30 Anm. 2.

³ In I und II Clem und bei Hermas, s. W. Bauer im Griech.-deutschen Wörterb. zu den drei Worten; vgl. Dibelius und Hauck zu 1, 8.

⁴ I Clem 23, 3 II Clem 11, 2 (*προφητικὸς λόγος*): *καταίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ (τῇ καρδίᾳ), οἱ λέγοντες κτλ.*

⁵ Von Lots Weib als Beispiel für *οἱ δίψυχοι* και *οἱ διστάζοντες*, I Clem. 11, 2.

⁶ Barnabas 19, 5 Didache 4, 4.

⁷ Auch II Clem. 19, 2 steht bei *διψυχία* noch *ἀπιστία*.

⁸ H. braucht den Stamm mehr als 40mal.

⁹ § 1 *ἄρον ἀπὸ σαατοῦ τὴν διψυχίαν και μηδ' ὄλωσ διψυχῆσης αἰτήσασθαί τι.*

Aber es ist nun doch bemerkenswert, daß er sofort wie Jac auf diesen besonderen Punkt zu sprechen kommt, und hernach erst von der διψυχία¹ im allgemeinen redet, ebenso wie Jac erst 1₈ die allgemeine Wendung bringt ἀνὴρ διψυχος, ἀκατάστατος ἐν πᾶσιν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. Deutlicher redet noch, wie der διψυχος schon bei Hermas § 6 auftaucht, ebenfalls in einer allgemeinen Wendung, die derjenigen bei Jac einen bestimmt religiösen Sinn zu geben scheint². Ganz offensichtlich ist aber der Ausleger zu erkennen an der Art, wie Hermas den Hinweis des Jac auf Gott, den gütigen Geber, Jac 1₅ umschreibt § 2. 3. Die Aufforderung ist die gleiche. αἰτείτω παρὰ θεοῦ Jac; αἰτοῦ παρ' αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) § 4 (7) Hermas. Das in eigenartiger Verschränkung erscheinende τοῦ διδόντος θεοῦ des Jac wird hier zunächst umschrieben: τὸ αἴτημα τῆς ψυχῆς σου πληροφορήσει; aber der Ausdruck selbst kommt bei späterer Gelegenheit doch noch zur Geltung § 8: τὸν διδόντα σοί. Am wichtigsten ist die Umschreibung des ἀπλῶς und μὴ ὀνειδίζοντος des Jac, was besagen will, daß Gott seine Gaben ohne nörgelnde Bemerkungen spendet, anders als viele menschliche Geber³. Hermas hat zunächst das bei Jac nur nahegelegte, nicht ausgesprochene: »wie die Menschen« erklärend hinzugesetzt; im übrigen aber ist ihm der Gedanke, daß Gott den Beter wegen des Bittens schelten werde, überhaupt zu fremdartig erschienen; wohl aber könne der Beter leicht auf den Gedanken kommen, daß Gott an die Sünden des Beters denke und ihn darum schelten und abweisen würde; er ersetzt also ὀνειδίζοντος durch μνησικακοῦντες, ἀμνησικακος — so gestaltet er auch das τοῦ διδόντος πᾶσιν ἀπλῶς viel bestimmter durch σπλαγχνίζεται ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ. Dieser Rückgriff auf die πολυσπλαγχνία Gottes entspricht ja seiner Anschauung über Gottes gnädige Beurteilung menschlicher Schwachheit, Mand. IV 3, 5; dort steht ähnlich wie hier der Satz: πολυσπλαγχνος ὢν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ. Obwohl der Stamm πολυσπλαγχνος auch sonst vorkommt, wird er ihm hier durch Jac 5₁₁ dargeboten sein: πολυσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων. Das unpersönliche δοθήσεται αὐτῷ Jac 1₅ wird in der persönlichen Form: ἀπολήψῃ, λήψῃ, λαμβάνουσιν mehrfach wiedergegeben.

¹ § 9—12.

² Πᾶς γὰρ διψυχος, ἐὰν μὴ μετανοήσῃ, δυσκόλως σωθήσεται, Hermas hätte dann die Wendung bei Jac. für einen selbständigen Satz angesehen wie Vulg.: vir duplex animo inconstans (est) in omnibus viis suis — und ff: a domino. Homo duplici corde.

³ S. Dibelius z. St., S. 77.

Dies λαμβάνειν findet sich bei Jac in der Ankündigung an den zweifelnden Beter, er werde nichts empfangen v. 7; Hermas § 5 wiederholt auch diese Ankündigung, zunächst in persönlicher, dann in der gleichen allgemeinen Form, wie sie Jac bietet. Bei seiner seelsorgerischen Weise, den Zweifel bis ins Einzelne zu verfolgen, erwähnt Hermas noch den Fall, daß das längere Ausbleiben der Erhörung Zweifel hervorrufe. Solches Ausbleiben soll man entweder als Versuchung auffassen oder auf eine unbeachtete Schuld zurückführen. Damit ist Hermas im Text des Jac hinübergeglitten auf v. 12 ff., wo von der Versuchung die Rede ist, die mit der eigenen Schuld zusammenhängt, welche man nicht auf Gott, den Geber aller guten Gaben, zurückführen soll. Jac bezeichnet v. 15 dann die Sünde als Tochter der Begierde, Hermas ähnlich die Zweifelsucht als Tochter des Teufels § 9. Sehr deutlich klingt auch das ἐν πίστει immer wieder an § 7—11. Nach Jac v. 17 kommt alle gute und vollendete Gabe ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων; nach Hermas kommt der Glaube, der starke und mächtige, der alles vollendet (πάντα τελσοῖ), gleichfalls ἄνωθεν παρὰ τοῦ κυρίου. Bei dem ἄνωθεν fällt dem Kenner des Jac die andere Stelle 3¹⁵ ein, wonach auch die Weisheit ἄνωθεν herabkommt; demgemäß bezeichnet er nun die διψυχία, ebenso wie Jac die niedere Weisheit als ἐπίγειος; das δαιμονιώδης des Jac umschreibt er mit πνεῦμα παρὰ τοῦ διαβόλου. Hermas hat also, veranlaßt durch seine Absicht, von der διψυχία zu reden, zunächst die eine bestimmte Stelle, wo bei Jac διψυχος vorkommt, sich genauer ins Gedächtnis gerufen; wie von selbst gleitet seine Erinnerung über den weiteren Zusammenhang hin und nimmt durch Wort- und Gedankenassoziation noch eine entferntere Stelle hinzu.

Allerdings sagt Hermas nicht διακρίνεσθαι wie Jac v. 6, sondern διστάζειν, d. h. er ersetzt das doppeldeutige Wort διακρίνεσθαι, das nur im NT zweifeln und zaudern, sonst streiten, rechten bedeutet, durch das eindeutige, welches ohnehin in Rom in der Mahnrede, u. a. zur Erläuterung von διψυχος üblich war¹. Er läßt die Bitte um Weisheit weg; seine Leutlein beten nicht sowohl um Weisheit als um materielle Gaben. Hingegen hat ein δοῦλος τοῦ θεοῦ wie Hermas, der Gleichnisse empfangen und auslegen soll, in der Tat σύνεσις nötig², und gerade für diesen Fall wird wie bei Jac v. 5 gesagt αἰτεῖται παρ' αὐτοῦ σύνεσιν καὶ

¹ S. oben S. 61 Anm. 4, 5 und δισταγμός I Clem. 46, 9, Hermas Sim. IX 28, 4.

² Sim. V 4, 3 (IX 2, 6).

λαμβάνει — σύνεσις statt σοφία entspricht dabei dem Sprachgebrauch des Hermas für die Fähigkeit, göttliche Geheimnisse zu verstehen¹.

Man hat sich gewundert, daß Hermas an dem schönen Bild von der Meereswooge vorübergeht²; nach seiner Lebensart denkt er eben nicht ans Meer³, sondern an den Weinberg, die Felder und Weiden; ein Bild allein seiner poetischen Schönheit wegen zu benutzen, liegt ihm ganz fern — er wählt dafür das ihm passende Bild vom Entwurzeln, ἐκριζοῖ § 9. Sonst aber läßt sich alles Wesentliche an Gedanke und Ausdruck in Hermas Mand. IX aus Jac. ableiten; die Änderungen und Weglassungen lassen sich ungesucht erklären, zumal wenn man bedenkt, daß es sich nicht um einen Kommentar, sondern um praktische Ausnützung bei passender Gelegenheit handelt.

Ein gleich breiter von Jac bestimmter Zusammenhang wie Mand. IX findet sich bei Hermas sonst nicht mehr; dafür einzelne Gedankenbilder und Ausdrücke, die offenbar von Jac her angeregt sind. So wenn den Reichen Vis. III 9, 6 zugerufen wird βλέπετε ὃν ὑμεῖς οἱ γαυρόμενοι ἐν τῷ πλοῦτῳ ὑμῶν, μήποτε στενάξουσιν οἱ ὑστερόμενοι καὶ ὁ στεναγμὸς αὐτῶν ἀναβήσεται πρὸς τὸν κύριον, so erinnert die Anrede an Jac 5 1. Hermas will aber nicht mehr alle Reichen treffen, sondern nur die mit dem Reichtum prahlenden. Das Seufzen der Armen, das aus Ps 12 6 stammt, ist ein erträglicherer Ausdruck als der schrille Jac 5 4 »der entzogene Lohn schreit«. Auch die Ohren des Herrn Zebaoth mag er nicht erwähnen; »hinaufsteigen zum Himmel« erscheint passender. Der entzogene »Lohn der Feldarbeiter« ist ihm zu speziell; er redet von allen Hungrigen und Dürftigen, doch scheint in ὑστερόμενοι § 2. 4. 6 das ἀφυστερημένος von Jac 5 4 noch nachzuklingen, wie στενάξουσιν durch Jac 5 4 μὴ στενάξετε klanglich nahegelegt wurde. Jedenfalls hat Hermas die Gerichtsdrohung von Jac 5 in § 5 mit eingeflochten und dabei sowohl κρίσις, das am Ende 5, (9) 11, wie ἐπερχόμενος, das am Anfang dieser Ankündigung steht, verwertet. Das Verbindende liegt aber nicht so sehr in den einzelnen Ausdrücken als in ihrem Zusammentreffen.

Ebenso klingt in Vis. II 2, 7 μακάριοι ὑμεῖς ὅσοι ὑπομένετε τὴν

¹ S. Mand. X 1, 6 νοοῦσι καὶ συνίσουσιν, σύνεσις πολλή, συνήσεις καὶ νοήσεις.

² Zahn, Einl. ³ S. 97; Spitta, S. 386.

³ Trotz Cumae Vis. I 1, 3 II 1, 1, wo die cumäische Sibylle nachwirkt; vgl. Vis. II 4, 1.

θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην an Jac I 12 μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει zunächst sprachlich an. Sachlich hat Hermas, durch die damalige Lage der Christen bestimmt, dem eine praktische Auslegung gegeben durch den Hinweis auf eine nahe Verfolgungszeit. In trefflicher Weise benutzt er die Verheißung des Lebenskranzes bei Jac zu der Erinnerung, daß man in solcher Verfolgung, wenn man nicht ausdauert und verleugnet, das Leben verliert (hier und in § 8). Die Sachlage bringt es mit sich, daß er hierbei nicht wie Jac das Ausharren, sondern die Verleugnung zu behandeln hat. Sehr verständlich ist, daß das Gedächtnis von Jac I 12 alsbald zu 5 11 ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας hinübergleitet; dadurch ist dann bei Besprechung der Erstgefallenen wieder der Hinweis auf Gottes πολὺσπλαγγίνα (vergl. Jac 5 11 πολὺσπλαγγνος) nahegelegt¹.

Nicht zu verkennen ist, wie Hermas sich bemüht, für das dunkle Wort Jac 4 5 πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατόπισεν ἐν ἡμῖν eine praktisch brauchbare Deutung zu finden. Er ist der erste Exeget dieser schwierigen Stelle, der freilich nicht gehalten war, über die praktische Verwendung hinaus allseitig Auskunft zu geben. Soweit seine Deutung erkennbar ist, erfreut sie sich der Anerkennung gerade der neuesten Ausleger². Zunächst bezeugt er die alexandrinische Lesart κατόπισεν Sin AB »hat wohnen lassen«; demgemäß ergänzt er als Subjekt »Gott«; das ἐν ἡμῖν umschreibt er drastisch »in diesem Fleisch« oder »in einem Gefäß«³. Für den Hauptsatz scheint er τὸ πνεῦμα als Subjekt anzunehmen⁴. Dem πρὸς φθόνον im Sinne von »eifersüchtig« entspricht es, wenn lebhaft geschildert wird, wie empfindsam der Geist gegenüber dem Zusammensein mit bösen Geistern ist⁵. Wird τὸ πνεῦμα Subjekt und heißt πρὸς φθόνον »eifersüchtig«, so hat ἐπιποθεῖ kein Objekt, das die Kirchenväter frei ergänzen, so Severian (in

¹ Der Anklang von Vis III 2, 2 οἱ μὴ διψυχοῦντες καθαρισθήσονται ἀπὸ πάντων τῶν ἀμαρτημάτων an Jac 4 8 ist auffallend; aber der Tonfall ist so verschieden, daß man mit dieser Stelle besser nicht rechnet, vgl. Spitta, S. 384.

² Beyschlag, Dibelius, Hauck z. St. Dib. und H. berufen sich beide auf Hermas (Dib. S. 205, H. S. 197 A. 75).

³ Mand. III 1 τὸ πνεῦμα δ' ὃ θεὸς κατόπισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ; X 2, 6 τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην; V 2, 5 ἐν ἐνὶ ἀγγείῳ . . κατοικῆ.

⁴ Mand. III 1; V 2, 5; X 2, 6 ist jedesmal πνεῦμα Subjekt; vgl. heute Mayor, Beyschlag.

⁵ Mand. V 2, 6 τὸ τρυφερὸν οὖν πνεῦμα μὴ ἔχον συνήθειαν μετὰ πονηροῦ πνεύματος καθοικεῖν, vgl. X 2, 6.

Cramers Catene) ἐφίεται τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειότητος. Hermas schreibt¹ ζητεῖ κατοικεῖν μετὰ πραότητος καὶ ἡσυχίας; diese Umschreibung von ἐπιποθεῖ mit ζητεῖ wiederholt sich bei Oecumenius². Man sieht, der Prediger hat sich seinem Text gegenüber bestens geholfen. Daß er ihn frischweg benutzt und sich ums Zitat nicht kümmert, dessen Herkunft er ja nicht kannte, ist nur zu loben. Mit großer Sicherheit bestimmt er auch den Geist in christlicher Deutung als heiligen Geist³, der keine anderen bösen Geister neben sich duldet, wobei man natürlich noch kein festes christliches Dogma von ihm erwarten darf⁴.

Dieser göttliche Geist, der auch als einzelner Prophetengeist auftreten kann, ist bei Hermas, der selber ein Prophet sein will, an Stelle der oberen Weisheit getreten, von der Jac 3 17 redet. Die Falschgeister, mit denen er zu kämpfen hat, treten ihm an Stelle der dämonischen irdischen Weisheit Jac 3 15. So gebraucht er denn Mand. XI Ausdrücke aus Jac 3 13–16, soweit sie der Sachlage entsprechen; durch Assoziation spielt auch die sprachlich anklingende Stelle 1 17 hinein. Hier ist ihm naturgemäß die Erinnerung an die recht peinlichen Erlebnisse im damaligen Geisterkampf wichtiger als die Erinnerung an Jac; aber die Ausdrücke § 5 πᾶν πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ δοθὲν . . ἄνωθὲν ἔστιν ἀπό; vergl. § 20. 21; § 6 ἐπίγειον; vgl. § 12. 14. 17; § 8 ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ ἄνωθεν πραὸς ἔστι καὶ ἡσυχίος καὶ ταπεινόφρων; § 12 ὄψει ἑαυτὸν weisen doch wieder auf Jac hin. Das δαιμονιώδης Jac 3 15 wird auch hier durch den Gedanken an Einblasung des Teufels erklärt § 3. 17. Daß Hermas wie Jac 3 13 auf die Kontrolle durch den Lebenswandel Wert legt, § 7. 16; vgl. § 12 ἀναστρεφόμενος Jac 3 13 ἀναστροφή, ergab sich freilich von selbst.

Der ATlich klingende Ausdruck Jac 2 7 »sie lästern den edlen Namen, welcher über euch genannt ist« — über seine Bedeutung wird später zu reden sein⁵ — kehrt bei Hermas Sim. VIII 6, 4 in christlicher Fassung wieder. Der edle Name ist hier wie vorher VIII 1, 1 der Name Christi — die unklare Beziehung bei Jac. wird bestimmt christlich gestaltet.

Endlich braucht Hermas eine Reihe von klangvollen und inhaltreichen Wortverbindungen, die gewiß aus dem Judentum

¹ Mand. V 2, 6 vergl. V 1, 3.

² ἐπιποθεῖ(εῖ) ἤτοι ἐπιζητεῖ(εῖ) τὴν διὰ τῆς παρακλήσεως αὐτῆς ἐγκατοικισθεῖσαν ὁμῶν χάριν.

³ Mand. V 2, 5, vgl. V 1, 2 X 3, 2, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ X 2, 6.

⁴ S. Dibelius, S. 205 f. und S. 206 Anm. 1.

⁵ S. unten S. 248 f.

stammen, für unser Wissen aber nur bei Jac vorkommen, in gleicher oder veränderter Bedeutung; sie werden also durch Jac an Hermas gekommen sein. So von Gott *δυναμένον σώσαι και ἀπολέσαι* Mand. XII 6, 3 wie Jac 4 12; der Spruch *ἀντίστητε* (*ἀντίσταθῆτε*) (*τῷ διαβόλῳ και*) *φερέσεται ἀφ' ὑμῶν* Mand. XII 5, 2 wie Jac 4 7. Dem *ἀκατάστατον κακόν* Jac 3 8 entspricht Mand. II 3 ein *ἀκατάστατον δαιμόνιον*; die Änderung ins Persönliche hängt damit zusammen, daß Hermas statt der Zunge die persönlich gefaßte Verleumdung eingesetzt hat. Den Ausdruck *καρπὸς δικαιοσύνης* Jac 3 18 verwendet Hermas geschickt für sein Gleichnis vom unfruchtbaren Berg Sim. IX 19, 2. Jac braucht *καθαρὰ και ἀμίαντος θρησκεία* vom rechten Kultus I 27 mit feiner Beziehung auf die Reinheit, die von den Leviten verlangt wird; Hermas redet ganz passend aber minder bezugreich vom reinen Herzen Mand. II 7. Die Verbindung *τροφῶν και σπαταλῶν* Jac 5 5 begegnet wieder in dem Bilde der üppigen Schafe Sim. VI 1, 6 — ob zwischen ihrem Tode VI 2 und dem bei Jac eine bewußte Beziehung besteht, ist kaum zu sagen¹. Ein Abhängigkeitsverhältnis besteht jedenfalls bei jenen Wortverbindungen wie bei den Gedankenparallelen und Zusammenhängen; die Fülle der Beziehungen ist zu groß, als daß sie aus derselben geistigen Luft und aus der jüdischen Mahnrede im allgemeinen erklärt werden können. Ebenso ist sicher, daß Hermas der Nehmende ist. Deutlich sieht man, wie er Knappes verbreitert, Härten mildert, Schwerverständliches verdeutlicht und Allgemeines bestimmter ausdrückt, im besonderen die christliche Beziehung auf Christus, den h. Geist hereinbringt. Damit hängt ja von selbst zusammen, daß bei Hermas der Zusammenhang meist glatter, die Rede flüssiger ist². Natürlich ist der volkstümliche Prediger verständlicher als sein schwieriger Text³. Dazu kommt, daß Hermas eine besonders leichte, oft seichte Redeweise an sich hat, während Jac häufig den Zusammenhang vermissen läßt und seine Sprüche vielfach eine pointierte, schwer deutbare Form zeigen. Wenn wir die Entstehung des JB's später klarer zu durchschauen vermögen, wird erst ganz deutlich werden, daß er nicht etwa aus Hermas seine Gedanken und Wendungen

¹ So Zahn; dagegen Spitta, S. 389 f. Was Jac damit hat sagen wollen, kommt für Hermas nicht ohne weiteres in Betracht. Daß die einzelnen Worte bei Sirach öfter vorkommen, ist nicht so wichtig, wie ihre Verbindung hier.

² Was Schwegler, Pfeleiderer (Holtzmann) gegen die Priorität des Jac anführen.

³ S. Feine, Einl.³ 1923 S. 196.

ausgelesen hat. Je mehr wir den ursprünglichen Sinn seiner Spruchreihen wiederfinden, um so klarer wird, daß ihn der wackere Hermas zwar verständlicher gemacht, aber selbst nicht verstanden hat¹. Vor allem, Jac denkt jüdisch, wo Hermas christlich redet², Weiter sind bei Jac die Reichen im Ganzen eine massa perditionis, die nur in prophetischer Prosopopöie koramiert werden; Hermas beschäftigt sich seelsorgerisch mit reichen Christen und ist ganz mit ihnen zufrieden, wenn sie nur ihren Reichtum recht gebrauchen³.

In Rom war also vor der Mitte des II Jhs. ein Lehrer, früher Sklave und ein gar einfacher Mann, mit Gedanken und Wendungen, wie wir sie nur bei unserem Jac beisammen haben, so vertraut, daß sie ihm immer wieder in den Sinn und in die Feder kommen — es muß also eine derartige Schrift bei der römischen Gemeinde um jene Zeit bekannt und beliebt gewesen sein.

b. Der I Clemensbrief

Kann man sich solcher Erkenntnis bei Hermas nur infolge übertriebener Skepsis entziehen, so liegt die Sache anders bei dem Lehrer, der fünfzig Jahre früher im Auftrag der römischen Gemeinde an die Korinther schreibt, bei dem römischen Clemens 95/96. Seine Bekanntschaft mit Jac hat man allerdings bisher sowohl

¹ Eine Beziehung zwischen den verfaulten Weintrauben Sim. II 3 und dem Reichtum, der verfaulte Jac 5₂, herzustellen (Zahn), ist gewiß gewagt. Jedenfalls wäre aber Jac nicht der jüngere (vgl. Weinel, Handb. zu Hennekes Apokryphen, S. 307), wenn selbstverständlich auch eine Weintraube am Boden leicht fault. Aber der Zusammenhang bei Jac: die Kleider sind mottenfräßig, Gold und Silber rosten — zeigt ja deutlich, daß in der Quelle des Jac von einem Reichtum an Nahrungsmitteln die Rede war, der nicht verwendet wurde, und deshalb faulte, s. Spitta, S. 389. 130. Dann hätte also Hermas wieder eine bei Jac entstandene Dunkelheit verständlich gemacht.

² Dibelius glaubt zu bemerken (S. 31), daß die Vorstellung von den Geistern im Menschen bei Hermas weniger verchristlicht sei als bei Jac. Von Jac kann doch nicht die Rede sein; denn es handelt sich 4₅ nicht um ihn, sondern um die zitierte Schriftstelle. Aber auch Dibelius möchte S. 206 mit dem Propheten nicht rechten, der Gott einen menschlichen Affekt zuschreibt. Bei Hermas aber erkennt er selbst an, wie in der Vorstellung von dem einen hl. Geist die christliche Vorstellung dominiert. Der Glaube an mehrere innewohnende Geister aber ist doch nicht nur vorchristlich jüdisch, sondern in aller Welt und Zeit verbreitet bis auf den heutigen Tag, nicht nur bei Blumhardt.

³ S. Dibelius, S. 30. 44.

auf konservativer wie auf kritischer Seite mit großer Zuversicht behauptet¹; gerade hier scheint mir aber die neuerdings geübte Vorsicht² sehr gerechtfertigt.

Bei erneuter Untersuchung dieser Frage lohnt es sich, zuvor die Weise, wie Clemens denkt, liest und schreibt, kurz zu kennzeichnen, damit man klar darüber wird, von welcher Seite her seine Gedankenführung und Ausdrucksweise vornehmlich bestimmt ist. Ganz überragend ist bekanntlich der Einfluß des ATs, das er immer wieder zitiert und wörtlich ausschreibt. Was er aus Höflichkeit den Korinthern zuerkennt 53, 1: ἐπίστασθε καὶ καλῶς ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφὰς καὶ ἐγκύβητε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, das gilt vielmehr noch von ihm selbst. Es ist aber doch zu bemerken, daß auch Clemens nicht immer die Buchrolle selbst umgewälzt hat, sondern daß auch ihm Stellensammlungen und Listen alter Glaubenshelden und Begebenheiten zu Verfügung stehen, wie wir sie im Judentum, bei Paulus und bei den Kirchenvätern vorfinden³. Daß es sich um fertige Zusammenstellungen nach bestimmten Gesichtspunkten und Schlagworten handelt, sieht man besonders deutlich Kap. 15, wo Sprüche aneinandergereiht sind, die vom bloßen Lippendienst handeln⁴. Inhaltlich wichtig für uns sind die Reihen ATlicher Vorbilder und Beispiele: vom Wert der Buße 7, 5—8, 5; vom Glauben und der Gastfreundschaft 10, 1—12, 8 die *μεμαρτυρημένοι* 17, 1—18, 17; *αἱ ὁδοὶ τῆς εὐλογίας* 31, 1—32, 2; von den guten Werken Gottes und der Menschen und ihrem Lohn 33, 1—34, 8; von Sündenbekenntnis und Verhärtung 51, 3—52, 4. Solche Aufreihungen hatte der Prediger in Rom mit Nutzen gebraucht; er denkt, daß sie auch den Korinthern nur nützen können, auch wenn sie mit dem Zwecke des Briefes nicht eng zusammenhängen.

Daraus ergibt sich aber, daß Abraham der Freund Gottes 10, 1 und die Stelle Gen 15₆ in 10₆ nicht auf Jac zurückgehen müssen, auch nicht die Dirne Rahab Kap. 12. Was noch wichtiger ist: hier findet sich als Erbe aus dem Judentum jene Werkfreudigkeit, die man naiv nennen könnte, wenn sie nicht voll sittlichen Ernstes

¹ S. u. a. Zahn, Einl. § 7 Anm. 4; Spitta, S. 236; Feine, Einl. a. a. O.; Meinertz S. 82; Belser, Einl. S. 657.

² Vgl. Grafe, S. 36 f., Dibelius, S. 32, Hauck S. 16 A. 57.

³ S. oben S. 10. 101.

⁴ Vgl. bei Paulus Rm 3_{10—18}, wo die Zusammenstellung ursprünglich zeigen sollte, wie alle Glieder am Menschen verderbt sind.

wäre, und hier sind auch die Werke so ohne Bedenken mit dem Glauben verbunden, wie es im Judentum üblich ist¹. Glaube und Gastfreundschaft bilden ein befreundetes Paar, bei Abraham, Lot und Rahab. Wie Werke und Glaube zusammengedacht werden, zeigt 34, 4: der gute Arbeiter hat Anspruch auf Lohn; an diesen Lohn muß man also glauben². Isaak konnte sich freudig zum Opferberg führen lassen 31, 3; denn er vertraute auf eine glückliche Zukunft. So ist es also auch 31, 2 gemeint, wo es von Abraham heißt *δικαιοσύνην και ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας*. Ähnlich meint es freilich auch Jac 2 21 ff. und zunächst auch Paulus Rm 4 19–22 — aber von Abhängigkeit braucht hier nirgends die Rede zu sein. Dieser Zusammenhang ist vom Judentum her durch die Christen wie ein selbstverständlicher übernommen worden. Innerhalb dieses Zusammenhanges machte dann Paulus die Entdeckung, daß die Werke nicht rechtfertigen, sondern der Glaube und die christlichen Werke nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Geist stammen.

Die Erkenntnis, daß Menschenwerke keinen Ruhm vor Gott schaffen, hat Clemens von Paulus übernommen und kräftig zum Ausdruck gebracht³. Aber wenn es sich um den Gegensatz zwischen Worten und Werken handelt, kann er auch noch ruhig schreiben *ἔργοις δικαιούμενοι και μὴ λόγοις* 30 3 (38 2). Dieser Gegensatz zwischen Wort und Werk ist nun auch bei Jac angedeutet, 2 14 *τί τὸ ὄφελος . . ἐὰν πιστιν λέγη τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχη*; hier könnte also Clemens von ihm abhängig sein; vielleicht hat er versucht, sowohl ihm als Paulus gerecht zu werden. Freilich ist der Gegensatz zwischen Wort und Werk ein allgemein üblicher, und das Wort *δικαιούμενοι* scheint abgeleitet zu sein aus der folgenden Hiobstelle Hi 11 2 f. I Clem 30, 4, in der es heißt *ἢ ὁ εὐλαλος οἴεται εἶναι δίκαιος*⁴.

Aber mußte nicht Clemens, von Paulus herkommend, doch an der Verbindung *ἔργοις δικαιούμενοι* Anstoß nehmen, hat ihn dabei nicht doch die Autorität des Jac geschützt und gestützt? Diese gern vertretene Annahme kann man dadurch überflüssig

¹ S. unten S. 95. 126. 133.

² *προτρέπεται ὁὖν ἡμᾶς πιστεύοντας ἐξ ὀλης τῆς καρδίας ἐπ' αὐτῶ, μὴ ἀργὸς μηδὲ παρειμένους εἶναι ἐπὶ πᾶν ἔργον ἀγαθόν.*

³ 32 4 *καὶ ἡμεῖς . . οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατεργασάμεθα . . ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως κτλ.*

⁴ Dibelius, S. 32.

machen, daß man auf die Macht der ganzen jüdisch-christlichen Tradition verweist, der Clemens hier gewiß folgt, so daß es nicht nötig erscheint, gerade an einen Einfluß des JBs zu denken. Dennoch empfiehlt es sich, an dieser Stelle einen solchen anzunehmen und zwar um des weiteren Zusammenhanges willen¹.

In Kap. 30₁ wird zunächst gewarnt vor *καταλαλαίαι, ἐπιθυμίαι, μοιχεία, ὑπερηφανία*; dem entspricht bei Jac 4₂ *ἐπιθυμεῖτε*, 4₄ *μοιχαλίδες*, 4₆ *ὑπερηφάνοις*, 4₁₁ *καταλαλεῖτε, καταλαλῶν, καταλαλεῖ*; 30₂ folgt Prov 3₃₄, wie Jac 4₆, und zwar mit *θεός* wie bei Jac², 30₃ *ταπεινοφρονοῦντες* wie Jac 4₉ *ταπεινώθητε* und wieder *καταλαλαΐας*, wie Jac 4₁₁ der Stamm dreimal erscheint; so ist es wahrscheinlich, daß bei *ἔργοις δικαιοῦμενοι καὶ μὴ λόγοις* auch Jac nachwirkt. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß die ganz verwandte Verbindung 38, 2 verknüpft ist mit einem Wort, das recht deutlich anklingt an Jac 3₁₃ *τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὕμῃν, δεῖξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραύτητι σοφίας*, nämlich: *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς*. So wird es denn auch durch Jac 3 veranlaßt sein, wenn Clemens 57, 2 *τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν ἀδθάδειον* tadelt, besonders durch 3₆, wo es von der Zunge heißt: *μεγάλα ἀδχεῖ*. So scheint mir auch 19, 2 Gedanke und Wort durch Jac bestimmt zu sein: Gott heißt da der *πατὴρ τοῦ κόσμου*, was an *πατὴρ τῶν φώτων* Jac 1₁₇ erinnert; dieser seltsame Ausdruck ist hier durch den üblichen ersetzt (vgl. noch *πατὴρ τῶν αἰώνων* 35, 3) und durch *κτίστης* erläutert wie bei Jac 1₁₈ *τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* folgt. Von diesem Gott stammen die *μεγαλοπρεπεῖς καὶ υπερβάλλουσαι δῶρεαί τῆς εἰρήνης*, was an *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον* bei Jac erinnert 1₁₇. Sein Wille *βούλημα* I Clem. 19, 3, *βουληθεῖς* Jac 1₁₈ bezieht sich beiderseits zunächst auf die Seinen, dann auf die ganze Schöpfung. Recht merkwürdig wird der Friedenswille Gottes mit dem Wort *ἀόργητος* bezeichnet, was sich vielleicht dadurch erklärt, daß bei Jac hernach wieder vom menschlichen Zorn geredet wird. So wird Clemens, wo er seinerseits gegen den Zorn schreibt 13, 1 unwillkürlich bestimmt sein durch Jac 1₂₁ *ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσεῖαν κακίας*, wenn er sagt: *ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονίαν καὶ τύφος . . καὶ ὀργάς*. So ist auch möglich, daß er kurz vorher 12, 8 die Betrachtung über

¹ Spitta, S. 235 f.; Meinertz, S. 83 f.

² Und I Ptr 5₆, s. unten S. 78.

Rahab abschließt *ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, ὅτι οὐ μόνον πίστις ἀλλὰ καὶ προφητεία ἐν τῇ γυναικί γέγονεν* unter Einfluß von Jac 2²⁴ *ὁρᾶτε ὅτι . . . καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, obwohl er anderes im Sinne hat als Jac.

Des Clemens eigentliche Lektüre und Schriftautorität war, wie gesagt, nicht neueres Schrifttum, sondern das AT, daneben treten sogar die Evangelien zurück, soweit überhaupt an schriftliche Aufzeichnung von Jesu Worten und Taten zu denken ist. Paulus wird mehr bewundert als gelesen und zitiert. Wirklichen Einfluß auf Clemens hat außer dem AT von Schriften nur noch der Hebräerbrief, der ihm wohl zeitlich und räumlich nahe steht. Daneben hat Art und Ausdruck des Jac eine zwar geringe — aber doch spürbare Bedeutung. Hl. Schrift ist er gewiß nicht, aber doch eine brauchbare Anleitung zu erbaulichen Gedanken — an seinen Rätseln ging er praktischerweise vorbei.

So wenig wie bei Hermas, läßt sich bei Clemens das Verhältnis zu Jac umdrehen. Die ganz eigenartigen Ausführungen Jac 1^{17f.} haben selbständigen Gedankengang, Rhythmus und Ursprung; *πατήρ τῶν φώτων* kann wohl durch *πατήρ τοῦ σύμπαντος κόσμου* oder *τῶν αἰώνων* erklärt werden, aber nicht umgekehrt. Wichtiger noch ist die Wucht tiefgründiger Gedanken in knapper Form bei Jac gegenüber den wortprächtigen Sätzen des Clemens 19, 2. 3, die im üblichen liturgischen Stil wahre, aber doch bekannte Gedanken vortragen¹.

c. Der I Petrusbrief

Daß um die Wende des I Jh. eine Schrift wie der JB in der römischen Christengemeinde in gutem Ansehen und Gebrauch stand, wird durch den I Petrusbrief sichergestellt, der wohl ebenfalls nach Rom und in diese Zeit gehört. Da Zeit und Ort hier nicht so feststehen, wie bei Hermas und Clemens, so müssen wir hier etwas weiter ausholen. Leiden, die über alle Brüder in der ganzen Welt gehen 5⁹, bahnen sich an; noch sind

¹ So bringt Clemens gleich im folgenden cap. 20 eine wortreiche Schilderung des Weltfriedens, die er aus der stoischen Weltbetrachtung entlehnt hat, wie wir sie am besten noch bei Dion Chrysostomus von Prusa lesen, der etwa in der Zeit des Clemens wie dieser aus der Weltharmonie Friedensermahnungen, diesmal für seine Mitbürger, ableitet., Orat. XL 35.; vgl. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, 1926 S. 101—105. Clemens braucht dabei das klassische Wort für diesen Frieden, neben *εἰρήνη*: *ἁμόνοια*.

die Zugriffe des Staates vereinzelt; aber das allgemeine Vorurteil, die Belästigungen¹ spitzen sich schon so zu, daß man gewärtig sein muß, um des Christennamens willen wie ein Mörder oder Dieb oder Übeltäter oder wie wegen Unterschlagung vorgefordert zu werden 4¹⁵.

Noch kann man hoffen, durch Wohlverhalten vor dem Kaiser und der Öffentlichkeit das Unheil zu vermeiden 2¹²⁻¹⁵; aber wenn es denn wirklich Gottes Wille ist, euch leiden zu lassen 1⁶ 3¹⁷, so müßt ihr es in der Nachfolge des Leidens Christi tragen und ertragen. Es ist eine ganz ähnliche Sachlage, wie die in der Offenbarung Johannis, nur daß dort der asiatische Prophet schreckhafte Bilder malt, die namentlich auch das feindliche Babylon grell beleuchten, hier die Gemeinde, doch wohl in ebendiesem Babylon, in Rom, nach Asien hinüber milden und kräftigen Trost spendet. Doch ist in der Offenbarung der Krieg schon erklärt, hier droht er erst. Auch das ist deutlich, daß es sich um die erste allgemeine Verfolgung handelt. Noch ist dergleichen den meisten etwas Fremdartiges, Ungewohntes 4¹² (quasi novi aliquid Vulg.); es ist ein Anfang bei den Christen, der das Endgericht über die Welt draußen einleitet 4¹⁷ — wir stehen also in der späteren Regierungszeit Domitians². Der Apostel Petrus redet hier also nicht mehr zu uns — der hätte von Jesus anderes und sicher uns ganz Neues zu erzählen gewußt³; auch nicht sein Gehilfe Silvanus, der wohl nur Briefbote sein soll⁴, eher noch Markus, der geliebte Sohn 5¹³, der wohl als Dolmetscher diesen Brief wie nach Papias das Markusevangelium griechisch abgefaßt haben soll⁵; beide werden aber ebensowohl Fiktion sein wie Petrus und

¹ Hätte es sich nur um die übliche Abneigung, Verdächtigung und Belästigung gehandelt, so wäre dieser Brief nicht oder nicht so geschrieben worden. Man spürt, es kommt etwas Neues, Schlimmeres; der alte böse Feind, mit Ernst er es jetzt meint. Vgl. oben zu 1⁶ 3¹⁷, vielleicht läßt ihn Gott dies Mal gewähren!

² Euseb. h. e. III 17 *τελευτῶν τῆς Νέρωνος θεοσχηρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο.*

³ Jüllicher, Einl. S. 181.

⁴ διὰ Σίλουανου, dessen Treue als Überbringer und Erläuterer des Briefs betont wird, vgl. Ignat. ad Philad. XI 2 *γράφω ὑμῖν διὰ Βούρρου*; ad Smyrn. XII 1 item. B. grüßt nicht wie Philo Smyrn. XIII 1 und die anderen XII 1, weil er selbst die Briefe überbringt.

⁵ Euseb. h. e. III 39, 15. Ich glaube nicht an das römische Mc-Evangelium, das eben aus dieser Stelle gefolgert ist; vgl. die Bezugnahme des Papias auf I Ptr, Euseb. l. c. 17. Die Grundlage der Legende Markus bei

Babylon. Vielmehr ist wie beim I Clemensbrief die auserwählte Gemeinde in Babylon, d. h. Rom die Entsenderin des Briefes, den natürlich ein Lehrer für sie verfassen mußte. Dieser Verfasser nennt sich 5₁ Presbyter und Zeuge der Leiden Christi. Obwohl beides nach der Adresse den Petrus bezeichnen soll, wird er wirklich ein Presbyter und vielleicht Zeuge der neronischen Verfolgung gewesen sein. Der Name mußte in so gefährlichen Zeiten verborgen bleiben und wurde also hinter dem Namen des Petrus versteckt, der dann den ganzen Brief vor die neronische Verfolgung stellt¹.

Wir haben Babylon und Rom gleichgesetzt, wie es die alte Kirche und wohl schon Papias tat². Einen Grund, Petrus aus Babylon in Ägypten schreiben zu lassen, wüßten wir nicht zu nennen, und das alte Babylon war längst verfallen. Daß Petrus in Rom war, ist jedenfalls sehr alte Tradition³. Aber sollten wir nicht lieber den Brief nach Kleinasien verlegen, wo Polykarp ihn offenbar kennt und benutzt und auch Papias ihn als Petrusbrief bezeugt? In Rom schweigt der Kanon Muratori noch um 180 von ihm. Indessen beweist die Beliebtheit in Kleinasien nur, daß der Brief an seine Adresse gekommen ist, dort gewirkt hat und in Ehren gehalten wurde. In Kleinasien hatte man ja auch keinen Grund, einen Trostbrief aus Rom zu datieren und ihn dem Petrus zuzuschreiben; dort benutzte man für apostolische Briefe den Namen des Paulus. Daß I Ptr im Kanon Muratori fehlt, ist gewiß auffallend, wo immer der Brief entstanden sein mag. Sah man

Petrus' ist das Bedürfnis nach einem Dolmetscher für den Galiläer, den sonst seine Sprache übel gekennzeichnet hätte. Die beiden sollen sich im Hause der Maria, der Mutter des Markus, kennen gelernt haben Act 12₁₂. Daß man dem Petrus auch sonst einen Dolmetscher zugesellen zu müssen glaubte, bezeugt Hieronymus ad Hedibiam ep. 120, quaest. 11 (vom verschiedenen Stil beider Petrusbriefe) *ex quo intelligimus . . . diversis eum usum interpretibus*. Den Silvanus, den man (fälschlich) mit Silas gleichsetzte, hätten Petrus und Genossen schon einmal als Briefträger benutzt Act 15₂₂₋₂₇.

¹ Gibt man gerne zu, daß Babylon ein Deckname ist, so kann man ruhig auch den Namen des Petrus und die seiner Gehilfen als fingiert ansehen.

² Vgl. u. a. Catene bei Cramer, S. 82, Βαβυλῶνα τροπικώτερον τὴν Ῥώμην ὀνομάζει; — Clemens Alex. hat sein τοῦ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον (bei Euseb. h. e. VI 14, 6) eben aus dieser Stelle 5₁₃ erschlossen, vgl. Adumbr. zu 5₁₄: *praedicante Petro evangelium Romae*. Die gleiche Stelle hat wohl auch Papias benutzt, s. S. 73 Anm. 5.

³ Vgl. neuerdings Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom² 1927.

ihn in Rom etwa nicht als wirklichen Petrusbrief sondern als eine Schrift von der Art des Clemens- und Hebräerbriefes an?

Benutzt hat der Verfasser zunächst eine Taufrede¹, wohl von ihm selbst gehalten, wie wohl auch Clemens seine römischen Ansprachen in seinem Brief verwendete². Von Schriften benutzte er außer dem AT sehr fleißig die Paulusbriefe³ und außerdem Jac. Die nahe Beziehung zwischen Jac und I Ptr ist von je anerkannt worden. Die ältere Forschung hat zumeist Petrus von Jac abhängig sein lassen⁴, aber schon Luther hat als selbstverständlich angenommen, daß Jac den Ptr benutzt habe, ebenso später Bengel. Die neuere Kritik neigt im allgemeinen diesem Standpunkt zu; Andersdenkende⁵ vermochten nicht obzusiegen. Neue Bewegung kam in die Streitlage, als Jac für eine jüdische Schrift erklärt wurde; da konnte dann nicht ein Jude eine christliche Schrift mit dem Namen des Petrus benutzt haben. Ganz neuerdings will die prinzipielle Skepsis die unleugbare Verwandtschaft auch dieser Schriften nicht mehr so hoch einschätzen und sich mit gemeinsamem paränetischen Besitz begnügen⁶. So wäre denn die alte Crux beiseite geschafft; in Wirklichkeit hat man wieder einen Wegweiser, der uns in diesen unsicheren Gegenden leiten konnte, vom Wege geräumt.

Wir haben daher allen Grund, unsere Augen zu gebrauchen, und kommen so zu der Erkenntnis, daß dem römischen Presbyter bei seinem Reden und Schreiben eine Schrift wie unser JB mit großer Deutlichkeit gegenwärtig war. Im besonderen sieht man, daß auch im I Petrusbrief Jac verständlicher gemacht und in bestimmt christliche Sprache übersetzt wurde.

Gleich zu Anfang sind an die Stelle der fremdartigen, eigentlich nur auf Juden zu deutenden »zwölf Stämme der Diaspora« die »ausgewählten Beisassen der Diaspora« getreten, wodurch

¹ Vgl. I Ptr 1, 3 ἀναγενήσας; 1, 23 ἀναγεγεννημένοι; 2, 3 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη; 3, 21 ὁ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον τῶν σφίσι βάπτισμα; vgl. R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des I Ptr-Briefs, 1911.

² So ist II Clem. eine Predigt, die in einen Brief verwandelt wurde. Der Heb-Brief ist ursprünglich ein λόγος, dem man später am Schluß eine Briefform gab.

³ S. u. a. Zahn, Einl. II cap. VIII § 40 A. 4; Jülicher, Einl., S. 181.

⁴ So Schneckenburger, Beiträge, S. 207; Credner, Einl., S. 606 u. Anm.

⁵ Schmiedel, P. W. Schmidt, Sieffert, Zahn, Mangold, Beyschlag (Feines Stellung wird nicht deutlich); auch Katholiken wie Meinertz und Belser.

⁶ Dibelius, S. 29 f.; Hauck, S. 14 f.

die ursprüngliche Klangfarbe beibehalten, aber nun die Deutung auf die Christen und ihre Fremdlingsschaft in der Welt nahegelegt wird¹; der weite Begriff der Diaspora wird außerdem nach den Verhältnissen der kleinasiatischen Kirche genauer bestimmt. An Stelle des unbekanntes Gottesknechtes Jac tritt der wohlbekanntes Apostel Petrus.

Im Texte selbst wird alsbald 1₆f. in der Weise eines rechten Seelsorgers Jac 1₂ff. praktisch verwertet und auf die Sachlage angewendet. Jac hatte in einem allgemeinen Sinnspruch Anfechtungen als eitel Freude hingestellt — das kann man in solch allgemeinem Spruch leicht sagen und klingt sehr volltönend. Anders aber ist es, wenn wirklich eine schwere Verfolgung droht. Da klingt es wie Hohn, von lauter Wonne zu reden; darum heißt es hier in verständnisvoller Mäßigung: ein wenig, nur gerade jetzt, wenns denn überhaupt sein muß. Kommts aber doch, so ist es freilich zunächst Trauer, aber es wird Freude werden, wie Jac sagt ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς. Der Ausdruck für Freude ist sogar gesteigert, um den Trost noch kräftiger zu gestalten: ἀγαλλιᾶσθε. Wie bei Jac ist das Leiden hier Prüfung des Glaubens, es begegnet sogar der gleiche eigenartige Ausdruck τὸ δοκίμιον ἡμῶν τῆς πίστεως. Diese Übereinstimmung in Gedanken und charakteristischen Worten kann man nicht aus allgemein üblicher Predigtsprache erklären; hier liegen deutliche Beziehungen vor. Das würde auch gelten, wenn Petrus und Jac δοκίμιον verschieden gebrauchten²; denn es ist der gleiche Wortklang und das gleiche Wortbild, das sich Ohr und Auge einprägte. Beide Schriftsteller wollen jedenfalls dasselbe sagen: wie wertvoll ist ein Glaube, der sich als echt bewährt hat³.

Die den Christen fremdartige Ausdrucksweise, daß Gott gebar ἀπεκύησεν Jac 1₁₈, die wohl aus der Naturmystik stammt⁴, hat

¹ Vgl. I Clem. praef. παροικουσα bis; 1, 2 παρεπιδημήσας; Hermas Sim. I, 1; ep. ad Diogn. 5, 1.

² Zahn, Einl. ³ S. 96; Dibelius S. 75; Hauck S. 39 f.

³ Auch bei Jac. kann τὸ δοκ. τ. π. nicht heißen: das Prüfungsmittel eures Glaubens bewirkt Geduld; denn ein Prüfungsmittel bewirkt nur Prüfung. Der Ausdruck ist zu verstehen wie ἡ δοκιμὴ ἐλπίδα κατεργάζεται Rm 5₄; die Bewährung eures Glaubens bewirkt Geduld.

⁴ Vgl. Philo de ebriet. 30 M. I 361 ἡ δὲ (ἐπιστήμη) παραθεξαμένη τὰ θεοῦ σπέρματα . . ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον; Hermes, Poimandr. I 9 ὁ δὲ νοῦς . . ζωῆ καὶ φῶς ὑπάρχων ἀπεκύησεν ἕτερον νοῦν δημιουργόν; 12 ὁ δὲ πάντων πατήρ, ὁ νοῦς, ὃν ζωῆ καὶ φῶς ἀπεκύησεν ἄνθρωπον ἐαυτῷ ἴσον.

I Ptr 1₂₃ fein wiedergegeben durch den passiven Ausdruck ἀναγεγεννημένοι, der in der Taufmystik üblich war; als Samen nennt er wie Jac das Wort Gottes; der Genetiv τῆς ἀληθείας des Jac beherrscht I Ptr 1₂₃₋₂₅ den ganzen Satz: die Wahrheit, der die Christen gehorchen sollen, ist eben die im Wort Gottes enthaltene. I Ptr betont außerdem noch das Bleibende an Gott und seinem Samen: es ist Same des ewigen Lebens; die Illustration zu dem Gegensatz zwischen Vergänglichem und bleibendem Leben liefert 1₂₄ eine Bibelstelle Jes 40_{6ff.}, die durch benachbarte Bilder und Ausdrücke bei Jac 1₁₁ nahegelegt war und in der das Wort Gottes an entscheidender Stelle steht I Ptr 1₂₅.

Sofort folgt dann wie bei Jac. die sittliche Mahnung, und zwar wird diese unter Übergehung der speziellen Warnung vor dem Zorn Jac 1_{20 f.} bei I Ptr 2₁ ganz so eingeleitet, wie Jac 1₂₁ sich ausdrückt ἀποθέμενοι πᾶσαν . . . Statt des derben ῥουπαρίαν καὶ περισσεῖαν κακίας folgt nur κακίαν und alsdann nähere Bestimmungen dazu. Für den Imperativ des Jac δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον steht, den antiken Wiedergeburtsvorstellungen und der Freude des I Ptr an lebhaften Bildern entsprechend, 2₂: begehret nach der geistigen Milch, wobei im Ausdruck für geistig λογικὸς der λόγος des Jac wiederkehrt, wie in εἰς σωτηρίαν das σώσαι; dann läßt sich I Ptr von einem Bild zum anderen gleiten und verliert so die Jac-Spur.

Sobald aber diese Bilderreihe abgerollt ist und er sich wieder zur Ermahnung wendet, kommt Jac wieder zur Geltung; dort, wo I Ptr gegen die ἐπιθυμῖαι reden will 2₁₁, kommt ihm Jac 4_{1 f.} in den Sinn, und in Erinnerung an τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν· ἐπιθυμεῖτε κτλ. schreibt er ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται, wobei das κατὰ τῆς ψυχῆς deutlich ein vergeistigender Ersatz für ἐν τοῖς μέλεσιν ist. Als positives Ideal gilt I Ptr 2₁₂ die καλὴ ἀναστροφή, die vorher auch bei Jac 3₁₃ gefordert wird. Damit soll man nach Jac Weisheit und Verstand beweisen; im I Ptr-Brief fordert die Sachlage, daß die Christen damit die gute christliche Sache vor den Heiden verteidigen — die Mittel sind beidemal τὰ (καλὰ) ἔργα.

Ein schönes Beispiel praktischer Einzelanwendung der allgemeinen Forderungen im JB gibt unser Verfasser gegen den Schluß, wo er zur Unterordnung auffordert 5₅₋₉. Jac ermahnt 4₇ ὑποτάγητε τῷ θεῷ und gibt dazu das Zitat Prov 3₃₄; I Ptr aber ist daran, die Gemeindeordnung zu besprechen πρεσβύτεροι

5₁ νεώτεροι 5₅; hier stellt sich wie von selbst der Imperativ ὑποτάγητε ein, der ihm nun sofort das Zitat bei Jac in den Sinn ruft, wieder mit θεός statt κύριος¹. Dann drängt das ὑποτάγητε τῷ θεῷ dazu, daß auch er seinerseits von der Unterordnung unter Gott redet, das schon gebrauchte ὑποτάγητε prächtig umschreibend: demütiget euch unter die gewaltige Hand Gottes. Daß er hier wirklich dem Jac folgt, sieht man daraus, daß die Fortsetzung des Jac ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ gleichfalls in reicher Ausmalung wiederkehrt: euer Widersacher ὁ διάβολος geht wie ein brüllender Löwe umher, ᾧ ἀντίστητε.

Sehr wahrscheinlich klingt auch im I Ptr-Brief der edle Name wieder, der von den Draußenstehenden gelästert wird Jac 2₇; hier ist er wie bei Hermas deutlich ins Christliche übertragen 4₁₄ εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ vgl. 4₁₆ ὡς Χριστιανός; in beiden Stellen ist zugleich von der δόξα θεοῦ die Rede τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα 4₁₄; δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτω 4₁₆. Das erinnert doch an den vorhergehenden Zusammenhang bei Jac 2₁ τοῦ κυρίου ἡμῶν (Ἰησοῦ Χριστοῦ) τῆς δόξης und an 2₅: die Armen, die Gott als die Reichen und Erben der Königsherrlichkeit betrachtet.

Es gibt wahrscheinlich noch andere Beziehungen zwischen beiden Briefen²; doch gewinnen sie erst Bedeutung, wenn die Abhängigkeit schon gesichert ist, und bleiben auch dann noch zweifelhaft; dagegen scheint mir bei den schon genannten Stellen die Abhängigkeit des I Ptr-Briefes von Jac gesichert. Denn unmöglich kann Jac aus I Ptr abgeleitet werden; das deutlich Christliche kann doch nicht wieder ins Jüdische verkehrt sein. Das ist das Entscheidende, ein Erkenntnismittel, das jeden andersartigen Schein zerstört³. Die »auserwählten Beisassen der Diaspora«, eine Ehrenbezeichnung für Christen, würde kein Christ in die jüdisch aussehenden zwölf Stämme zurückverwandelt haben I Ptr 1₁ Jac 1₁. Für den im Christentum wohlbekanntesten Ausdruck ἀναγενναῖσθαι I Ptr 1₂₃ setzt niemand den heidnisch klingenden (θεός) ἀπεκύησεν ἡμᾶς Jac 1₁₈ ein. Warum sollte der wohlklingende Christenname I Ptr 4_{14.16} wieder zum un-

¹ S. oben S. 71.

² Vgl. etwa I Ptr 1₁₂ Jac 1₂₅, I Ptr 4₁₂f. Jac 1₂; vgl. I Ptr 1₆; s. Mayor³ S. CVI f., Spitta S. 184—202.

³ S. Spitta S. 201. Der bessere Zusammenhang, Grafe S. 24—27, ist ein solcher Schein; s. unten.

bestimmten *καλὸν ὄνομα* Jac 2 7, werden; wollte Jac sein Christentum etwas vertuschen? Warum sollte die herzliche Freude auf das Kommen des geliebten Christus abgeblaßt worden sein in die Wertschätzung der Geduld oder hernach in die Erwartung des Richters überhaupt?

Da, wo I Ptr praktisch-spezifisch, Jac allgemein-gnomisch redet, kann man vielleicht meinen, dieser habe verallgemeinert, was dort aus der Praxis geboren sei. Dem widersteht aber die Erkenntnis, daß bei Jac jüdischer Gnomenschatz vorliegt, der demgemäß allgemein gehalten war, während die lebensvolle Anwendung auf den einzelnen Fall Sache des Benutzers ist.

Auch das ist nicht zu leugnen, daß I Ptr meist den glatteren Zusammenhang, den volleren Ton, die reichere Innerlichkeit und größere Wärme hat. Da wirkt dann leicht Jac wie ein matter Nachklang und unklarer Widerhall. Aus dem Zustande des JB: scheinbar eine lose aneinandergereihte Sammlung von Aussprüchen, haben sich die Kritiker die Vorstellung gebildet, Jac. habe überall seine Blumen abgepflückt und, wie sie gerade kamen, zum Strauße vereint; dort, wo er sie holte, war alles am Platze und urwüchsig, bei ihm fehlt fester Boden und Zusammenhang¹. Im besten Falle sei Jac ein Schatzkästlein², in das der Hausvater Altes und Neues hineinlegt und worin er manches so ordnet, wie er es in die Hand bekam. Es wird sich uns später ergeben, daß diese Ordnung im Schatzkästlein ihren bestimmten verborgenen Sinn hat, um den sich aber die späteren Benutzer nicht mehr kümmern. Weil wir die Anordnung im I Ptr-Brief deutlich vor Augen haben, scheint sie uns die ursprünglichere gegenüber der seltsamen und unklaren Zusammenstellung im JB zu sein³.

Dennoch ließ sich auch so schon zeigen, daß nirgends Jac der Benutzer sein muß, oft auch, daß er es gar nicht sein kann,

¹ S. z. B. Grafe S. 11 ff. 27: er nimmt Gedanken und Ausdrücke, wo und wie sie sich ihm bieten, auf, ohne den gegebenen Zusammenhang weiter zu berücksichtigen oder sich um eine harmonische Einfügung in sein Mosaik sonderlich zu bemühen; H. v. Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte*, 1905, S. 234.

² Vgl. Dibelius S. 10.

³ Spitta glaubt das Ordnungsprinzip des Jac. des öfteren erschließen und namentlich zuweilen aus seinem Anschluß an ältere jüdische Schriften erklären zu können, oft mehr scharfsinnig als durchschlagend, weshalb seine Widerlegung Brückners, S. 188—201, nicht recht gelingen will. Daher konnte sich Grafe, S. 24—26, wieder wie Brückner äußern.

auch abgesehen von der besprochenen Unmöglichkeit, deutlich Christliches wieder zu entchristlichen.

Gewiß ist es überraschend und gar nicht vorbereitet, wenn Jac anhebt: mancherlei Anfechtung ist eitel Freude — aber das soll auch so wirken, und es soll besonders überraschen, wie es aus dem bekannten Briefgruß $\chi\alpha\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\nu$ herauswächst¹. Auf die Frage aber, warum Jac gerade so anhebt, wäre für jetzt zu antworten: weil er im ersten Abschnitt von den Anfechtungen reden will und nach seinem Ordnungsprinzip davon reden muß; das Genauere wird sich später mit voller Deutlichkeit ergeben². Jedenfalls wird sein Verfahren nicht verständlicher, wenn er sich den Satz aus I Ptr herausgeholt und ihn an die Spitze gestellt hätte. Sehr verständlich ist aber, wie oben gezeigt, das abmildernde Verfahren des römischen Presbyters im I Ptr.

Wie klar und wirkungsvoll wird I Ptr 1₂₄ f. das Zitat aus Jes 40₆ ff. verwertet, wie schlagend bestätigt es, was der Redner über das lebendige und bleibende Gotteswort gesagt hat; Jac hingegen bringt nur einige Anspielungen an die Jes-Stelle, die nicht das wertvoll Positive, das bleibende Wort Gottes, sondern die Hinfälligkeit alles Menschlichen betonen — aber was hat diese Auswahl mit früher oder später zu tun? Ein jeder muß betonen, was er braucht. Jac will von der Vergänglichkeit des Reichtums reden, nachdem er zuvor die Hoheit des Armen selbständig behauptet hat. Vor allem will er gar kein Zitat aus Jes bringen³; aber in seine Darstellung, worin die aufgehende Sonne und der Glutwind die Hauptrolle spielen, sind auch Anklänge an Jes verwoben. Ja es scheint, als bringe Jac eine Strophe eines alten wehmütigen Liedes vom frühen Tod der Blumen, die am frischen Morgen so herrlich prangten; aber es ging auf die Sonne mit dem Glutwind,

und verdorrte das Gras,
und seine Blume fiel ab,
und die Pracht ihres Angesichtes verging⁴.

Ebenso braucht Jac 5₂₀ die Wendung »eine Sündenmenge bedecken« mehr sprichwörtlich, während I Ptr 4₈ wirklich Prov 10₁₂ zitieren will.

¹ Darum wird auch die Adresse ursprünglich sein, nicht späterer Aufsatz (Harnack, Chronol. I S. 488 f.).

² S. unter E 2 b.

³ S. Spitta S. 191.

⁴ Die Ausleger (s. Windisch z. St.) reden hier von Judengriechisch statt von poetischer Bildsprache; für die haben die Blumen gewiß ein 'Angesicht'.

»Wiedergeboren begehrt nach der geistigen Milch« I Ptr 2₂ ist gewiß ein guter Zusammenhang; aber auch Jac 1₁₈₋₂₁ geht seinen rechten Weg. Zuerst bringt er die Sprüche über die *πειρασμοί*, wobei der Begriff der *πειρασμοί* sich merklich wandelt; dann redet er von Gottes Erhabenheit über jeden *πειρασμός*, da er nur Gutes gibt und nur zum Guten gezeugt hat, und zwar durchs Wort. Nun folgen die Beispiele, wie wir denn gut sein sollen in schöner Anknüpfung an dies »Wort«; zuerst also: höret dies Wort; es ist doch kein fremdartiges; ihr seid ja aus diesem Samen gezeugt; es ist *ἐμφυτος*, von vertrauter Art. Nirgends aber liegt eine Notwendigkeit vor, auf I Ptr zurückzugreifen. Auch I Ptr könnte man aus sich verstehen; da aber beide Briefe vorliegen und sich so enge berühren, sieht man, daß hier der eine die spezielle Anwendung des anderen bietet. Über *ἀπεκόησεν* sprachen wir schon; auch *λογικὸν γάλα* wandelt man nicht in *ἐμφυτος λόγος* zurück; wohl aber lag es nahe, zu sagen, daß die wieder neugeborenen Kinder nun auch Milch begehren.

Gewiß ist es um unser Verständnis von Jac 4₅ übel bestellt, weil wir das Zitat nicht kennen und nicht sicher verstehen; so verstehen wir auch nicht recht, warum es zweimal heißt *διδωσιν χάριν*. Aber es geht nun doch nicht an, unser mangelhaftes Verständnis dieses Textes gegen Jac zu Gunsten von I Ptr 5₅₋₉ zu verwenden, wo alles der Sachlage entsprechend deutlich ist. Trotz der Dunkelheit des Jac-Textes ist aber soviel klar, daß bei ihm nur eine Unterordnung in Betracht kommt, die Unterordnung unter Gott, während im I Ptr-Brief ziemlich gewaltsam von der Unterordnung unter die Presbyter auf die Unterordnung unter Gottes gewaltige Hand übergegangen wird. Wiederum bringt Jac eine gnomische Antithese ganz selbständiger Art:

Widerstehet dem Teufel, so flieht er von euch!

Naht euch Gott, so naht er sich euch!

Es wäre geschmacklos, das aus I Ptr 5₈ ableiten zu wollen; aber man versteht ganz gut den Prediger, der den Text aus Jac. trostreich und ernst für seine verschüchterten Christen verwendet.

Es handelt sich, soweit wir sehen, um etwa ein Dutzend markanter Zusammenhänge, die aus Jac auf I Ptr hinübergewirkt haben; das reicht fast an den Einfluß des Epheserbriefes auf I Ptr. Zieht man den Umfang beider Schriften in Betracht, so stehen sie sich in ihrer Wirkung fast gleich. Gegen den Einfluß des gesammten Pauluserbes kommt Jac natürlich nicht auf. Der

Verfasser des I Ptr-Briefes war in seiner Weise gewiß ein Pauluschüler; um so mehr ist zu beachten, wie hoch ihm Jac steht, wie gern er ihm folgt. Er spürt das Fremdartige, Dunkle in ihm wohl; aber er hat ihm eine gute christliche Deutung abgewonnen; in dieser Form konnte sein Gut in Rom und in Asien von Segen sein. In so hoher Gunst stand Jac am Ende des I Jhs. Es handelt sich dabei in der Tat um einen JB von der Art des unsern: die Adresse ging an die Diaspora; die Anlehnungen im I Ptr-Brief gehen etwa dem Gang unseres JB nach¹.

2. Bekanntschaft im Orient?

a. Der Judasbrief

Während also in Rom der JB in der ersten Hälfte des II Jhs., ja schon gegen Ende des I. wohlbekannt war, schweigen die Zeugen des II Jhs. im Orient gänzlich von ihm. Ignatius von Antiochien kennt Paulus², Polykarp von Smyrna außer Paulus jedenfalls noch I Ptr³; ebenso der Bericht über sein Martyrium (um 156)⁴, Papias verweist auf I Ptr und I Joh⁵; Jac klingt kaum einmal an⁶. Nur ein allerdings recht deutliches Zeugnis, nach Jahr und Ort freilich unbestimmt, legt in jener Zeit der Judasbrief ab und zwar durch die Selbstbezeichnung des Verfassers 1₁; denn wenn er den unbestimmten Titel »Knecht Jesu Christi« nur dadurch näher bestimmt, daß er sich »Bruder des Jacobus« nennt, so erscheint damit dieser Jacobus seinerseits als genügend bekannt und auch angesehen genug, daß nun auch Judas im rechten Lichte erscheint. Am wirksamsten war dieser knappe Hinweis, wenn eben der JB vorlag und im Ansehen stand; nur dann genügte solcher Hinweis, wenn der Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δούλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου ohne weiteres an den Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δούλος erinnerte⁷; dabei ist dann auch vorausgesetzt, daß die Leser wissen, um welches angesehene Bruderpaar es sich hier handelt — doch wohl um die beiden Brüder Jesu, wie schon Clemens von Alexandrien herausgefunden hat⁸.

¹ Siehe Feine, Einl. a. a. O.

² S. Funk, Die apostolischen Väter, 1901 S. 103.

³ Funk, S. 104.

⁴ Funk, S. 105.

⁵ Euseb. h. e. III 39, 17.

⁶ Ign. Eph. 5, 3 ist Prov 3₃₄, s. oben S. 22 Anm. 4; Polycarp 12, 3 ut sitis in illo perfecti — die Frucht soll allen offenbar und in sich vollkommen sein, ist kaum Jac 1₄.

⁷ Dibelius, S. 32.

⁸ Clem. Alex. Adumbr. in ep. Judae 1₁, s. oben S. 43.

Denn wenn an Judas Jacobi Lc 6¹⁶ Act 1¹³ zu denken wäre¹, so hätte doch wohl der Aposteltitel nicht fehlen dürfen². Dann haben wir im Judasbrief das früheste Zeugnis für den Herrenbruder Jacobus als den Verfasser des JBs oder vielmehr dafür, daß man in dem Jac des Briefes den Herrenbruder glaubte erkennen zu dürfen.

Leider ist mit diesem Zeugnis nicht viel anzufangen, weil auch über dem Judasbrief ein großes, schwer zu lichtendes Dunkel schwebt. Ist er echt oder pseudonym? Warum wählte man gerade den Namen des Judas? Wann und wo ist er verfaßt?

Gegen Ende des II Jhs. ist der Judasbrief in Rom, Karthago, Alexandrien anerkannt³; der II Petrusbrief hat ihn ausgeschrieben; er muß seit der Mitte des Jahrhunderts schon in Ansehen gestanden haben; wie wir sahen, weil die Selbstbezeichnung des Verfassers gut verstanden war⁴. Da die Gnosis der Art der Nikolaiten in der Offenbarung Johannis (etwa im Jahre 93) nahe verwandt ist⁵, da die Gnosis wie dort noch in den Gemeinden selbst sich breit macht und noch nicht ausgeschieden ist, so möchte man den Judasbrief möglichst nahe an den Anfang des II Jh rücken⁶. Aber ein Ausdruck wie »unser allerheiligster Glaube«, der überreiche liturgische Schluß raten doch, nicht zu früh hinaufzugehen. Solche Gnosis konnte immer wieder auftauchen und eine Zeitlang in der Gemeinde ihr Wesen treiben.

Natürlich waren solche Gnostiker nicht nur in Kleinasien vorhanden; sie schweiften wohl, das Gastrecht mißbrauchend, weit umher — so wissen wir auch nicht, wo wir sie fassen sollen. Der Judasbrief ist ja eine Art Steckbrief über diese Gesellen — leider ohne Ortsangabe. Apokryphen brauchte man noch im II Jh. unbefangen im Osten wie im Westen⁷. Rom hatte, wie der I Cle-

¹ Daß wir unter Judas Jacobi nicht 'Judas, den Bruder des Jacobus' verstehen dürfen, beweist noch nicht, daß nicht der Verfasser des Judasbr. diese Bruderschaft voraussetzen konnte; man vgl. die katholische Deutung des Ausdrucks, s. Meinertz, S. 25 u. ö.

² S. Knopf in Meyers Komm. W. 12. Abt. 7 1912 S. 202.

³ Can. Murat. Z., 68; Tertull. de cultu fem. I 3; Clem. Alex., Adumbr. in ep. Judae.

⁴ S. oben S. 82.

⁵ v. Harnack, Journal of Religion, 1923, S. 414; Knopf a. a. O., S. 208.

⁶ Knopf: 80—100.

⁷ Vgl. Barnabas 7, 4. 8; 16, 5 (Henoch); I Clem. 8, 3; 17, 6; 23, 3. 4; 46, 2; II Clem. 4, 5; 5, 2—4; 12, 2; Hermas, Vis. II 3, 4 (Eldad und Modat).

mensbrief zeigt, wohl zu gute Ordnung für derartige Zustände. Das frühe christliche Alexandria kennen wir zu wenig. Antiochien und Ephesus können wir am ehesten als Stätten solchen Treibens ansprechen; in Syrien hatte der Name des Jac und Judas wohl größeren Einfluß¹. Aber weder in Ephesus noch in Syrien finden wir eine solche Wertschätzung des JB's, wie sie der Judasbrief voraussetzt. So dürfte man, wenn nicht an Alexandria, an einen Ort wie Caesarea in Palästina denken.

Daß Judas, der Bruder Jesu, wirklich den Judasbrief verfaßt habe, ist der Zeit nach, in die man den Judasbrief setzen muß, nicht wohl möglich. Daß sich ein unbekannter Judas auf einen unbekanntenen Bruder Jacobus berufen sollte, ist nicht wahrscheinlich. Also scheint der Name Judas Pseudonym zu sein und, wie gesagt, den Bruder Jesu zu meinen. Warum wählte man unter den Brüdern des Jac gerade ihn? Ich vermute, weil der Name des Judas durch die Geschichte seiner Enkel, die als Bekenner vor Domitian überall hochgeehrt waren², allein unter den 3 Brüdern des Jacobus Klang hatte — von den andern wußte man nichts³.

Was aber noch wichtiger ist: der Judasbrief sollte ein Bruder des JB's werden. Der Verfasser war der Meinung, daß Jac das gleiche Unwesen bekämpfe wie sein Judas. Er hat in der dämonischen und psychischen Weisheit Jac 3₁₅ die Gnosis gesehen⁴, die sich selbst pneumatisch und die er psychisch nannte Jud 19. Die Gnostiker waren für ihn die vielen sich aufdrängenden Lehrer Jac 3₁. Vielleicht hat die Schilderung des Zweiflers Jac 1_{6.8}: unbeständig in all seinen Wegen, gleich der Meereswoge, die vom Winde hin und her bewegt wird, auf die Schilderung der Gnostiker eingewirkt: wasserlose Wolken, vom Winde umhergetrieben; wilde Meereswogen, die ihre Schande ausschäumen Jud 12 f.. Jedenfalls sehen sie die Person an Jud 16, was Jac 2_{1.5} untersagt wird; auch murren sie Jud 16, was nach Jac 5₉ den Richter herbeiruft, wie ihnen auch Jud 15 das Gericht in Aussicht stellt, während die Gläubigen die Ankunft des barmherzigen Herrn erwarten sollen Jac 5_{7 f.} 11 Jud 21. Solange aber die neu gewonnenen Gnostiker noch zweifeln, soll man sie belehren, andere aus dem

¹ Knopf S. 209.

² Hegesipp bei Euseb. III 19; 20, 1—8 (20, 6 τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἠγγίσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡσάν τῃ μάρτυρας ἑμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου).

³ Origenes, in Matth. t. X, Lomm. 3 S. 47.

⁴ Vgl. Weinel, Bibl. Theologie NT³ 1921 S. 511.

Feuer retten Jud 22 f., wie das Jac ähnlich am Schlusse seines Briefes anrät Jac 5 19 f.

b. Die Evangelien

Beziehungen des JBs zu unseren Evangelien sind kaum festzustellen¹; die bemerkbaren Anklänge können ja auf wie immer überlieferte Herrenworte zurückgehen. So ist die Form des Schwurverbotes 5 12 eben nicht die von Mt 5 34—37, wo das ja ja, nein nein zur Eidesformel wird, sondern die einfachere und gewiß ursprünglichere, wonach ja wirklich ja und nein wirklich nein sein soll, eine Form, die ja auch sonst überliefert ist². Da freilich im übrigen eine nahe Verwandtschaft mit dem Logion bei Matthäus besteht³: Verbot des Schwörens überhaupt; auch nicht beim Himmel oder bei der Erde oder sonst darf man schwören, so hätten wir allenfalls bei Jacobus eine ältere Form der Matthäustradition. Es handelte sich also um gemeinsame Abhängigkeit von einem Worte Jesu oder von einem jüdischen Eidesverbot.

Daß Jac 2 5 die Armen als Erben des Gottesreiches eingesetzt werden, erinnert an die Lukas-Form der ersten Seligpreisung Lc 6 20; aber das wird ja auch die echte Form des Herrenwortes sein, wie es auch der Schätzung der Armen in den Psalmen entspricht⁴.

Was sonst an die Evangelien anklängt, ist höchstens verwandtes Spruchgut, wie es durch das Judentum und durch die Welt geht. So ist Jac 3 12 eine sprichwörtliche Redensart wie Mt 7 16 Lc 6 44, übrigens eine recht selbständige Parallele, wie der Ölbaum und nachher noch das Salz- und Süßwasser zeigen; im Spruchgebrauch der griechischen volkstümlichen Philosophie finden sich dazu viel nähere Parallelen. Auch das »Bittet, und es wird euch gegeben« Mt 7 7 klingt sprichwörtlich, und Jac 4 3 »Ihr bittet und bekommt nicht« ist der ironische Gegensatz dazu. Jac 1 5 ist einfacher Ausdruck des Gebetsglaubens, 2 8 ein Zitat aus Lev 19 18.⁵

¹ Trotz der allgemeinen Annahme solcher Beziehungen, s. Holtzmann, Einl. ³ S. 336; Mayor ³ S. LXXXV—VIII (Feine, Jakobusbrief 1893, S. 133 f., insbes. zu Luc S. 69 ff.); dagegen Spitta S. 158—183; Dibelius S. 28.

² S. oben S. 44.

³ S. unten S. 162 f.

⁴ Ps 37, bes. v. 11, 28, 29; 112 9; I Sam 2 8; Ps. Sal 5 12; 15 2, s. Spitta S. 63 u. unten S. 146 f.

⁵ Spitta und Dibelius a. a. O.

Es liegt also kein Grund vor, Jac von den Evangelien abhängen zu lassen und zeitlich später zu setzen. Ja, die Selbständigkeit von Jac 5¹² 3¹² 4³ läßt uns annehmen, daß Jac. entweder vor unsern Evangelien oder so entfernt von ihnen schrieb oder so selbständig nach Tradition und Anschauung war, daß keine Kenntnis ihres Wortlautes ihn beeinflusste.

c. Paulus

Gehen wir in die Mitte des I. christlichen Jhs. zurück, so könnte uns eine Beziehung des JB's zu den Paulusbriefen weitere Aufklärung über das Alter des JB's geben.

Nur mit Scheu tritt man an dieses vielbesprochene Problem heran. Trotz gegenteiliger Versicherung scheint es uns noch nicht gelöst und erneuter Betrachtung sowohl bedürftig als fähig zu sein.

Die Diskussion wird hier mit Recht von der Frage nach dem Verhältnis von Jac 2¹⁴⁻²⁶ zur paulinischen Rechtfertigungslehre beherrscht. Zwar hat die kritische Richtung schon mehrfach erklärt, es sei ein unglückliches Geschäft, einen Streit fortzuführen, der der Sache nach für jeden Einsichtigen längst entschieden sei¹: Jac. bekämpfte Paulus²; oder, wie man seither lieber sagt, nicht Paulus selbst — dies Schauspiel wird also glücklich vermieden — aber einen mißverstandenen Paulinismus späterer Tage³. Wir werden alsbald zu fragen haben, wie einer damals paulinische Formeln bekämpfen konnte, ohne Paulus selbst zu treffen. Der Herrenbruder Jac wird hier gerne ausgeschaltet. Wo man aber den Herrenbruder als Verfasser festhält, vermeidet man den Streit zwischen dem Bruder und dem Apostel Jesu dadurch, daß Jac nur einem in die judenchristlichen Gemeinden eindringenden Mißbrauch paulinischer Sätze wehren soll⁴ oder durch die Annahme, für die man wiederum die besten Gründe zu haben glaubt, der Brief sei vor dem Auftreten des Paulus und vor der großen Heidenmission verfaßt⁵. Dann hätte ihn Paulus eigentlich auch kennen lernen müssen, und es ist eigentlich nicht recht, wenn sich diejenigen, die den Herrenbruder so früh schreiben lassen, der Frage entziehen, ob nun nicht Paulus nachträglich

¹ Schwegler, Jülicher, zuletzt Grafe S. 27.

² Baur, Schwegler, Pfeleiderer.

³ So u. a. Hilgenfeld, Holtzmann, v. Soden, Jülicher, Harnack, Grafe, vorsichtiger Windisch und Dibelius (Gefahr des Mißbrauchs).

⁴ Sieffert in HRE³ 8 S. 584; Feine, Jakobusbrief S. 99 f.

⁵ Von Schneckenburger 1832 bis auf Beyschlag 1897 und Zahn 1900 ff.

gegen Sätze des Jac zu Felde ziehe¹. Hält man gar den JB für jüdisch², so kann man sich auf diese Annahme ruhig einlassen.

Man muß doch fragen, ob beide in den Ausdrücken ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, ἐκ πίστεως u. ä. Jac 2 24 Rm 3 28 4 2 Gal 2 16, noch dazu mit dem Abrahambispiel aus Gen 15 6 zufällig zusammengetroffen sein sollten. Aber gegen wen kämpft denn nun Jac? Wer hat vor Jac und Paulus behauptet, daß der Mensch ohne Werke gerechtfertigt werde, allein durch den Glauben Jac 2 24? Wer hat so Werke und Glaube gegeneinander gestellt, wie es vor Paulus u. W. niemand getan hat?

Sieht man den JB für ursprünglich jüdisch an, dann braucht ihn Paulus nicht notwendig zu kennen; aber die genannten übereinstimmenden Ausdrücke, zu denen man noch andere gesellen kann, scheinen doch die Annahme nahe zu legen, daß Paulus dies jüdische Werk, vor allem im Römerbrief, berücksichtigt habe³. Aber dann erhebt sich um so dringender die Frage, wen im Judentum der jüdische Lehrer Jac zu bekämpfen hatte, da bei den Gesetzeslehrern Glaube und Werke nie in Gegensatz treten und Glaube für sie auch eine Art Werk ist⁴. Wohl gab es im Judentum, vielleicht auch schon im frühen Christentum tote Orthodoxie zu bekämpfen; aber hier scheint doch 2 18-25 ein Lehrkampf mit Streitsätzen und Schriftstellen ausgekämpft zu werden⁵.

Das ist die Streitlage, die bis heute ungelöst ist trotz allem, was seit etwa hundert Jahren hin und her verhandelt wurde, trotz der Sicherheit, mit der man hüben und drüben auftritt. Und doch will mir scheinen, die neuere Debatte habe beiderseits, dem späten oder frühen Jac zu Ehren, Wege gewiesen, die zu einer einheitlichen Lösung führen können.

Eben durch jene Unmöglichkeit, den Paulus ante Paulum zu finden, der dem echten Paulus seine Originalität rauben würde, sehen sich die Kritiker immer wieder gezwungen, Jac hinter Paulus anzusetzen und irgendwie Sätze des Paulus bekämpfen

¹ Diese Forderung erhebt mit Recht Sieffert a. a. O.; nachgekommen ist ihr Zahn mit der gewandten Wendung, daß Paulus sich nur mit ihm vor den Römern auseinandersetzt.

² Spitta, Massebieau, auch jüdische Gelehrte, s. unten S. 113 Anm. 1.

³ Spitta S. 203-217, bes. S. 217.

⁴ S. unten S. 133 und die genauere Bestimmung dort.

⁵ Grafe, S. 27-31; Windisch, S. 20 (Dibelius, S. 29. 167 f. und Hauck, S. 14: nur Kenntnisnahme aus der Entfernung).

zu lassen. Doch darin ist man auf allen Seiten einig¹, schon Luther und seine Nachfolger² haben es ausgesprochen: soll hier in irgend einer Weise Paulus bekämpft werden, so ist Paulus gründlich mißverstanden. Paulus meint doch nicht einen möglicherweise toten Glauben, den auch die Teufel haben können, sondern den lebendigen Glauben an die Heilstat Jesu Christi; er weiß auch, daß der Glaube in der Liebe tätig ist und sein muß, daß der, der keine guten Werke hervorbringt, dafür dereinst gerichtet wird³.

Fast kläglich erscheint die Art, wie Jac dem Apostel sein Argument aus Gen 15₆ entwindet. Die spätere Opferung Isaaks Gen 22₉₋₁₂ wird schon mit in Rechnung gestellt, hieraus das Werk Abrahams erwiesen und darin die Erfüllung der Glaubensstat gesehen. Solche Widerlegung macht einen kleinlichen und peinlichen Eindruck, namentlich gegenüber der Großartigkeit der paulinischen Gedankenführung im Römer- und Galaterbrief.

Immerhin, solch ein Mangel an Verständnis für den Gegner ist im theologischen Streit ja nicht ungewöhnlich. Von großer Wichtigkeit ist aber die Feststellung, daß, wenn es sich hier um die Bekämpfung paulinischer Sätze handeln sollte, im Grunde doch niemand anders als Paulus bekämpft wird und auch bekämpft werden soll. Sollte wirklich ein Lehrer des I oder II Jhs. nicht gewußt haben, woher die Sätze stammten, die er bekämpft?⁴ Handelt es sich um ein pseudopaulinisches Christentum, das seine Laxheit mit paulinischen Schlagworten zu beschönigen suchte⁵, so werden ja doch diese Pauliner den Namen des Paulus reichlich im Munde geführt haben. Bekämpft Jac nicht paulinische Gedanken, sondern paulinische Losungen⁶, so werden diese Losungen

¹ S. neuerdings Dibelius, S. 167: es ist unmöglich, daß der Verfasser den Römerbrief auf diese Weise bekämpft hätte, wenn er ihn gründlich gelesen und verstanden hätte.

² S. u. a. Althamer, annot. in ep. b. Jac., 1527: studio quodam ac zelo accensus aut fraterna aemulatione, sed non sec. scientiam: bona, ut sic loquar, intentione, sed citra iudicium.

³ Gal 5₆; vgl. 6₁₀ ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν Rm 14₁₀ I Cor 3₁₀₋₁₇ II Cor 9₆ Gal 6₇ u. ö.

⁴ Schwegler, Gesch. d. nachap. Zeitalters, I S. 437 nennt es die an sich absurdste Annahme, daß Jac nicht Paulus, sondern nur ein Mißverständnis des Paulus bekämpft. Luther, s. oben S. 5 Anm. 3, nimmt viel lebendiger an, daß 'der Jude', über dies ganze christliche Gerede vom Glauben gereizt, für die Werke eintrat.

⁵ Grafe, S. 32.

⁶ Dibelius, S. 28 f. 168.

doch wohl in den heidenchristlichen Gemeinden¹ üblich gewesen sein, wo immer auch Paulus und seine Schriften bekannt waren. Hat Jac nur von ferne vom Gebrauch dieser Worte gehört², so hatte er keinen Anlaß, so eingehend dagegen zu streiten. Hier, wo es Schlag auf Schlag, Satz gegen Satz zu gehen scheint, nützt auch der freilich richtige Hinweis darauf nichts, daß Jac die Gedanken des Paulus nicht trifft. Wenn Jac den Paulus nicht trifft, so folgt daraus nicht, daß er ihn nicht treffen wollte³.

Aber sehen wir uns doch einmal die in der kritischen Theologie so gern benutzten Nachpauliner, die Jac hier bekämpfen soll, genauer an. Sind es radikale Pauliner, Gnostiker, die in dämonisch-irdischer Weisheit sich zum Lehren drängen, in diesen Lehren die Freiheit vom Gesetze predigen und in diesem Zusammenhang den Paulussatz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne Werke wiederholen, dann wären sie noch lange nicht die Unzüchtigen, die die Offenbarung Johannis und der Judasbrief bekämpfen, sondern nur Disputatoren ohne rechte Liebe und Barmherzigkeit 3 1 13. Über Lieblosigkeit der Gnosis klagt auch der I Johannesbrief 2 9 ff. — aber wir kennen keine Gnostiker, die die Rechtfertigungslehre des Paulus ausgenutzt und mißbraucht haben⁴. Vor allem aber: der JB kämpft nicht gegen Gnostiker, sondern überhaupt gegen jede vielredende und streitsüchtige Weisheit, die nur Kampf und Streit und keinen Frieden säet 3 13–18. Nicht das ist die Gefahr, daß man Gnosis lehren will, sondern, daß so viele dozieren wollen, anstatt zu hören 3 1 19, daß statt stiller Weisheit psychische Erregtheit redet. In cap. 2 aber handelt es sich auch hierum nicht, sondern um den baren Glauben an den einen Gott 2 19 und den Herrn der Herrlichkeit 2 1, bei dem so viele sich beruhigen, anstatt Glauben und gute Werke zusammen wirken zu lassen 2 22. Es ist freilich merkwürdig,

¹ Oder nach Usteri, Stud. u. Krit., 1889 S. 252 in der Diaspora, nach Feine, S. 98, vorerst in judenchristlichen Gemeinden Palästinas (entsprechend der ersten Bestimmung des JB.) — doch auch da muß man dann auch Paulus irgendwie genannt haben.

² Dibelius, S. 28 (ähnlich Feine, S. 90; vgl. Sieffert a. a. O. S. 584) hält es für gegeben, daß diese Losungen nicht auf literarischem Wege vermittelt sind; sichtlich habe ja Jac den Römerbrief nicht eingehend gelesen. Auf eingehende Lektüre kommt es hier nicht an; es genügt, wenn Jac weiß, mit wem er es zu tun hat.

³ Holtzmann, Einleitung, S. 335.

⁴ Pfleiderer S. 546 f.

daß solche schlappen Gläubigen, die mit bloßer Orthodoxie den Himmel verdienen wollten¹, eine Lehre mit Schriftbeweis sollten aufgebracht haben; meist sind solche Leute froh, wenn man sie mit Lehre und Schrift in Ruhe läßt. Offenbar tut man diesen Leuten zuviel Ehre an, wenn man sie für eine pseudopaulinische Schule ansieht.

Wenn nun Jac sich doch gegensätzlich mit Ausdrücken und Ausführungen des Apostels berührte, so müßte er über die Köpfe dieser Leute hinweg mit Paulus die Klinge kreuzen, vielleicht in der Sorge, sie möchten bei Verlesung der Paulusbriefe sich gar noch Ruhekissen für ihre Schlawheit holen².

Solch ein Bestreiter des Paulus könnte einer der Judaisten gewesen sein, die an Mißverstand und Bekämpfung des Apostels gewiß das Mögliche geleistet haben. Diese Judaisten gingen aber anders vor: sie setzten Paulus persönlich herab und kämpften für das Ritualgesetz. Dabei den Namen des Paulus zu verschweigen, war gewiß nicht ihre Art. Ein aufs Moralische gerichteter Heidenchrist würde weder Paulus noch Paulussätze so wie hier angegriffen haben. Es gab aber in der werdenden Großkirche Lehrer jüdischer Herkunft und Schulung wie den Verfasser des Matthäusevangeliums; ein solcher könnte wohl, ohne den Namen und den Mann gerade herabsetzen zu wollen, gefährliche Sätze desselben, um der Sache willen, unschädlich haben machen wollen. Man kann sogar auf einen bezeichnenden Fall dieser Art hinweisen: Mt 5₁₉ scheint wirklich Paulus als Auflöser des Gesetzes, als der kleinste im Himmelreich bezeichnet zu werden, ohne daß sein Name genannt wird. Aber auch dieser Schein trügt: Paulus hat nicht nur ein kleinstes Gebot, sondern das ganze Gesetz aufgelöst; andererseits hat er die Liebe des Gesetzes Erfüllung genannt — er ist Mt 5₁₉ gewiß nicht gemeint.

Aber auch an unserer Jac-Stelle kommt weder Paulus noch kommen seine Sätze in Betracht. Er wäre doch eigentlich der

¹ Jülicher S. 192.

² Auch Dibelius, S. 168, meint, Jac rechne nicht mit wirklichen Gefahren, sondern ev. mit bloßen Möglichkeiten. Wenn wirklich paulinische Losung in Schwung ist, so muß die Möglichkeit doch Wirklichkeit geworden sein. Dibelius läßt auch hier den großen Ernst im Kampfe des Jac nicht zur Geltung kommen, der wirklich Seelen vom Tode retten will. — Es handelt sich auch nicht um 'höchstens zum Teil schon vorhandene Wirklichkeit', sondern um ein nur allzu wirkliches, längst vorhandenes Übel; s. nachher S. 97.

»leere Mensch« 2²⁰ oder hätte die Sätze des leeren Menschen geprägt. Bei allem Mißverständnis — das weiß doch auch der blinde Gegner, daß Paulus und die Pauliner an Christus glauben; ihren Glauben kann man doch nicht, wie 2¹⁹, geschlechtlich kennzeichnen: du glaubst, daß ein einziger Gott sei. Eigentlich müßte man sie mit Herrenworten bekämpfen und hätte das auch gekonnt; man denke an Mt 7¹⁵⁻²³; aber Jac disputiert überhaupt nicht wie ein Christ mit Christen (über 2¹ s. unten); eine Polemik über eigentlich christliche Fragen gibt es im JB überhaupt nicht, auch nicht 2¹⁸⁻²⁵; denn auch hier wird nicht so geredet, wie man es nach dem Auftreten des Paulus erwarten würde, sondern vorpaulinisch. Niemand, der von Paulus etwas gelesen oder gehört hat, kann unbefangenen schreiben: es kann ihn doch nicht etwa der Glaube retten! 2¹⁴. Wenn Jac sich nicht etwa verstellt, was man ihm nicht zutrauen wird, so führt er seinen Vater Abraham mit aller Zuversicht ins Feld 2²⁰⁻²², nicht so, als ob ein anderer den Abraham schon zum Beweis des Gegenteiles benutzt hätte. Es ist nichts damit, daß er mit dem Hinweis auf Isaak erst vorbauen müßte, um Gen 15⁶ unschädlich zu machen¹, sondern diese Verbindung von Gen 22⁹⁻¹² und 15⁶ war schon im Judentum üblich². Abraham und Rahab standen ohnehin in jenen Listen von Glaubenshelden beisammen, die wir mehrfach kennen gelernt haben³; hier empfahl sich der eine als jüdisches Tugendmuster, die andere kam als heidnische Dirne in Betracht.

Aber gegen wen kämpft denn unser Jac, wenn nicht gegen Paulus oder gegen seine Sätze? Wir sagten schon: überhaupt nicht gegen eine Lehre, sondern gegen eine Praxis oder vielmehr gegen das Fehlen werktätiger Praxis⁴. Allerdings begegnen uns

¹ Holtzmann S. 335.

² I Macc 2⁵² Ἀβραάμ. οὐχὶ ἐν πειρασμῶ ἐρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη. Dieser πειρασμός ist eben die Versuchung bei Isaaks Opferung; πιστὸς bedeutet treu und gläubig, vgl. v. 59 u. 61. Das Buch der Jubiläen redet 17¹⁵ von Abrahams Glauben in aller Bedrängnis. Als Probe dieses Glaubens fordert Mastema den Befehl Gottes zur Opferung Isaaks v. 16; aber Gott wußte, daß Abraham in allem gläubig war; denn Gott hatte ihn schon siebenmal versucht v. 17 f. Philo, quod deus sit imm. 4 M I 273: Als Abraham seinen geliebten und einzigen Sohn mit aller Freudigkeit Gott darbrachte, band er ihn wie ein Opfertier, entweder weil er nichts Sterbliches mehr berühren sollte, oder mit jenem Blick auf das Unbewegliche und Feste, ἧ λέγεται πεπιστευμένα.

³ S. oben S. 10. 69.

⁴ So schon Neander, neuerdings besonders Zahn.

in der Kennzeichnung dieser Gegner die Ausdrücke λέγει τις 2¹⁴ und vor allem ἀλλ' ἐρεῖ τις 2¹⁸, die auf eine Lehrmeinung hinzudeuten scheinen¹. Die erste Stelle sollte man gar nicht anführen²; denn daß ein fauler Bruder behauptet, er habe Glauben, ist eine Selbstrechtfertigung, aber keine Lehrmeinung. Anders steht es mit dem Einwand 2¹⁸ — oder im Grunde doch gerade so wie 2¹⁴. Entweder ist nämlich an dieser wunden und viel behandelten Stelle³ der Einwand des Gegners durch einen Schreibfehler ausgefallen⁴, oder die Personen σὺ und ἐγώ bedeuten nur der eine, der andere,⁵ obwohl freilich im Folgenden dann σὺ und ἐγώ wieder disputatorisch gebraucht werden. In jedem Falle werden hier nicht Lehrensätze oder Lehrmeinungen gebracht, sondern es findet ein Rückzug statt auf etwas allgemein Jüdisches und Christliches, nämlich auf den monotheistischen Glauben v. 19, und zwar zum Zwecke wieder der Selbstrechtfertigung: habe ich, hat einer diesen monotheistischen Glauben mitten in einer heidnischen oder atheistischen Welt, so hat er doch wahrlich genug; mit Werken soll man uns dann in Ruhe lassen — solche kann

¹ Windisch S. 20

² Natürlich 2¹⁸ εἶρη noch weniger.

³ Nach ἀλλ' ἐρεῖ τις erwartet man einen Satz und nicht eine Frage wie: du, Jacobus, hättest Glauben? (v. Soden, Ménégosz). Auch müßte sie gerade deswegen deutlicher markiert sein. Es wäre auch seltsam, gerade den werkfreudigen Jacobus anzureden, als ob er Glauben für sich in Anspruch genommen hätte. Und die Antwort müßte lauten: 'aber dafür habe ich Werke', nicht: καὶ ἐγώ. Nimmt man einen Sekundanten zu Hilfe (Beyschlag, Mayor, Grafe u. a.; nach Zahn ist er ein Jude), so verschwindet der Gegner, der Sekundant aber ist im Grunde doch Jac selbst. Macht man den (halben) direkten Satz zum indirekten (B. Weiß, Küh): ich, Jac, hätte nur Werke, so kommt niemand auf den Sinn dieser Mischrede. Vertauscht man die Worte πίστιν und ἔργα (Pfleiderer und schon Versio ff 2), so trifft man wohl den richtigen Sinn, hat aber eine Gewaltsamkeit am Wortlaut begangen.

⁴ Spitta S. 79; Windisch S. 16; Hollmann, Schriften d. NT, 1907, 2, S. 11.

⁵ So Pott, 1816, Ropes Expositor VII 5 S. 547 ff., Comment. 1916, Dibelius, Hauck. Hier wird richtig betont, daß Jac. die Trennung von Glauben und Werken beim Gegner bekämpfen will. Ferner zeigt in der Tat der Stil der damaligen Diatribe solche Laxheit, vgl. das von Ropes (bei Dibelius S. 145 Anm. 3) angeführte Beispiel, dem sich noch andere beifügen lassen. Verwirrend ist, wie oben bemerkt, daß gleich nachher σὺ und ἐγώ wieder ihre bestimmte Bedeutung in der Disputation erhalten. Aber diese Unklarheit hängt psychologisch mit jener ersten zusammen.

auch wohl ein Heide oder Ungläubiger haben. Hier redet also weder Paulus noch ein Pauliner, sondern ein Gegner, den sich Jac schafft¹, um seine Strafrede an die Werkfaulen um so eindringlicher zu machen. Dabei ist dieser Gegner doch nicht bloß eine unmögliche Figur, welche nicht ernst zu nehmen wäre; er spricht auch nicht etwa möglichst sophistisch oder rätselhaft²; denn Jac will doch mit ihm den Sinn der Bekämpften recht deutlich an den Pranger stellen, um ihm dann ein für allemal heimzuleuchten. Aber nicht als freigesinnte Lehrer, die mutig wie etwa Paulus den Glaubensstandpunkt vertreten, sondern als widerwillige, bequeme, nur dem Namen nach Gläubige sagen sie ablehnend: laß uns bei unserem Glauben; wir lassen dich bei deinen Werken! Der Eifer des Jac. aber wird nicht erregt durch die Sorge wegen der Gefahr, die in der paulinischen Rechtfertigungslehre liegt, sondern durch seinen berechtigten Groll wider solch toten Monotheismus: erstens läßt sich solch bloßer Glaube wohl behaupten, aber nicht aufweisen, und zweitens ist solcher Monotheismus kein Beweis für wahre Religion; denn den haben auch Heiden und sogar die Teufel — und wir, die Werkfreudigen haben ihn erst recht; wir können ihn sogar, was ihr nicht könnt, als wirksamen aus unseren Werken erweisen.

Höchstens ist der Gegner insofern allzu drastisch gezeichnet, als ein solch werkträger Mensch doch nicht gern zugibt, er tue keine Werke, er sei nicht moralisch. Aber wenn man auch so nicht sagt, so hält man sich im Herzen doch gerne alle Werke möglichst vom Leibe, und diese inwendige Werkscheu holt nun eben Jac heraus, verleiht ihr Worte und stellt sie damit so deutlich hin, daß er sie nun auch klärlieh widerlegen und überführen kann. Seine Absicht ist bei dem ἀλλ' ἐρεῖ τις, den inneren Widerspruch über die Schwelle des Bewußtseins zu heben und damit unschädlich zu machen.

Also ist im Gesichtskreis des Jac niemand vorhanden gewesen, der Glaube und Werke anders als durch sein Verhalten getrennt hätte, außer Jac selbst, wenn man nicht etwa die mürrische Ab-

¹ Dibelius, S. 146 f.

² Dibelius warnt, Jac dürfe den Gegner nicht zu ernste Einwände machen lassen, S. 147; seine Rede müsse etwas Sophistisches und Spitzfindiges an sich haben, S. 146. Das könnte freilich die künstlichen Deutungen der Ausleger entschuldigen.

lehnung praktischer Forderung und den bequemen Rückzug auf den Monotheismus als »Trennung von Glauben und Werken« bezeichnen will — Jac selbst hat den Gegner geschaffen oder wenigstens der werklosen Trägheit Mund und Rede verliehen. Dieser Redner wird mit Recht 2²⁰ ein leerer Mensch genannt und nicht etwa Paulus und ein Pauliner. Ihm gelten auch die folgenden Schriftbeweise. Freilich bloß für diesen fingierten Gegner oder auch für die getadelten Trägen redet er nicht, sondern natürlich vor allem für die Leser¹ — (er sagt ja auch danach v. 24 *ὁρᾶτε*), die glücklicherweise mit den Getadelten nicht alle identisch sind, aber von ihnen nicht angesteckt werden sollen.

Aber nun meint man, an der Gedankenführung und Ausdrucksweise innerhalb jenes Schriftbeweises 2^{21–25} eine Unsicherheit und Zwiespältigkeit zu verspüren, die erst auf Grund christlicher Voraussetzungen, also der Paulussätze möglich sei². Zugegeben wird, daß Jac von jüdischen Voraussetzungen ausgeht: der Gottesspruch Gen 15⁶ wird aus dem Zusammenhang genommen und wie ein Motto über das ganze Verhalten Abrahams gestellt; vor allem erfüllt er sich in der Opferung Isaaks³. Aber nun gehe Jac über die jüdischen Ausleger hinaus; ihnen ist der Glaube auch ein Werk, Jac aber trennt Glauben und Werk: der Glaube soll mit den Werken zusammenarbeiten — damit würden paulinische Sätze bekämpft.

Es ist doch unwahrscheinlich, daß nun auf einmal der Schatten eines Gegners Fleisch und Blut annimmt und jetzt eine wirkliche Lehrmeinung angepackt wird. Es ist auch nicht richtig, daß der Glaube im Judentum nur als Werk unter Werken gebucht wird⁴. Allerdings stellt man dort nicht Glauben und Werke wie Paulus ausschließend gegeneinander; aber der Glaube steht doch als etwas Besonderes neben den Werken und gehört nicht einfach dazu. Sie sagen »per opera vel fidem«⁵; sie unterscheiden *זכות*

¹ Dibelius S. 141.

² Dibelius, S. 163: Ist *ἐπίστευσε* im Zitat v. 23 Beweis für v. 21 (Opferung Isaaks) oder für *ἡ πίστις* v. 22? entweder fehle für v. 22 der Beweis, oder das Werk von v. 21 werde durch *ἐλογίσθη* nicht bewiesen. Aber hier soll ja Gen 15⁶ nicht zum Beweis dienen, sondern erläutert werden; s. u. S. 96.

³ S. oben S. 91. Anm. 2; s. den Gottesspruch Philo M. I 485, II 39; bei der Opferung Isaaks zeigt Abraham, wie sehr er die *βεβαιότης* erkannte, *ἧ λέγεται πιστευάναι*, q. deus sit imm. 4 M. I 273.

⁴ S. das allzu schematische Schema, Dibelius, S. 168 Anm. 1.

⁵ IV Esr 9⁷.

הַרְרָה דִּיקַיִסוּנָה עֵץ נֹמוֹס וּזְכוּת אֱמֶנָה דִּיקַיִסוּנָה עֵץ פִּיִּסְטֵוֹס¹; höchstes Lob vor Gott verdient ein Gebot im Glauben erfüllt². Auch Philo, der den Glauben Abrahams freilich ein Werk nennt, feiert ihn eben dabei als einen ganz einzigartigen wahrhaft olympischen Akt, von einer Geistigkeit, die Gerechtigkeit zu nennen der Welt unverständlich ist; er reicht eben allein in die unsichtbare, wahrhaft seiende Welt hinüber³.

Also unterscheidet man wohl Werke und Glauben, spannt sie aber so enge zusammen, wie es eben Jac hier tut, v. 22 ἢ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις, ἐκ τῶν ἔργων ἢ πίστις ἐτελειώθη. Man nimmt ein freundschaftliches Wechselverhältnis, eine Symbiose zwischen beiden an; der Glaube steht den Werken bei ihrem Wirken bei, und die Werke helfen dem Glauben zur Vollendung, daß er sich ausreift und dann volle Kraft bekommt⁴. Dem Abraham half sein Glaube, daß er seinen Sohn opfern konnte; πιστεῖ προσηνήγοεν Ἀβραάμ τὸν Ἰσαάκ πειραζόμενος, καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερον . . . λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός (Heb 11 17. 19; vgl. Rm 4 17) sagen ja auch Pauliner, z. T. Paulus selbst. Ebenso ermahnt IV Macc 16 18–22 die makka-bäische Mutter ihre Söhne in demselben Glauben an Gott alle Mühsal zu erdulden, in welchem Abraham seinen Sohn, der doch zum Stammvater bestimmt war, zu schlachten nicht zögerte⁵. Als Abraham den Sohn darbrachte, stand sein Glaube auf dem Höhepunkt; vgl. für den Ausdruck Rm 4 20 ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει;

¹ Midr. Teh. Ps 27 13 p. 7 S. 228; vgl. zu Ps 94 17; Bereschith r. zu Gen 31 42 S. 135 a הַרְרָה רִבְזֻכּוּרָה אֱמֶנָה רִבְזֻכּוּרָה s. unten S. 133 A. 1.

² Mechilta zu Exod. 15 1, S. 40 b, Hor. S. 114; s. unten S. 133.

³ quis rer. div. h. 90–95 M. I 485 f.; vgl. de Abr. 268 f. M. II 39.

⁴ Die Bedeutung des συνήργει c. dat. läßt sich gut illustrieren aus Plutarch de sanit. praec. 27 (s. Windisch S. 18) μάλιστα τῇ ψυχῇ συνεργεῖ τὸ σῶμα καὶ συγκάμνει (zufällig vergleicht Jac 2 26 den Glauben mit dem Leib, die Werke mit dem Geist); so hier: der Glaube steht dem Werke bei, wie der Körper sich in den Dienst der Seele stellt; in welcher Beziehung der Körper der Seele hilft, braucht nicht gesagt zu werden (bei ihren psychischen Funktionen natürlich; vgl. vorher bei Plutarch μήτε σῶμα κινεῖν ἄνευ ψυχῆς μήτε ψυχὴν ἄνευ σώματος) — so ist auch bei Jac nicht zu ergänzen: 'zur Rechtfertigung'. Die Rechnung: Glaube + Werke = Rechtfertigung wird hier noch nicht aufgestellt, sondern vorerst die Symbiose von Glauben und Werken.

⁵ 16 20 δι' ὃν (τὸν θεόν) καὶ ὁ πατήρ ἡμῶν Α. ἔσπευδεν τὸν ἐθνοπάτορα υἷον σφαγιάσαι Ἰσαάκ, v. 22 καὶ ὁμοῖς οὖν τὴν αὐτὴν πίστιν πρὸς τὸν θεὸν ἔχοντες μὴ χαλεπαίνητε.

so nennt Philo an der schon genannten Stelle¹ Abraham den Vollkommenen, weil er dies Opfer des einzig echten Sohnes bereitwillig brachte. Wir stehen hier ganz in jüdischer Tradition, und Paulus wird hier so wenig bekämpft, daß er sich sogar ganz ähnlich ausdrückt. Auch ist von einem Zusammenleimen, da Glaube und Werke äußerlich miteinander verbunden seien, weder im Judentum noch bei Jac zu reden². Das Zusammenleben von Glauben und Werken wird als das Normale empfunden; man redet so aus lebensvoller Wirklichkeit heraus. Deshalb hat auch Jac keine unklare Zwiespältigkeit³ darin gesehen, mit Gen 15 6 (der Glaube wurde Abraham als Verdienst angerechnet) den ganzen Zusammenhang v. 20—22 zu krönen. Abrahams Glaube konnte als Verdienst darum angerechnet werden, weil er zu Werken half und sich in Werken vollendete.

Erst Paulus hat in diesen Frieden den Riß gebracht. Weil er äußerliches Gesetzeswerk bekämpfte und weil er überhaupt nicht vom Werkverdienst, sondern aus reiner Gnade leben wollte, flüchtete er vom Gesetz herüber zum Glauben, der nunmehr eine ganz andere Welt bedeutete. Oder vielmehr: als sich ihm Christus und in ihm die Gnade Gottes offenbarte, versank ihm die Welt des Gesetzes und der Werke, und der Glaube an Christus ward nun sein Lebenselement. Aber darum soll nun gerade die Entgegensetzung von Glauben und Werken, die sich ja bei Jac deutlich findet und bekämpft wird: Glaube ohne Werke v. 17. 20 und vor allem v. 24, durch Paulussätze hervorgerufen sein.

Daß die Sätze bei Jac und Paulus im Gegensatz zueinander stehen, ist unbestreitbar. Luther hat es mit seinem paulinischen Empfinden klar erkannt, und die wissenschaftliche Forschung hat ihm immer wieder recht gegeben. Aber das hat mit der literarischen Frage nichts zu tun, ob hier Jac gegen paulinische Sätze mit Recht oder Unrecht kämpft. Vielmehr ist ganz deutlich, daß die Entgegensetzung von Glauben und Werken bei Jac gerade nicht

¹ quod deus sit imm. 4, s. oben S 94 Anm. 3.

² Vgl. Jac 2 17. 26. Bei Philo ist der Glaube die wahre Frömmigkeit, aus der alle anderen Tugenden folgen, de migr. Abr. 132 f. M I 456. Die Zeit Abrahams war die Zeit des Glaubens an das zukünftige Gericht, der Hoffnung auf die neue Welt; das ungeschriebene Gesetz war allgemein bekannt und beobachtet syr. Bar. A. 572. Man sagt im Judentum: Glaube ans Gesetz, Glaube an die Gebote, ein Gebot im Glauben erfüllen; so schon Ps 119₆₆ s. Str.-Billerb. III S. 191 A., s unten S. 124. 126. 133 f.

³ So Dibelius S. 163; s. S. 94 Anm. 2.

durch irgend etwas Paulinisches angeregt ist, sondern durch etwas, das auch Paulus bekämpft hätte, nämlich durch jene leidige Erfahrung, daß es einen Glauben gibt, der auch tot sein kann, den schon gekennzeichneten abstrakten Monotheismus! Nicht weil er von Paulus her gehört hat, der Glaube ohne Werke solle zur Gerechtigkeit helfen, sondern weil er Glauben ohne Werke sieht oder vielmehr beide nicht sieht, sondern vom Glauben nur reden hört — eifert Jac. gegen Glauben ohne Werke.

Diese Lage hat sich natürlich vor wie nach immer wieder eingestellt; sie ist sogar die eigentliche Crux der Prediger innerhalb der kirchlichen Gläubigkeit. Vor allem begegnen uns ähnliche Anklagen beständig in den Propheten und Psalmen; das ganze Buch Maleachi geht davon aus, daß man den Glauben an Gott den Vater anerkennt 1 6 2 10, aber doch treulos gegen ihn und untereinander handelt; Ps 50 16 spricht Gott zum Gottlosen: »was hast du meine Satzungen herzuzählen und nimmst meinen Bund in deinen Mund, da du doch Zucht hassest und meine Worte hinter dich wirfst.« Das ist beidemal Glaube ohne Werke. Innerlich gleich steht es mit dem Otternegezüchte, das da sagt: wir haben Abraham zum Vater; hier ist Glaube an die Verheißung Gottes über Abraham vorhanden, und der Täufer muß doch verlangen: bringt erst rechte Frucht der Buße Mt 3 7-9 par¹.

Es klingt anders und ist doch gleichgestimmt, wenn Paulus Rm 2 17 ff., wo er noch jüdisch zu Juden redet, die Juden tadelt, die auf dem Gesetz ausruhen und sich in Gott rühmen und das Gesetz lehren, aber nicht halten: Glaube an die eigene Religion, an Gott und sein Gesetz; aber kein Tun! Die verwandte Predigt des Jac ist also immer zeitgemäß.

Aber es bleibt noch die sich immer wieder aufdrängende Frage, wie sich denn der Wortlaut von Jac 2 24 erklärt, der geradezu wie eine Umkehrung paulinischer Sätze aussieht und der wie bei Paulus mit dem Hinweis auf Gen 15 6 verbunden ist. Hier gewinnen offenbar die Kritiker die maßgebende Entscheidung, Antipaulinisches und Nachpaulinisches im JB anzunehmen²; die Verteidiger der Echtheit haben die Auseinandersetzung mit dieser Tatsache nicht immer ernst genug genommen³. Wir haben oben zu zeigen versucht, wie selbständig Jac zu seinen Worten und

¹ S. Spitta S. 208.

² S. z. B. Holtzmann, Einl. ³ S. 335.

³ S. z. B. Beyschlag, S. 34.

Gegenüberstellungen kommt und doch sich in alten Bahnen bewegt. Sollte die Abhängigkeit in der Tat auf Seiten des Paulus liegen, indem er Rm 3₂₈ den Jac bekämpft¹ oder sich wenigstens Rm 4₁₋₃ mit ihm auseinandersetzt²? Anderweitige Berührungen lassen ohnehin erwägen, ob Paulus auch im übrigen den JB als Erbauungsschrift benutzt hat. Es wäre dann etwa dasselbe Verhältnis anzunehmen, das bei Paulus zur Weisheit Salomonis besteht; er lehnt sich an deren Wortlaut, wie es scheint, vielfach an, bekämpft sie aber am entscheidenden Punkte³.

Eine solche Annahme würde gewiß der Originalität des Apostels keinen Schaden tun. Nicht in etlichen Wendungen, auch nicht in der Sonderung von Glauben und Werken beruht seine Bedeutung, sondern in der Überwindung des Gesetzes durch den Glauben an Gottes Gnade in Christo. Von dieser Entdeckung und Befreiung 'dämmert im JB keine Ahnung'.

Wir können also die Frage ruhig prüfen, ob Paulus den JB gekannt, bekämpft und benutzt habe. Wir beginnen beim wichtigsten, bei Rm 3₂₈ und verwandten Stellen samt der Beziehung auf Gen 15₆, verglichen mit Jac 2₂₄ und Umgebung. Öfters schon ist betont worden⁴, daß *δικαιοῦσθαι ἐκ* mit Ausnahme von Mt 12₃₇ nur bei Jac 2_{21 24 25} und bei Paulus Rm 3₂₀ 4₂ 5₁ Gal 2₁₆ (ter) 3₂₄ vorkommt, während naturgemäß *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι* im Judentum häufig gebraucht sind. An sich enthält jedoch diese Verbindung nichts Eigenartiges; Xenophon schreibt⁵ *ἐκ τῶν ἔργων κρίνεσθαι*, und Lc 19₂₂ *ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε* ist jüdische Ausdrucksweise; vgl. Susanna₆₁ Theodot. Aber auch Mt 12₃₇ *ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιώθησῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ*, das weder aus Q noch aus Markus stammt, ist rein jüdisches Sprichwort, wie Matth. solche aus seiner jüdischen Vergangenheit gerne aufnimmt⁶. Diese Sprachform ist also nicht entscheidend; wohl aber ist wichtig die Zusammenstellung und Gegenüberstellung von Worten und Glauben bei *δικαιοῦσθαι*. Dazu kommt bei Jac 2₂₄ Rm 3₂₈ noch das *ἄνθρωπος* und Jac 2_{18 20}

¹ Spitta, bes. S. 210 f.; s. o. S. 87.

² Zahn, Einl. ³ S. 90—95; s. o. S. 87 Anm. 1.

³ E. Grafe, Theol. Abhandl., Weizsäcker gewidm., S. 270—274; Lietzmann, im Kommentar zum Römerbrief (Handb. z. NT 8³), 1928 S. 33 u. ö.

⁴ Z. B. von Zimmer, ⁵ Cyropaedie II 2, 21.

⁶ Nach der Regel Mt 13₅₂. Verwandt ist auch die Form, die Matth. dem Logion Lc 7₃₅ gegeben hat II 19: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς*.

Rm 3²⁸ das wichtige $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ($\tau\acute{\omega}\nu$) $\xi\rho\gamma\omega\nu$ · dazu beiderseits die Verbindung mit Gen 15⁶.

Aber niemand findet die Selbständigkeit des Apostels dadurch gefährdet, daß er Ausdrücke seiner Gegner und Umgebung wörtlich in den Mund nimmt. Die Lehre von der Rechtfertigung gehört zu den Erörterungen, die Paulus nicht aus ursprünglichem Erleben als sein Evangelium ausspricht, sondern in Auseinandersetzung mit jüdischem Denken, vor dem er sich rechtfertigen muß, geformt hat¹; sie erscheint darum jedesmal da, wo Paulus in solcher Auseinandersetzung steht. Zum ersten Mal begegnet sie uns in jener Auseinandersetzung mit Petrus zu Antiochien, deren Stimmen und Stimmung Gal 2^{15–21} nachklingen. Petrus befürchtet, wenn das Gesetz falle, dann würden aus Juden Sünder wie die Heiden v. 15 und Christus zum Sündendiener v. 17; darum verlangt er gerade um Christi willen Gesetzestreue! Darauf antwortet Paulus: aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht; nur Glaube an Christus v. 20 und 21 gilt! Die gleiche Behauptung fällt dann den Galatern gegenüber an die Adresse der Judaisten, hier von Anfang in Verbindung mit Gen 15⁶ und Hab 2⁴, Gal 3^{6–14}. Im Römerbrief hat Paulus keinen unmittelbaren Gegner sich gegenüber; aber der ganze Brief ist eine Auseinandersetzung mit dem Judentum, auch mit dem Judentum, das noch in ihm selbst seine anklagende Stimme gegen den abtrünnigen Juden erhebt. In cap. 4 kämpft er sichtlich mit dem jüdischen Satz, den er früher immer wieder gehört und auch selbst gebraucht hat, Abraham sei aus Werken gerechtfertigt und habe daraus Ruhm vor Gott v. 2 — auf dem Verdienst Abrahams vor Gott beruht ja das gesamte Judentum². Im besondern kann man beobachten, daß Paulus v. 3 die Stelle Gen 15⁶ eben nicht in der Zuversicht vorträgt, damit jedem Gegner seine Glaubenslehre niederschlagen zu können — die Stelle ist ja vor ihm schon oft im entgegengesetzten Sinne verwendet worden, daß nämlich darin ein Verdienst und ein Ruhm Abrahams vor Gott gefunden wurde³ — nicht nur im JB. Darum sucht er v. 4 ff. aus dem Verbum $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ zu zeigen, daß kein Verdienst Abrahams vorliegt: wo angerechnet wird, besteht keine Rechtsforderung, sondern da handelt es sich um gnädige Zuerkennung.

Mit dem jüdischen Denken überhaupt setzt sich also Paulus

¹ W. Wrede, Paulus, 1904, S. 72—78.

² S. S. 100. 132 Anm. 7. 8. S. 134.

³ S. 100 Anm. 11. 15; S. 135 ff.; S. 96 Anm. 1.

bei seiner Rechtfertigungslehre auseinander; man hat nicht nötig den JB heranzuziehen. Vielmehr ist zu sagen, daß auch bei Ausdrücken wie *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων* und bei dem Gebrauch von Gen 15₆ die Gegner ihm ihre Ausdrucksweise aufnötigen. Allerdings haben diese Gegner ihre Ausdrücke vielfach antithetisch gegen Paulus entwickelt; aber sie bringen dabei im Grunde nur vor, was sie in Schule und Synagoge gelernt haben — durch dieselbe Schulung ist aber auch der Pharisäer Saul von Tarsus einst hindurchgegangen. Dort hatte dieser wie jene gelernt, daß Abraham alle Gebote Gottes erfüllte¹, also die ganze Thora², eben die *ἔργα νόμου*. Das war Abrahams Verdienst vor Gott³, das er ihm ewig gedenkt⁴; von diesem Verdienste Abrahams lebt Israel.⁵ Die Juden werden gerechtfertigt⁶, gestützt⁷ durch das Verdienst der Väter⁸; durch sein Verdienst erhält Abraham die Welt⁹ und wurde die Welt geschaffen¹⁰. In dieser Verbindung wurde Gen 15₆ angezogen und vom Verdienst des Glaubens bei Abraham geredet¹¹, das weithin zugunsten seiner Kinder nachwirkt¹². Wie bei Paulus wurde Hab 2₄ als entscheidende Stelle für den Glauben angesehen¹³; so werden auch Gen 15₆ und Hab 2₄ als Glaubensstellen miteinander verbunden¹⁴. Auch in der griechischen Diaspora war es ausgemacht, daß Abraham durch das Werk seines Glaubens Ruhm vor Gott hat; Gen 15₆ ist geradezu geschrieben, damit Gott dadurch den Ruhm Abrahams verkünde und festlege¹⁵.

Andrerseits entsprach es freilich schon jüdischer Anschauung, daß wie alle Welt so auch Abraham auf Gottes Gnade angewiesen

¹ Jubil. 23, 10; 24, 11; syr. Ap. Bar. 57, 2; Aboda s. 18 b.

² Kiddusch. 4, 14; Joma 28 b; Tanch. Bub. 36 a, s. Str.-B. III S. 186. 204.

³ Echa r. prooem. S. 52 b f.; Wajjikra r. par. 2 S. 4 a.

⁴ So Schemoth r. par. 44 S. 59 a zu Ex 32₁₃.

⁵ Str.-B. I S. 117.

⁶ Pes. 23 S. 153 b; Wajj. r. par. 29 S. 45 a.

⁷ Wajj. r. par. 36 S. 54 b; Schemoth r. par. 44; vgl. Midr. Teh. S. 228 zu Ps 27₁₃, R. Zabdai ben Levi: überall, wo נִלְבָּט geschrieben steht, geht es auf das Verdienst der Väter, so hier und Gen 43₁₀.

⁸ S. Weber, Jüd. Theologie³ 1897 S. 292 ff. 311 ff.

⁹ Beresch r. par 35 S. 64 b.

¹⁰ Beresch. r. par. 12 S. 25 a b; Pesikta 32 S. 200 b.

¹¹ Mechilta zu Ex 14₃₁ S. 40 b, Hor. S. 114; vgl. unten S. 137.

¹² S. die Beispiele und Nachweise S. 137 Anm. 7. 8.

¹³ Tanch. Bub. 16 b; Makk 23 b; Mechilta zu Ex 15₁, S. 41 a, Hor. S. 115.

¹⁴ Schemoth r. par. 23 S. 35 a.

¹⁵ Philo, de Abr. 262 M II S. 38; s. unten S. 156.

war¹. Aber Abraham berief sich vor Gott doch immer auch auf Werke, auf sein Recht und nicht allein und nicht zuerst auf Gottes Barmherzigkeit².

Solchen Sätzen gegenüber, die Paulus einst gelernt und selbst vertreten hatte, die seine Gegner noch brauchen und die in ihm selbst noch fortönen, hat Paulus Worte geprägt wie die von der Gerechtigkeit ohne des Gesetzes Werk aus dem Glauben, so vor allem Rm 3₂₈.

Wir können übrigens noch verfolgen, wie die Schule der Schriftgelehrten bei Paulus nachwirkt und ihm die Schriftstellen und die Ausdrücke liefert, die er jetzt als christlicher Apostel gegen jüdische Schriftauslegung verwendet. Wir sprachen schon³ von den Spruchreihen, die aus dem Judentum in die christliche Schriftbenützung hinüberwanderten; bei Paulus haben wir die ersten und wichtigsten Beispiele für solche Übertragung vor uns. Im Römerbrief cap. 3 benutzt Paulus sichtlich eine Stellenreihe, die den Terminus *δικαιοῦσθαι* illustriert: 3₄ ist es Gott, der gerechtfertigt dasteht; alle Menschen sind Lügner Ps 51₆, 116₁₁; das wird unter dem Stichwort *δικαιος* v. 10—18 so dargetan, daß an den Schriftstellen Ps 14₁₋₃, (53₂₋₄); 5₁₀; 140₄, 10₇ Jes 59_{7f} Ps 36₂ gezeigt wird, wie alle Menschen und alle Glieder am Menschen verderbt sind. Das Ergebnis 3₂₀ lautet nach Ps 143₂ (Gen 6₁₂): *οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*. Hier mußten die jüdischen Schriftgelehrten hinzufügen: es sei denn, daß man im Glauben an den allein wahren Gott die Gebote des Gesetzes erfüllt⁴; hier hat der christliche Apostel seinerseits hinzugefügt *ἐξ ἔργων νόμου* (*οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ*). Im 4. Kap. folgt v. 8. 7 f. das mit der vorigen Reihe naheverbundene Stellenpaar unter dem Stichwort *λογίζεσθαι*: Seine Frommen sündigen zwar auch; aber ihr Glaube wird ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet, wie es bei Abraham geschah Gen 15₆ *ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην*, und ihre Sünden werden nicht angerechnet, wie es David widerfuhr Ps 32_{1f}. *οὐδ' οὐ μὴ λογίσθηται κύριος*

¹ Beresch. r. zu Gen 24₁₂ par. 60 S. 108b: R. Chaggi im Namen des R. Isaak sagte: Alle bedürfen der Gnade Gottes, auch Abraham ist nicht ausgenommen.

² Debar. r. par. 2 S. 5b: Abr. sprach Gen 15₂: Herr Gott, was willst Du mir geben? R. Levi sagte dazu: Er sprach vor ihm: Wenn ich mit Recht verlangen darf, daß ich ins Land Israel komme, so laß mich einziehen; wenn nicht, so laß mich dahin kommen aus Barmherzigkeit.

³ S. oben S. 10. 69.

⁴ Vgl. etwa Sap Sal 15_{1ff}.

ἁμαρτίαν. Diese Stellen benutzt nun Paulus, um den Begriff des λογίζεσθαι darzutun und um seine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben auch bei Abraham auszuführen. Daß die Verbindung der Stellen Gen 15₆ und Hab 2₄, wie sie Gal 3_{6.11} vorliegt, auch im Judentum begegnet, wurde schon vorhin bemerkt¹; zu verweisen ist hier vor allem auf die Liste von Glaubensstellen, auf die schon angespielt wurde² und die uns noch einmal zur Kennzeichnung des jüdischen Glaubensbegriffes dienen soll³.

Aus derselben jüdischen Schule wie Paulus ist aber auch der Verfasser des JBs hervorgegangen. Paulus setzt sich mit dieser Schule auseinander, gebraucht aber ihre Beweismittel und Ausdrücke; Jac bleibt der Denkweise dieser Schule getreu, wenn er von da aus Glauben ohne Werke bekämpft, während Paulus um der Gnadenlehre willen Glauben ohne Werke preist. So treffen beide in ihren Ausdrücken zusammen, stehen sich gegenüber, ohne miteinander zu kämpfen, wahrscheinlich auch ohne einander zu kennen.

War Jac nicht der erste und einzige, der vor bloßem Kopfglauben warnt, so wird sich auch vor ihm und ohne ihn in der Mahnrede Warnung vor bloßem Glauben eingestellt haben; jedenfalls ist man bei Juden und Christen gewohnt, das Wort πίστις auch für Anerkennung des einen Gottes oder Herrn zu gebrauchen⁴, welche dann leicht rein theoretisch festgehalten und als Ersatz für lebendige Religion angesehen werden konnte. Überall, wo sich dieser minderwertige Ersatz einstellte, mit dem man sich und andere betrog und die Religion entwertete, mußten sich ähnliche Warnungen einstellen, wie sie Jac ausspricht: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον . . . δεῖξον ἐκ τῶν ἔργων σου τὴν πίστιν . . . οὐ δύνάται ἢ πίστις σῶσαι χωρὶς τῶν ἔργων. Nachzuweisen ist jedenfalls, daß in solchen Listen der Glaubenshelden, wie

¹ S. oben S. 100 Anm. 14.

² S. oben S. 100 Anm. 13.

³ Mechilta zu Ex 14₃₁ 15₁; s. u. S. 130.

⁴ Vgl. z. B. Orac. sib. 3, 584 ff. (vgl. sachlich Philo De poenit. 175 ff. M. II 405 f.); Judith 14₁₀ bedeutet: er wurde gläubig—einfach: er wurde Jude; vgl. dazu Erich Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus S. 40 ff. Glaube wird für Christentum, rechte Lehre im NT gebraucht Act 6₇; 13₈ Rm 1₅ I Cor 2₅ Gal 1₂₃ (Col 1₄ I Thess 1₈) I Tim 1₁₉; 3₉; 4₁; 5_{8.12}; 6_{10.31} II Tim 2₁₈ Tit 1_{4.13}; 2₂ Heb 6₁ II Ptr 1₁ Judas 3₂₀ Apc 14₁₂; vgl. Hermas Mand. VI 2, 1 u. ö.

wir sie mehrfach kennen gelernt haben, zu dem Begriff *πίστις* Zusätze gemacht wurden, die auf Werke des Glaubens hinwiesen, wie ja Hebr 11 eine Fülle solcher Werke enthält; sehr deutlich redet auch I Clemens cap. 9—12, wo *ὁπακοή* und *φιλοξενία*, einmal auch *προφητεία* zur *πίστις* hinzutritt und sich dann auch das *ὄρατε, ὅτι οὐ μόνον πίστις ἀλλά . . .* einstellt 12, 8. In diesen Kreis gehört ja auch das Paar Abraham und Rahab Jac 2_{21–25}¹; die Verweise auf Werke und das *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* in dieser Jac-Stelle gehören also in einen größeren jüdischen Zusammenhang.

Paulus hat später das, was er im Judentum eifrig gelernt und gepflegt hatte, als Schaden erachtet und seine Worte darum in wichtigsten Punkten antithetisch auch zu solchen gestellt, die er früher als gewinnbringend ansah. So kann es aussehen, als ob sich Jac und Paulus bekämpften, während Paulus doch nur seine Vergangenheit bekämpft. Bei alledem wäre ja möglich, daß Paulus auch den JB kannte und ihn mitbekämpfte. Um diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, müßten wir uns noch nach anderen Beziehungen umsehen, die zwischen Jac und Paulus eine Brücke bilden würden².

Nach allem was bisher ausgeführt wurde, muß die Unterscheidung *ἀχροαταί: ποιηται λόγου* oder *νόμου* Jac 1₂₂ Rm 2₁₃ in der jüdischen Paränese ohnehin üblich gewesen sein, Paulus redet ja Rm 2₁₃ noch vom jüdischen Standpunkt aus³. Da *πρόσωπον λαμβάνειν* aus der LXX stammt und von da in die jüdische und christliche Lehrsprache übergegangen ist⁴, so ist nicht wahrscheinlich, daß Ableitungen davon wie *προσωπολημφία* Rm 2₁₁ Jac 2₁ von Paulus oder Jac geschaffen oder veranlaßt sein sollten. Daß Gott ohne Ansehen der Person richtet Rm 2₁₁, ist gewiß jüdische Grundanschauung, ebenso daß in der Gemeinde Gottes kein Ansehen der Person walten soll Jac 2₁; dies ist von da in die christliche

¹ S. oben S. 69 f.

² Die Stellen wurden schon verglichen von Semler, A. Pott u. A., neuerdings von v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol., 1884 S. 162 ff., Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1882 S. 292 (dazu Feine S. 108—120), M. Zimmer, ZwTh., 1893, S. 481 ff., Dibelius S. 28.

³ Das bestätigt uns Philo: *τοῦ γὰρ βίου μιμητὴν ἔδει τὸν ἀσκητὴν, οὐκ ἀχροατὴν λόγων εἶναι* de congr. erud. gr. 70 M I 529; vgl. de mut. nom. 200 M I 609 *τὸ ἀκούειν τῷ πράττειν ἐνώσας*.

⁴ Vgl. Henoch 63, 8: 'und seine Gerichte die Person nicht ansehen'; Bar. Apc. 13, 8; vgl. Act 10₃₄ Col 3₂₅ Eph 6₉ I Ptr 1₁₇ Barn. 4, 12.

Gemeinde hinübergenommen worden, Polycarp ad Phil 6₁. Daß Gott sonderlich die Armen zu seiner Herrlichkeit erwählt hat, verkünden die Psalmen¹ und ist der Anfang des Evangeliums; hier ist besonders deutlich, wie Paulus I Cor 1₂₇ und Jac 2₅ in denselben jüdisch-christlichen Zusammenhang gehören². Ebenso ist die Beteuerung mit einem Ja, das Ja, und einem Nein, das Nein ist II Cor 1₁₇₋₂₀ und Jac 5₁₂ eine Forderung der Bergpredigt, wie der Juden vorher und der Christen nachher³. Dasselbe gilt für die Zusammenfassung des Gesetzes im Liebesgebot Rm 13₁₀ Gal 5₆; aber Jac 2₈ ist dies Gebot nur ein einzelnes unter vielen⁴. Den Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* brauchen Jac 1₂₀ und Paulus Rm 1₁₇ u. ö., beide von der menschlichen Gerechtigkeit, und doch ganz verschieden, Jac für die Gott wohlgefällige, Paulus für die von Gott geschenkte Gerechtigkeit — der Ausdruck des Paulus ist hier der kühnere, der des Jac ist rein sprachlich veranlaßt; Paulus betont den Gegensatz gegen die eigene Gerechtigkeit, vgl. Rm 10₃, Jac ist durch den Gegensatz zu *ὁργή ἀνδρός* bestimmt⁵.

Eine nähere Beziehung zwischen Paulus und Jac bedeuten nur zwei Parallelen. Zunächst die beiden Kettensprüche Rm 5₃₋₅, Jac 1₂₋₄⁶. Sie kommen in der Form der Kette wie in den Leitworten *δοκιμή* (*δοκίμιον*), *ὕπομονή*, in dem Hauptverbum *κατεργάζεται*, in der Einführung durch ein Partizip *γινώσκοντες*, *εἰδότες* und vor allem in dem Hauptgedanken: freuet euch der Leiden; denn sie bedeuten Bewährung, überein. Daß Anfechtung zur Beharrlichkeit führt und danach zu bewerten ist, weiß auch das Judentum⁷; aber mit diesem allgemeinen Hinweis⁸ kommt man hier nicht aus. Auffallende formale Ähnlichkeit trifft hier mit sachlicher Übereinstimmung zusammen; auch liegt der Gedanke, daß Leiden gerade Freude oder Rühmen verursachen soll, nicht gerade auf der Straße. Hier muß irgendwelche Beziehung anerkannt werden. Aber es ist nun schwer zu sagen, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegen soll. Der Fortschritt in der Kette

¹ S. oben S. 85; s. unten S. 146 f.

² S. Dibelius S. 37—44 Einl. Nr. 6. Dibelius S. 42 betont mehr die Verschiedenheit der Stellung des Paulus; das Gemeinsame S. 29.

³ S. Dibelius zu Jac 5₁₂ und Str.-Billierbeck I S. 336 zu Mt 5₃₇ und unten S. 162 f., oben S. 44. 85.

⁴ S. Dibelius zur Stelle.

⁵ Vgl. *ἐργα θεοῦ* in der LXX.

⁶ S. Dibelius, Exk. zu Jac 1₂₋₄.

⁷ Jubil. 19, 8, Test. Joseph 2, 7.

⁸ Dibelius S. 72.

ist bei Jac logischer, dafür aber die Form steifer und unpoetisch; die paulinische Kette ist knapper, auf einen Gedanken: Leid bringt Freude beschränkt; im Tone schwungvoller, ist sie mehr rhetorisch als gedanklich wirksam. Wichtig ist, daß die Kette bei Jac nur in einem Glied wirklich mit Paulus übereinstimmt: ὁπομονήν-ή und im übrigen eher gesucht erscheint. Vorher wird ja schon die $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ 1₂ an das $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$ 1₁ angeknüpft — man sieht, daß Jac hier einer eigenen Liebhaberei folgt. Für die Priorität des Jac könnte sprechen, daß bei ihm die *πειρασμοί* das Hauptthema seines ersten Abschnittes bilden. Bei Paulus ist der Hauptgedanke der Friede mit Gott durch die Liebestat Gottes; da ist das Rühmen im Leiden eine wohl passende, aber nicht notwendige Abschweifung. Da ebenso unwahrscheinlich ist, daß Jac seinen Hauptgedanken aus Paulus genommen und dabei statt der paulinischen Kette seine eigne mühsam neugestaltet, wie daß Paulus seinen vollen Klang aus der Logik des Jac gewonnen habe, so nimmt man am besten an, daß beide einen Spruch in Kettenform gekannt haben wie: »Freut euch der Anfechtung, denn ihr wißt: in der Anfechtung bewährt sich die Geduld«.

Auch im Römerbrief 7₂₃ begegnet uns wie im I Petrusbrief 2₁₁ das Bild von Jac 4₁: »in unserem Inneren wird Krieg geführt«. Im JB und I Ptr.brief, zwischen denen ein unverkennbarer Zusammenhang besteht¹, sind es die Lüste, die zu Felde liegen; bei Paulus widerstrebt das Gesetz der Sünde dem Gesetz Gottes. Auffallend ist aber, daß auch Paulus von einem Streit in den Gliedern spricht, wie Jac: βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου. Jac ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν. Bei Jac liegt der Anlaß zu solchem Bild und Ausdruck klar zutage: ihr habt draußen Krieg, weil innen die Lüste zu Felde liegen. Daß aber Gesetze sich widerstreben, wie bei Paulus, ist kein nahe- liegender Ausdruck²; so scheint auch »Lüste in den Gliedern« passender zu sein als »Gesetz in den Gliedern«. Aber der Gedanke des inneren Krieges ist Paulus doch nicht fremd; auch Gal 5₁₇ redet er von dem Streit zwischen Geist und Fleisch und sagt ähnlich wie hier: ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ποιῆτε. Auch hat er zuvor Rm 7₁₈ das ἐν ἐμοί mit ἐν τῇ σαρκί μου um-

¹ S. oben S. 77.

² Nach Aristaenetus II 1, 13 Ἔρωσ ἀντιστρατεύει τοῖς ὑπερηφανοῦσι φιλεῖ ist der Ausdruck nicht zu kriegerisch aufzufassen: 'sich widerwillig verhalten'.

schrieben; im vorhergehenden Abschnitt 7₁₋₆ hat er, freilich in einem etwas anderen Bild, auch von den Lüsten in den Gliedern gesprochen v. 5 τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, so daß Ausdrucksweise und Bild bei Paulus wohl verständlich sind.

Doch handelt es sich hier nicht um ein zufälliges Zusammenreffen in Bild und Ausdruck. Jac und Paulus bewegen sich vielmehr jeder selbständig in einem im Altertum vielfach ausgebildeten Gedankengefüge. Die Innenwelt wird verglichen mit einem Staate, in dem δμόνοια und εὐνομία herrschen muß¹; von allen Kriegen ist der schrecklichste der innere Krieg², der Krieg der Leidenschaften. Von den Sinnen her rücken sie gegen die Seele zu Felde³, wo die ratio, die lex divina und humana zuhause ist⁴. Sie stören den inneren Frieden; zugleich wirken die Lüste des Körpers nach außen und erzeugen da Kriege und Schlachten⁵. Paulus folgt, freilich ohne ihn näher zu verfolgen, dem Gedanken an den inneren Staat und denkt an eine revolutionäre Gewalt, die die alte gute Staatsordnung nicht anerkennen will. Jac ist der Gedanke: »Krieg drinnen und Krieg draußen« wichtiger. Daß die Bilder des JB's und des Römerbriefes aus einer Wurzel stammen, scheint doch aus den gemeinsamen Ausdrücken (ἀντι)-στρατευόμενον(ων) ἐν τοῖς μέλεσιν hervorzugehen. Wir werden eine gemeinsame jüdisch-hellenistische Schule anzunehmen haben, die jüdische und griechische Gedanken miteinander verwob. Denn auch im rabbinischen Judentum redet man von dem bösen Trieb, hebr. יצר הרע, der in den Gliedern seinen Sitz hat, von da aus das Staatsgesetz des Innenlebens angreift⁶ und den inneren Krieg nach außen überträgt.

¹ Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke S. 109 ff.; s. oben S. 72 Anm. 1.

² Philo de officio mundi 81 M I 19 τοῦ πολέμου τοῦ κατὰ τὴν ψυχὴν, ὅς ἀψευδῶς ἐστὶ πολέμων ἀργαλειώτατος καὶ βαρότατος, εἰρήνης δὲ . . εὐνομίαν παρασκευάζουσης; de somn. II 46 M I 665 ἐπιτειχισμὸς δὲ κατὰ τῆς ψυχῆς βαρῦς.

³ Plato, Phaedon 66c καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι cf. 81b; s. Dibelius S. 199 Anm. 1, 200 Anm. 1 und die Stellen dort.

⁴ Cicero, de legibus I 7f.

⁵ Lucian, Cynicus 15; Philo s. b. Dibelius a. a. O.

⁶ Für das Bild vom inneren Staatsgesetz vgl. Tanchuma, Wajjikra 6, S. 3a: der Leib ist der Dorfbewohner, der das Gesetz des Reiches nicht kennt, die Seele ist der Palastbewohner und kennt das Gesetz; vgl. Wajjikra r. par. 4. Für das zu 'Felde liegen' der Sünde gegen den inneren Staat vgl. Ne-

Man braucht also weder Paulus aus Jac noch Jac aus Paulus abzuleiten. Andererseits haben wir gesehen, wieviel Gemeinsames sie haben: jene Kette vom Wert der Anfechtung, die Hörer und Täter des Gesetzes, das *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων*, die *πίστις χωρὶς ἔργων* verbunden mit Gen 15₆ und Abrahams Opferung, endlich dieser Widerstreit in den Gliedern — andere Beziehungen mögen dahingestellt bleiben. Alles das zeigt uns aber nur die gemeinsame Herkunft des Jac und Paulus aus dem hellenistischen Judentum und läßt uns, was ein wichtiger Gewinn ist, einen Blick in die Lehr- und Ausdrucksweise im Hellenismus des I. Jhs. n. Chr. tun. Um so mehr empfiehlt es sich, den JB oder seine Grundlage möglichst nahe an die Frühzeit des Paulus zu rücken, ja die Gedankenwelt und das schriftstellerische Genus des JBs vor Paulus anzusetzen.

Dies Ergebnis widerspricht allerdings der allgemeinen Anschauung innerhalb der kritischen Richtung. Es ist aber erreicht auf Grund von Voraussetzungen, die neuerdings gerade von dieser Seite her ausgesprochen werden¹, daß erstens Jac nicht gegen eine Lehrmeinung, sondern gegen Gefahren ankämpft, die er sich in Gestalt des Gegners 2_{18. 20} personifiziert, und daß zweitens die Beweisführung und Schriftauffassung von Jac 2_{21—25} jüdischer und vorpaulinischer Herkunft ist. Daraus sollte man doch folgern, daß dieser Abschnitt nicht als ungeschickte oder allzugeschickte Bekämpfung des Paulinismus anzusehen ist. Daß Jac, echt oder unecht, Paulus selbst nicht so bekämpfen konnte, wie hier geschieht, wird allerseits behauptet. Wie unmöglich der Ausweg ist, daß falsche Pauliner und nicht Paulus selbst bekämpft würden, hat man früher auf kritischer Seite gewußt; um so zäher hält man heute daran fest. Daß Jac nicht gegen Paulus, sondern gegen tote Orthodoxie kämpft, ist auf der positiven Seite richtig erkannt worden²; aber daß die nahe Beziehung zwischen Jac und Paulus sich aus ihrer gemeinsamen jüdischen Schule erklärt, ist nicht genügend in Betracht gezogen worden. Dadurch wird auch das Wagnis, Paulus von Jac bestimmt sein zu lassen, unnötig; gegeben ist damit aber, was die kritische Schule bestreitet und

darin 32b: die kleine Stadt Koh. 9, 14 f. ist der Körper; der große König, der sie belagert, ist der *יצר הרע*; die Belagerungswerkzeuge sind die Sünden. Der weise Mann, der die Stadt rettet, ist der *יצר הטוב*. Hier sind die Glieder die geringe Anzahl Männer in der Stadt S. 89—95.

¹ S. Dibelius S. 162. 166.

² S. z. B. Zahn, Einl. 3.

die Verteidiger der Echtheit nicht überzeugend genug dargetan haben, daß Gedanken und Worte des JB's. ursprünglicher sind als die des Paulus. Jac hat alte Tradition, Paulus ist der Neuerer. Da aber alle die angeführten Gesichtspunkte rechts oder links schon Anerkennung gefunden haben oder durch die Tatsachen gegeben sind, so kann man die Hoffnung hegen, daß man auch unserem Ergebnis die Anerkennung nicht verweigern wird.

II. Das Problem des Briefes

C. Charakter des Briefes und seines Verfassers

1. Ist der Brief vom Bruder Jesu verfaßt?

Auf die Frage, welcher Zeit Denk- und Ausdrucksweise des JB's. angehören, haben wir bisher geantwortet: möglichst früh im I Jh. n. Chr. Auf die Frage wo? gibt uns der Inhalt des Briefes keine bestimmte Antwort. Denn »Frühregen und Spätregen« 5, 7 ist übernommene Bibelsprache; Meereswellen, Schiffe, bittere und salzige Quellen, Öl- und Feigenbäume, Glutwind, der die Blüten senkt, stammen alle aus Sprüchen oder Sprichwörtern. Natürlich setzen die Bilder eine gewisse Bekanntschaft mit diesen Dingen voraus; aber wo ums Mittelmeer herum hätte man dergleichen nicht gekannt oder davon gehört? Am ersten kann man sagen, daß man in Ägypten für die Ernte nicht auf den Regen, sondern auf die Nilschwelle rechnet, und daß der Glutwind gleich nach Sonnenaufgang uns eher ins heiße Klima als nach Rom versetzt; man denkt also an den heißen Orient. Andererseits muß man schließen: Ist der Brief irgendwie an die Diaspora, an Leser, die in der weiten Welt zerstreut sind¹, gerichtet, so wird der Verfasser wohl auch irgendwie der griechischen Diaspora angehören, also ein Hellenist sein, wo immer er wohnen mag. Dafür spricht auch sein flüssiges, pointiertes Griechisch mit seinen Alliterationen, Assonanzen, Wortspielen².

¹ Selbst wenn der Ausdruck 'in der Zerstreuung' bildlich gemeint wäre, so wäre doch an in der Welt zerstreute Gläubige zu denken; die christliche Urgemeinde und die Gemeinden in Judäa hätten diese Bezeichnung so wenig auf sich angewendet wie die Juden in Jerusalem und Palästina.

² Dies wird allerseits hervorgehoben, von den Kritikern seit Baur und

Freilich ist man heutzutage sehr bereit, auch den Judäern und Galiläern einen gut griechischen Brief zuzutrauen¹. Daß viel Griechisches nach Palästina, auch nach Jerusalem eingewandert war, braucht man kaum zu beweisen; auch ist die damalige aramäische wie syrische Sprache voll griechischer und lateinischer Fremdwörter des Verkehrslebens. Aber es ist doch ganz etwas anderes, sich hunderte von Worten aus Handel und Verkehr oder auch eine leidliche Verkehrssprache anzueignen, als über geistige Dinge einen Brief zu schreiben, in dem man den Mann anderer Muttersprache nicht mehr erkennt. Klagte doch auch Josephus bei der Herausgabe seiner Archäologie über seine mangelnde Übung in griechischer Sprache², Petrus soll einen Dolmetscher nötig gehabt haben³. Aber der JB ist keine Übersetzung, sondern beginnt alsbald mit dem griechischen Gruß *χαίρειν* und fährt fort *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε*; so geschickt setzt die Worte nur ein Grieche oder Hellenist. Man muß doch griechischen Sprachsinn und griechische Sprachkunst haben, um wie Jac. zu schreiben: *πειρασμοῖς περιπέσῃτε ποικίλοις* I 2; *ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ* I 6; *μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα ἀρχεῖ* 3 5; *δαμάζεται καὶ δεδάμασται* 3 7; *ἐπεικῆς, εὐπειθῆς — ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος* 3 17; *πρὸς ὀλίγον φαινομένη ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη* 4 14.

Solche Sprachkunst wiederrät auch, Jacobus, den Sohn des galiläischen Zimmermanns von Nazareth, der seine Jahre dann ständig in Jerusalem verbrachte, als Verfasser dieses Schreibens

Holtzmann, Einl. ³ S. 338 und von den Verteidigern der Echtheit; s. besonders Mayor³ cap. VIII, On the Grammar of St. James, vgl. S. CCLXV; s. auch die Zusammenstellung der Paronomasien, Alliterationen und Homoeoteleuta S. CCLff.

¹ Wie Zahn, Einl. § 2: Die griechische Sprache unter den Juden; neuerdings Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (Beiträge zur Wissenschaft vom A. und NT III₁ 1926 S. 34—41). Griechische Münzen, griechisch redende Beamten und Soldaten, griechische Amtssprache der unterdrückenden Nationen machen die Bevölkerung gewiß nicht willig, eignen Gedanken griechischen Ausdruck zu geben. Den Rabbinen erscheint das Erlernen der griechischen Bildung und Sprache seit der Makkabäerzeit im steigenden Maße bedenklich, wenn Ausnahmen auch immer gestattet werden mußten. Vgl. Str.-Billerbeck IV 405—414. Auf einer Insel saß man darum doch nicht, zumal ja das Aramäische Verkehrssprache in Vorderasien war.

² Antiqu. prooem. 2 (I 7); vgl. XX 12, 263 *τὴν περὶ τὴν προφορὰν ἀκριβείαν πατριος ἐκώλυσεν συνήθεια*; vgl. c. Ap. I 9, 50.

³ Papias bei Euseb. h. e. III 39, 15; Hieron. ad Hedibiam ep. 120 quaest. II s. oben S. 73 Anm. 5.

anzusehen. Zwar trauen ihm diejenigen, welche ihn sonst als Verfasser für geeignet halten, in dieser Hinsicht das Beste zu¹; in Wirklichkeit wissen wir nicht einmal, ob er griechisch die Feder zu führen oder Briefe zu diktieren gewohnt war². Hegesipp meldet nichts über seine Schriftstellerei³.

Hingegen wissen wir, daß Jac ein strenger Verehrer des jüdischen Gesetzes war, der genau auf levitische Kleider⁴- oder Speiseordnung⁵ hielt und mit seiner Peinlichkeit in Speisefragen sogar die Apostel und die Gemeinde von Antiochien in Mißhelligkeit brachte. Wenn er also hier an Judenchristen, die unter Heiden lebten oder an Heidenchristen und Judenchristen zusammen schrieb, so hätte er diese Fragen doch gewiß berührt. Statt dessen sagt im Gegenteil unser Jac, daß der wahre Kult darin bestehe, die von der Welt Zurückgesetzten zu besuchen und sich vom Weltwesen unberührt zu halten 1 27, eine Umdeutung der levitischen Kultanschauung, wie sie gerade dem Herrenbruder nicht zuzutrauen ist, der eben um seines Gesetzeseifers willen der »Gerechte« hieß. Es wäre auch zu erwarten, daß ein Bruder Jesu, der den Auferstandenen gesehen⁶ und die Türe Jesu, des Menschensohns aufzutun wußte⁷, etwas mehr von seinem Bruder und Herrn zu sagen hätte, als dieser Jac, der beinah nichts von ihm sagt. All den Christen da draußen wäre das doch ein herrliches Vorbild für Bewährung, tätigen Glauben, Sanftmut und Gebet gewesen, wichtiger als Hiob und Elias. Was aber nach Herrenworten klingt 2 5 5 12, wird nicht anders behandelt wie andere jüdische und hellenistische Sprüche.

Der Verfasser sagt auch gar nicht, daß er der Bruder des Herrn sei. Er nennt sich einen Knecht Gottes, wie die alttestamentlichen Gottesmänner, und einen Knecht Christi, wie Paulus⁸ und alle Christen⁹ sich nennen dürfen. Das sei Bescheidenheit, wird uns

¹ So Zahn, Einl. ³ S. 78—88.

² Die Schilderung in Act 15 ist, wie Gal 2 zeigt, nicht voll historisch; gewiß ist jener Ausgleich 15 20·29 einmal getroffen worden, aber nicht auf diesem 'Konzil'. Auch kamen etliche von Jacobus nach Antiochien, in Speisefragen strenge Forderungen zu stellen Gal 2 12, aber die brauchten keinen Brief. Ein solcher hätte übrigens auch aramäisch sein können.

³ S. die Fragmente Hegesipps bei Zahn, Forschungen VI; fragm. II S. 229—232. ⁴ Hegesipp bei Euseb. h. e. II 23, 6.

⁵ l. c. § 5; Gal 2 12 vgl. Act 15 20.

⁶ I Cor 15 7.

⁷ Hegesipp bei Euseb. l. c. § 8. 12; 13.

⁸ Rm 1 1 Gal 1 10

⁹ Phil 1 1 Col 4 12 (I Cor 7 22 Eph 6 6).

immer wieder versichert; später haben die *δεσπόνοι* diesen Titel gerne geltend gemacht und um deswillen Stammbäume aufgestellt¹. Aber gab es denn kein Mittel, sich sonst deutlich zu bezeichnen, damit man wußte, mit wem man es zu tun hatte?² Die Adresse an die zwölf Stämme sagt, wenn sie auf Christen geht, doch deutlich, daß die ganze Christenheit, mindestens die ganze Judenchristenheit gemeint ist, und die Diaspora zeigt an, daß diese in der weiten Welt zerstreut ist, wie das Judentum in der Gola³; also konnten unmöglich alle, die den Brief lesen sollten, wissen, wer nun gerade dieser griechisch schreibende Jacobus war. Ein Brief mit solch allgemeiner Adresse konnte doch nicht durch bestimmte Boten bestellt und nötigen Falls erläutert werden wie das Schreiben Act 15²³⁻²⁹ oder die Paulusbriefe.

Der JB kann also nur vom Herrenbruder sein, wenn man von allem absieht, was für ihn kennzeichnend ist, von seiner Beziehung zu Jesus, seiner Herkunft und Muttersprache, seinem Gesetzes-eifer und seinem Titel Herrenbruder d. h. also, er käme als Verfasser zunächst gerade nicht in Betracht.

Aber kein anderer konnte doch mit solcher Autorität an die ganze Christenheit schreiben! Dieses Argument⁴ scheint mir hier doch nicht am Platze zu sein. Man sollte annehmen, daß der zu Anfang genannte Titel eben die autoritative Stellung angibt, kraft deren der Verfasser redet; ist diese Stellung, die zu solcher Rede das Recht gibt, die des Herrenbruders, so wäre es das Natürlichste, diese dann auch ohne Scheu zu nennen, wie Paulus sich mit Recht und Stolz als Apostel bezeichnet. Aber der Verfasser nennt ja geradezu den Titel, der ihn berechtigt, autoritativ zu reden. Er hat als Knecht Gottes (und Christi) einen Auftrag seines Herrn (oder seiner Herren) auszurichten. Dieser Auftrag ist nicht der eines Propheten oder Apostels, er hat auch mit der einzigartigen Stellung eines Herrenbruders nichts zu tun, welche sich bestimmter (juden)christlich auswirken würde⁵. Sein Auftrag ist, die Weisheit von oben 3¹⁵ vorzutragen, die ihm Gott auf sein Gebet 1⁵ als gute Gabe geschenkt hat 1¹⁷. So darf er schon

¹ Julius Africanus bei Euseb, h. e. I 7, 14.

² Man denkt an Jes Sir 50²⁷ Ἰησοῦς υἱὸς Σιράχ . . ὁ Ἱεροσολυμίτης und an Prov 30¹ Worte Agurs, des Sohnes Jakes (des Massaiten).

³ S. oben S. 108 Anm 1.

⁴ Zahn, Einl. ³ § 5.

⁵ Vgl. seine Botschaft Gal 2¹² (auch den Brief Act 15²³⁻²⁹).

erwarten, daß man das Wort der Wahrheit, dadurch die Leser ja gezeugt sind 1₁₈, als vertraute Lehre annimmt 1₂₁. Als Lehrer also redet er: das ist ein gefährliches Amt 3₁; nicht alle dürfen Lehrer sein, aber es gibt Weise und Verständige in der Gemeinde, die sich durch Wort und Wandel ausgewiesen haben 3₁₃; wenn deren einer die Irrenden zurechtweist und ihre Seelen dadurch rettet, der tut ein gutes Werk 5_{19 f.}

Jac redet doch, was Autorität betrifft, nicht anders als Jesus Sirach, der nach Form und Inhalt eine Art Vorgänger für ihn ist. Der Siracide weist hoch und niedrig, reich und arm, alt und jung zurecht mit voller Zuversicht, daß er dazu Recht und Auftrag hat. Er weiß auch, daß ihn sein Volk hören wird; denn wer den Herren fürchtet, der nimmt Lehre an 35₁₄. Sein besonderes Recht aber begründet er so: Ich habe als letzter nach der Weisheit gestrebt 36₁₆ und durch den Segen des Herrn bin ich anderen zugekommen 30₂₅ (33₁₇). Darum darf er vor die Führer seines Volkes hintreten und sagen: Höret mir zu, ihr Großen des Volkes, und ihr Vorsteher der Gemeinde merket auf 30₂₇, (33₁₉). Jesus Sirach gehört ja wie Jac zum Stande der Lehrer 38₂₄, der durch Bildung und Lebenshaltung ein besonderes Vorrecht zum Lehren hat 39₁₋₄. Wenn der Herr, der Allmächtige will, so wird ein solcher vom Geist der Einsicht erfüllt 39₆; er wird dann Weisheit und Fülle von sich geben und im Gebet den Herrn dafür preisen. So will er, da er sich's wohl überlegt hat, sich aussprechen; denn er ist wie der Vollmond voll Weisheit 39₁₂.

So redet Jesus der Sohn Sirachs aus eigener Autorität kraft seiner Lehrgabe. Die Sprüche, der Prediger, die Weisheit Salomos, die Sprüche Agurs¹ und an Lemuel² zeigen uns freilich, daß man solche Weisheit gern auch berühmten Weisen der Vorzeit in den Mund legte. Teils haben das die Sammler alter Sprüche³, teils die Bearbeiter der Spruchbücher⁴, teils die ersten Autoren⁵ selber getan. Verbergen sich die Verfasser selber hinter solch alten und hohen Namen, so verbirgt sich hinter ihrer Bescheidenheit sich zu nennen, das Hochgefühl, so reden zu können wie die alten Weisen. In jedem Fall aber verrät sich auch in solchem Brauch das hohe Bewußtsein jüdischer Lehrer von ihrem Stand.

¹ Prov 30 1.

² Prov 31 1.

³ Vgl. Prov 25 1.

⁴ Prov und Eccl zeigen deutliche Spuren der Bearbeitung, s. in: Die Hl. Schrift des AT, übers. von Kautzsch⁴ die Bemerkungen zu den beiden Büchern.

⁵ So Apokalypsen und a. Pseudepigraphen.

2. Ein jüdischer Verfasser?

In die Reihe dieser Lehrer, die, was ihnen von Gott und den Vorfahren her an Weisheit übergeben ist, vorsichtig und klug aussprechen, ihrer Autorität und Verantwortung voll bewußt, gehört unser Jac. Viel schlichter und gewohnheitsmäßiger geht ihre Mahnung einher, als die Botschaft, welche die Führer der Urgemeinde glühenden Herzens zu verkünden hatten: Der Herr ist auferstanden; derselbe, den wir leiblich sahen, wird mit den Wolken des Himmels kommen als der Menschensohn. Wir bezeugen euch nichts anderes, als was er geredet hat; nach seinen Worten werdet ihr dereinst gerichtet werden.

Jac redet nicht anders wie die jüdischen Weisheitslehrer — gehört er nicht geradezu in ihre Zahl? Damit wären viele Schwierigkeiten, die das Verständnis des Briefes von je belastet haben, mit einem Schlage behoben¹, vor allem das befremdliche Schweigen über Jesus Christus auch da, wo man einen Hinweis auf sein Vorbild und sein Wort erwarten sollte, besonders befremdlich bei einem Bruder Jesu! Aber auch wenn wir von dem Herrenbruder absehen — Welch anderen Eindruck macht das gesamte christliche Schrifttum der Frühzeit, in der wir hier stehen. Es handelt sich ja, wie wir sahen, nicht ums 2. Jahrhundert, wo der Strom christlichen Geisteslebens abebbt — so darf man zum Vergleich nicht den matten Propheten Hermas heranziehen. Auch I Clemens und Justin haben Stücke, die nicht besonders christlich aussehen; sie sind eben jüdischer oder stoischer Herkunft — aber deutlich bricht bei beiden immer wieder das Christliche durch, wie schließlich auch bei Hermas. Jedoch im Jahrhundert vorher, in das wir den JB, wenn er ein christlicher sein soll, nach unseren literarischen Erwägungen setzen müssen, zeigen doch alle christlichen Schriften, Welch ekstatisches Geistes-

¹ Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums II 1896, 1. Der Brief des Jakobus S. 1—239. L. Massebieau, L'épître de Jacques, est-elle l'œuvre d'un chrétien? Rev. de l'hist. des religions t. 32 1895 S. 249—283. J. Halévy, Lettre d'un rabbin de Palestine égarée dans l'évangile. Revue sémit. 22. 1914 S. 197—201. H. spaltet den JB in zwei Teile und schreibt einen Teil (von Kap. 3 ab) einem Essener zu (S. 202 f.). Wie Jac ins NT kam, gesteht er nicht zu wissen; Kaufmann Kohler, The Jewish Encyclop. VII S. 68—70 (nach Spitta); Joseph Klausner, Jeschu ha-nošri, 1922 S. 401. Vgl. Weizsäcker, ThLz 1890: So wie die Apc durch Ausmerzungen jüdisch gemacht wird, könnte anderes noch leichter dem Judentum zugewiesen werden. Beim JB wäre dies eine große Erleichterung (S. 470).

leben, welch ein Missionseifer und vor allem welch eine Innigkeit der Beziehung zu Christus und welche lebhaftere Erinnerung an sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehn damals lebendig war.

Wie ganz anders ist die gemessene, nüchterne, praktische Stimmung bei Jac., in dessen Gemeinden es zugeht, wie es immer zugegangen ist. Alles, was Jac beklagt, hat es auch in christlichen Gemeinden gegeben¹, auch schon in früherer Zeit; aber dazu gab es in der frühen Christenheit ein ganz anderes, hochgemutes Leben, was eben bei Jac fehlt.

Die Hypothese, der JB sei eine jüdische Schrift, ist doch eigentlich die Konsequenz jener Erkenntnis, daß das meiste im Briefe überlieferte jüdisch-hellenistische Paränese sei; der Stoff des Briefes gehört jedenfalls in ein mehr oder minder eingeschränktes Judentum der Diaspora — warum nicht in irgend einer Form der Brief selbst?

In diesem Falle könnte Jacobus der Name eines hellenistischen Juden sein, der sich von Gott beauftragt fühlte, den Juden in der Diaspora vor dem baldigen Gerichtstage in mancherlei Anfechtungen ein ernstes Wort der Mahnung und des Trostes zuzurufen und sich darum Knecht Gottes nannte. Die zwölf Stämme in der Diaspora bedeuten dann eben die Juden aus allen zwölf Stämmen, die außerhalb Palästinas wohnen. Ursprünglich hätte dann die Adresse: An die zwölf Stämme Israels in der Zerstreuung gelautet². Der Name Jesu Christi aber $\text{I} \text{ } \text{I} \text{ } \text{2} \text{ } \text{I}$ wäre erst Zusatz eines Christen.

Freilich ist diese Hypothese seit ihrem Auftauchen und seitdem immer wieder von der gesammten christlichen Forschung abgelehnt worden. Man hat sie allerdings nicht ohne Achtung behandelt und sich ausführlich mit ihr auseinandergesetzt³. Offenbar sind für diese ablehnende Haltung nicht so sehr einzelne, wenn auch noch so wichtige Momente entscheidend gewesen, so eifrig sie erwogen sind — gewiß macht manches im Briefe einen durchaus christlichen Eindruck; aber man ist heutzutage geneigt, manches, was man früher für christlich ansah, schon dem Hellenismus zuzutrauen — man nahm vielmehr an der Vorstellung

¹ Zahn, Einl. § 4.

² a. a. O. S. 58.

³ Eingehende Kritik der Spittaschen Arbeit von E. Haupt, Th. St. u. Kr. 1896 S. 747 ff.; von Steck, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz, 1898, S. 169 ff.; vgl. Zahn, Einl. § 8 S. 101 ff.; Grafe, S. 14—22; Harnack, Chronologie I S. 489 f.; Holtzmann, NTliche Theol. ² II S. 369 f.; H. J. Toxopeüs, Karakter en herkomst van den JB, 1906, S. 105 ff. 251 ff.; Dibelius, S. 20 f.; Hauck, S. 12.

Anstoß, daß eine jüdische Schrift auf so mechanische Weise, einfach durch Einfügung des Namens Christi an zwei Stellen, in eine christliche sollte verwandelt worden sein; solch ein Verfahren erschien als ein Unikum in der altchristlichen Literatur¹; entweder wurden jüdische Schriften förmlich umgearbeitet und mit längeren christlichen Zusätzen versehen² oder in jüdischen Weissagungsbüchern der geweissagte Erlöser auf Christus gedeutet³. Dabei lag aller Wert darauf, daß diese Schriften vorchristliche waren und blieben; denn sie sollten ja eben Weissagungen aus uralter Zeit sein.

Die Einzeleinwendungen, welche auf all die Stellen hinweisen, die ausgesprochen christlichen Klang zu haben scheinen, bedürfen einer eingehenden Besprechung⁴. Der eben gekennzeichnete Haupteinwand aber fordert von vornherein, daß man ihn vor jeder Einzeluntersuchung würdige. Zunächst ist zu erwägen, ob nicht eine jüdische Schrift eine förmliche Umarbeitung erfahren hat und damit wirklich zu einer christlichen Schrift geworden ist, die dann auch als christliche Schrift gelten soll. Bei einem sonst nicht weiter bekannten jüdischen Jacobus lag natürlich kein Grund vor, den Eindruck festzuhalten, daß hier ein jüdischer Weiser alter Tage zu den Christen rede, zumal es sich ja hier auch nicht um Weissagung handelte, die man in Christus und dem Christentum erfüllt sehen sollte. So kann dann manches durch christliche Hand eine mehr christliche Färbung bekommen haben und manches allzu jüdisch klingende gestrichen sein. Vielleicht stammt daher der oft beklagte Mangel an festem Zusammenhang, die Härte einzelner Übergänge und der schwer verständliche Ausdruck an manchen Stellen. Die Möglichkeit eines solchen Vorgehens wird man nicht bestreiten können. Die Christen standen damals erst bei Schaffung einer neuen Erbauungsliteratur und waren darauf angewiesen, jüdischen Stoff sich anzueignen und passend zu gestalten. Man hat eine jüdische Wegweisung »die beiden Wege« irgendwie in christlichen Schriften verwendet

¹ Zahn, Einl., § 8 S. 99 f.; Grafe S. 16.

² So: Die Testamente der zwölf Patriarchen; Martyrium (Ascensio) Jesaiae, jüdische Adambücher, die Apokalypse Abrahams, die jüdische Sibylle, die beiden Wege u. a.

³ So in den jüdischen Teilen der 'Testamente', s. unten S. 180; IV Esr 7²⁸ filius meus (Jesus). Stillschweigend wurde solche Deutung bei allen jüdischen Apokalypsen angenommen; sonst hätte man sie nicht übernommen, übersetzt, überarbeitet und beibehalten.

⁴ S. unten Abschn. 3.

und auch zu einer Lehre der Apostel gemacht¹. Clemens von Rom und Hermas bringen viel jüdisches Gut, ohne die Herkunft anzugeben. In der Tat würde es sich bei der Umarbeitung einer jüdischen Mahnschrift in eine christliche nur um eine bestimmte Form der Aneignung jüdischer Paränese handeln.

Die Hypothese kann aber auch die Form annehmen, daß die jüdische Schrift im wesentlichen so geblieben ist, wie sie war, daß der Christ aber in dem Herrn der Herrlichkeit 2_1 seinen Herrn Christus erkannte, ihn vielleicht auch sonst noch angedeutet fand (z. B. 5 6. 11) und das für christlich hielt, was heute noch die Ausleger christlich deuten (z. B. 1 18. 25 2 5. 7. 8 5 7. 9. 12. 14), obwohl es vielleicht jüdisch zu deuten ist. Dann mußte Jac, der Knecht Gottes, auch ein Knecht Jesu Christi sein, sei es, daß man den jüdischen Autor für einen Verkündiger Christi hielt, wie man das gern Männern der jüdischen Vorzeit zutraute², oder sei es, daß man den Verfasser für einen unbekanntem Christen hielt, dessen Werk man nun auch unter den Christen beliebt machen und verbreiten wollte. Es galt daher, den Herrn der Herrlichkeit nun auch deutlich Jesus Christus zu nennen³ und zu sagen, daß der Knecht Gottes irgendwie auch ein Knecht Christi war. Man hätte also die jüdische Schrift mit christlichen Augen gelesen und dafür gesorgt, daß auch andere sie als christliche Schrift lasen und schätzten. Es handelte sich dann nicht um eine Bearbeitung, sondern um eine zweite Auflage der jüdischen Schrift zum christlichen Gebrauch.

Diese Form der Hypothese hat gegenüber der Annahme eines Auszugs den Vorzug der Einfachheit; die andere muß mit einer unbekanntem Größe rechnen. Andererseits ist ein christlicher Aus-

¹ Barn. Kap. 18—20; Did. Kap. 1—5. S. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege (erweitert aus HRE³ 1, 711 ff.)² 1896; Chronol. 1 S. 437; vgl. aber die Kritik von Funk (z. B. Kirchengesch. Abh. u. Unters. II 1899; Bardenhewer, Gesch. d. altchr. Lit. I S. 80) und andererseits G. Klein, Der älteste christl. Katechismus u. die jüdische Propagandaliteratur, 1909. Er vergleicht Test. Asser 1: $\Delta\upsilon\omicron\ \delta\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \xi\delta\omega\kappa\epsilon\nu\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$. . und die talmudische Derekh-erez-Literatur, S. 185 f. Auf jeden Fall folgt hier die Paränese jüdischem Vorbild; s. auch Hennecke, NTliche Apokr.² S. 557 f.; s. von Soden, HC. z. NT III³ S. 174.

² Das ist der Sinn der christologischen Zitate im NT; vgl. u. a. die Ausföhrung über David Act 2 25—36 und I Ptr 1 10 f.

³ van Manen, Theol. Tijdschr 1897, S. 404: Auch Jac könnte ohne diesen Zusatz an Christus gedacht haben (vgl. I Cor 2 8), zoodat de onderstelde interpolatie en juiste exegese . . . zou kunnen heeten.

zug doch eine christliche Schrift — nimmt man also eine solche christliche Neubearbeitung an, so entgeht man der Gewalttätigkeit, die in der Annahme läge, eine jüdische Schrift sei rasch mit zwei oder vier geschickten oder ungeschickten Eingriffen in eine christliche verwandelt worden.

Wenn man immer wieder das eigentlich Christliche im Brief vermißt, wenn Luther einen jüdischen Autor dahinter verspüren wollte, wenn die Forschung das Jüdische seines Gedankengehaltes immer deutlicher erkannt hat — wenn andererseits uns der Brief doch als ein christlicher überliefert ist und den Namen Jesu Christi deutlich in sich trägt — sollte die Lösung des Rätsels nicht darin liegen, daß der JB in der Tat eine christliche Schrift ist, die aber eine jüdische zur Grundlage hat?¹ Da würden dann der Gottesknecht, die zwölf Stämme, die Diaspora eine neue Bedeutung gewinnen, die Frage, ob Jac an Juden, Judenchristen oder Christen überhaupt schreibt, eine doppelte Antwort und damit ihre Lösung finden, die Fragen nach Verfasser, Ort und Zeit, dem Verhältnis zu Paulus ließen sich nunmehr klarer stellen und eher beantworten.

Die Entscheidung, welche Hypothese wir wählen, ob wir überhaupt auf jüdischen Charakter des JB's in irgendeiner Form erkennen sollen, kann natürlich nicht auf Grund allgemeiner Erwägungen gefällt werden. Es bedarf einer erneuten Betrachtung des Briefs unter diesem Gesichtspunkt, insbesondere der Erwägung, ob unser JB als Auszug oder als ursprüngliches Werk zu gelten hat.

Zunächst also haben wir zu fragen: Wieweit trägt unser jetziger JB schon jüdischen Charakter oder wenigstens die Spuren jüdischer Herkunft in sich?

Es ist gewiß richtig, daß nicht alles, was jüdisch sein kann, auch jüdisch sein muß². Das Urchristentum ist in weitem Umfang auch entschränktes Diaspora-Judentum; aus jüdischen Hellenisten und Proselyten wurden unter Umständen leicht hellenistische Christen — aber ebenso leicht konnten diese dann jüdische Schriften ins Christentum mit hinübernehmen, konnten jüdische

¹ von Soden a. a. O. nimmt Auswahl aus jüdischer Literatur an, weil er eine 'lose Composition' vor sich zu haben glaubt (s. darüber weiter unten). In Urchristl. Lit. Gesch., 1905, S. 233f. drückt er sich unbestimmter aus: 'Väterhausrat'.

² S. z. B. Harnack, Chronol. a. a. O.

Schriften als christliche gelesen und auch mit einem christlichen Stempel versehen oder christlich überarbeitet werden.

Selbstverständlich sind solche Erwägungen nur da am Platze, wo eine Schrift des bestimmt christlichen Charakters entbehrt. Es ist also der JB noch einmal daraufhin anzusehen, ob er nicht dem Unbefangenen seine christliche Art durch Ausdrücke und Anschauungen verrät, welche im christlichen Denken und Empfinden wurzeln und uns sonst nur bei christlichen Schriftstellern begegnen. Hier ist alles zu beachten, was in der neueren Debatte an solchen Anzeichen genannt worden ist, aber auch die neuerdings geförderte Erkenntnis, wieweit jüdische Denk- und Rede-weise die christliche schon vorbereitet und vorweggenommen hatte.

3. Die vermeintlich und wirklich christlichen Stellen im JB

a. Der JB wird deutlich als christlich gekennzeichnet durch die beiden Erwähnungen des Namens Christi 1₁; 2₁. Sie gaben den Anlaß für die Aufnahme des Briefes in die Reihe der christlichen Vorlesungsbücher — ohne sie wäre er weder aufgenommen worden, noch hätte er sich im Kanon durchsetzen oder behaupten können; es ist dem Briefe ohnehin schwer genug geworden trotz dieser christlichen Marke, sich erst eine teilweise, dann eine allgemeine Anerkennung zu erringen.

Nun ist der Ausdruck τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης wegen der Fülle der Genitive von je ein Denkmal der Not und Kunst für die Ausleger gewesen. Trotzdem lehnt man die Hebung der Schwierigkeit durch Ausscheidung der drei Worte ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ fast einstimmig ab¹. Die Verteidiger widersprechen sich aber, indem sie einerseits erklären, der Ausdruck sei recht wohl verständlich, andererseits sagen, ein Interpolator würde seinen Einschub nicht so ungeschickt gemacht haben. Daß aber der Ausdruck eben nicht verständlich ist, sieht man ja an der Verschiedenheit und Verschrobenheit der Auslegung.

Wie wenig ein angehängter Genitiv τῆς δόξης zu Ἰησοῦ Χριστοῦ paßt, hat man früh empfunden. Min. 614 und andere haben daher geordnet und die Syrer haben übersetzt: Glaube an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi. v. Hofmann und Zahn sind dieser Verbindung gefolgt; v. Hofmann nennt sie das allein Mögliche und Nächstliegende, Beyschlag aber den Gipfel sprachlicher Unnatur und Verwirrung. Man verweist für die Voranstellung des Genitivs

¹ S. aber Moulton, Expos. 1907 S. 48; H. W. Fulford, Expos. T. 1927 S. 469; Toxopeüs, S. 109. 285, der auf De Hoop Scheffer 1892 verweisen kann, S. 224 ff.

vor den Artikel des regierenden Substantivs auf Jac 3₃ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς· dort steht aber τῶν ἵππων absichtlich voran, weil τῶν ἵππων den Ton trägt: 'bei den Pferden . . .'. Der Hinweis auf Act 4₃₃ ist recht bedenklich; nur B bietet die Wortstellung ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως· das soll aber doch heißen: die Apostel des Herrn Jesu gaben Zeugnis von der Auferstehung (so Wendt); da B allein steht, ist die Lesart ohnehin kaum zu halten. Möglich ist eine solche Konstruktion gewiß; man muß aber bei ihr für die Voranstellung des Genitivs einen besonderen Grund angeben. Wenn hier bei Jacobus πίστις vor τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ steht, wird man beim unmittelbaren Lesen nicht den fernsten, sondern den nächsten Genitiv von πίστιν abhängig sein lassen, zumal Glaube an die Herrlichkeit eine ganz ungewöhnliche Verbindung, Glaube an den Herrn Jesus Christus aber ganz geläufig ist. Calvin (wie später Heisen) verbindet gar τῆς δόξης mit προσωποληψίας (Respekt vor Schätzen oder Ehre); dergleichen nennt Dibelius unwahrscheinlich, Beyschlag gänzlich verfehlt und mit Recht — wer sollte diese lang auseinandergezogene Beziehung herausfinden.

Die Mehrzahl der Ausleger läßt τῆς δόξης als abhängig hinter τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nachschleppen; dabei ist man natürlich in Verlegenheit, wovon nun eigentlich τῆς δόξης abhängen und wie man den Genitiv auffassen soll, am besten wohl abhängig von τοῦ κυρίου ἡμῶν, so Herder und de Wette, auch Windisch, der aber (wie v. Soden) zum ganzen Ausdruck kein rechtes Zutrauen hat. Dafür spricht der solenne Ausdruck ὁ κύριος τῆς δόξης I Cor 2₈; vgl. Henoch 22, 14; 40, 3; 63, 2; 83, 8 Apoc. Eliae 19, 11 ff.; 20, 3 s. Hauck S. 93 A. 84; die beiden Genitive ἡμῶν und τῆς δόξης stoßen sich durchaus nicht. Aber τῆς δόξης ist durch Ἰησοῦ Χριστοῦ ungeschickt von τοῦ κυρίου ἡμῶν getrennt. Wegen der räumlichen Nähe würde es sich empfehlen, τῆς δόξης bloß von Ἰησοῦ Χριστοῦ abhängig sein zu lassen (Bengel); aber dieser Name erträgt doch nicht einen solchen Genitiv. Eher ist ein solcher bei dem bloßen Titel Christus möglich: 'Messias der Herrlichkeit' (Klostermann: als den Christus der Herrlichkeit; Haupt) — aber man kann doch nicht Ἰησοῦ Χριστοῦ so auseinanderreißen: Deshalb soll τῆς δόξης an I. Χρ. als Genitivus qualitatis angehängt sein, um Jesu Christi herrliches Wesen auszudrücken, wie μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας bei Lc und im JB ἀροατῆς ἐπιλησιμονῆς 1₂₅, κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν, 2₄, was als hebraisierend bezeichnet wird, aber nicht ist. Man sollte sich dafür nicht auf Eph 6₂₄ berufen; da gehört ἐν ἀφθαρσίᾳ nicht zu τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, sondern zu χάρις oder τῶν ἀγαπῶντων. Die anderen Parallelen aber beweisen noch nicht, daß auch Jesus Christus mit oder ohne vorhergehenden Titel oder sonst irgendein Eigennamen solches Beiwort verträgt; man versuche nur: Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς ἀληθείας, τῆς ἀγάπης· oder etwa: 'unser Vater Johannes der Barmherzigkeit'. Recht deutlich zeigt die Unklarheit und Verlegenheit der Vorschlag, τῆς δόξης dem ganzen Ausdruck τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nachhängen zu lassen, wobei man wieder an die Qualität denkt (zuletzt Dib., Hauck) oder gar τῆς δόξης als freischwebende Apposition faßt: Unser Herr Jesus Christus, der da die Herrlichkeit ist. Schon so auseinandergelegt, ist der Ausdruck ungewöhnlich und unbestimmt; in den Genitiv versetzt, wird er ganz undeutlich.

Alle diese Deutungen bringen ja einen leidlichen Sinn heraus, ohne gerade grammatische Fehler zu begehen oder vorauszusetzen; aber man sollte doch

merken, daß man hier das Unwahrscheinliche wahrscheinlich macht, nur um sich mit dem Text abzufinden. Der Verfasser schrieb doch aber, damit jeder schlichte Leser ihn verstehen sollte ohne solche Deutungskünste und das Vielerlei an Auslegungsmöglichkeiten. Trotz aller Mühe der Ausleger wissen wir heute noch nicht, was der Verfasser eigentlich sagen wollte; dem sonstigen Stil gegenüber ist dies ungefüge Agglomerat im JB beispiellos. Die Absicht des Verfassers ist doch klar und einfach: Gott (oder Christus) dulden keine Parteilichkeit — wozu also hier solch unklare Häufung?

Man kann freilich auch aus der Not eine Tugend machen und mit Dibelius sagen: da es so mancherlei mögliche Lösungen gibt, steht es mit der Stelle ja gar nicht so schlimm. Aber diese vielen halberträglichen Möglichkeiten ergeben zusammen keine wirkliche Klarheit über diese dunkle Stelle, was schließlich auch Dibelius zugibt (S. 120 und noch deutlicher Anm. 1).

Die ganze Schwierigkeit fällt hin, wenn man zugibt, daß hier ein Einschub stattgefunden hat, und am natürlichsten ist die Annahme, daß ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ eingeschoben sei. Daß statt dessen vielmehr τῆς δόξης zugesetzt sei¹, ist darum unwahrscheinlich, weil ὁ κύριος τῆς δόξης ein geprägter Ausdruck ist, den man nicht zerreißen sollte. Auch sieht man nicht ein, warum ein solcher Zusatz gemacht sein sollte², da die Wendung: »der Glaube an unseren Herrn Jesus Christus verträgt kein Ansehn der Person« jedem christlichen Leser vertraut und völlig genügend klingen mußte. Der Zusatz ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός aber ist sehr wohl verständlich. Auch wenn es sich nicht darum handelte, einen jüdischen Ausdruck in einen christlichen zu verwandeln, konnte es den Leser oder Abschreiber reizen, deutlich zu sagen, daß dieser Herr der Herrlichkeit niemand anders als eben unser Herr Jesus Christus sei, und zwar an der ersten Stelle, wo der κύριος im Text vorkommt, avis au lecteur für die folgenden Stellen. Die Angst, man lasse sich mit der Annahme einer solchen Interpolation auf die Hypothese vom jüdischen Ursprung des JB ein, ist also unbegründet³.

Der Einwand aber, der Interpolator werde doch seinen Einschub nicht so ungeschickt angebracht haben, verkennt die Sachlage. Es ist doch wahrscheinlicher, daß eine Einklemmung von etwas Neuem in einen alten Text nicht passend gerät, als daß

¹ Was Dibelius ebensogern möchte; s. schon die Minn. 33. 429 u. sah.

² Man könnte an kultisches Sprachbedürfnis denken, aus dem Dib. den Zusatz (ob echt oder unecht) ableiten will. Wo ist Jac sonst diesem Bedürfnis gefolgt? Wo hat man sonst im NT zu Ἰησοῦς Χριστός solch einen Genitiv hinzugesetzt? Hingegen hat man Jac 5¹⁴ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κ. Ἰησοῦ in Handschriften eingesetzt; vgl. auch II Thess 2², Phil 4¹⁸.

³ Wie Dib. mit Recht bemerkt; vgl. Toxopeüs S. 285.

ein Schriftsteller, der freie Hand hat, sich so ungeschickt ausdrückt. Dergleichen kommt wohl vor, wenn ein heidnischer Tempel in einen christlichen verwandelt wird und die christlichen Einbauten zum alten Grundriß nicht ganz passen. Was der Einfügende wollte, hat er jedenfalls erreicht; um welchen Herrn es sich handeln soll, wußte jeder Leser fortan — bis auf den heutigen Tag¹.

Ein jüdischer Jac ist also durch solche Annahme nicht notwendig gegeben, wenn auch näher gerückt. Aber wir müssen noch eine weitere und weiter gehende Feststellung machen. Daß der Name Christi hier nicht ursprünglich ist, ergibt sich weiter daraus, daß hernach 2₅ derjenige, um deswillen man keine Person ansehen soll, Gott ist, der Spender der βασιλεία, wie vorher 1₂₇ Gott und der Vater es ist, der die Witwen und Waisen so hoch wertet². Überhaupt ist im JB — von der Adresse zunächst abgesehen — die religiöse Autorität nur Gott, auf den sich auch 2₁₉ der Glaube sowohl des Jac wie der Gegner und überhaupt jeder Glaube richtet, vergl. 4₁₂. Im besonderen ist auch der κύριος bei Jac immer der Gott des AT, wie die neuere Auslegung immer mehr zugibt. Klar ist das ja 3₉ τὸν κύριον καὶ πατέρα; 4₁₀ vgl. v. 6. 7; 5₄ κυρίου σαβαώθ; 5₁₀ ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου; sicher erweislich³ ist es auch 5₁₁ τὸ τέλος κυρίου, vgl. sofort πολὺσπλαγγγός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρῶν nach Ps 103₈ 111₄. Da der eine Richter 4₁₂ Gott ist, so muß er auch 5₉ der Richter sein, der vor den Türen steht; danach ist irgendwie auch die παρουσία τοῦ κυρίου 5_{7.8} zu beurteilen⁴.

Dann fehlt also die Person Jesu vollständig im ursprünglichen Text des JB. Also hätte der Knecht Jesu Christi 1₁ von Christus nichts zu sagen gehabt, ganz anders als die Knechte Christi Paulus, Judas und II Ptr.

Die Verbindung Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht in

¹ Es ist noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eine erklärende Bemerkung, die am Rand oder über der Linie stand, in den Text gekommen ist. Dann wäre der Zusatz noch harmloser und die ungeschickte Einfügung noch verständlicher. Wenn freilich ohnehin eine Überarbeitung anzunehmen ist, so ist die Absichtlichkeit doch wieder zu erwägen, aber doch nicht notwendig anzunehmen.

² S. Spitta und v. Soden z. St.

³ So schon pesch.: das Ende, das ihm der Herr schuf; s. Dib. und Hauck zur St. Corssen, Gött. Gel. Anz. 1893 S. 593 liest ἔλεος statt τέλος, wie die Minn. 322 1739 u. a.; mehr Erleichterung als richtige Lesung! Das εἶδετε ist wegen ἠκούσατε und καὶ dem ἴδετε vorzuziehen; so schon lat., syr. und ägypt. Übersetzer.

⁴ S. unten S. 159 ff.

der Adresse enthält sprachlich und sachlich nichts Anstößiges. Hingegen gibt der Knecht Gottes in der Einzahl, namentlich in der Verbindung mit den zwölf Stämmen zum Nachdenken Anlaß. Schon, wo im Urchristentum der Ausdruck in der Mehrzahl gebraucht wird, hat er immer eine besondere Bedeutung oder Feierlichkeit, ist also nicht eine übliche Bezeichnung der Christen wie später bei Hermas¹. Auch der einzelne Christ bezeichnet sich wohl als Gottes Knecht oder Magd im Gebet, deutlich in Anlehnung an das AT². Mehr noch bedeutet es, wenn ein einzelner Christ vor anderen Knecht Gottes genannt wird; er hat dann eine besondere Sendung von Gott an die Christenheit oder die Welt, wie Johannes in der Apc 1₁ oder wie Paulus und seine Begleiter in der Heidenwelt Act 16₁₇. So bezeichnet der Titusbrief 1₁ Paulus als Gottes Knecht, weil der untrügliche Gott ihm den Auftrag gegeben hat, die ewige Wahrheit zu verkündigen. Es ist ein Ausdruck von hoher Kraft und Bedeutsamkeit. Ein solcher Knecht Gottes schließt sich an die Reihe der ATlichen Gottesmänner an wie Moses, David oder den עבד יהוה im zweiten Jesaias³. Es ist also auch der Knecht Gottes Jac nicht einfach irgendein Christ (oder Jude), sondern ein besonderer Gottgesandter⁴, der u. a. zu sagen hat, daß der Richter jetzt vor den Türen steht 5₉. Auch er gehört also mit den ATlichen Gottesknechten zusammen, um so mehr, da er wie diese zu den zwölf Stämmen zu reden hat, so wie Moses zu Israel sprach, wie David für Israel sang und wie der Knecht des Herrn bei Jesaias die Stämme Israels aufrichten sollte (s. z. B. Jes 49₆).

So liegt auch hier offenbar der Gedanke zugrunde, daß der Gottesknecht den Stämmen Thora bringt; um Thora in irgendeiner Form handelt es sich auch hernach im Brief 1₂₅ 2₈ 12. Jedenfalls ist es nun eine neue Wendung im Gedanken, wenn dieser Knecht Gottes hier auch zum Knechte Jesu Christi wird.

¹ I Ptr 2₁₆ ist der Gegensatz zu ἐλευθέροι deutlich; Rm 6, namentlich 6₂₂ wirkt nach; in der Apc 1₁ 2₂₀ 7₃ 11₁₈ 19₂ 5₂₂ 3₆ handelt es sich um feierlich prophetische Sprache, verwandt mit der des ATs, vgl. II Reg 9₇ Dan 3₂₆ Esr 5₁₁ Ps 113₁ 134₁ Ges. 3 M. 61. Act 4₂₉ ist Gebetssprache, s. folg. Anm.; gewohnheitsmäßig dagegen Hermas Vis. I 2, 4 IV 1, 3 u. ö.

² Lc 1₃₈ 48 2₂₉, in der Mehrzahl Act 4₂₉, vgl. Ps 27₉ 31₁₇ Dan 3₃₈ 44 gr.

³ Moses vor allem heißt Knecht Gottes oder des Herrn Dtn 34₅ Jos 1₁ 13 I Chr 6₃₄ II Chr 24₉ Neh 10₃₀ Dan 9₁₁ Apc 15₃ u. ö. Auch Josua Jos 24₂₉ Jdc 2₈, David Ps 18₁ 36₁ Act 4₂₅. Der Knecht des Herrn Jes 42₁ u. ö.

⁴ S. oben S. 110.

Dem wird es wohl entsprechen, wenn bei den zwölf Stämmen der Name Israel nicht dabei steht und also die zwölf Stämme das Christenvolk bedeuten sollen¹. Ist es nun 2₁ wahrscheinlich, daß dort der Name Christi zugesetzt ist, so legt sich in der Tat die Annahme nahe, daß dieselbe Hand auch 1₁ Jesus Christus zugesetzt und Israel gestrichen hat, damit jener Gottesknecht auch als Knecht Christi zum neuen Gottesvolke rede oder einfacher, um jenen Gottesknecht Jac als christlichen Lehrer in Anspruch zu nehmen, womit dann freilich mehr als eine bloße Deutung vollzogen wäre — der Gedanke an christliche Besitzergreifung eines jüdischen Werks legt sich nunmehr wirklich nahe². Freilich wäre die einfachere Adresse: »Jacobus, Gottes Knecht den zwölf Stämmen Israels in der Zerstreung« auch von geheimnisvoller Seltsamkeit³. Ehe wir aber der Frage nachgehen, wer dieser Gottesknecht sei, müssen wir auch den übrigen Brief darauf ansehen, ob er ursprünglich jüdisch sein könne oder ob er bestimmt christliche Gedanken von Haus aus in sich trage.

b. Ist der mehrfache Hinweis auf den Glauben im JB 1_{3, 6} 2₁₄₋₂₆ 5₁₅ etwas wesentlich Christliches? So hat man wohl geurteilt⁴. Aber man hat neuerdings besser erkennen gelernt, welche große Bedeutung der Glaube auch im Judentum gewonnen hat. Gewiß redet man im Judentum mehr von der Thora und dem Halten ihrer Gebote als vom Glauben; aber das Verhältnis zu Gott und seinem Gesetz wird in zunehmendem Maße auch als Glaube gekennzeichnet⁵. Es ist hier der Ort, diese Erkenntnis auch für die Beurteilung des JB's fruchtbar zu machen und, was wir vorhin schon zur Debatte über Glaube und Werke bei Jac und Paulus beibrachten⁶, zu erweitern und zusammenzufassen.

Im AT kommt das Verbum glauben האמין nicht eben häufig, aber doch mit großer Prägnanz (Schlatter) vor, besonders kräftig in den beiden klassischen Prophetenstellen Jes 7, 9

¹ S. oben S. 114.

² Doch kann die Absicht auch hier noch einfach gewesen sein, to give the revised Epistle a more definitely Christian tone, Fulford a. a. O.

³ Jülicher S. 195.

⁴ Grafe S. 17; Harnack S. 490.

⁵ A. Schlatter, Der Glaube im NT⁴ S. 9—80; W. Bousset, Die Religion des Judentums³ S. 193—196; Stade-Bertholet, Theologie des AT II S. 237—255 u. ö. Dibelius S. 165 f.; E. Wißmann, Das Verh. von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, S. 40 ff. 50 ff. 78 ff.; Str.-Billerbeck zu Rm 4₂ f. III S. 187—201; W. Hatch, The pauline idea of faith in its relation to jewish and hellenistic religion, 1917.

⁶ S. oben S. 95 f. 100 f.

»Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht« und Jes 28¹⁶ »Wer glaubt, weicht nicht«, wonach es also im Vertrauen festbleiben bedeutet; vgl. II Chron 20²⁰. Im Deuterjesaias handelt es sich um den Glauben an Gott und an die Predigt des Propheten über die Bedeutung des Gottesknechtes Jes 43¹⁰ 53¹. In der Erzählung ist die älteste Stelle der für das Judentum und das Christentum so wichtig gewordene Bericht über das Glauben Abrahams, woran Gott seine Frömmigkeit erkannte Gen 15⁶. Von da ab ist Glaube allezeit das Kennzeichen wahrer Frömmigkeit in Israel gewesen. So wird Israels Glaube an Gottes Wundermacht in Ägypten, am Roten Meer und am Sinai Ex 4³¹ 14³¹ 19⁹ und noch häufiger Israels Nichtglauben in der Wüste trotz aller Wundertaten Num 14¹¹ 20²¹ Dtn 1³² 9²³ II Reg 17¹⁴ Ps 78²² betont, als Vorbild und Warnung für spätere Geschlechter. Die Verbindung zwischen Gesetzestreue und Glauben stellt Ps 119 her; die jüdische Frömmigkeit heißt da v. 66: »an die Gebote glauben« oder »den Geboten treu sein«. Den Glauben des späteren Judentums an den wahren Gott unter den Anfechtungen der heidnischen Umgebung verkörpert Daniel in der Löwengrube Dan 6²⁴; daß auch Heiden zu Buße und Glauben kommen können, will Jon 3⁵ zeigen.

Ebenso preist I Macc den Glauben der drei Männer im feurigen Ofen 2⁵⁹⁻⁶², und Judith 14¹⁰ wird mit Genugtuung verzeichnet, daß der Heide Achior gläubig wurde an den Gott Israels. Tobias glaubt 14⁴ (Sin πιστεύω B πέπεισμαι) dem Wort Gottes, daß Ninive untergehen wird. Lebhafter als in der Erzählung des früheren Judentums ist die Rede von dem Glauben in der Weisheitslehre Jesu, des Sohnes Sirachs. Dort findet sich 2¹⁻¹⁴ ein schönes Kapitel vom Glauben. Die allgemeine Mahnung an alle, die den Herrn fürchten, lautet: Glaubet ihm, und euer Lohn wird nicht dahinfliegen v. 8; denn wer hat dem Herrn vertraut (ἐνπεπίστευσεν) und ist je zuschanden geworden? v. 10 (11), oder einfach: wer dem Herrn vertraut, wird nicht zuschanden werden 35²⁴ (28) b¹. Es ist das Zeichen eines nachlassenden Herzens, nicht zu glauben 2¹³ (15). Bewährt wird der Glaube, wie bei Jac, im Schmelzofen der Trübsal 2¹⁻⁶; wie dort ist er verbunden mit der ὑπομονή v. 14 (16). Dieser Glaube

¹ Im griechischen Text von 35²⁴ (28) heißt es: ὁ πιστεύων νόμον προσέχει ἐντολαῖς, im hebr. freilich, wer das Gesetz hält, bewahrt sein Leben; dann aber beiderseits wie oben. Der Enkel hat auch sonst im Griechischen 'Glauben' eingesetzt, so 11²¹ (22) 36³.

ist treues Festhalten an der Weisheit: wenn du fest daran hältst (ἐμπιστεύσεις), wirst du sie ererben 4 16 (17): Vertrauen und Treue liegen auch hier nahe beieinander. Indessen fehlt dem älteren Hebräisch ein Substantiv für Glauben; אֱמוּנָה bedeutet Treue, so auch in der später auf den Glauben bezogenen Stelle Hab 2 4: der Gerechte wird durch seine unwandelbare Treue am Leben bleiben. Im gleichen Sinne findet sich zehnmal πίστις bei Jesus Sirach אֱמוּנָה. Im späteren Hebräisch nimmt אֱמוּנָה auch die Bedeutung Glaube an; daneben findet sich אֱמֻנָה, das vorzugsweise Glaube, aber auch Treue bedeutet; auch das griechische πίστις hat diese Doppelbedeutung.

Das Substantiv Glaube begegnet uns in den Bilderreden des Buches Henoch (etwa 100 v. Chr.) im Verein mit Weisheit, Geduld, Barmherzigkeit, Güte als Gesinnung der lobpreisenden Engelmächte 6I, II; als Sterne erscheinen die Namen der Heiligen, die an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben 43, 4. Demgegenüber steht der Glaube der verweltlichten Könige, der den Göttern gehört, und die den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben 46, 7. Sie glauben an ihre Wollust in warmen Bädern und glauben nicht, daß sich darin das Höllenfeuer ankündigt 67, 8. 10. 12. Sie verfolgen die Synagogen der Gläubigen, die dem Namen des Herrn der Geister anhangen 46, 8; aber dereinst werden sie vergebens Ruhe suchen, um vor ihm ein Bekenntnis abzulegen, und bereuen, es zuvor nicht getan zu haben 63, 5. 7. In einem Nachtrag wird die Erwartung ausgesprochen, daß die Frommen einst an diese Bücher glauben und sich ihrer freuen werden 104, 13, wie solche Offenbarung einst dem gläubigen Gebet des Patriarchen geschenkt wurde 83, 8. Glaube heißt hier also entweder Gott verehrungsvoll anhangen oder die Lust der Welt für das wahre Gut ansehen.

In den späteren Apokalypsen tritt besonders die Verwandtschaft des Glaubens mit der Treue am Gesetz und die Beziehung des Glaubens auf den künftigen Lohn hervor, womit zugleich die Anerkennung einer bis jetzt unsichtbaren Welt gegeben ist. Nach der Himmelfahrt Mosis 4, 8 verbleiben die beiden Stämme in praeposita fide, treu dem Gesetz, aber ohne Opferkult. Nach der (syrischen) Baruchapokalypse wurde schon zu Abrahams Zeit der Glaube an das zukünftige Gericht und die Hoffnung auf die neue Welt geboren 57, 2. Gott zeigte schon dem Mose den Mund der Hölle und das Paradies, das Land des Glaubens 59, 10.

Die Lampe des Gesetzes, die damals entzündet wurde, zeigte dem Gläubigen den Lohn und den Ungläubigen die Feuerpein 59, 2. Wird den Gläubigen das Heil der Zukunft zugesprochen 42, 2; 54, 16, so heißt das, daß das Gesetz ihre Hoffnung und der Glaube ihre Weisheit, ihre »Philosophie« und ihre Weltanschauung ist 51, 7, im Gegensatz zum Irrglauben der 10 Stämme 78, 6, die durch den Götzendienst von ihrem Glauben abfielen 83, 8 und den ungläubigen Verächtern 42, 2; 59, 2, die sich nicht durch die kunstvolle Schöpfung vom Dasein Gottes überzeugen ließen 54, 18, vgl. Rm 1 20. Nur denen, die sich im Glauben Gott und seinem Gesetz unterworfen haben, gehören jetzt auch die Gesichte und ihre Deutungen 54, 5. Wie schon früher betont wurde¹, stehen hier nirgends Gesetz, Glaube und Gesetzeswerke (57, 2) im Gegensatz: Auf dich, Gott, vertrauen wir, weil dein Gesetz bei uns ist, und wir wissen, daß wir nicht fallen werden, wenn wir deine heiligen Satzungen halten 48, 22; Gesetz also ist Hoffnung und Glaube Weisheit der Frommen 51, 7, im Glauben unterwerfen sie sich Gott und seinem Gesetz 54, 5, und so ist die zukünftige Herrlichkeit der entsprechende Lohn für den Glauben 54, 21.

Auch im IV Esrabuch ist Israel das Volk des Glaubens wie der Gesetzeswerke. Nur Israels Stämme glauben seinen Bündnissen (testamentis) und beachten seine Gebote 3, 32. 35f.; 7, 83, während die Heiden seinen Satzungen nicht Glauben schenkten und seine Werke nicht vollbrachten 7, 24. Der zukünftigen Notzeit werden auch nur die entrinnen, die Werke haben und Glauben an den Allmächtigen 13, 23; das zukünftige Heil kann man nur erlangen durch seine Werke und den Glauben, womit man geglaubt hat 9, 7. Im Glauben schafft man sich hier schon einen reichen Schatz (an guten Werken), um deswillen man (zum ewigen Leben) aufgezeichnet wird 6, 5. Zuzeiten ist das Gebiet der Wahrheit verborgen und das Land des Glaubens ohne Frucht 5, 1. Aber wenn einst der Trug vernichtet und die Verdammnis überwunden ist, dann steht der Glaube in Blüte und die Wahrheit wird offenbart 6, 27f.; die Wahrheit wird bestehn und der Glaube triumphieren 7, 34. Über den Untergang derer, welche weder Moses noch den Propheten geglaubt haben, wirds dann keine Trauer geben, wohl aber Freude über das Heil der Gläubigen 7, 61 (131). — Nach dem slavischen Henochbuch soll man seine Opfer mit Glauben vor Gottes Angesicht bringen, um Sündenvergebung zu erlangen 62, 1 und den Gläubigen

¹ S. oben S. 96.

in der Trübsal beistehen, damit man in der Not nicht Trübsal erlebe 51, 2, vor allem aber im Glauben die Welt der Schmerzen ertragen, damit man Erbe der ewigen Welt werde 66, 6.

Den Übergang zum griechisch redenden Judentum mag Josephus¹ bilden, der in Jerusalem aufgewachsen ist und in griechischer Sprache geschrieben hat. Rechtes Judentum ist für ihn, wenn man Gott allein glaubt, Ant. 20, 2, 4, daß er Führer, Ant. 3, 14, 4 und Versorger, Bell. jud. 3, 8, 7 sei. Glaube ist ihm also zunächst der Vorsehungsglaube, Ant. 4, 8, 41, daß nichts ohne Gottes Vorsehung geschieht und daß er das Leben der Seinen unter Aufsicht hält, Ant. 2, 6, 6; im besondern das Vertrauen, daß, wenn menschliche Hilfe versagt, Gott doch helfen und Kleines in Großes verwandeln kann, Ant. 2, 15, 5. Wie man sieht, hält er mit dem Wunderglauben vorsichtig zurück; dagegen betont er als wesentlich den Glauben an die Einheit und Erhabenheit Gottes, c. Apion 2, 16, wie an die Unsterblichkeit und den Lohn im Jenseits für treue Gesetzeserfüllung, c. Apion. 2, 30. Denn auch bei ihm besteht ein enger Zusammenhang zwischen Glauben und Gesetz: daß das Gesetz zu übertreten das einzige Übel sei, ist der Glaube der Märtyrer, c. Apion. 2, 32. Bestimmter ist der Gottesglaube Glaube an die Offenbarungsmittler, vorab an Moses, der nicht nur Gesetzgeber, sondern auch Prophet ist, insofern er den Gesetzestreuen ewigen Lohn verheißt, c. Apion. 2, 16. 30.

Nur in Kraft des Unsterblichkeitglaubens könne die Vernunft den Körper beherrschen, meint der jüdische Redner im IV. Makkabäerbuch. Die makkabäische Mutter fordert dort von ihren Söhnen, denselben Glauben in Peinigungen zu bewähren, wie die alten Glaubenshelden ihn hatten 16, 22, und beweist dann selbst durch ihren Tod den gleichen Adel des Glaubens 17². Auch die Weisheit Salomonis denkt an die Unsterblichkeitshoffnung, die im Feuer der Trübsal geprüft wird 3⁴, 6; die also Gläubigen werden merken, daß sie auf dem rechten Wege sind und trotz des Todes in der Liebe Gottes beständig bleiben 3⁹,² — diese Dauer ist wichtiger als nutzlose Nachkommenschaft, wogegen dem gesetzstreuen Eunuchen des Glaubens erlesener Gnadenlohn zuteil wird, ein herzerfreuender Besitz im Tempel des Herrn 3¹⁴. Aber schon in Israels Geschichte beruhigte sich die Natur nach den ägyptischen Plagen denen zulieb, die auf ihn vertrauten 16²⁴,

¹ S. das Verzeichnis der Stellen über πίστις u. ä. bei Schlatter S. 582—585.

² Um Treue in der Liebe handelt es sich hier nicht.

und in der Passahnacht konnten sich die Väter ruhigen Vertrauens auf die Eide Gottes verlassen 18₆. Denn Gott erkennen ist die vollkommene Gerechtigkeit, und von seiner Kraft wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit 15₃; wer auf Gott vertraut, wird diese Wahrheit erkennen 3₉. Ganz allgemein züchtigt Gott alle Menschen, damit sie von der Schlechtigkeit loskommen und an ihn glauben 12₂ und nicht mehr ungläubig sind an die Vollkommenheit von Gottes Kraft 12₁₇. Im Aristeasbrief ist frommer Glaube die Überzeugung, daß alles von Gott geschaffen ist und von ihm geleitet wird; solchen Glauben kann auch ein einsichtiger Heide haben 234, trotz der eitlen Meinungen des Heidentums 139f.

Die eigentliche Wohnstätte solcher Gotteserkenntnis ist und bleibt aber Israel, versichert die jüdische Sibylle; den Juden allein hat der große Gott verständigen Rat gegeben, den Glauben an den immer herrschenden Unsterblichen 3, 584ff., den die Gläubigen in seinem Hause mit Lobgesängen als ihren Erzeuger ehren 3, 724ff. Mögen auch viele Heilige und Gläubige durch Rom umkommen 5, 158ff., die Gläubigen und Gerechten werden dafür dereinst die Herrlichkeit des ewigen Gottes schauen 5, 426.

So ist auch im Judentum der erste große Psychologe des Glaubens auf dem Gebiet des Hellenismus in Philo erstanden¹, der zugleich ein warmherziger Verkündiger der ausschlaggebenden Bedeutung des Glaubens auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit wurde. Glaube, ἡ πρὸς θεὸν πίστις, ist ihm das wahrhaft religiöse Verhalten und die einzige Grundlage für die Sittlichkeit und das ewige Heil: Trost des Lebens, Fülle guter Hoffnungen, Freisein vom Leiden, reicher Ertrag an Gutem, Verzicht auf üble Gesinnung, Erkenntnis der Frömmigkeit, Los der Glückseligkeit, allseitige Besserung der Seele; denn er gründet sich auf den Urheber aller Dinge, der alles vermag und das Beste will, de Abr. 268 M II 38f. Wie beglückend ist es, auf den König zu vertrauen, der jedem Untertan gibt, was er braucht, de plant. Noe 92 M I 343. Es ist ein Sichnahen Gen 18₂₃ zu Gott, eine innige Verbindung (κολᾶσθαι Dtn 10₂₀) mit der unvergänglichen Wesenheit, de migr. Abr. 132 M I 456. Es handelt sich um die schwere Kunst, Gott allein zu vertrauen, quis rer. div. h. 90—95 M I 485f, nicht auf chaldäische Weisheit 96—99 M I 486, auf die Kunst des Arztes und Arzneien, de sacrif. A. et Caini 70 M I 176, auf Geld und Gut,

¹ Bousset, Religion des Judentums³ S. 447 f.; s. das Verzeichnis über πίστις u. ä. bei Schlatter a. a. O. S. 575—581 und die Ausführungen S. 61—80.

Ehre, Herrschaft, Freunde und Gesundheit, q. r. d. h. 92, de Abr. 262f. M II 38, auch nicht auf eigene Einsicht, Forschung und Wissenschaft, de migr. Abr. 134—138 M I 457. Die Menschen glauben freilich lieber den Erscheinungen als Gott, de opif. mundi 45 M I 10, aber nur Gott zu glauben ergibt ein ἀληθὲς δόγμα, gegenüber den törichten Meinungen der Menschen. Darum bauten Abraham Gen 15⁶ und Moses Num 12⁷ nicht auf die vergängliche Stadt eigener Vernunft, leg. alleg. I. III 228f. M I 132. So entsteht eine sichere innere Verfassung ὀχυρωτάτη καὶ βεβαιωτάτη διάθεσις, de conf. ling. 31 M I 409, eine unbeugsame und feste Überzeugung ἀκλινηὲς καὶ βεβαία ὑπόληψις, de virtut. 216 M II 442, die keinen Lohn sucht und braucht, sondern selbst das höchste und sicherste Gut ist, de Abr. 268 M II 39, der Kampfpfeil für den lernenden Gottesucher, de praem. et poen. 27 M II 412, die Stetigkeit, die vor dem Angesichte Gottes steht, ihn sieht und von ihm gesehen wird de somn. I. II 226 M I 688. So steht also der Glaube neben der Frömmigkeit selbst, de migr. Abr. 132, der alle anderen Tugenden folgen, de virtut. 216 M II 442, weil hier der Mensch zum Ziel seines Suchens kommt und sich selbst los wird, de migr. Abr. 133f. 139 M I 456f. Abraham, der wahre Gläubige, der Vater des gläubigen Volkes, ist nicht durch die Schrift belehrt, sondern durch ein inneres und ungeschriebenes Gesetz, de Abr. 275 M II 40. Aber man soll auch der Schrift glauben, wenn sie ungläubliche Wunder berichtet, de vita Mosis I. I 212f. M II 114. Daß Gott der rechte Hirte ist Ps 22¹, dafür ist Bürge der Prophet und Psalmensänger, dem wohl zu glauben ist, de agric. 50 M I 308. Glauben muß man auch an die Verheißung für die jetzt noch dunkle Zukunft, de virtut. 77 M II 388, de migr. Abr. 44 M I 443. Gott allein ist zuverlässig (πιστός), quis r. div. h. 93 M I 486, während menschlicher Glaube, auch der Abrahams, immer Stückwerk bleibt, de mut. nom. 186 M I 606. Die Helden des Glaubens durften sich trotzdem er-kühnen, Gott mit vollem Vertrauen anzurufen, das aus der Freundschaft mit Gott folgt, quis r. div. h. 19 ff. M I 475 ff. Auch den Heiden steht der Weg offen, von ihrer Blindheit zum hellsten Licht zu gelangen, durch den Anschluß an den jüdischen Monotheismus, eine Bekehrung, über die man sich nur herzlich freuen kann, de virtut. 179 M II 405 f.

Denn, wie Philo in diesem Zusammenhang betont, nur rechter Glaube, das Leben in der übersinnlichen Welt, bringt Ordnung ins ganze Leben, innere Sicherheit und äußere Sittlichkeit im

Einzelleben und im Verkehr mit anderen. So ist Philos Glaube, wie der des Jac wohl fähig durchzuhelfen in äußerer Anfechtung wie im Kampfe um die Weisheit; seine Kraft in der Selbsterziehung betont Philo sogar bestimmter als Jac. Freilich gleitet die Innerlichkeit des philonischen Glaubens dann auch hinüber zu mystischer Versenkung, in das Ausruhen im wahren Sein — dies Ruhen in Gott stellt dem Glauben gegenüber eine höhere Stufe dar; statt ins praktische Leben zu treiben, wie der Glaube des Jac, führt diese Introversion zur einsamen *θρησκεία*¹.

Die erbauliche Schriftauslegung der Rabbinen, die Haggada, kommt weniger von sich aus auf den Glauben zu sprechen, als aus Anlaß der ATlichen Stellen; indes finden sie den Glauben auch da, wo die Schrift Treue meint, so Hab 2⁴², wie ja auch Paulus diese Deutung vollzieht³. Auch an den Targumübersetzungen kann man ein Interesse beobachten, der Bedeutung des Glaubens im einzelnen nachzugehen, so außer bei Gen 15⁶⁴ u. a. zu Jes 7⁹: Wenn ihr nicht glaubt den Worten der Propheten — und zu Jes 28¹⁶: Siehe ich setze in Zion einen mächtigen König ein; ich stärke und halte ihn. Der Prophet sagt: Und die Gerechten, in denen Glauben ist, sollen, wenn die Bedrängnis kommt, nicht erschüttert werden⁵. Die Mechilta beschäftigt sich eifrig mit dem Glauben Israels beim Auszug Ex 4³¹ und beim Roten Meer 14³¹⁶. Zur Stelle 14³¹, verbunden mit 15¹, gibt die Mechilta dann noch jene Aufzählung von Frommen, die fernerhin geglaubt haben, und von Stellen, darin Glaube und Treue vorkommt⁷, ganz ähnlich wie Heb 11: Ps 31²⁴ Treue (die Gläubigen) bewahrt Jahve; es folgen Aaron und Hur Ex 17¹²; dann das Tor des Herrn Ps 118²⁰, durch das die Träger des Glaubens eingehen, ein gerechtes Volk, das Treue bewahrt Jes 26². Die Freude Ps 92²⁻⁵ ist der Lohn für den Glauben, damit unsere Väter in der Nacht dieser Welt geglaubt haben. So sprach Josaphat II Chron 20²⁰: Glaubet an Jahve, so werdet ihr bestehn bleiben, und glaubet an seine Propheten, so werdet ihr Gelingen haben; Jer 5³ Deine Augen, Herr,

¹ Vgl. Schlatter S. 79 f.

² Tanchuma Bub. 10 S. 16 b; Makkoth 23 b; Mechilta z. Ex 15¹ S. 41 a Hor. S. 115; Schemoth r. 23 S. 31 a.

³ Rm 1¹⁷ Gal 3¹¹; vgl. Heb 10³⁸.

⁴ S. unten S. 136 f.

⁵ Targ. Jon. zu Jes 7⁹ 28¹⁶.

⁶ Mechilta zu Ex 15¹ S. 40 b, Hor. S. 114 f.

⁷ Hor. S. 114: In Drucken steht zuerst ein Hinweis auf die Liedersänger Moses, David, Debora.

sind sie nicht auf Glauben gerichtet? Hab 2₄ Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben; Thren 3₂₃ (Dein Erbarmen ist) jeden Morgen neu, groß ist Deine Treue. Die Zerstreuten werden wieder gesammelt nur zum Lohn für ihren Glauben, nach Cant 4₈: Singe auf Grund von Glauben (wörtlich vom Berge Amana) — und dazu der Schluß: Siehe, groß ist Glaubenstreue vor Gott¹!

Treue Gottes und Glaube der Frommen entsprechen sich hier, es handelt sich beiderseits um das Festhalten der Bundestreue; auf seiten der Frommen ist es das zuversichtliche Harren auf Gottes Hilfe in aller Bedrängnis bis hin zur Endzeit, gerade wie im JB und wie bei Jesus Glaube an die Endverheißung, Glaube an Gottes Wunderhilfe in bestimmter Not und an seine alltägliche Fürsorge, auch für das tägliche Brot. Israel wird es hoch angerechnet, daß es in Ägypten Ex 4₃₁² und am Roten Meer Ex 14₃₁ an Gottes Allmacht glaubte³; Gott hat Israel Ex 12₃₉ ein hohes Lob erteilt, indem er ihm bezeugte, daß es beim Auszug nicht um die Wegzehrung sorgte⁴. Aber R. Huna von Sura († 297) nennt doch das Israel, das vom Roten Meer heraufstieg, Kleingläubige, weil es sich vor den Ägyptern fürchtete⁵. Beim Manna war das Gebot, nur für einen Tag zu sammeln, eine Probe für den Glauben des Volkes nach Ex 16₄ f.⁶. Die Kleingläubigen hörten nicht auf Moses Ex 16₁₉ f.⁷, insbesondere die, die am Sabbat sammeln wollten 16₂₇ f.⁸. Zu dieser Glaubensprobe hat R. Eleasar von Modein (I. Hälfte des II Jhs. gesagt: wer für heute zu essen hat und spricht: was werde ich morgen essen, der ist ein Kleingläubiger⁹. Das knüpft an an einen Ausspruch des älteren Eleasar (Ende des I Jhs.): wer einen Bissen in seinem Korbe hat und spricht: was werde ich morgen essen, der ist von den Kleingläubigen¹⁰. Die Kleingläubigen waren es auch, die Tag und Nacht Wachteln sammelten und dann umkamen Num 11₃₂¹¹. In diesem Sinne

¹ Mech. S. 40b, 41a, Hor. S. 115.

² Mechilta S. 35b, 40b, Hor. S. 99, 114f.; Midr. Cant 2₁₄ S. 16a; Schemoth r. par. 21, S. 33a.

³ Mech. Ex 14₃₁ 15₁ S. 40b, H. S. 114f.; Schemoth r. par. 23 S. 34bff.

⁴ Mechilta zu Ex 12₃₉ S. 19a, H. S. 50.

⁵ Pesach 118b; Arachin 15a; nach Rabbah bar Mari (IV Jh.) auf Grund von Ps 106₇ f. sprachen sie: wir steigen von der einen, die Ägypter von der anderen Seite herauf.

⁶ Mechilta S. 55b, H. S. 161.

⁷ Mech. S. 58a, H. S. 167; Schemoth r. par. 25, S. 38a.

⁸ Mech. S. 58b, H. S. 169.

⁹ Mech. S. 55b, H. S. 161.

¹⁰ Sota 48b.

¹¹ Targ. j. zu Num 11₃₂.

sind also die **אֲנָשֵׁי אֱמִנָה** zu verstehen, die nach der Mischna seit der ersten Tempelzerstörung aufgehört haben¹, d. h. nach R. Isaak (um 300) die Vertrauen auf Gott haben²; deshalb wird den Gerechten nach Sach 4₁₀ ihr Tisch (in der zukünftigen Welt) geplündert³.

Es ist nicht zu leugnen, daß bei den Rabbinen der Glaube ein Ruhm vor Gott ist, nicht anders freilich wie Heb 11 das Heldentum des Glaubens preist (vergl. übrigens auch Rm 4_{18f.}). So ist bei ihnen »Gerechtigkeit des Glaubens« **זְכוּת אֱמִנָה** allerdings auch »Verdienst des Glaubens«⁴, und so reden sie auch gern vom Lohn des Glaubens, so wie der Paulus der Pastoralbriefe vom Kranz der Gerechtigkeit spricht, den ihm der gerechte Richter für seine Glaubenstreue gibt⁵.

Rabbinisch ist freilich, wie der Lohn im einzelnen genau ausgerechnet und namentlich von den Vätern auf die Nachkommen übertragen wird⁶. Gott spaltete das Meer wegen des Glaubens Abrahams oder um des Glaubens Israels willen⁷. Wegen des Glaubens Abrahams und des eigenen Glaubens kommt der hl. Geist über Israel, daß sie Ex 15₁ ein Lied singen durften oder dereinst das Lied am Berge Amana singen werden, Cant 4₈⁸. Israel wurde aus Ägypten erlöst nur durch den Glauben⁹. Daß Israel nach Jer 2₃ in der Wüste unter Jahwes heiligem Schutze stand, ist seinem Glaubensverdienst zuzuschreiben, da es nach Jer 2₂ gläubig hinter ihm herzog¹⁰. Wir hörten schon: die Freude, von der Ps 92₅ spricht, ist der Lohn dafür, daß Israel in der dunklen Welt gläubig Gottes Treue verkündete¹¹. Zum Lohn für den Glauben werden dereinst auch die Zerstreuten der Diaspora gesammelt werden, nach Cant 4₈¹². Ob ihres Glaubens werden die Frommen einst Gottes Güte im Lande der Lebendigen sehen, Ps 27₁₃¹³.

¹ Sota 9, 12.

² Sota 48 b.

³ Ebenda. Sach 4₁₀ soll also übersetzt werden: Wer raubt den Tag? Die Kleinheit des Glaubens. Vgl. die Zusammenstellung Str.-Billerb. I S. 438 f.

⁴ S. Str.-Billerb. III S. 201.

⁵ II Tim 4, 7 f., vgl. Jac 1₁₂.

⁶ Vgl. über das Verdienst der Väter, Weber² S. 292 ff. 311 ff.

⁷ Mech. Ex 14₁₅ S. 35 bf., H. S. 98 f.

⁸ Schemoth r. par. 23 S. 35 a; Mech. zu Ex 14₃₁ 15₁ S. 40 b, H. S. 114 f.; Midr. Cant 4₈ S. 23 bf.

⁹ Mech. zu Ex 15₁ S. 40 b, H. S. 114 f.

¹⁰ Mech. zu Ex 12₃₉ S. 19 a, H. S. 50.

¹¹ Mech. zu Ex 15₁ S. 41 a, H. S. 115.

¹² Ebenda.

¹³ Midr. Teh. zu Ps 27₁₃ 7 S. 228 (114 b).

Es besteht also auch hier keinerlei Gegensatz zwischen Verdienst aus dem Gesetz זכות תורה und Verdienst aus dem Glauben זכות אמנה; beide stehen gleichwertig nebeneinander¹. Das Verdienst in Israels Glauben liegt darin, daß es Ex 4³¹ 14² willig Gottes Befehl erfüllte². Überhaupt jeder, der ein Gebot im Glauben auf sich nimmt, verdient es, daß auf ihm der h. Geist ruht³. Wer glaubensvoll für den Sabbath borgt, dem wird Gott es ersetzen⁴. Ja zuletzt wurde, nachdem die Vielzahl der Gebote immer mehr herabgesetzt war, durch Hab 2⁴ das Gebot des Glaubens das einzige Gebot⁵. Mit alledem wird aber doch der Glaube nicht ein Werk wie die anderen, die den 613 Thora-gebote entsprechen. Der Glaube von Hab 2⁴ gilt als die wahre Religion überhaupt und wird von der Beobachtung der Thora ausdrücklich unterschieden⁶, wie auch זכות תורה und זכות אמנה nicht nur nebeneinander gestellt, sondern auch deutlich auseinandergelassen werden⁷ — um des Glaubens willen und in

¹ Midr. Teh. zu Ps 27, s. vor. Anm.; Beresch. r. par. 74 S. 135 a.

² Mech. zu Ex 14¹⁵⁻³¹ S. 35 b 36 a 40 b, H. S. 98 f, 114 f.

³ R. Nehemia (um 150), Mech. zu Ex 15¹.

⁴ R. Jochanan († 279), Beza 15 b.

⁵ R. Simlai, Tanch. B. S. 16 b; R. Nachman bar Izchak, Makkoth 23 b. s. f. a.

⁶ Die Bezeichnung von Hab 2⁴ als einzigem Gebot ist, nach bab. Überl., eine Korrektur, die R. Nachman († 356) an der Aufstellung des R. Simlai, eines palästinensischen Amoräers (um 250) anbrachte, der seinerseits Am 5⁴ als einziges Gebot bezeichnete: Suchet mich, so werdet ihr leben. R. Nachman fürchtete, daß darin doch die ganze Thora gefordert werde; so bringt er die Stelle Hab 2⁴, die nur vom Glauben handelt. Also unterscheidet er den Glauben deutlich von der Thora; aber auch R. Simlai will hier offenbar mit seiner Stelle die einfache Beziehung zu Gott als Grundlage aller Gebote bezeichnen. Nach der Tanchuma hat R. Simlai selber Hab 2⁴ als einziges Gebot genannt, jedenfalls die bessere Überlieferung. Billerbeck (Str.-B. III S. 543) meint (wie Raschi), Simlai habe für ein schwaches Geschlecht das leichteste gefordert, eben das Glauben — eine völlige Entwertung des Glaubens! Ich halte diese Auffassung für ganz unmöglich. Sollten alle vorher genannten 'Könige und Propheten' insgesamt eine solche Entwicklung gewollt haben! Ist Suchen Gottes das Wertloseste in der Religion (nach bab. Überlieferung)? Ist vorher z. B. Jes 56¹: 'Recht und Gerechtigkeit' eine Entwertung? Vielmehr handelt es sich um eine Grundlehre, aus der alles andere folgt, vgl. Bacher, Agada der pal. Amoräer I S. 557. Zu der Vermutung von Billerbeck S. 543 f., R. Simlai habe damit die Glaubensforderung der Christen herabsetzen wollen, liegt durchaus kein Grund vor — er hätte ja sonst alle jene Sprüche Davids und der Propheten der Christen wegen auch herabgesetzt!

⁷ Vgl. R. Levi Midr. Teh. zu Ps 27¹³, führt für das 'Verdienst der Thora' Ps 119⁹², für das Verdienst des Glaubens Ps 27¹³ an, vgl. Beresch. r. par. 74 zu Gen 31⁴², s. S. 132 Anm. 13, oben Anm. 1.

Kraft des Glaubens nimmt man das Gebot auf sich und erfüllt es¹.

Als der Anfänger² und Vollkommene im Glauben gilt natürlich der Vater Abraham, von dessen Glauben schon die Rede war und noch die Rede sein wird³. Doch hat ihn sogar Sarah, als sie ohne Verheißung im Glauben an den wahren Gott aus dem Vaterhaus zog⁴, an Glauben übertroffen. Gläubig waren im ganzen⁵ auch seine Nachkommen, die Kinder Israel in der Wüste, gläubige Kinder von Gläubigen, was Moses zu seinem Schaden bezweifelte. Zu seiner Beschämung hat er selbst später im Glauben versagt⁶ (Num 20₁₂). Schon Abraham hat durch Bewirtung in seinem Garten Heiden zum Vater im Himmel, zum Gott der Welt bekehrt⁷. Dereinst werden die Völker und ihre Fürsten glauben an den Gott Abrahams⁸.

Denn jeder rechte Glaube gilt Gott, der da sprach und es ward die Welt⁹. Man redet auch vom Glauben an Moses und seine Weissagung¹⁰, vom Glauben an die Worte der Propheten, T. zu Jes 7₉ (vgl. zu Jes 28₁₆). Aber wer an den treuen Hirten Moses glaubt, der ist dem gleich, der an Gott selber glaubt, nach Ex 14₃₁¹¹. Weil Moses von Gott den Auftrag hatte, seinem Volke Hilfe zu bringen, so heißt es von den Israeliten, die ihm glaubten: sie unterwarfen ihre Herzen dem Vater im Himmel¹².

Das korrekte Judentum ist in diesem Sinne auch Glauben an die Weisen¹³. Eschatologisch bestimmter Glaube, der Glaube an den Messias, muß sich auf Verfolgung und Verbannung ge-

¹ Vgl. Mech. zu Ex 15₁ (s. S. 133 Anm. 3): der ein Gebot auf sich nimmt באמנה im treuen Festhalten an Gott, s. S. 131.

² Vgl. Schemoth r. par. 23 die Deutung von גר אשכנזי auf Abraham.

³ S. oben S. 95 f. 100 u. unten S. 135.

⁴ Targ. jer. II zu Gen 16₅; Beresch. r. par. 52 S. 97 a.

⁵ Natürlich müssen die Übersetzungen dem Text auch da folgen, wo vom Unglauben Israels in der Wüste berichtet wird, s. z. B. Onkelos und Targ. jer. zu Num 14₁₁ Dtn 1₃₂; 9₂₃, Targ. zu Ps 78₂₂. Siehe auch die Kleingläubigen oben S. 131 nach Mechilta und R. Huna.

⁶ Schabb 97 a; Schemoth r. par. 3 zu Ex 4₁: Zu jener Stunde sprach Moses nicht, wie es sich geziemte.

⁷ Targ. jer. zu Gen 21₃₃. ⁸ Targ. zu Ps 47₁₀.

⁹ S. z. B. Mech. zu Ex 14₃₁ 15₁ S. 40 b H. S. 114.

¹⁰ Ebenda; Targ. jer. II zu Ex 19₉.

¹¹ In der Mech.-Stelle 'durch einen Schluß vom Leichten aufs Schwere'.

¹² Rosch hasch. 3, 7. 8 nach pal. und bab. (S. 29 a) Überlieferung; Mech. zu Ex 17₁₁ S. 62 a H. S. 179 f. ¹³ P. Aboth 6, 5.

faßt machen, muß Salzkraut und Ginsterwurzeln essen¹. Wenn aber jemand den Zeitpunkt der Erlösung genau angeben will, so soll man ihm nicht glauben (nach Jes 63₄)². Kommt dann der Messias, so verweist er die Geplagten, falls sie ihm nicht glauben wollen, auf seine Lichtherrlichkeit (nach Jes 60₁)³.

Für die rabbinische Beurteilung der Kraft und Bedeutung des Glaubens ist von besonderer Wichtigkeit die Feststellung, daß nicht die Gottesmänner selbst noch ihr Tun, sondern nur der Glaube an Gott das Wunder herbeiführt. Als Moses beim Pesach die Pfosten bestrich Ex 12₇, als er die Hände erhob beim Kampf mit Amalek Ex 17₁₁, als er die eherne Schlange aufrichtete Num 21₉, da halfen nicht diese Zeichen, sondern der gläubige Aufblick zum Vater im Himmel⁴. So wie auch Jesus sagte: dein Glaube hat dir geholfen! Mt 9₂₂ Mc 5₃₄ u. ö.

Für uns kommt noch besonders in Betracht die Behandlung, die vor und nach Jac und Paulus Abrahams Glaube und die Stelle Gen 15₆ im Judentum gefunden haben; wir brauchen hier nur früher Gesagtes zu ergänzen und zusammenzufassen⁵. Schon Neh 9₈ nimmt auf diese Stelle Bezug: Da du sein Herz treugläubig erfandest, schlossest du den Bund und gabst ihm die Zusage, daß du ihm das Land verleihen wollest. Sirach betont noch deutlicher den Gesichtspunkt der zuverlässigen Treue, in der er die Versuchung Gen 22₁ erträgt Sir 44₂₀ f.: In der Versuchung wurde er treu erfunden, darum bestätigt er ihm eidlich, daß er durch seine Nachkommen die Völker segnen wolle. Beidemale ist Glaube Verdienst, das seinen Lohn findet. Die Treue in der Versuchung betont auch I Macc 2₅₂ (59. 61); die Parallelen »Hoffen« und »Vertrauen« zeigen aber, daß auch der Glaube mitgemeint ist. Immer wieder betont das Buch der Jubiläen die Treue Abrahams in Versuchung und Bedrängnis; gläubig und treu wird dabei umschrieben durch »geduldig, nicht ungeduldig, geduldigen Geistes, Gott liebend«. Die Anrechnung der Gerechtigkeit erscheint hier in der Form, daß Abraham als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben wird, Jubil 17₁₇ f.; 18₁₆; 19₃. 8 f. Die Baruch-

¹ Pesikta 5 S. 49 b.

² Midr. Ps 9 p. 2 S. 40 b.

³ Pesikta rabb. 36, S. 162 a.

⁴ Rosch hasch. 3, 7 f.; Mech. zu Ex 17₁₁.

⁵ S. oben S. 134 u. ö.; vgl. Dibelius S. 157—163. Das Abrahambeispiel: O. Schmitz, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum (Aus Schrift und Geschichte, Schlatter dargebr.) 1922 S. 99—123; Str.-Billerb. III S. 199—201.

Apc bezeichnet die Zeit Abrahams als die Zeit des Glaubens, in welcher der Glaube an das zukünftige Gericht geboren wurde und die Hoffnung auf die neue Welt 57, 2. Auch in der Diaspora gilt Abrahams Glaube als Vorbild für die Nachkommen, namentlich in Verfolgungszeiten, IV Macc 16, 22. Für Philo ist Abraham der eigentliche Held des Glaubens. Ist er der Typus des lernenden Weisen, so ist der Glaube und die Ruhe im Glauben das Ziel seines Suchens und Lernens, de praem. et poen. 27 M II 412; sein Ehrenname ist δ πιστός, der Gläubige, de poster. Caini 173 M I 259. Feierlich verkündet Gott in der Schrift solches Lob, q. r. d. h. 90 M I 485. Um des Glaubens willen zog er aus des Vaters Haus, das dem Sterndienst und der mechanistischen Weltanschauung ergeben war; er zuerst gewann die feste Überzeugung, daß Gott die oberste Ursache sei und für die ganze Welt Sorge; aus dieser Tugend folgten alle anderen Tugenden, de virtut. 212, 216 M II 442. Er vollzog den wahrhaft olympischen Glaubensakt, der sichtbaren Welt nicht zu trauen und der unsichtbaren sich anzuvertrauen; nur den Weltleuten ist unverständlich, daß solche Haltung als die allein wahre Gerechtigkeit angerechnet ward, q. r. d. h. M 90—95 I 485f. In solchem Glauben durfte er es wagen, Gott zu nahen, demütig bis zur Selbstvernichtung und doch voller Freimut, ib. 30—39 M I 477f. Vertraute sich ihm doch nach Gen 18¹⁷ Gott an wie der Freund dem Freunde, de sobr. 55f M I 401; de Abr. 273 M II 39. So durfte er im Glauben für Sodom bitten, de migr. Abr. 122 M I 455. Weil er nicht glaubte, daß ihm etwas geboren sei, war es ihm möglich, den geliebten Sohn Gott zu opfern, quod deus s. imm. 4 M I 273¹. Trotz aller äußeren und inneren Verwicklung wirkte er doch im Glauben Frieden; denn er lebte nicht mehr in der äußeren sondern in der ursächlichen Welt, q. r. d. h. 286—289 M I 514f. Auch echter Glaube, der die Zukunft schon dankend vorausnimmt, de migr. Abr. 43f. M I 442 f., darf nach der Weise fragen, wie Gott helfen will, q. r. d. h. 100—102 M I 486f. Aber Abraham hat auch gezweifelt, ob er in seinem Alter noch einen Sohn haben könne, aber doch nur in der Überlegung; überhaupt darf man vom Menschen nicht die volle Stetigkeit Gottes verlangen, de mut. nom. 175—186 M I 605f.

Die erweiterte Übersetzung des Targum umschreibt Gen 15₆: und es war Glaube bei ihm an das Wort Jahwes, und er rechnete

¹ S. oben S. 94, 96.

es ihm als Verdienst an, daß er sich nicht vor ihm in Worten erging, Gen 15₆, T. jer. (T. Onkelos), d. h. daß er bedingungslos gehorchte. Er selbst predigte diesen Glauben all seinen Gästen¹. Wohl ist zu Zeiten auch Abraham schwach im Glauben gewesen², so daß er zweifelte, wofür Israel zu büßen hatte, T. jer. Gen 15₁₃. Aber das mindert nicht den Lohn seines Glaubens für ihn; es wird ihm dafür diese und jene Welt zugesprochen Mech. zu Ex 14₃₁, und dieser Segen des gläubigen Abraham vererbt sich vielfältig auf seine Kinder Schabb. 97a, durch dieses Glaubensverdienst ihres Vaters wird ihnen das Meer gespalten, werden sie zum Lied inspiriert, nehmen sie das Land in Besitz³.

Der Begriff und die Bedeutung des Glaubens im Judentum hat eine bewegte Geschichte, durch die doch ein einheitlicher Zug geht. Besonders lebhaft wird die Betonung des Glaubens in den beiden Jahrhunderten vor und nach Christus, und das Christentum ist selbst ein Ausfluß dieser Richtung Israels auf den Glauben hin. Ausgegangen ist der Begriff von dem Gedanken der Treue, des treuen Festhaltens an Gott und seinem Gesetz, verbunden mit dem Vertrauen auf Gottes Treue, der denen, die sich zu ihm halten, hilft und ihre Treue lohnt. Er ist immer ein Glaube an Wunder, die wunderbare Allmacht des Gottes, der da spricht und es geschieht, der die Welt geschaffen hat und stärker ist als die Welt. So ist der Glaube Anerkennung des Herrn der Herrlichkeit⁴. Solcher Glaube zeigt sich sonderlich in Anfechtungen, die der Einzelne durchzumachen hat und ganz Israel unter dem Druck der Völkerwelt; so ist er tapferes Durchhalten und geduldiges Ausharren, wodurch er sich zugleich bewährt und festigt. Je mehr das Judentum auf seinen inneren Besitz zurückgedrängt wird, um so mehr wird der Glaube treues Festhalten am Gesetz, womit er zugleich ein Moment der Absonderung Israels von der Welt bedeutet. Wie das Gesetz auf Werke drängt, so wird der Glaube ein eifriger Gehorsam zur Erfüllung des Gesetzes und seiner Einzelgebote; er ist Gesetzesfreude und -treue auch im Kleinsten, zugleich aber auch Glaube an den Lohn, den großen endgiltigen und den Lohn im kleinsten — hier fängt er an zu rechnen und verfängt sich darin. Auch für sich selbst, für sein treues Festhalten rechnet er auf Lohn, im großen und kleinen. Er ist zwar nie Gesetzeswerk selbst, er ist Israels Frömmigkeit als Ganzes,

¹ S. oben S. 134 Anm. 7.

² Vgl. auch oben S. 134 Anm. 4.

³ Vgl. auch oben S. 132.

⁴ S. Henoch 22, 14 u. ö.

aber eben diese Frömmigkeit will Lohn. Israel ist stolz darauf, daß es allein den wahren Glauben an den wahren Gott hat, daß Abraham und die Väter diesen Glauben im ganzen bewährt haben; jetzt freilich sind Zeiten des Kleinglaubens — aber immer bleibt Israel das Volk des Glaubens. In der Weisheitsliteratur wird der Glaube die wahre Weisheit, besonders in der Diaspora gegenüber heidnischer Philosophie und epikuräischer Denkweise; er ist Kenntnis des wahren Seins und der unsichtbaren ewigen Welt; in der Heimat wie draußen ist er zugleich Glaube an die Unsterblichkeit und die zukünftige Welt, aber auch an die Vorsehung Gottes in Geschichte und Leben, im Alltag an den, der das tägliche Brot gibt und Kranke heilt. Dabei hält er sich fest an die Offenbarung, die Gott durch Moses und die Propheten gegeben hat, aber auch an die Schriftauslegung der Schriftgelehrten, die allein die Offenbarung recht zu deuten wissen.

Jesus aber hat den Glauben an sich als die endgültige Offenbarung Gottes gefordert, wobei das Gesetz, Mt 5¹⁷⁻²⁹ Lc 16¹⁷, und die Schriftgelehrten, Mt 23², ihr Recht behalten sollten. Auch der Glaube an ihn ist Glaube an Wunderhilfe, die Gott durch ihn gewährt, z. B. Mc 5³⁴⁻³⁶ 9²³ 10⁵² 11²², und dem Beter schenkt, z. B. Mc 11²³; auch für ihn ist Glaube treues Festhalten an ihm auch in Verfolgung, und er verheißt den ewigen Lohn dafür, z. B. Mt 5¹¹ f. Lc 6²³⁻³⁵ 22²⁸⁻³⁰. Auch er verlangt, daß der Glaube an ihn als den Herrn zum Tun seines Willens führt, z. B. Lc 6⁴⁶ (Mt 7²¹), und setzt das Heil auf das Tun echter Liebeswerke, z. B. Mt 25³¹⁻⁴⁶. Das Rechnen um der einzelnen Arbeit Stundenlohn freilich lehnt er ab, Mt 20¹⁻¹⁵, und begründet überhaupt ein inwendiges Verhältnis zu Gott, das den Lohngedanken überwindet, Lc 17¹⁰. Im Urchristentum ist Glaube die Überzeugung, daß Jesus der Christus ist, gestorben für die Sünder und auferstanden, um zur Rechten Gottes für die Seinen zu walten und wiederzukommen als ihr Richter und Retter. Auch dieser Glaube schließt den Glauben an Wunderhilfe, z. B. Act 3¹⁶, und Gebetserhörung, z. B. I Joh 3²², ein, auch er muß sich im Leiden bewähren, z. B. I Ptr 1⁷ f., er nimmt sich sonderlich der armen Jünger an, die Jesus selig gepriesen, z. B. Mt 10⁴², er soll und will in der Liebe tätig sein, z. B. Gal 5⁶ und weiß, daß er danach belohnt wird oder leer ausgeht, z. B. Gal 6⁷⁻⁹. Im Hebräerbrief ist er auch Leben in der unsichtbaren Welt, Heb 11¹⁻¹⁶⁻²⁷⁻⁴⁰; man ist stolz, zu einem Volk

des Glaubens zu gehören, II₂ 12₁, der Glaube tut auch hier kühne Taten, bes. II₃₃ f., duldet Leiden, bes. II₂₆ 35–38, und ist selbst eine heldenhafte Haltung, die dann auch auf die Vergeltung ausschaut, bes. II₂₆. Ein heldenhaftes Starksein ist der Glaube auch für Paulus, Rm 4₁₉, er kann Berge versetzen, I Cor 13₂; es gibt auch schwachen Glauben, Rm 14₁, der zunehmen muß, II Cor 10₁₅; es gibt auch ein Gründen auf Christus, das keine Werke hat und nur gerettet wird, wie ein Brand aus dem Feuer, I Cor 3_{11–15}. Aber bei ihm ist der Glaube reine Annahme der Gnade ohne eigene Leistung; er ist Glaube an die Vergebung der Sünde um des Sühntodes Christi willen, Rm 3_{22–26} 10_{3–10}; Phil 3₉. Hiermit tritt der paulinische Glaube aus dem jüdischen Glaubenswege heraus, wie das ganze Urchristentum durch den Glauben an den gekreuzigten Menschen- und Gottessohn, während andererseits Israels Glaube geläutert in ihm weiterlebt.

So könnte der JB mit seinem Glaubensbegriff sowohl christlich wie jüdisch sein, wenn er Glauben voraussetzt an den Einen Gott, vor dem die Teufel zittern 2₁₉, an den Herrn der Herrlichkeit, der die Person selbst nicht ansieht 2₁ und die Armen besonders bevorzugt 2₅, Glauben, der um Weisheit betet 1₆ und um Heilung 5₁₅, der durch Leiden geprüft und zur Geduld geläutert wird 1₃. Der Ausdruck »reich im Glauben« 2₅, den man für besonders christlich ansieht, ist doch der rechte Gegensatz zu »klein am Glauben« bei den Rabbinen. Das Beispiel Abrahams, der ein Freund Gottes heißen darf 2_{21–23}, ist giltig für Juden und Christen, Rm c. 4 u. o. S. 9. Die Dirne und Heidin Rahab ist beiderseits ein Vorbild des Glaubens und guter Werke, 2₂₅, vgl. Heb 11₃₁ Bamidb. 1. par. 8; j. Berach. 4, 1. Vom Lohn des Glaubens redet Jac mittelbar, weil es der Glaube ist, vgl. 1₃, der dem bewährten Mann den Lebenskranz einträgt 1₁₂.

Aber der Glaube im JB ist nicht als christlicher Glaube zu erkennen, da er abgesehen von der zweifelhaften Stelle 2₁ eben nicht Glaube an Christus ist, weder der der Urgemeinde an den erhobenen und wiederkommenden Menschensohn, noch an den ewigen Gottessohn wie bei Paulus und im Heidenchristentum. Zwar kennzeichnet man auch im Christentum Glauben als die Anerkennung des Einen Gottes¹. Daneben heißt es aber immer,

¹ So I Thess 1₉ Heb 6₁.

daß der Glaube an Christus selig macht¹, hier aber wird man selig allein aus dem Gesetz I 21. 25c. Wenn man freilich den Herrn der Herrlichkeit auf Christus deutet, wie es der jetzige JB tut 2 1, und wenn man das Gesetz der Freiheit I 25 als das Evangelium betrachtet, wie die christliche Exegese tut, so wird auch der Glaube daran zum christlichen. Aber darum handelt es sich, ob dies die ursprüngliche Meinung ist².

In einem Punkte geht der Glaubensbegriff des Jac sowohl unter den jüdischen wie den christlichen hinab, indem er einen toten Glauben kennt, der keine Werke hat 2 17. 26. Dieser abusus hat mit dem Unterschied zwischen jüdisch und christlich nichts zu tun, ist vielmehr erzeugt durch den toten Monotheismus in seinen Gemeinden³ in Verbindung mit dem Sprachgebrauch, der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft πιστις nennt.

Der Glaube im JB kann also recht wohl jüdischer Glaube sein.

Trotzdem soll »am Glauben des JB der von Jesus herstammende Besitz völlig deutlich« sein, »so daß nur Phantasterei ihn für vorchristlich ausgeben« könne⁴. Als christlich wird hier hingestellt, 1. daß der Glaube die Gemeinschaft bedinge, insofern er die Schätzung des Reichtums verdränge; 2. daß Glauben ein Bitten begründe, daß wir weise werden; 3. daß der Glaube nicht nur über Krankheit, sondern auch über Schuld nach Gottes Hilfe greifen dürfe. Hier sind doch die Tonzeichen stark versetzt. Der JB sagt nicht, daß »die Gemeinde im Glauben ihr Fundament« habe; dies Fundament ist im JB das Gesetz, das Wort der Wahrheit, das die Gemeinde hervorgebracht hat und allein retten kann. Dies Gesetz verbietet aber deutlich genug, die Person anzusehn, der Begriff πρόσωπον λαμβάνειν stammt ja daher⁵ — wie kann man nun an den Herrn glauben, der die Armen also schützt, und sie doch verachten?⁶ Die Religion der Anawim sagt daselbe, nur noch deutlicher, indem sie sich auf die besondere Heilshoffnung der frommen Armen beruft⁷. Daß man um Weisheit

¹ So sogleich I Thess I 10 Heb 6 1 τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον.

² S. oben S. 118 ff. u. unten S. 153 ff.

³ S. oben S. 97.

⁴ Schlatter S. 457.

⁵ So Lev 19 15 οὐ λήμψῃ πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θναυμάσεις πρόσωπον δυναστού; s. S. 103 Anm. 4; 152 Anm. 9.

⁶ Folgende Beweisführung des Apollinaris von Laod. zu 2, 8 könnte jeder Jude vollziehen: ὡςπερ σὺ βούλει χρῆσθαι τὸν πλησίον δικαίως καὶ φιλανθρώπως οὕτως καὶ αὐτὸς πράττει πρὸς τὸν ὁμογενῆ σου καὶ αὐτοῦ ὄντα θεοῦ. Ap. verweist natürlich auf Christi Wort.

⁷ S. S. 146 f.

beten soll und daß solches Gebet vollauf erhört wird, hat der Verfasser der Weisheit Salomonis von Salomos Gebet um Weisheit I Reg 3, 9, gelernt¹ und predigt es nun allen Königen und aller Welt. Der Glaube, daß bußfertiges Gebet erhört werde, geht auch durch das spätere Judentum hindurch² und äußert sich in immer erneuten Bußgebeten³. Bei Jac wird dabei noch auf die Fürbitte gerechnet, welche dem Bekenntnis des Kranken zu Hilfe kommt. Man glaubte auch im Judentum an besonders wirkungskräftige Fürbitter⁴. Vielleicht hat auch schon der jüdische Jakobsbrief dabei an Älteste gedacht⁵ — den Rabbinen traute man jedenfalls Kraft der Fürbitte zu⁶. Solche Fürbitte kommt auch den Sündern zu und Unwürdigen zugut⁷. Aber auch ohne Fürbitte geht nach Jesu Zeugnis selbst der Zöllner im Judentum gerechtfertigt hinab, wenn er nur demütig spricht: Herr, sei mir Sünder gnädig!⁸.

c. Man hat auch gemeint, daß die Weise, wie Jac von der Welt spreche, christliche Rede- und Anschauungsweise verrate⁹. Nun ist bekanntlich das Judentum die Stätte, wo der Begriff Weltzeit und Welt ihre eigentliche Bedeutung gewonnen haben¹⁰. Durch den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer, Erhalter, Herrn und König der Welt wird der Begriff Welt zusammengehalten und mit innerer Bedeutung erfüllt. Vom Standpunkt dieses Gottes, des Königs der Äonen¹¹, aus überblicken die jüdischen Denker und Seher die ganze Weltgeschichte vom Weltanfang an¹² durch alle Jahre der Welt¹³ über alle Geschlechter der Welt¹⁴. In der hellenistischen Literatur nimmt der Begriff *κόσμος*

¹ Sap Sal 7, 7; 9, 4, 10, 17.

² S. u. a. Sir 17, 29 (28) u. ö.; Jub 5, 17; Ps Sal 9, 6: In seinen Sünden sprichst du den Menschen frei, wenn er bekennt und sein Bekenntnis ausspricht; Gebet Man. v. 7 u. ö.

³ S. Bousset³ S. 390, vor allem auch im Schmone Esr. 6: Vergib uns, unser Vater; denn wir haben gesündigt; verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergibst und verzeihst ja gerne.

⁴ S. Stade-Bertholet, Bibl. Theol. d. AT II S. 423.

⁵ S. S. 166. ⁶ Schab. 12 a.

⁷ S. Test. Jos 18, 2 II Macc 8, 14 f.; vgl. über gläubige Fürbitte des Gerechten, Philo de migr. Abrah. 119—124 M I 454 f.

⁸ Lc 18, 13.

⁹ So Jülicher S. 196.

¹⁰ S. u. a. P. Volz, Jüdische Eschatol. von Daniel bis Akiba 1903 S. 6, 58. N. Messel, Beih. z. ZAW 30 § 9; vgl. Str.-Billerbeck IV 2 Exk. 29 S. 799 ff.

¹¹ Henoch 12, 3.

¹² IV Esr 9, 8.

¹³ Henoch 72, 1.

¹⁴ Z. B. Henoch 9, 4; 15, 6; 83, 10; 103, 4, 8; 104, 5.

bisweilen die Bedeutung von Menschenwelt und Menschendasein an¹. In diese Menschenwelt ist der Tod durch des Teufels Neid gekommen; er hat Leute seines Teils darin² und durch der Menschen Wahn kam auch der Götzendienst in die Welt³. So ist freilich dieser Kosmos gründlich verseucht. Man sieht, wie sich von hier aus der NTliche Begriff der argen und verlorenen Welt entwickeln wird. Diese Entwicklung vollzieht sich aber schon im Judentum, das ja in schroffem Gegensatz zur heidnischen Welt steht. Vor allem in der Apokalyptik können wir die heraufziehende pessimistische Beurteilung der Welt gut verfolgen. Von Haus aus ist da Gott $\delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \alpha\lambda\acute{\omega}\nu\omicron\varsigma$ ⁴, der Herr der Welt⁵, der die ganze Welt beherrscht mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit⁶: diese Welt ist seine Welt⁷. Aber schon bei Henoch heißt es, daß die Verderber die Welt verführt haben⁸. Darum wird das gerechte Gericht der ganzen Welt offenbar, und die Welt selbst wird zum Gericht aufgeschrieben werden⁹. Deutlich unterscheiden sich dort von der Welt die, welche diese Welt der Ungerechtigkeit gehaßt haben und Gott, aber nicht Silber und Gold und alle Güter in dieser Welt liebten¹⁰. Nach dem Fall Jerusalems wird offenbar, daß diese Welt, die gewiß für die Gerechten, d. h. für Israel geschaffen war¹¹, nun die Welt der Heiden ist, eine Welt Esaus, nicht Jakobs¹². Aber das ist nicht eine neuere politische und zufällige Entwicklung; sie liegt im Wesen dieser Welt, die ganz Finsternis ist¹³.

Was in ihr ist, heißt es im IV Esrabuche, ist schon gealtert¹⁴. Die Zeichen deuten darauf hin, daß sie zum Untergang aufgezeichnet ist¹⁵; eilig vergeht sie¹⁶. Zu sehr haben die Menschen sie mit Übeln erfüllt¹⁷. So ist Gottes Welt in Gefahr geraten durch die bösen Gedanken derer, die in sie kamen¹⁸. So voll ist

¹ Adam ist $\pi\alpha\tau\eta\rho \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ Sap Sal 10 1; an Noahs Rettung liegt die $\epsilon\lambda\lambda\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$, 14 6; die Weisen sind $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$, parallel: ein weiser König ist $\epsilon\delta\omicron\tau\alpha\theta\iota\alpha \delta\eta\mu\omicron\upsilon$ 6 24; IV Macc 17, 14.

² Sap Sal 2 21.

³ Sap Sal 14 14.

⁴ Henoch 1, 4; 84, 2.

⁵ Ass. Mos. 1, 11.

⁶ Ass. Mos. 11, 17 omnem (statt: homini) potentem orbem (Charles).

⁷ Syr. Ap. Baruch 14, 18; 83, 2.

⁸ Henoch 69, 27.

⁹ Henoch 91, 14.

¹⁰ Henoch 48, 7; vgl. 108, 8.

¹¹ Ass. Mos. 1, 12, ob man plebem oder legem liest; IV Esr 6, 55. 59; 7, 11; Ap. Bar. 14, 18 f.; 15, 7; 21, 24.

¹² IV Esr 3, 34; 4, 27; 6, 9.

¹³ IV Esr 14, 20.

¹⁴ IV Esr 14, 16; Ap. Bar. 83.

¹⁵ IV Esr 6, 20.

¹⁶ IV Esr 4, 26.

¹⁷ Ap. Bar. 73, 5.

¹⁸ IV Esr 9, 20.

sie von Trübsal und Schwachheit, daß sie Gottes Verheißung nimmer ertragen würde¹. Darum ist sie dem Gericht ausgetan, Gott wird die Welt heimsuchen² und sie auf gerechter Wage wägen und die in der Welt sind richten³. Da nun Gott den Seinen doch die Welt verheißen hat, so winkt den Seinen eine andere Welt: man weiß von zwei Welten und betont den Unterschied dieser und jener Welt⁴, der ja auch im NT⁵ wie in der späteren jüdischen Haggada⁶ von grundlegender Bedeutung ist. Da das NT und die Apokalypsen wie die Esras und Baruchs darin übereinstimmen, so muß er älter als beide und in der ersten Hälfte des I Jhs. n. Chr. schon lebendig gewesen sein. Die böse Welt der Ungerechtigkeit aber ist noch älter und gehört, wie die Bilderreden des Buches Henoch in die letzte Makkabäerzeit, in die erste Hälfte des letzten Jhs. v. Chr. Diese pessimistische Beurteilung der Welt ist aus einer allgemeinen Zeitstimmung in das Judentum eingedrungen, wo sie freilich einen politisch und religiös gut vorbereiteten Boden fand; auch in die Hermesmystik war diese Stimmung eingedrungen: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστιν τῆς κακίας*⁷. Man unterscheidet den sinnfälligen *κόσμος*, *ἐξ οὗ θάνατος ἀρβύεται*⁸, und den inneren *νοητὸς κόσμος*, wo das Ich Gott erkennt und preist⁹, wiedergeboren vom Betrug der Welt *ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης*¹⁰.

Bekanntlich hat sich auf griechischem Sprachgebiet die Bezeichnungsweise für den Begriff »Welt« gespalten; man gebraucht *κόσμος* und *αἰών*; *κόσμος* mehr für das Universum, die Menschenwelt, *αἰών* für die Weltzeit, doch ohne scharfen Unterschied¹¹ —

¹ IV Esr 4, 27.

² IV Esr 9, 2.

³ IV Esr 3, 34.

⁴ IV Esr 4 2, 27; 6 9, 20; 7 12, 50; 8 1, 1; Ap. Bar. 14, 13; 15, 8; 48, 50; 51, 3, 10, 14, 16; 83, 8; die neue Welt 44, 12, die kommende Welt 44, 15, die untere und die obere Welt Slav. Henoch 25 f.

⁵ Mt 12 32 Mc 10 30 (Lc 18 30) Eph 1 21.

⁶ Im Talmud bes. Berakh I 5, bab. Berakh 17a, P. Aboth II 7 IV 1. 16 VI 4 u. ö., s. außerdem Weber § 90 S. 401 ff. Unter den Rabbinen soll Jochanan ben Sakkai, 80 n. Chr., der erste Gewährsmann sein (Dalman, Worte Jesu 1898 I S. 122, Volz S. 57); vgl. aber Str.-B. IV S. 815.

⁷ Corp. Herm. 6, 4.

⁸ Poin. Reitz. I 20 S. 334.

⁹ XIII 21 S. 347.

¹⁰ XIV 1 S. 339.

¹¹ Die sprachliche Verwicklung erscheint uns noch größer, weil wir für die Apokalypsen zumeist auf Übersetzungen von Übersetzungen angewiesen sind. Doch läßt sich die griechische Wortwahl meist erschließen. Im griechisch überlieferten Henoch begegnet fast nur *αἰών*, wofür äthiopisch ‘alam steht, das dann auch den nur äthiopisch überlieferten Teil beherrscht. Die Assumptio

beide Ausdrücke aber ergeben das hebräisch-aramäische **עֲלְמַי**; im aramäischen **כְּלֵי עֲלְמַי** »alle Welt« steckt auch schon der Begriff »jedermann« wie im griechischen **κόσμος** der Koine.

In diese Entwicklung nun gehört der JB durchaus hinein. Zwar im heutigen Text von Jac 3₆ ist in **ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας** das Wort **κόσμος** sprachlich recht harmlos gebraucht, lediglich in der Bedeutung: Sammlung und Sammelort der Ungerechtigkeit, wie in der LXX-Stelle **ὁ κόσμος τῶν χρημάτων** Prov 17₆. Denn die Zunge, so schlimm sie sein mag, ist doch nicht die arge böse Welt. Es ist also weder I Joh 5₁₉ noch Henoch 48, 7 noch Hermes (s. o.) herbeizuziehen¹. Freilich ist an dieser Stelle der ursprüngliche Text sehr wahrscheinlich verderbt. Vielleicht hat jemand zu dem Spruch 3₅ **ἰδοὺ ἥλικον πῦρ ἥλικην ὕλην ἀνάπτει** bemerkt, das **πῦρ** sei die Zunge, die **ὕλη** der **κόσμος τῆς ἀδικίας** — im Sinne dieser Glosse wäre dann Henoch 48, 7 in der Tat eine richtige Parallele.

Eine Parallele zur Ausdrucksweise des Henochbuches bietet dann wirklich Jac 4₄ **ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν**, vgl. im folgenden **φίλος τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ**. Die Freundschaft mit der Welt besteht nach 4₆ offenbar in Schwelgerei, nach 4₉ in übermütigem Gelächter und Jubel; die Freundschaft mit Gott soll sich zeigen in Demut und Unterwerfung unter Gott v. 6. 7. 10. Das ist dieselbe Haltung, welche die Gerechten bei Henoch einnehmen 48, 7: Der Menschensohn hat das Los der Gerechten bewahrt, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehaßt und verachtet und all ihr Werk und ihre Wege im Namen des Herrn der Geister d. h. um Gotteswillen gehaßt haben. Nach 108, 7f. gibt es himmlische

Mosis braucht ständig die lateinische Umschreibung: *orbis terrarum*; nach den griechischen Zitaten (Gelasius, Acta Syn. Nic.) hatte der griechische Text dafür **κόσμος**. An der syrischen Übersetzung der Apok. Baruchs sieht man, daß 3₇; 40₉ **κόσμος** und **αἰών** nebeneinanderstanden. Das ständige *saeculum* in IV Esr (wie die syr. äthiop. Entsprechung) läßt auf griechisches **αἰών** schließen. In der hellenistischen Literatur erscheint **κόσμος** im II und IV Macc B., Sap Sal. Vgl. Orac. Sib. 5, 273 **ἔως ἀλλαγῆς ὁ κόσμος**. Es ist ja naturgemäß, aber doch interessant, daß die Entwicklung, die von **עֲלְמַי** ausgeht, in der semitischen Übersetzung wieder dahin zurückkehrt, wie ja auch die Peschitta wieder für **κόσμος, αἰών** u. ä. *ʿalmā* bietet.

¹ Wie Dibelius S. 180f. tut. So gebräuchlich die böse Welt im weltumfassenden Sinn geworden ist, hier paßt dieser Sinn nicht, sondern nur die Bedeutung **πλήθος**, die schon von Isidor von Pelusium neben der ganz unpassenden 'Verzierung' geboten wird.

Aufzeichnungen über die Geister der Demütigen, die ihren Leib kasteiten und dafür von Gott belohnt und von den Menschen beschimpft wurden, die Gott liebten, aber Silber und Gold nicht lieb hatten noch alle Güter in der Welt oder nach 108, 10 den Himmel mehr liebten als das Leben in der Welt. Hier wie dort der Ruf: heraus aus der üppigen Welt, die euch doch nur vergewaltigt, zu Gott, der die Demütigen beschützt, der die Armen erwählt und nicht die Reichen!

Jac 2₅ πτωχοὶ τῷ κόσμῳ¹ heißt jedenfalls nicht »arm an Welt«, an weltlichem Gut, sondern nach dem Urteil der Welt², wo dann ὁ κόσμος die menschliche Gesellschaft bedeutet. Die Rabbinen sagen dafür: »arm in dieser Welt« und denken dabei an den Lohn in der zukünftigen Welt³ für die Söhne der Armen, die sich in ihrer Armut mit der Thora beschäftigen, und die Armen, die in der Versuchung bestehen und sich nicht auflehnen⁴.

Bei der Wendung Jac 1₂₇ ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου ist zweierlei zu berücksichtigen. Den Gegensatz zu κόσμος bilden hier diejenigen, die man aufsuchen und nicht verachten soll, die Waisen und Witwen. Also ist ὁ κόσμος hier die fröhlich dahinglebende Menschenwelt, die einen in ihren Strudel hineinziehen könnte. Andererseits ist der Zusammenhang 1₂₆ f. beherrscht durch den Gesichtspunkt der θρησκεία, des Kultus, der kultische Reinheit fordert, was hier ins innerlich Sittliche umgedeutet ist⁵. Es wird also der Gedanke ausgesprochen: Der Verkehr mit der großen Welt veräußerlicht und verunreinigt. Das ist gleichbedeutend mit: die Welt der Ungerechtigkeit, all ihr Werk und ihre Wege hassen und verachten Henoch 48, 7, den Himmel mehr lieben als das Leben in der Welt Henoch 108, 10, nur daß hier diese Liebe zum Himmel, d. i. zu Gott nicht in Kasteiung, sondern in einer θρησκεία gesucht wird, die Gott und dem Vater wohlgefällt, eben im Besuch derer, die in Trübsal sind, wie Tobias dies als einen Teil seiner Frömmigkeit beschreibt⁶ und sie ein gutes Opfer nennt⁷.

¹ Die Lesarten τοῦ κόσμου, ἐν τῷ κόσμῳ sind Erleichterung, s. Dibelius S. 128.

² Jülicher S. 196; Hauck; Dibelius hält beides für möglich, entscheidet aber wie oben.

³ Midr. Ps 5 p. 2 S. 51 (26 a) R. Chanina b. Adda hat gesagt: und warum sind sie (die Armen) arm in dieser Welt? damit sie sich nicht mit Eitlem beschäftigen und darüber die Thora vergessen.

⁴ Schemoth r. par. 31 S. 45 b.

⁵ S. oben S. 110; s. unten S. 245.

⁶ Tob 1₃, 17 2₂ 4₇ f. 18 (12₈).

⁷ Tob 4 11.

Nicht also im Gebrauch des Wortes κόσμος¹ liegt ein Hinweis auf christliche Herkunft des JB's, sondern allenfalls in der Freiheit von allem Kultischen, die, wie es scheint, sogar einen Gegensatz zum gesetzlichen Wesen in sich birgt. Aber über die Gesamthaltung dieses Briefes wird noch näher zu reden sein².

cc. Vorerst müssen wir aber noch die Frage beantworten, ob Jac 2⁵, wo das Reich Gottes vorzugsweise den »Armen vor der Welt« zugesprochen wird, abhängig sein mag von der ersten Seligpreisung Jesu, die nach Lc 6²⁰ den Armen, nach Mt 5³ den Armen im Geiste das Reich verheißt³. In der Tat besteht hier eine enge Verwandtschaft, die aber keineswegs auf Abhängigkeit des JB von dem Worte Jesu und noch weniger von Mt oder Lc⁴ zu beruhen braucht. Beide Äußerungen gehn vielmehr hervor aus der bekannten Stimmung des Judentums, von der auch Jesus und die Urgemeinde bestimmt sind, wonach fromme Armut die eigentliche Trägerin der Religion und der Heilshoffnung ist, der darum auch das einstige Heil zugehört. Diese Kreise halten sich zurück vom politischen Leben und ebenso vom wirtschaftlichen Streben, welches mit der ungesetzlichen und heidnischen Welt in Berührung bringt — darum bleiben sie arm, nicht in proletarischer Not und Bettelarmut, sondern in einfacher, oft auch gedrückter Lebenshaltung; alle Gewalt geht immer gerade über ihren Kopf, die sich nicht wehren können und wollen. Andererseits behauptet sich der Reichtum vielfach durch die Mittel des gewalttätigen Gerichts und der Unterdrückung. So entsteht von selbst die Losung: Heil den frommen Armen; wehe dem gewalttätigen Reichtum; jenen gehört dereinst die Herrschaft, diesen wird ihr Reichtum bald vergehn⁵. Die Eigenschaft der Armen ist עני sanftmütig sich unterordnend⁶, was ursprünglich mit עני arm

¹ Im Judentum sagt man gern bestimmter: 'diese Welt', wenn die böse Welt gemeint ist; das Christentum braucht auch diesen Ausdruck I Cor 1²⁰ Joh 8²³ u. ö.; aber schon der Ausdruck 'Welt', hat zumeist bösen Klang, besonders bei Joh, doch so, daß man sieht, wie da eine pessimistische Beurteilung der 'großen Masse' sich ausdrückt (s. z. B. I Cor 1²¹). Aber dies bahnt sich schon, wie gezeigt, im Judentum an; vgl. z. B. Henoch 91, 14; 108, 10 IV Esr 14, 16. 20. ² S. u. S. 153 f.

³ Vgl. oben S. 2.

⁴ S. oben S. 85.

⁵ S. einerseits Ps 37^{9, 11, 22, 29, 34}; andererseits ebenda v. 2, Prov 23⁴ Eccl 5¹² Sir 11¹⁸ Henoch 94 ff.

⁶ J. Loeb, La littérature des pauvres dans la Bible, Rev. d. Études juives 20, 161 ff. 21, 1 ff. 161 ff.; Dibelius S. 37 ff.; W. Sattler, Die Anawim im

gleichsinnig war; ihre Tugend ist sich zum Niedrigen halten¹ und ὑπομονή, μακροθυμία, abwartende und ausdauernde Geduld². So fallen in den Psalmen und in späteren Prophetenstellen die Elenden und die Frommen schier zusammen³, so nennen sich die Pharisäer der Psalmen Salomos die Armen⁴, so hat Jesus die Armen selig-gepriesen, aus deren Kreisen er hervorgegangen ist und denen er im Sinne von Jes 61₁ zunächst hat predigen wollen⁵. In diese Stimmung und Haltung gehört nun der JB durchaus hinein. Seine Stellung zur Welt 1₂₇ 4₄, zu den Unterdrückten 1₂₇ und zum Reichtum mit seiner Gewalt 2₆ und Ausbeutung 5₄, mit seinem gewissen Untergang 1₁₁ beweist das. Seine Leute sind nicht eigentlich arm; denn sie verachten den Armen 2₃ 6; aber sie staunen einen Ring und ein prächtiges Kleid wie ein Wunder an; es ist dürftiger Mittelschlag der kleinen Leute. Jac möchte sie in die Haltung der frommen Armut hineinführen und dabei festhalten, die sein Ideal ist; sie sollen doch alle am Reich Gottes teilhaben. Vortrefflich kennzeichnet er die fromme Armut der Psalmen und Propheten mit dem Ausdruck »arm im Sinne der Welt und reich im Glauben«; seine Armenmoral faßt er in die Worte 1₉: der Niedrige rühme sich seiner Höhe; denn er ist der eigentliche Träger des Glaubens an den Herrn der Herrlichkeit 2₁. Das sind freilich dieselben Leute, die auch Jesus selig pries, die Armen, die Mt vorsichtig dahin bestimmt, daß sie ihrer geistigen Stimmung nach arm sind⁶. Das spätere Judentum hat dann die Neigung, die Armen und Elenden in der Schrift einfach auf seine gedrückte Lage in der Heidenwelt zu beziehen⁷.

Zeitalter J. Chr., Festg. f. Jülicher 1927. Vgl. Rahlfs, עני and עני in den Psalmen, 1892. Vgl. Ps 69₃₃ 34₉ 13₁₉ ktib u. kri, Ps 10₁₇ f. 12₆.

¹ Vgl. u. a. Sir 3₁₈; auch Rm 12₁₆.

² Sir 2₁₋₆ 12-14₁₇; Test. Jos 2, 7.

³ Ps 69₃₄ 82₄ 86₁ 109₃₁ 132₁₅ Jes 29₁₆. Sach 9₉ gehört auch der Messias zu ihnen. So ist ja schon der leidende Gottesknecht gemeint, der Jes 53₄ 7, zu den 'Gedrückten' gerechnet wird; Zeph 3₁₂: das demütige und geringe Volk, das auf den Namen des Herrn vertraut, Glaubensleute wie Jac 2₅; Jes 14₃₀ 32₂₅ 4₂₆ 6.

⁴ Ps Sal 5₂ 10₆ 15₁.

⁵ Mt 11₅ Lc 7₂₂. G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums und des Urchristentums 1926 S. 54.

⁶ Vgl. שְׂפֵל רִיבָה Jes 57₁₅.

⁷ Es scheint, daß Ps 9; 10 erst später auf Israel unter den Heiden umgemodelt ist (Targ. zu Ps 10₁₄ setzt auch hier עני ein). Nach R. Jochanan († 279) ist überall, wo עני, עני, אביון vorkommt, Israel gemeint, Beresch r.

Allerdings wird nun gerade behauptet, ein jüdisches Verständnis von 2,7 sei ausgeschlossen. Wenn der JB eine jüdische Schrift wäre, so würde er die gottlosen Reichen innerhalb des jüdischen Volkes suchen, wie die ganze jüdische Armenliteratur, während hier der edle Name über sie nicht genannt und sie also nicht zu den Juden gerechnet würden¹. Über die Bedeutung des edlen Namens an dieser Stelle wird später ausführlich zu reden sein²; hier kann einfach auf das jüdische Henochbuch verwiesen werden, dort wird cap. 92—105 von den Reichen im ganz ähnlichen Tonfall gesprochen wie im JB. Im besonderen heißt es 94, 8f.: Wehe euch ihr Reichen, denn auf euren Reichtum habt ihr vertraut und von euerm Reichtum werdet ihr fort müssen, weil ihr nicht an den Höchsten gedacht habt in den Tagen eures Reichtumes. Ihr habt Lästerung und Ungerechtigkeit verübt. . . Hier, in dieser jüdischen Schrift, werden also auch lästernde Reiche angeredet, die auch Ungerechtigkeit an den Angehörigen der Gemeinde verüben, wie es die Reichen Jac 2,6 tun³. In diesen Strafreden sind die Sünder, die da bedroht werden, Heiden und abtrünnige Juden. In den Bilderreden heißt es in der zweiten Mahnrede (cap. 45—57) 46, 7f.: Das sind die, welche die Sterne des Himmels richten und ihre Hand gegen den Höchsten erheben und die Erde niedertreten und darauf wohnen, und all ihre Handlungen erweisen sich als Ungerechtigkeit, und ihre Macht beruht auf ihrem Reichtum, und ihr Glaube gehört den Göttern, die sie mit Händen gemacht haben, und sie verleugnen den Namen des Herrn der Geister und sie verfolgen seine Synagogen und die Gläubigen, die dem Namen des Herrn der Geister anhängen. Auch diese Schilderung geht mit Jac 2,6f. durchaus parallel. Hiernach wird man nicht sagen dürfen, daß die jüdische Armenliteratur die reichen Gegner nur im eigenen Felde fände und Jac sich durch seinen Hinweis auf lästernde Reiche als Christen

par. 71 zu Gen 29¹⁸ S. 130a mit bezug auf Ps 69³⁴, welche Stelle auch R. Benjamin b. Levi auf Israel deutet; vgl. Midr. zu Ps 5¹ mit bezug auf Jes 41¹⁷ Ps 86¹; Midr. zu Ps 9¹⁰, s. Bacher, Die Agada der pal. Amoräer I 1892 S. 263.

¹ Dibelius S. 22.

² S. unten S. 248f.

³ Die bei Henoch Angeredeten sind Leidende 96, 3, die von Ungerechten unterdrückt sind 96, 2, und zwar sind die Unterdrücker eben die Reichen 96, 4, die wegen des Reichtums als Gerechte gelten; 96, 7 wird nochmals ihre Lästerung erwähnt und 96, 8, daß die Mächtigen den Gerechten mit Gewalt niederschlagen.

verrate. Es bleibt auch möglich, daß diese Lästerer zum Teil abtrünnige Juden sind und ihre Lästerung gerade in ihrem Abfall besteht¹.

Wichtig ist hier noch die Erkenntnis, daß solche Ausdrucksweise wie die Gesamthaltung des JB in dieser Beziehung keineswegs archaisierend, sondern durchaus lebensvoll und unmittelbar ist², ebenso wie sie es bei Jesus und bei den armen Heiligen von Jerusalem war. So gehört der JB entweder in die frühe Urgemeinde oder in das Judentum, das in späten Bibelstellen und in den Psalmen Sal. redet, wie auch in den Psalmen Lc 1 46 ff. 1 68 ff., die von den jüdischen Anawim zu den christlichen hinübergegangen sind³. Von der Haltung Jesu unterscheidet sich aber der JB dadurch, daß die Zöllner und Dirnen keine Rolle spielen und der Kampf gegen Pharisäer und Schriftgelehrte fehlt; von der Urgemeinde, daß gesetzliche Ängstlichkeit fehlt und daß man sich nicht als Sonderkreis gegenüber der Synagoge und dem Zwölfstämmevolk fühlt.

d. Die christliche Art des JB's soll weiterhin hervorgehen aus seiner Stellung zum Gesetz, insofern die Bezeichnungen »königliches Gesetz, Gesetz der Freiheit« die christliche Verinnerlichung des Gesetzes im Sinne der Bergpredigt anzudeuten scheinen. Prüfen wir also vor allem diese beiden Ausdrücke.

Zunächst ist mit der neueren Auslegung⁴ festzustellen, daß nicht etwa das Liebesgebot Lev 19 18 die Bezeichnung königlich erhält⁵, sondern das ganze Gesetz so genannt wird⁶. Das Liebes-

¹ Nach 99, 7 sind die Sünder Götzendiener, aber vgl. 99, 14: die das ewige Erbteil der Väter verwerfen und deren Seele den Götzen folgt.

² Dibelius S. 43.

³ Ich nehme an, daß sie aus den Zeiten des Johannes Hyrkan stammen und durch die Johannesjünger zu den Christen kamen, wie ich seinerzeit näher darzutun hoffe.

⁴ S. z. B. Dibelius.

⁵ So z. B. Feine S. 23 f.; Beyschlag und v. Soden; auch Windisch und Hauck.

⁶ S. Dibelius S. 135 f. Dibelius zerstört die vorgetragene richtige Erkenntnis durch den Satz: es ist ein christliches Gesetz und wird darum nicht durch die Peinlichkeit in kleinen Dingen, sondern durch die Erfüllung des großen Liebesgebotes erfüllt. In der Anm. 1 zu S. 135 gibt Dib. dann wieder zu, daß eine ähnliche Auffassung vielleicht auch dem hellenistischen Juden erreichbar wäre. Aber die ganze von ihm selbst richtig gekennzeichnete Darlegung bei Jac ist hier verkannt; durch Erfüllung anderer Gebote wird das Gesetz ebenso erfüllt; s. unten S. 150.

gebot ist ein einzelnes Gebot im Gesetz v. 10; wenn man es freilich verletzt, vergeht man sich am ganzen Gesetz — aber das ist mit allen andern Geboten ebenso v. 11. In diesem Sinne ist von der Erfüllung des königlichen Gesetzes u. a. auch durch Erfüllung des Liebesgebotes die Rede. Es steht auch nichts davon da, daß das ganze Gesetz in diesem einen Gebot zusammengefaßt und erfüllt werde¹; das Liebesgebot steht in einer Reihe mit den andern Geboten. Nur das darf man sagen, daß dies Gebot die Art des ganzen Gesetzes kennzeichnet. Aber damit kommen wir noch nicht auf den christlichen Boden von Mc 12₃₁ Mt 22₃₉². Die jüdische Denkweise ist recht deutlich ausgeprägt erstlich dadurch, daß das Verbot des Ehebruches und des Mordes — und womöglich alle anderen Gesetzesbestimmungen — gleichwertig neben dem Liebesgebot stehen v. 11, und zweitens durch den jüdischen Grundsatz v. 10: wer ein Gebot verletzt, hat das ganze Gesetz verletzt³ — den allerdings auch die Stoiker aussprechen, aber in dem etwas anderen Sinne: wer eine Tugend hat, hat auch die andere⁴.

Sicher aber werden wir auf griechischen Boden geführt durch den Ausdruck, von dem wir ausgingen, νόμος βασιλικός. Dort hatte er die allgemeine Bedeutung echtes, rechtes Gesetz. So heißt es z. B. von den königlichen Gesetzen, daß sie nicht nur die Übeltäter bestrafen, sondern auch den Guten nützen; sie haben positiv aufbauende Kraft⁵. Zugleich ihren Namen wie ihren Wert leitet man davon ab, daß sie nicht von dilettantischen Gesetzesmachern, sondern von solchen herkommen, die verstehen, Staaten zu regieren, den der Königsherrschaft Kundigen, nämlich von Königen und trefflichen Männern — die werden überall denselben klassischen Gesetzestypus herzustellen wissen, den jedermann als das rechte, das gesetzmäßige anerkennen muß. Das eben ist königliches Gesetz; alles andere ist einfach »gesetzlos«⁶.

¹ Nach Lc 10₂₇ steht auch schon ein νομικός zur Zeit Jesu auf diesem Boden.

² Der übrigens auch im Judentum schon erreicht wird, s. G. Kittel S. 110; s. auch Mc 12₃₅.

³ Horajoth 8 b; Bmidb. r. par. 9 zu Num 5₁₄, s. Dib. S. 135.

⁴ Dibelius S. 136 Anm. 1.

⁵ Xenophon, Oecon. XIV 7 ἐκείνοι μὲν γὰρ οἱ νόμοι ζημίαι μόνον εἰσι τοῖς ἀμαρτάνουσι. Οἱ δὲ βασιλικοὶ νόμοι οὐ μόνον ζημιοῦσι τοὺς ἀδικούντας ἀλλὰ καὶ ὠφελοῦσι τοὺς δικαίους.

⁶ Ps. Plato, Minos S. 317 c οὐκοῦν καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασι τοῖς περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ ἔλωσ . . περὶ τοῦ ὡς χρῆ πόλιν διοικεῖν, τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος

Zu Grunde liegt eine hohe Vorstellung von der Kunst des Regierens, die weder der Pöbel hat noch auch der bloße Machthaber, sondern nur wer βασιλική ἐπιστήμη¹ besitzt. Ursprünglich hat man dabei an Gesetze aus der alten Königszeit gedacht, die die Könige von den Göttern empfangen². Die Stoiker trauten sich zu, daß sie allein die rechten βασιλικοί und βασιλείς seien, die die Königsherrschaft, die höchste aller Künste verständen³.

Eine andere Deutung und Begründung des überlieferten Ausdrucks gewann man in der Stoa von dem sehr beliebten Gedanken aus, daß im freien Staat das Gesetz der König⁴ sei nach dem oft zitierten Pindarspruch νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, θνατῶν καὶ ἀθανάτων⁵. Ein königliches Gesetz ist also dasjenige, welches selbst König im Staate ist und auch die Könige bindet wie in Sparta; den Gegensatz bildet die Gewalt der Tyrannen⁶.

Für die Griechen klingt also im Worte Königsgesetz an, daß es von echter Regierungsweisheit eingegeben und gegeben ist, daß es sich durch Würde und Gehalt von selbst empfiehlt, daß sich jeder ihm gerne beugt, um so mehr je mehr er selbst königlich denkt. Gewiß konnte der hellenistische Jude das auf sein Gesetz anwenden⁷, das ihm sein himmlischer König in alten Tagen selbst

ἐστὶ βασιλικός· τὸ δὲ μὴ ὀρθὸν οὐδ', ὃ δοκεῖ νόμος εἶναι τοῖς μὴ εἰδῶσιν — ἔστι γὰρ ἄνομον.

¹ Proclus in Platon, Alcibiad. pr. S. 164 Arnim fr. Stoic. III 159, 14 Kreuzer: ὡς γὰρ τέκτονα λέγομεν οὐ τὸν ἔχοντα τὰ ὄργανα τοῦ τέκτονος ἀλλὰ τὸν τέχνην κεκτημένον· οὕτω καὶ ἄρχοντα καὶ βασιλέα τὸν ἔχοντα τὴν βασιλικὴν ἐπιστήμην ἀλλ' οὐ τὸν κρατοῦντα πολλῶν.

² Solche Gesetze gab, nach Ps. Plato Minos, einst Minos den Kretern, von denen empfangen sie die Lakedaemonier. Minos aber verkehrte mit Zeus. In der Kaiserzeit ließ ein Pergamener einen βασιλικὸς νόμος, das Gesetz eines pergamenischen Königs, neu einmeißeln (Deißmann, Licht vom Osten S. 310).

³ Stob. ecl. II 7 S. 108 μόνον εἶναι τὸν σοφὸν βασιλέα τε καὶ βασιλικόν, τῶν δὲ φαύλων μηδένα· τὴν γὰρ βασιλείαν ἀρχὴν ἀνοπέθονον εἶναι καὶ τὴν ἀνωτάτω καὶ τὴν ἐπὶ πάσαις.

⁴ Plato Gorgias 484b; danach öfter, s. Hirzel, Themis S. 133 Anm. 3.

⁵ Pindar, fr. 169 Christ.

⁶ Plato, ep. 8 S. 354 a—355 a νόμος ἐπειδὴ κύριος ἐγένετο βασιλεύς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπων τύραννος νόμων . . . τοῖς μὲν τυραννίδος ἐφιτεμένοις ἀποτρέπεσθαι καὶ φεύγειν . . . εἰς βασιλείως δ' εἶδος πειρᾶσθαι μεταβάλλειν καὶ δουλεύσαι νόμοις βασιλικοῖς; vgl. 355 e δεσποζόντων νόμων τῶν τε ἄλλων πολιτῶν καὶ τῶν βασιλέων αὐτῶν.

⁷ Vgl. Dibelius S. 134: Das allgemeine Gut, auf das er (der Ausdruck königlich) sich bezieht, haben die hellenistischen Juden im Gesetz verkörpert gefunden. Es ist aber seltsam, daß Dib. die beiden pseudoplatonischen Stellen,

gegeben hatte durch eine solch königliche Gestalt wie Moses, ein Gesetz, dem sich jeder Jude gerne beugte, das rechte Gesetz für ein königliches Volk¹, in dem auch die Ärmsten adlig sind². Das Wort βασιλικός im Sinne von »eines Königs würdig« kennt man dort wohl; das IV. Makk. B.³ gebraucht es für die Überlegungen der sieben Märtyrer, Philo erklärt die βασιλική ὁδός⁴ Num 20¹⁷ für die Art des rechten Königs, die von Übermut wie von Lässigkeit gleich weit entfernt ist. Überhaupt wird an dieser Stelle die Art des rechten Königs geschildert⁵, der selbst das Gesetzbuch schreibt, um es sich einzuprägen und zu halten; anderen Königen ist ihr Szepter der Stab, das seine ist das Gesetzbuch als Symbol einer unantastbaren Herrschaft, als Ebenbild der θεοῦ βασιλεία⁶. Zwei echt griechische Ideale, die ἰσότης⁷ und eben die königliche Kunst des gerechten Regimentes und des Beharrens im Gesetz⁸, erreicht so der Herrscher. Im besondern wird nachher erwähnt, daß er wie Moses die Rechtsfürsorge für Witwen, Waisen und Fremdlinge sich selbst vorbehält nach dem Vorbild des großen und mächtigen Gottes, ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπον Dtn 10¹⁷f.⁹. Philo übernimmt den griechischen Satz ὡς εὐθὺς εἶναι τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμψυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον¹⁰. Daß echte Gesetze niemals gemacht, sondern von Königen der Vorzeit bei gegebener Gelegenheit aufgestellt wurden, glaubt auch Josephus aus Homer dartun zu können¹¹.

in denen der Ausdruck νόμος βασιλικός wirklich vorkommt, wohl anführt, aber meint, daß der Ausdruck darin vorkomme, sei nur Zufall. Statt dessen sucht er den Sinn des Ausdrucks aus jüdischen und christlichen Stellen zu erklären, wo βασιλικός nicht mit νόμος zusammensteht, s. o. Glücklicherweise gewinnt er so doch ein richtiges Ergebnis: ein Gesetz von königlichem Ansehen und ein Gesetz, das für Könige bestimmt ist.

¹ Ex 19⁶.

² Baba kama 8, 6: R. Akiba hat gesagt: Auch die Armen in Israel sieht man, als wären sie Kinder von Edelgeborenen (בְּנֵי הַדְּוָרִים), die ihr Vermögen verloren haben (in Hinsicht auf ihren Anspruch auf Buße für Schimpf).

³ IV Macc 14, 2.

⁴ De spec. leg. IV 168 M II 364.

⁵ In der κατάστασις ἀρχόντων § 151 ff.

⁶ § 160—164.

⁷ R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, 1907 S. 273 ff.

⁸ Dionys. Halic., Ant. Rom. V 74 κρείστος ἦν βασιλεὺς ὁ δίκαιοτάτος τε καὶ ομιώτατος καὶ μηδὲν ἐκδιατρώμενος τῶν πατρίων.

⁹ § 176 f.

¹⁰ Vita Mosis I, II 4 M II 135.

¹¹ Jos. c. Apion. II 15; vgl. Hirzel Themis, S. 368 Anm. 3.

Auch den echt stoischen Gedanken, daß das Ziel des Weisen in der βασιλεία über sich selbst bestehe, und daß diese βασιλεία erworben werde durch Zucht an sich selbst¹, hat das Judentum aufgenommen und auf sein Gesetz angewendet².

So stammt gewiß auch der βασιλικὸς νόμος Jac 2, 8 aus jüdisch-hellenistischer Denk- und Redeweise. Die Christen brauchen βασιλικὸς in diesem Sinne erst seit der Mitte des II Jhs., gleichfalls unter stoischem Einfluß³.

Später wird gezeigt werden⁴, warum gerade an dieser Stelle Jac den Ausdruck gebraucht. Wie nämlich 1, 26 f. die θρησκεία der Leviten den Gedanken beherrscht, so hier die δόξα τοῦ κυρίου und die βασιλεία der Armen gegenüber dem falschen Pomp der Reichen. Hier verknüpft sich dann die βασιλεία τοῦ θεοῦ mit dem βασιλικὸς νόμος, wie bei Philo⁵ mit der βασιλική ὁδός; wie bei Philo wird in diesem Zusammenhang die προσωποληψία 2, 1 als nicht zu Gott passend abgelehnt. So ist denn auch der verwandte νόμος τῆς ἐλευθερίας nicht das Evangelium oder die Bergpredigt, sondern das ATliche Gesetz, das die Juden in Nachfolge stoischer Denkweise als Hort der Freiheit bezeichnen⁶. Die Griechen der klassischen Zeit hatten für Freiheit ihres Staates nach außen, dann für innere Freiheit gestritten, und der Staat galt als frei, in dem nicht tyrannische Willkür, noch das Faustrecht sondern Gesetze regierten⁷. Da sind es die Gesetze, die die Freiheit verbürgen, und man gehorcht den Gesetzen, um frei zu sein: legibus omnes servimus, ut liberi esse possimus⁸. Die antike Romantik feiert Herakles, den idealen Herrscher, u. a. auch als νομοθέτης ἐλευθερίας⁹. Den Stoikern aber gilt als πόλις die Welt; frei sein heißt, wie Diogenes nur ihrem Gesetz gehorchen¹⁰. Diesen

¹ Epiktet, Arrian II 18, 28 μέγας ὁ ἀγὼν ἐστίν, θεῖον τὸ ἔργον ὑπὲρ βασιλείας, ὑπὲρ ἐλευθερίας, ὑπὲρ εὐροίας, ὑπὲρ ἀταραξίας κτλ.

² IV Macc 2, 23 καὶ τοῦτω (dem νοῦς) νόμον ἔδωκε καθ' ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονα τε καὶ δικαίαν . .

³ Justin, Apologie I 12, 7; Clem. Alex. Strom. IV 2, 5 VI 18, 164 VII 12, 73 S. noch Dib. S. 134 Anm. 2.

⁴ S. unten S. 248.

⁵ S. oben S. 152. Ebenso wird bei Clem. Alex. Strom. VI 18, 164, 2 οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν wiedergegeben mit dem stoischen οὐκ ἔσεσθε βασιλικοί, wobei auch das Liebesgebot erwähnt wird, s. oben S. 44.

⁶ S. Windisch S. 11, Dib. S. 110—112, Hirzel, Themis S. 253 ff.

⁷ Vgl. Hirzel, Ἄγραφος νόμος a. a. O. S. 40. 49.

⁸ Cicero, pro Cluentio 146; Hirzel, Themis S. 258 Anm. 1.

⁹ Maximus von Tyrus, Diss. 21, 6; Hirzel a. a. O.

¹⁰ Epiktet III 24, 107 IV 1, 158; Dibelius a. a. O.

Gedanken überträgt Philo auf das jüdische Gesetz, das ihm zugleich das Weltgesetz ist. Er bringt den Satz: ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσω, ἐλευθῆροι¹; ihm ist Moses der Gesetzgeber der Freiheit².

Aber auch das Judentum in der Heimat vermochte so zu denken und so zu reden. Dort hatte man auch für politische Freiheit gestritten und zwar gerade, um dem Gesetz leben zu können. Als die politische Freiheit verloren war, verblieb doch der Stolz auf die Abstammung von den Erzvätern, welche die Freiheit der Kinder Israels verbürgte³. Alle Israeliten sind Adlige und Königskinder.⁴ Die Freiheit nach dem Gesetz zu leben, verteidigte man auch jetzt noch zäh und mit Erfolg. Mit Stolz erzählte man in der Heimat wie draußen von den Freiheitskämpfen der Makkabäer für das Gesetz⁵. Die Rabbinen haben dann diese mit dem Gesetz verknüpfte Freiheit eingeengt auf das Studium des Gesetzes; es gibt für sie keinen Freien, außer dem, der sich mit der Thora beschäftigt⁶. Aber auch hier ist mit dem Gesetze der Gedanke der Freiheit wesentlich verknüpft; mit dem Gesetz kam die Freiheit in die Welt⁷.

Wo Gesetz, da ist Freiheit! Griechen und Juden sehen darin einen wertvollen Ertrag ihrer Geschichte und ihrer Kämpfe, und wenn Jac ihn gebraucht, so redet er jedenfalls wie ein Hellenist. Er führt ihn beidemal mit feinem Verständnis für seine Bedeutung ein. In 2¹² nämlich geht er, wie später noch deutlicher werden wird⁸, vom Gesichtspunkt der βασιλεία zu dem der κρισις über. Beim Gericht aber gilt der Maßstab: nur die Barmherzigen werden Barmherzigkeit erfahren. Ebendies ist nun der Sinn eines Freiheitsgesetzes, welches dem Menschen nur das antut, was er selbst ändern angetan hat, und seinen eigenen Maß-

¹ Quod omnis prob. lib. 45 M II 452. Stob. Ecl. II 7, 11 d; Cicero, De leg. I 6, 18.

² De vita Mosis l. II 45 ff. M. II 141 f.

³ Joh 8³⁸ σπέρμα Ἀβραάμ ἔσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε.

⁴ Schabb 14, 4 כל ישראל בני מלכים הם (R. Simon); s. Str.-Billerbeek I S. 116 f. u. oben S. 152 Anm. 2.

⁵ I II IV Macc, vgl. IV Macc 14, 2 ἐλευθέρων ἐλευθέρωταροι.

⁶ R. Josua b. Levi zu Ex 32¹⁶, Pirke Aboth 6³: nur wer die Thora studiert, ist frei; vgl. 3⁵.

⁷ Beresch. r. par. 53 zu Gen 21³: Abraham nannte seinen Sohn יצחק, das bedeutet לעולם חוק לעולם יצא es ging aus Gesetz für die Welt; gegeben wurde der Welt Freilassung (דורייה), was nach R. Isaak (Nappacha, pal. Amoräer des III Jhs.) soviel wie חפשייה Freiheit bedeutet.

⁸ S. unter E 2 a.

stab anwendet¹. In 1₂₅ malt παρακώφας die hingebende Aufmerksamkeit des Betrachtenden² für ein Gesetz, darin er in vollkommener Weise sein eigenes Gesicht und Wesen wiederfindet, das nichts anderes als der ihm eingepflanzte λόγος ist 1₂₁. Es ist die Freude, die der Jude am Gesetz und seiner Betrachtung hat: Das Gesetz des Herrn ist ohne Fehl, erquickt die Seele. Die Satzungen des Herrn sind gerade, erfreuen das Herz. Die Furcht des Herrn ist rein, besteht auf immer³. An deinen Satzungen will ich mich ergötzen, nicht vergessen dein Wort⁴. Aber zu dieser Freude an der Vollkommenheit des Gesetzes kommt hier noch der ursprünglich griechische Gedanke, daß das Gesetz Freie macht und Freie will und hierin seine Vollkommenheit und sein Reiz besteht. Im besonderen Sinne christlich ist also eine solche Bezeichnung des Gesetzes nicht. Weder handelt es sich um eine Erfüllung des Gesetzes im Sinne des nahen Gottesreiches oder um der Liebe Christi willen noch um eine Deutung des Gesetzes vom Liebesgebote aus noch um besondere Gebote Christi. Allerdings haben später die Christen ihre Religion das neue Gesetz Christi ohne Zwang genannt⁵; Irenaeus nennt die Botschaft der Apostel, die statt Streit Frieden bringt, Gesetz der Freiheit⁶ und redet von ursprünglichen, freiheitlichen Geboten, die im Bunde der Freiheit, im Christentum, ausgedehnt werden mußten, nämlich vom Liebesgebote und dem Dekalog⁷, offenbar von stoischen Gedanken beeinflußt — auch das gehört ins zweite christliche Jh., in das eben Jac nicht gehört.

Allerdings ist das Gesetz der Freiheit bei Jac 1₂₅ gleichbedeutend mit dem λόγος, den man nicht nur hören, sondern auch tun soll 1_{22, 23}. Dieser heißt λόγος ἔμφυτος, der die Seelen

¹ Die Ausleger, die in der Forderung der Liebe das Freiheitliche im Gesetz sehen (Gebser, Beyschlag, Windisch) haben v. 13 diesen Gesichtspunkt wiedergefunden; aber Barmherzigkeit ist nicht einfach Liebe (s. Dib.); vielmehr: im Gericht wünscht ihr Barmherzigkeit, also übt Barmherzigkeit!

² s. I Ptr 1 13.

³ Ps 19 8. 9. 10.

⁴ Ps 119 16. 20; 120, dazu die Stimmung des ganzen Ps.

⁵ Barnabas 2, 6 ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀνευ ζυγοῦ ἀνάγκης.

⁶ Iren. Haer. IV 56, 4 H.: libertatis lex.

⁷ Die Liebesgebote und der Dekalog sind natürliche und freiheitliche (liberalia) Gebote; Christus hob im neuen Bunde der Freiheit die gesetzlichen knechtischen Vorschriften auf, jene freiheitlichen vermehrte und vertiefte er IV 28; vgl. IV 24, 2 decreta libertatis, die zugleich subjectio ad regem ist.

retten kann Γ_{21} , und λόγος ἀληθείας, dadurch Gott die Leser zu Erstlingen seiner Geschöpfe gezeugt hat Γ_{18} — womit, wie es scheint, das Evangelium gemeint ist, das die Seele rettet und die Wiedergeburt bewirkt — das klingt also wieder entschieden christlich!

Aber welches Recht hat man denn, den λόγος Γ_{21} mit dem Evangelium gleichzusetzen?¹ Man kann diesen Ausdruck ganz sicher erklären, wenn man von $2_{8, 12}$ Γ_{25} rückwärts geht; da ist, wie wir sahen, der βασιλικὸς νόμος das ATliche Gesetz, nicht etwa bloß das Liebesgebot oder gar das Liebesgebot des Evangeliums². Nach diesem selben Gesetz, das 2_{12} νόμος τῆς ἐλευθερίας heißt, soll man gerichtet werden; diesen νόμος τῆς ἐλευθερίας soll man Γ_{25} betrachten, behalten und halten; das ist gleichsinnig mit dem Hören und Tun des λόγος $\Gamma_{22, 23}$. In diesen Abschnitt vom rechten Hören gehört Γ_{21} der λόγος ἔμφωτος herein; dieser ist also auch nichts anderes als das Gesetz. Bekanntlich haben die Stoiker den νόμος mit dem ὀρθὸς λόγος, der rechten Vernunft gleichgesetzt³, eine Verbindung, die schon Plato und Heraklit vollzogen haben⁴. Dementsprechend nennt Cicero das Gesetz⁵ ratio summa insita in natura⁶, also λόγος ἔμφωτος⁷. »Diesen im I Jh. wahrhaftig populären Gedanken übernahm das hellenistische Judentum und gab ihm die für seine Propagandazwecke wertvolle Form, daß das mosaische Gesetz der vollendete Ausdruck des in der Natur begründeten Sittengesetzes sei⁸«. Natürlich kann dies gesunde der Seele sympathische Vernunftgesetz die Seele gesund machen (σφῆζειν), wie Philo ausführlich entwickelt⁹. Wenn nun

¹ S. Dibelius zu Γ_{21} ; zu Γ_{18} s. unten.

² S. oben S. 149.

³ Dion. Chrys. or. I S. 16; Dind. ὁ δὲ αὐτὸς (ὁ νόμος) καὶ λόγος ὀρθὸς κέκληται.

⁴ Hirzel S. 376 Anm. 5.

⁵ Cicero, De legibus I 6, 18.

⁶ Vgl. Jac Γ_{21} vulg. insitum verbum.

⁷ Justin d. M. sagt Apol. II 8, 1, 2, daß die Stoiker nach dem ἡθικὸς λόγος ehrbar gewesen sind, und erkennt auch andere an, die κατὰ λόγον gelebt haben. In diesem Zusammenhang braucht er das Wort ἔμφωτος für das σπέρμα, das dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzt ist.

⁸ Lietzmann zu Rm 2₁₄₋₁₆ im Handb. z. NT 8³ S. 40 mit Hinweis auf IV Macc 5, 25; Philo, De opif. mundi 3 M I 1 u. a. St. Hirzel a. a. O. verweist auf Edw. Hicks, Greek philos. and Roman law in the NT 1896 S. 53 ff.

⁹ De ebr. 140ff. M I 379 καθάπερ γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν νόσος μὲν διαλύσεως, ὑγίεια δὲ σωτηρίας αἰτία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς τὸ μὲν σφῆζειν ἐστὶ φρόνησις . . . τὸ πρὸς ἀλήθειαν νόμιμον εὐδθὺς ἐστὶν αἰώνιον, ἐπεὶ καὶ ὁ ὀρθὸς λόγος, ὃς δὴ νόμος ἐστίν, οὐ φθαρετός.

hier gefordert wird, daß man den λόγος ἔμφυτος mit Sanftmut aufnehmen soll, so ist die Meinung, daß die Gesetzespredigt (wie sie u.a. der JB selbst darstellt) den Lesern von Haus aus vertraut und nicht fremdartig sei und man ihr darum gern entgegenkommen könne¹. Man muß aber noch in Rechnung nehmen, daß den Juden dies Gesetz in besonderer Weise vertraut ist, seine heimische Religion, die ihm Gott ganz besonders anvertraut und mitgeteilt hat; Israel hat die konkrete Gestalt der Religion im Gesetz, τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ². Man braucht nicht zu belegen, wie vertraut dem Volke das Gesetz ist; wir erinnerten schon an Ps 119 und weisen noch hin auf die Baruchapokalypse: Auf dich trauen wir, da ja dein Gesetz bei uns ist und wir wissen, daß wir nicht straucheln werden, solange wir uns an deine Satzungen halten. Allezeit werden wir selig sein schon darin, daß du uns nicht mit den Heiden vermischt hast. Alle sind wir Ein Volk, (so) genannt, weil wir Ein Gesetz von dem Einen erhielten, und das Gesetz, das in unserer Mitte ist, wird uns helfen, und die ausgezeichnete Weisheit, die in uns ist, wird uns beistehen³. Hier bekommt dann ἔμφυτος λόγος noch einen besonderen Sinn: unser heimisches Gesetz⁴.

e. Wir sind nun in der Lage, auch 1₁₈ richtig zu beurteilen. Diese Stelle gilt als sicherstes Wahrzeichen für die Christlichkeit des JB; hier stehe ja deutlich der christliche Wiedergeburtsgedanke⁵. Nun ist aber das Wort der Wahrheit hier nicht das Evangelium, sondern wie schon im AT und im damaligen Judentum wieder das Gesetz⁶. An das Evangelium dürfte man nur denken, wenn die Christlichkeit des JB sicher feststände; vorderhand steht fest, daß ja auch sonst der λόγος im JB das Gesetz ist. Es handelt sich also auch 1₁₈ um eine Zeugung durch das Gesetz;

¹ Vgl. Dtn 30₁₁₋₁₄; IV Macc 5, 25 κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαιθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης.

² Rm 2₂₀.

³ Apc Baruch syr. 48, 22—24.

⁴ Hauck, der ja an das christliche Heilswort denkt, kommt auch darauf hinaus, daß das Wort für sie schon lange ein tief in sie eingesenktes ist. Dibelius betont richtig, daß es sich um eine geprägte Wendung handelt; er will aber ihrer Bedeutung nicht näher nachgehen, um die Hypothese verwickelter Gedankengänge zu vermeiden.

⁵ v. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt TU 43 S. 97—143.

⁶ Vor allem Ps 119_{30, 43} u. ö. Ps 25₅ u. ö. Hen 104_{9, 10}: Verkehrt nicht das Wort der Wahrheit und zeih nicht das Wort des Heiligen der Lüge!

das ist ein bildlicher Ausdruck dafür, daß Gott den zwölf Stämmen durch das Gesetz einen einzigartigen Vorzug vor all seinen andern Geschöpfen geschenkt hat. Gott ist nach 1¹⁷ Vater der Gestirne, also auch aller anderen Geschöpfe, auch aller Menschen, *πατήρ τῶν ὄλων*. Aber, wo er sein Gesetz einsenkte, da zeugte er durch dies *σπέρμα* nach einer besonderen *βουλή* eine *ἀπαρχή*, eine Erstlings-schar unter den Geschöpfen, denen nunmehr der *λόγος* in der Tat eingepflanzt und im höheren Sinne eingeboren ist. Gott hat in diesen Menschen eine andere vollkommene Natur erzeugt, daß sie recht leben und handeln können — würde Philo sagen. Jac sagt kühner und lebendiger: Gott zeugte uns selbst, insofern wir nun ein bevorzugter Teil seiner Schöpfung sein sollen, noch in besonderer Weise durchs Gesetz. Jac braucht dieselbe Ausdrucksweise wie das Johannesevangelium, nur daß bei diesem die Entstehung der Sprachweise noch deutlicher ist. Zuerst heißt es Joh 1¹²: Wie viele den *λόγος* aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden. Aus der zunächst bildlichen Bezeichnung »Kinder Gottes« für die Gläubigen entsteht dann der volle Klang 1¹³ *οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* mit dem starken Gegensatz, der uns noch beschäftigen wird¹. Das Recht zu solcher Redeweise entnehmen beide, Joh wie Jac der Bezeichnung Gottes als des Vaters der Seinen; für Jac wie für alle frommen Juden ist Gott in besonderer Weise der Vater seines Volkes², insbesondere der Vater seiner Frommen³. Daß das Volk Israel durchs Gesetz zur Sohnschaft berufen und der erstgeborene Sohn Gottes geworden sei, diese Ausdrucks- und Betrachtungsweise hat Hippolyt von seinem jüdischen Gegner gelernt und so unbewußt einen guten Kommentar zu unserer Stelle gegeben⁴. Alle anderen

¹ Über die Herkunft dieser Ausdrucksweise s. unter E 2 a. b.

² Ex 4²⁸ Dtn 14¹ Jes 63¹⁶ Jer 31⁹ Mal 1⁶ 2¹⁰ u. ö. Für das Judentum: Rm 9⁴; Pirke Aboth 3, 14: R. Akiba sagte: geliebt sind die Kinder Israels, weil sie Kinder genannt werden; eine größere Liebe aber liegt darin, daß ihnen kundgetan ward, daß sie Gottes Kinder heißen Dtn 14¹. Im gleichen Zuge redet Akiba auch von der Liebe Gottes, dadurch er Israel das Gesetz gab, das Werkzeug, womit er die Welt schuf. Vorher ist von der Liebe Gottes zu allen Menschen die Rede; denn Gott hat sie nach seinem Bilde geschaffen — also auch hier: alle Menschen geliebt bei der Schöpfung, Israel geliebt als Empfänger des Gesetzes.

³ Sir 23¹ 51¹⁰ Sap Sal 2¹⁶ u. ö.

⁴ Hippolyt, Zum Segen Jakobs TU III 8 (38) 1 S. 27¹⁶ *λαὸς πρωτότοκος . . . διὰ νόμου εἰς υἰοθεσίαν κεκληρωμένος λαός*.

Geschöpfe sind Kinder Gottes durch die Schöpfung, Israel ist Erstling durch das Gesetz. Hiernach sind aber auch die Juden nur insofern durch das Wahrheitswort gezeugt, als sie das Gesetz anerkennen¹.

Gegen unsere Deutung dieser Stelle auf eine Zeugung des gesetzestreuen Volkes kann man einwenden, daß eine solche Anschauungs- und Ausdrucksweise nicht eben üblich ist. In der Tat muß noch gezeigt werden, daß der Verfasser einen sonderlichen Grund hat, sich in so sonderlicher Weise auszudrücken. Er hängt mit dem eigenartigen Prinzip zusammen, das überhaupt seine Gedankenföhrung und Redeweise beherrscht². Es mag jetzt schon hingewiesen werden auf den Zusammenhang der Ausdrücke *πατήρ τῶν φῶτων, ἀποκνεῖν, ἀπαρχή, ἀκούειν*. Vorderhand ist schon die Zusammengehörigkeit von 1¹⁸ und 1²¹ deutlich geworden: Durchs Gesetz seid ihr, was ihr seid — nun nehmt es auch willig auf. So kommen beide Stellen nicht für das Evangelium und für die Christlichkeit des JB's in Betracht.

Der christliche Charakter unseres Schriftstückes scheint sich aber deutlich am Schlusse unseres Briefes zu zeigen und an den Stellen 5 7·8 5 12 5 14 hervorzutreten.

f. Zwar die Lebhaftigkeit der Enderwartung kennzeichnet nicht nur das erste Christentum, sondern auch weite Kreise im Judentum; aus der Sehnsucht des Messiasvolkes auf Erlösung ist ja das Christentum mit seinem Erfüllungs- und Zukunftsglauben geboren worden. Aber ist nicht der Ausdruck *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου* 5 7·8 bestimmt christlich?³ Im Judentum regt sich in jener Zeit die Scheu, Gott selbst erscheinen zu lassen; man redet daher lieber von der Ankunft eines Stellvertreters⁴. Einzelne Belege

¹ Vgl. Debarim 1. par. 7 S. 17b: R. Jehuda b. Schalom sagte (zu Prov 2¹): Gott sprach zu den Kindern Israels: wann werdet ihr meine Kinder genannt? wenn ihr meine Worte annehmt; vgl.: R. Elieser sagte: Wenn Israel Gottes Willen tut, so heißen sie Kinder; wenn nicht, so heißen sie nicht so jer Kidd. 1, 7. Ebenso R. Jehuda b. Ilai, Sifre zu Dtn 14¹ S. 74a; nach R. Meir freilich heißen sie auf jeden Fall Gottes Kinder (ebenda; beide sind Schüler R. Akibas).

² S. unter E 2 a. b.

³ I Thess 2 19 3 13 4 15 5 28 II Thess 2 1·9 (I Cor 15 28 Mt 24 3·37·39).

⁴ S. z. B. Hen 45 8 mein Auserwählter wird auf dem Throne sitzen; Ass. Mosis 10, 2 implebuntur manus nuntii qui protinus vindicabit illos ab inimicis eorum; IV Esr 7 28 revelabitur filius meus; 13, 3 ille homo u. a. St. Auch daß man vom Kommen der Herrschaft Gottes anstatt des Gottkönigs selber sprach, gehört ja dahin, vgl. u. a. Ass. Mosis 10, 1.

für eine Parusie Gottes, die man zu Jac 5 7. 8 beigebracht hat, stammen sicher von christlicher Hand¹. Aber diese Scheu, von Gottes eigenem Kommen zu reden, war doch nicht stark genug, die überlieferte Vorstellung von dem machtvollen Auftreten Gottes zugunsten der Seinen ganz zu unterdrücken; das war ja doch der große Trost Israels, daß Gott auf seiner Seite stehen und so dereinst auch für es eintreten werde, sichtbar vor aller Welt! Die reinen Herzens auf Gott vertrauten, wollten Gott schauen²; der Tag des Herrn war das Kommen des Herrn. Auch der prophetisch-poetische Stil, in dem Gottes Kommen geschildert ward, setzte sich durch seine eindrucksvolle Kraft immer wieder durch. Maleachi kündigt den Engel Gottes an und spricht von dem Engel des Bundes, den ihr begehret³; aber im gleichen Zuge spricht er vom Kommen des Herrn und fragt: Wer wird den Tag seiner Ankunft erleiden und wer wird bestehen, wenn er erscheinen wird?⁴ Das Henochbuch hebt wirkungsvoll an: »Ausgehen wird der Heilige, der Große von seiner Wohnung, und der Gott der Welt wird auf die Erde treten, auf den Berg Sinai und erscheinen von seinem Lager und erscheinen in der Kraft seiner Stärke von dem Himmel der Himmel her⁵ — Siehe, er kommt mit seinen Myriaden und seinen Heiligen, Gericht zu halten.«⁶ Nach den Bilderreden des Henochbuches ist der Gerechte, der erscheinen wird, der Menschensohn; aber er geht mit dem Haupt der Tage, mit Gott⁷. In der Assumptio Mosis heißt es sogleich hinter der Ankündigung des Boten: »Aufstehen wird der Himmlische vom Thron seiner Herrschaft; er wird ausgehen von seiner heiligen Wohnung«⁸. In der Zeitberechnung, die an diesen eschatologischen Hymnus angeknüpft ist, wird dann auch geradezu die Parusie Gottes genannt⁹. Dem Propheten Esra gibt Gott auf die Frage, durch wen er die Schöpfung heimsuchen

¹ So verweist Spitta S. 137 Anm. 1 auf Test. Jud 22, 2 *ἕως παρουσίας τοῦ θεοῦ τῆς δικαιοσύνης*, das mit dem Armenier ebenso wie hernach *ἐν ἔθνεσιν* zu streichen ist, s. Bousset, ZNW I S. 149. Auch Test. Abr. 92, 11. 16 kommt nicht in Betracht, da das Testament, jedenfalls in seiner jetzigen Gestalt sicher christlich ist, s. Schürer III³ S. 252; vgl. Grafe S. 18.

² Vgl. Mt 5 8.

³ Mal 3 1.

⁴ 3₂ LXX καὶ τίς ὁπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ (יְהוָה יוֹם) ἢ τίς ὁποστήσεται ἐν τῇ ὀπτασίᾳ αὐτοῦ (יַתְרִיבֵי יְהוָה).

⁵ Hen I, 3 f. *ἐξελεύσεται, φανήσεται.*

⁶ I, vgl. Brief Judae 14 f.

⁷ Hen 46 1 f.

⁸ Ass. Mosis 10, 3.

⁹ 10₁₂ ad adventum illius.

werde, die energische Antwort: »wie die Welt nur durch mich geschaffen wurde, so wird auch das Ende nur durch mich sein und nicht durch einen andern«¹. Er verheißt ihm denn auch: »Tage werden sein, wenn ich komme zu nahen, die Bewohner der Erde heimzusuchen; wenn ich komme auszuforschen das Unrecht derer, die unrecht gehandelt haben«². In der syr. Baruchapokalypse kann man nicht sicher feststellen, ob von der Ankunft des Gewaltigen oder von der Ankunft seines Tages geredet wird³. Sehr deutlich tritt die Erscheinung Gottes in Sicht in den Testamenten der zwölf Patriarchen, auch wenn man von den sicher oder wahrscheinlichen christlichen Stellen absieht; diese Testamente und ihre Enderwartung haben wir noch ausführlich zu besprechen⁴.

Auch das hellenistische Judentum hofft auf Gottes sichtbares Eingreifen zu Gunsten der Seinen. Sap Sal beschreibt ihn, wie er als Harnisch die Gerechtigkeit anzieht und als Helm aufsetzt strenges Gericht — was man sieht, sind freilich entfesselte Naturgewalten⁵. Die jüdische Sibylle verkündet den Heiden, daß Gott selbst die Welt richten wird; auch sie redet vom gewaltigen Weltgewitter der Zukunft; aber es wird jenes Tages eine lange Zeit sein, daß man ihn selbst erkennen wird, den herrschenden, alles beaufsichtigenden Gott im Himmel⁶. Nach diesem Zeugnis des gesamten älteren Judentums bis über die Zeit Christi hinaus kann man Ausdruck und Gedanken: »Gottes eigenes Kommen zum Weltgericht« nicht als unjüdisch bezeichnen.

Gewiß malt man dabei nicht die sichtbare Gestalt Gottes, aber man sieht in den Katastrophen des Endgerichtes eben das persönliche Eingreifen und Kommen Gottes. Bei Jac ist die Beziehung auf Gott schon dadurch sichergestellt, daß in seinem Texte κύριος sonst — abgesehen von den umstrittenen Stellen 1₁ und 2₁ — den Herrn des ATs bezeichnet.

¹ IV Esr 5₅₆ 6₆ vgl. Jac 5₁₁ τὸ τέλος τοῦ κυρίου.

² 6₁₈ f. ἐκζητεῖν ἀπὸ Hilgenf.; יָבִי שְׂרָרַי Wellh. u. Gunkel, bei Kautzsch Apokr. u. Pseud. II S. 365.

³ Ap. Bar. 55, 6 angeführt von Spitta a. a. O.: wenn du durch die Erwartung, womit du den Tag des Gewaltigen erwartest, so aufgelöst bist, wie wirst sein, wenn du zu seiner Ankunft gelangst?

⁴ S. unten S. 179 ff.

⁵ Sap Sal 5₁₇₋₂₃.

⁶ Orac. Sib. 4, 182 f.; 5₃₅₁ f. nach der Deutung von Blaß, bei Kautzsch II S. 213. Möglich ist auch die Übersetzung: so daß Gott selbst bemerkt, jedenfalls ist Gott selbst aktiv tätig.

g. Christlichen Klang hat auch die Stelle 5¹², da das Verbot des Schwörens zugleich mit Rückweisung milder klingender Schwurformeln: beim Himmel, bei der Erde, ebenso Mt 5^{34—37}, als Wort Jesu erscheint. Hierzu ist zweierlei zu bemerken. Jenes Logion bei Mt hat keine Parallele bei Lc; es könnte einer jener Sätze sein, die Matthäus der Redequelle aus dem Schatz jüdischer Spruchweisheit hinzugefügt hat¹. Das Verbot des Schwörens ist auch für die Essener bezeugt (Jos. bell. Jud. II 135), und die Forderung, daß Ja ein wirkliches Ja und Nein ein wirkliches Nein sein solle, haben auch die Rabbinen erhoben².

Außerdem ist die Fassung des Spruches bei Jac jedenfalls richtiger als die bei Matthäus, wo durch: Ja, ja, nein, nein, doch wieder eine Art Beteuerung eingeführt wird — von Matthäus ist Jac jedenfalls unabhängig, und als Wort Jesu wird das Wort hier nicht angeführt, sondern als eigene Mahnung, nicht anders als etwa der Rat: Seufzet nicht widereinander 5⁹. So kann man nicht mit Sicherheit behaupten, daß wir es Jac 5¹² mit einem Herrenwort oder einem Wort christlicher Herkunft zu tun haben. Immerhin ist christliche Herkunft dieser Wortfügung möglich, um so mehr als sich eine ähnliche Fassung, wie wir sie hier und bei Matthäus vor uns haben, im Judentum nicht nachweisen läßt. Eine auffallend ähnliche Stelle findet sich freilich im slavischen Henochbuche³. Aber es ist leicht zu sehen, daß die entsprechenden Worte dort recht mechanisch eingeschoben sind; der Zusammenhang will nicht vom Eid überhaupt reden, noch weniger ihn verbieten, sondern gerade eine eidliche Zusicherung über das Schicksal der Seele im Jenseits und Diesseits machen; ein christlicher Abschreiber oder Übersetzer hat aber wegen des Verbotes bei Matthäus — denn die Matthäusfassung liegt hier vor — diesen Zusatz für nötig gehalten. — Da das Herrenwort auch sonst in

¹ Darauf weist auch Dibelius hin.

² Sifra 336a zu Lev 19³⁶: Das יָדָו soll ein rechtes und das יָדָו (eigentlich das Hohlmaß Hin) soll ein rechtes sein; Midr. Ruth 3¹⁸: Das יָדָו der Gerechten ist ein יָדָו , und ihr יָדָו ein יָדָו , s. Str.-Billerb. zu Mt 5²⁷ I S. 336.

³ Sl. Hen. 49, 1 f. Ich schwöre euch meine Kinder — aber ich schwöre nicht mit einem einzigen Schwur, weder bei dem Himmel noch bei der Erde noch bei einer anderen Kreatur, welche Gott gemacht hat — Es spricht der Herr: Nicht ist in mir ein Eid noch Ungerechtigkeit, sondern Wahrheit. Wenn unter den Menschen keine Wahrheit ist, so mögen sie schwören mit dem Wort: Ja, ja; wenn aber, so: Nein nein! Ich schwöre euch: Ja ja, daß nie ein Mensch in seinem Mutterleib war, für den nicht ein Platz bereitet war . . .

der Jacobusfassung vorkommt¹, so kann diese noch eher auf Jesus selbst zurückgehen, als die bei Matthäus. Die Forderung, daß jedes Wort Jesu auch als Herrenwort angeführt werden müsse, läßt sich nicht aufrechterhalten². Aber es kann eine Anspielung auf ein Herrenwort hier ebenso christlicher Zusatz sein, wie im sl. Henoch; dann würde ἵνα μὴ κτλ. gleich an μὴ ὑμνέετε anschließen.

h. Es fragt sich endlich, ob 5¹⁴ die *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* jüdische Älteste sein können. An dieser Stelle haben sich die Verfechter des jüdischen Jacobus die Sache wirklich zu leicht gemacht.

Für die *πρεσβύτεροι* wird auf Sir 30²⁷ und auf unzählige Stellen verwiesen, wo *πρεσβύτεροι* die Lehrer, Leiter und Richter der jüdischen Gemeinden seien³. Demgegenüber ist nun doch eine genauere Sichtung und eine Feststellung am Platz, ob die in solchen Stellen genannten Ältesten wirklich für unsere Jacobusstelle passen.

Jac 5¹⁴ sind Älteste gemeint, welche am Orte wohnen und jederzeit zu den Kranken gerufen werden können; in jenen Stellen handelt es sich zumeist um obrigkeitliche Leiter des ganzen Volkes. Im alten Israel heißen *זְבִינִים* die Häupter der Geschlechter und Stämme, welche die Führer des Volkes beraten und das ganze Volk bei ihnen vertreten (Ex 3¹⁶ u. ö. *γερουσία*)⁴. Im Exil stehen diese Ältesten an der Spitze der Deportierten (Jer 29¹ Hes 8¹ ff. *πρεσβύτεροι*). In der Zeit Esras heißen die Männer an der Spitze *שְׂבִי יְהוּדָיִם* Älteste der Juden (Esr 5⁵ 6⁷ 14 *πρεσβύτεροι*)⁵. In der Makkabäerzeit bilden die *πρεσβύτεροι* *Ἰσραήλ, τοῦ λαοῦ, τῶν Ἰουδαίων* die *γερουσία τοῦ ἔθνους* (I Macc 11²³ 12³⁵, vgl. 14²⁰; Joseph. Ant. XIII 16, 5)⁶. Auch Bar 1⁴ Judith 4⁸; 11¹⁴; 15⁸ ist solche Leitung des ganzen Volkes vorausgesetzt. Seit Cäsar diesem Senat wieder zum Einfluß verholfen hatte, begegnet uns dafür häufiger die Bezeichnung *συνέδριον*, wodurch diese Behörde als Gerichtshof gekennzeichnet wird (zuerst Ant. XIV 9, 3—5). Dies *συνέδριον* kennen wir aus den Evangelien und der Apostelgeschichte (Mc 15¹ Mt 26⁵⁹ Act 4¹⁵ u. ö.), bei Lukas auch mit dem Namen *πρεσβυτέριον* (Lc 22⁶⁶ vgl. Act 22⁵). Als Mitglieder erscheinen dort *ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, πρεσβύτεροι* (Mc 8³¹ u. ö. Act 4²⁹ u. ö.); diese *πρεσβύτεροι* sind angesehene Leute neben dem Priesteradel und den Schriftgelehrten; überall sind sie Vertreter des gesamten Volkes, die in Jerusalem wohnen und zusammenkommen und wesentlich einen politischen und richterlichen Beruf haben⁷.

¹ Justin, Apol I 16,5, Clem. Alex. Strom. V 99, 1 VII 67, 3, (Clem. Hom. 3, 55; 19, 2), Epiph. Haer. 19, 6, 2; s. auch Dibelius S. 230.

² S. u. a. die Evangelienzitate bei Hermas und Dibelius S. 231.

³ Spitta S. 144 und Anm. 1.

⁴ S. Benzinger HRE³ I S. 224 f.

⁵ Vgl. E. Meyer, Entstehung des Judentums, S. 132 ff.

⁶ Vgl. Schürer, Gesch. d. j. V.³ II S. 192, z. folg. S. 192 ff.

⁷ Auch unter den 70 Übersetzern, die von Jerusalem nach Ägypten geschickt wurden, erscheinen *πρεσβύτεροι*, Aristeasbrief 310.

Daneben werden früh Älteste der Stadt יְקִנִי הָעִיר erwähnt (Dtn 19₁₂ u. ö. *πρεσβύτεροι τῆς πόλεως*)¹. Diese sind Vertreter der Stadt (Dtn 21₉, vgl. b. Sota 45 b), vor allem Richter (vgl. z. B. Dtn 22₁₅ ff.) und Amtsleute (vgl. Dtn 16₁₈). Solche Älteste und Richter der Stadt erscheinen auch in der persischen Zeit (Esr 10₁₄); sie werden im Buch Judith auch für die jüdische Stadt Bethulia in Palästina vorausgesetzt (Judith 6_{16.21} u. ö.). In der Geschichte der Susanna sind zwei Älteste die Richter einer Stadt mit jüdischer Bevölkerung in Babylonien (Sus 5 u. ö.). Solche *πρεσβύτεροι* nimmt Lukas auch für Kapernaum an (Lc 7₃). In diesen jüdischen Ortschaften werden wohl die Ortsältesten oder ein Teil derselben zugleich der Synagoge vorgestanden haben, da bürgerliche und kultische Ordnung dort miteinander verbunden waren².

Weiterhin finden wir die Ältesten Gesamt-Israels erwähnt in dem Gebet Schemone-Esre, freilich erst in seiner späteren Gestalt; dort heißt es: Über die Gerechten und die Frommen und die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über den Rest der Schriftgelehrten . . . möge sich regen dein Erbarmen (Schem. Esre 13)³. Hier wird zwischen den Soferim und den Ältesten unterschieden; die späteren Schriftgelehrten, die סופרים, setzen sich ganz mit den Ältesten Israels gleich und nehmen an, daß von Mosis Zeit bis zu ihnen eine ununterbrochene Kette der Thorapflege bestanden habe (Sifre 25 b Bammidbar r. par. 15 zu Num 11₁₆ S. 64 b)⁴. In der Tat war ja die Rechtsprechung nach Zerstörung des jüdischen Staatswesens ganz auf sie übergegangen (Sifre 104 b). Zu Hadrians Zeit hat R. Juda b. Baba fünf Älteste ordiniert und damit das Richtertum Israels aufrecht erhalten (b. Sanhedr. 14 a). Zugleich sind die Ältesten seit Mosis Zeit Bewahrer der Gesetzeslehre (Pirke Ab. 1, 1) und unterrichten das Volk (b. Erubin 54 b). Sie fordern und genießen das höchste Ansehen (Sifre 25 b), höher als das der Propheten (j. Berachoth 1, 4 Jadajim 4, 3); denn auf ihnen beruht der Fortbestand Israels (Schemoth r. par. 3 zu Ex 3₁₅). Ein rebellischer Ältester, der sich den Rechtsentscheidungen seiner Kollegen nicht fügt, wird mit dem Strange bestraft (Sanhedr. 11, 1). Diese schriftgelehrten Ältesten stellt man sich für die frühere Zeit vereint vor im großen Sanhedrin zu Jerusalem, für später in Jabne und Tiberias, dem Gegenbild des himmlischen Gerichtshofs Dan 7₉⁵. Aber die einzelnen Ältesten machen ihre Autorität auch geltend in ihren Städten (Thaanith 3, 7)⁶. Auch verschaffen sich einzelne Städte einen Ältesten, der in ihnen Thorakunde verbreitet und vertritt⁷.

Gibt es solche schriftgelehrte Älteste in den einzelnen Städten, so kann man auch auf sie die Regel des Rabbi Pinchas ben Chama (nach Prov 16₁₄)

¹ Vgl. z. folg. Schürer II S. 176 ff.

² S. Schürer II S. 432.

³ Vgl. Tos. Berakoth 3, 25 zu Sch. E.: man faßt zusammen den Spruch über die Proselyten mit dem über die Ältesten. In der paläst. Form und im Siddur Jemen fehlen die Ältesten.

⁴ S. Weber, Jüd. Theol. S. 126—135.

⁵ Vgl. Weber S. 134 f. 139 f..

⁶ Vgl. Schürer II S. 187 u. Anm. 47.

⁷ So erbat sich Simonia in Galiläa gegen Ende des II Jhs. von R. Juda einen Schüler zum Ältesten, Bereschith r. par. 81 S. 145 a; vgl. jer Jebamoth 12, 6.

beziehen: Jeder, der eine Not oder einen Kranken im Haus hat, geht zu einem $\square\aleph\eta$, damit er für ihn die Barmherzigkeit erlehe (b. Baba bathra 116a; Krankenbesuch R. Simeons b. Jochai, Aboth de R. Nathan 41, und was sonst von der wundermächtigen Fürbitte der Rabbinen erzählt wird¹). So könnten also die Ältesten des Jacobus wohl Schriftgelehrte gewesen sein, die man ihrer kräftigen Fürbitte wegen zu den Kranken rief.

Diese schriftgelehrten Ältesten gehören nach Palästina und nach Babylon; sie sind an Orten, wo die Bevölkerung wesentlich jüdisch ist, und wo hebräische und aramäische Bezeichnungen üblich sind; vor allem ist die Gleichsetzung der Ältesten mit den Gelehrten wohl erst nach dem Jahre 70 möglich geworden. Es fragt sich, ob in der griechisch redenden Diaspora, an die Jakobus schreibt, $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\iota$ dieser Art und mit diesem Namen vorkommen. Nun ist der Titel bei den Juden der Diaspora erst in sehr später Zeit nachzuweisen; die ältesten Belege sind kaiserliche Verordnungen aus dem IV Jh., bei welchen überdies nicht sicher ist, daß sie sich auf die Verhältnisse der Diaspora beziehen. Die wenigen Inschriften, auf welchen der Titel vorkommt, sind zum Teil noch jünger². Dagegen hat R. Weill in Jerusalem neuerdings eine griechische Synagogeninschrift gefunden, wonach sich $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\iota$ an der Gründung einer Synagoge für auswärtige Juden beteiligt haben³. Hier haben wir eine griechisch redende Synagogengemeinde mit $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\iota$, allerdings in Jerusalem, wo der Sprachgebrauch des Ortes mit eingewirkt haben kann. Wenn die Mischna des jer. Talmuds im II Jh. jüdische $\square\aleph\eta$ in Rom erwähnt (Aboda s. 4, 7), nämlich Schriftgelehrte, die mit dortigen Heiden disputieren, so folgt sie sicher ihrem Sprachgebrauch. So wird Jer 29₁ ausgelegt: Die Ältesten der Diaspora sind mir lieb, aber der kleine (Gelehrten-)Kreis in Palästina ist mir lieber als ein großes Synedrium in der Fremde, jer. Nedar. 6 8. Für Alexandria ist früh eine $\gamma\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ der ganzen Judenschaft bezeugt (Philo in Flacc. § 10 M II 527 f.)⁴; in Rom, später in Venosa und anderwärts begegnen wir einem $\gamma\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\alpha\rho\chi\eta\varsigma$ der Synagogengemeinde⁵. Die Mitglieder dieser $\gamma\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ können nun wohl auch als $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\iota$ betrachtet werden. Aber die Bezeichnung läßt sich nicht nachweisen; in Alexandria⁶ und Antiochia (Jos. bell. jud. VII 3, 3 $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\ \tau\omega\nu\ \text{I}\omega\delta\alpha\acute{\iota}\omega\nu$) wird ihr Titel wie in Berenike⁷ $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$ gewesen sein. Jedoch besteht gewiß die Möglichkeit, daß sie anderwärts auch $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\iota$ hießen. Auch ist möglich, wenn der Verfasser im griechisch redenden Palästina

¹ S. Weber S. 299 ff., Str.-Billerbeck I S. 526 II S. 2 10 441 u. ö.; für Heilung mit Öl ($\square\aleph\eta$) vgl. Midr. Koheleth 1, 8: R. Josua heilte seinen Neffen, dem die Ketzer in Kapernaum 'etwas angetan hatten', mit Öl (s. Str.-Billerbeck I S. 159).

² Schürer III S. 51.

³ Rev. des études juives t. 69, 1919, ZNW 20 S. 171; Deißmann, Licht vom Osten⁴ S. 379 f. Nach D. gehört die Inschrift wohl vor das Jahr 70 n. Chr.

⁴ Schürer III S. 40 ff.

⁵ Schürer III S. 46 f. u. Anm. 27. 28. 29.

⁶ Philo in Flacc. § 10 $\tau\eta\varsigma\ \acute{\eta}\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \gamma\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \dots\ \delta\iota\kappa\acute{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\tau\alpha\ \dots\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\alpha\varsigma;\ \acute{\alpha}\nu\theta\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma\ \dots\ \tau\omicron\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\tau\alpha\varsigma;\ \tau\omicron\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu\tau\alpha\varsigma\ (\tau\eta\nu\ \gamma\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \text{von Dahl u. Cohn getilgt})\ \omicron\acute{\iota}\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\eta}\rho\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\iota\mu\acute{\eta}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\nu\ \epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\omicron\mu\omicron\iota.$ Durch die Streichung von $\tau\eta\nu\ \gamma$. erledigt sich wohl Schürers Bedenken.

⁷ Die neun Vorsteher des $\pi\omicron\lambda\acute{\iota}\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in Berenike s. Schürer S. 42 f. u. A. 15.

schrieb, daß er die heimische Bezeichnung gebraucht, zumal wenn im Auslande mehrfache Bezeichnungen üblich waren, die er doch nicht alle kennen und nennen kann.

Also die Möglichkeit besteht, daß mit *προσβύτεροι* jüdische Älteste von Ortsgemeinden bezeichnet werden. Anders muß aber die Antwort ausfallen, wenn wir die Verbindung *προσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* ins Auge fassen.

Von Haus aus bedeutet *ἐκκλησία* wie *בִּקְרָה* die Versammlung, im besonderen auch die festliche Kultversammlung, so in den Psalmen, wo der Fromme vor der jüdischen Gemeinde sein dankbares Bekenntnis ablegt¹, oder wo er ratend und belehrend auftritt². Auch versammelt sich diese Gemeinde bei traurigen Anlässen³. Für uns kommt die andere Bedeutung von *בִּקְרָה* *ἐκκλησία* in Betracht, die im Sinne der priesterlichen Schriftsteller die ganze israelitische Gemeinde, das Gottesvolk, im Auge hat⁴. So braucht auch Sirach⁵ das Wort, wenn er *ἡγούμενοι ἐκκλησίας* mit *οἱ μεγιστάνες λαοῦ* gleichsetzt; er empfiehlt seine Mahnung den Regenten des ganzen Volkes⁶.

In der Mischna kann man deutlich beobachten, wie *בִּקְרָה* diese Bedeutung: kultisch reine Gemeinde behält in Anlehnung an die Thora, deren Bestimmungen man spezifiziert; namentlich der Ausdruck *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית* Dtn 23₂ ff. wird aufgenommen und fortgeführt⁷. Wenn Philo von dieser *ἐκκλησία* spricht, geschieht es nicht im freien Sprachgebrauch, sondern im Anschluß an die ATliche Stelle, die er behandelt, so z. B. an Dtn 23₁ ff.⁸; es handelt sich bei Philo um öffentliche Verkündigung der Gebote vor der Gemeinde, um die erwähnte Zulassung zur Gemeinde und namentlich um Kennzeichnung derer, die von der Gemeinde ausgeschlossen sind⁹. Im Anschluß an das AT hat dann wohl die Christengemeinde in Jerusalem sich *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית* genannt¹⁰. Von ihr aus wurde die Bezeichnung auf andere Gemeinden übertragen, so daß nun auch eine christliche Einzelgemeinde *ἐκκλησία* heißen und das Wort im Plural gebraucht werden konnte¹¹.

Niemals aber wird eine jüdische Einzelgemeinde *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית* oder *ἐκκλησία* genannt, eine solche heißt *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית*¹², *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית*¹³, (*בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית*), *συναγωγὴ*¹⁴, in der Diaspora auch *ἔθνος τῶν Ἰουδαίων*¹⁵, *λαὸς*¹⁶ *τῶν Ἰουδαίων*¹⁷.

¹ Ps 22^{28, 26}; 35¹⁸, auch Ps Sal 10⁷.

² Sir 15⁵; 21¹⁷.

³ Joel 2¹⁶ Judith 6²¹ 7²⁹.

⁴ So in den Büchern Dtn, Chr. Esr, Neh; vgl. Schürer II S. 433 Anm.

⁵ Sir 30²⁷; vgl. noch Act 7³⁸.

⁶ S. o. S. 112.

⁷ Z. B. Jebamoth 8, 2 Jadajim 4, 4.

⁸ Z. B. de humanit. 108 M II 393 *καλεῖν τε εἰς ἐκκλησίαν* nach Dtn 23₂. Massebieau folgert also S. 269 Anm. 1 zuviel aus diesen Stellen.

⁹ S. die Register zur Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland Bd. VII S. 233.

¹⁰ I Cor 15⁹ Gal 1¹³ (Phil 3⁶).

¹¹ Rm 16^{4, 16} u. ö.

¹² Bechoroth 5, 5 Sabim 3, 2.

¹³ In Targumen für *בִּקְרָה*.

¹⁴ Act 6⁹; 9²; Inschriften s. bei Schürer II S. 432 A. III S. 11. 18. 39.

¹⁵ Inschrift d. Rufina zu Smyrna, s. Schürer III S. 11.

¹⁶ Zu Hierapolis s. Schürer III S. 13; dort auch *κατοικία τῶν ἐν Ἰ. κατοικούντων Ἰουδαίων*.

¹⁷ Erst die neuere Synagogengemeinde heißt *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית* "ק".

Die πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας an unserer Stelle können also nur christliche Presbyter sein¹.

Ist irgendwie der JB jüdischer Herkunft, so müssen wir auch hier eine christliche Eintragung annehmen, die jenem Christen leicht zuzutrauen ist, der an zwei Stellen den Namen Christi einsetzt. Entweder ist nur τῆς ἐκκλησίας zugesetzt; oder ursprünglich standen gar keine Amtspersonen da, wie ja v. 15 nur die Rede ist von der εὐχὴ τῆς πίστεως und v. 16 ganz allgemein gemahnt wird: ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις ἰτὰς ἁμαρτίας καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.

4. Der literarische Charakter des Briefes. Einheitlichkeit und Zusammenhang

Als Ergebnis dieser Untersuchung darf man feststellen: Der wesentliche Inhalt des JB's ist jüdisches Gut und verrät nirgends christlichen Geist und bestimmt christliche Ausdrucksweise; nur an wenigen Stellen, nämlich wo Christus und die Kirche genannt werden, verrät sich deutlich eine christliche Hand, die aber sehr wohl eine spätere sein kann. Diese spätere Eintragung gibt nicht mehr als eine Verdeutlichung dessen, was christlich gedeutet werden konnte und darum auch christlich gedeutet werden sollte.

Gibt man freilich christliche Änderung zu, so besteht die Möglichkeit, daß diese auch noch weiter gegangen sein kann; im besonderen mußten wir uns die Frage vorlegen, ob nicht der Christ durch Weglassung von Wendungen, Sätzen und Abschnitten, die ihm zu jüdisch klangen oder unverständlich erschienen, einen besseren Zusammenhang zerstört hat und dadurch der Mangel an Zusammenhang, die schroffen Übergänge und die uns oft seltsam klingende Prägnanz des Ausdruckes zu erklären sind. Es gilt also hier die früher in Aussicht genommene Untersuchung anzustellen, ob der JB wirklich die Art eines solchen Auszugs an sich trägt, ob Spuren größerer oder kleinerer Veränderungen in ihm wahrzunehmen sind oder ob er als ein ursprüngliches Gefüge dasteht, das in seiner Eigenart zwar oft seltsam aussieht, aber doch von Anfang an eben in dieser Eigenart geschrieben ist.

Eine sichere Entscheidung ist dadurch erschwert, daß solche

¹ Dieser Unterschied verschwindet, wenn Spitta S. 144 schreibt: daß unter ἐκκλησία dasselbe zu verstehen ist wie in Ps 21²³ (u. a. St.) und sonst oft, nämlich die jüdische Gemeinde, bedarf keines Beweises.

Mahnschreiben und Spruchsammlungen allermeist ein lockeres Gefüge aufweisen, wie der ägyptische Amen-em-ôpe, der Salomo der Sprüche, Jesus b. Sirach, die christliche Bergpredigt oder Feldrede und auch die Schlußmahnungen des Apostels Paulus in seinen Briefen, in späterer Zeit die Apophthegmata christlicher Mönche¹. Es entspricht ohnehin orientalischer Denk- und Rede-weise, mehr durch Assoziation von Gedanken und Worten als streng logisch fortzuschreiten; nicht trägt das eine das andere, sondern das eine lockt das andere herbei, macht dem anderen willig Platz. So ist es sichtlich auch bei Jac; darum wehrte er sich bislang immer gegen jeden Versuch, ihn straff zu disziplinieren und zu disponieren. Er gehört weniger zur Gattung der Diatribe² als zur Paränese³. Er steht der Art der jüdischen Weisheitslehre näher als etwa den stoischen und kynischen Predigern oder gar griechischen ethischen Abhandlungen. Andererseits hat er freilich sich manche Wendungen der Diatribe angeeignet und sichtlich will er mehr bieten als eine bloße Sammlung von Weisheits-sprüchen. Sichtlich arbeitet er auch mit recht verschiedenartigem älteren Material; er scheint fertige Zusammenhänge zu übernehmen; manches klingt wie Nachhall griechischer Philosophie oder auch gnostisch mystischer Lehre, andres ist echt jüdisch, und deutlich klingt immer wieder die Sprache des ATs an und durch. All das muß von vornherein die Schaffung eines straffen Zusammenhanges schwierig oder unmöglich machen.

Aber unser Jac fordert nun doch selbst dazu auf, ihm nicht gerade eine logische und rhetorische Ordnung, aber doch eine innerliche Einheitlichkeit und auch die Absicht zuzuschreiben, diese Einheitlichkeit klanglich hörbar zu machen. Die Verknüpfung durch Stichworte, das Häufen von Worten gleichen Stamms ist offenbar mehr als ein Spiel und ein Schmuck. Es entstehen dadurch deutlich zusammengeschlossene und voneinander abgehobene Abschnitte, und wie sie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit aufeinanderfolgen, scheint es, als folge der Verfasser einem geheimen Faden; dann wieder scheint er einen Zusammenhang durch Partikeln und Sätzchen herstellen zu wollen. Dieses Bestreben, Abschnitte zu formen und diese wieder mitein-

¹ S. Bousset, *Apophthegmata* 1923.

² So Ropes, *A critical and exeget. Comm. of the Ep. of St. James* 1916, § 2.

³ S. Dibelius S. 4.

ander in Verbindung zu setzen, ist an einzelnen Stellen so deutlich¹, daß man dann um so mehr stutzt, wenn der Zusammenhang abzubrechen scheint und neue Gesichtspunkte wie unvermittelt auftreten. Man wird deswegen fragen müssen, ob nicht doch der Verfasser seines Weges gewiß ist und gerade, um diesen Weg weiter zu gehen, gewaltsame Übergänge erzwingen und plötzlich neue Gesichtspunkte heranziehen muß. Alles das ist so verwirrend und doch auch wieder so verlockend, daß es wohl der Mühe wert ist, sich die literarische Eigenheit des JBs aufs neue anzusehen, um so mehr, da man neuerdings in Gefahr steht, die Zusammenhanglosigkeit dieses eigenartigen Schriftstückes geradezu zu einem Erklärungsprinzip zu machen oder vielmehr jede Erklärung aus dem Zusammenhang abzulehnen².

Am ehesten hat man ja die Einheitlichkeit anerkannt, die der Ernst und das Ethos des Verfassers dem ganzen Brief und all seinen Worten verleih³. Hier redet ein Knecht Gottes mit hohem Verantwortungsgefühl zu seinen Glaubensgenossen, die durch das Wort der Wahrheit zu einer Erstlingsschar aller Kreaturen geweiht sind. Der Herr der Herrlichkeit waltet über ihnen, und ein edler Name ist ihnen aufgeprägt. Sie stehen unter den Anfechtungen einer Gott fremden, feindlichen und gewalttätigen Welt, unter den Verlockungen irdischer Weisheit und glanzvollen Reichtums. Dabei herrscht unter ihnen Hang zu Habsucht, Neid und Streit, Zungenfertigkeit und Geschäftigkeit, zu Zweifel, Lässigkeit, Verdrossenheit und Murren. Man entschuldigt sich, man habe ja den Glauben an den einen Gott, läßt solchen Glauben aber nicht praktisch werden; es gibt auch solche, deren Seelen den Weg des Irrtums und des Todes gehen. Wahrlich, nicht nur paränetische Gewohnheit und Tradition, der Reiz seine γνώμη durch γνώμαι zu zeigen wie die Sophisten, haben den Mann zum Reden gebracht, der wohl weiß, daß die Lehrer ein um so strengeres Gericht empfangen werden und danach streben müssen (Jac 3 2), nicht in ihrem Worte zu fehlen. Dazu ist ja Endzeit; schon jetzt lauscht der Richter an der Türe, und sein

¹ S. unten S. 170.

² Dieser Fehler in dem sonst so gründlichen und aufschlußreichen Kommentar von Dibelius läßt ihn, wie wir zu zeigen haben, sowohl im einzelnen öfters fehlgreifen oder unsicher werden, als auch die ganze Art und Absicht des Jac nicht genügend eindringlich darstellen.

³ So z. B. Herder u. a., neuerdings s. Hauck S. 18 u. 21.

Erscheinen ist nahe. Also ergreift er das Wort, um die Leser an ihre hohe Würde zu erinnern, und ruft ihnen zu: nahet euch zu Gott, so nahet er zu euch. Er möchte sie locken, willig dem Gesetz zu lauschen, das ihnen ja eingeboren und vertraut und für sie gewiß kein Zwang, sondern ein königliches Gesetz der Freiheit ist. In ihm allein besteht die Rettung der Seele. Was lehrt dieses Gesetz? Glauben an diesen Gott ohne Zorn und Zweifel, demütig vor dem einigen Richter und Gesetzgeber! Nicht den Hohen zugewandt, sondern den Niedrigen, die Gott und die Zukunft für sich haben; Frieden halten, zusammenhalten und aushalten bis zum Tage der Erlösung, der nicht mehr lange ausbleiben wird. Selig, wer die Anfechtung erduldet; der Kranz der Gerechtigkeit wartet derer, die Gott lieben! Das wird ernst, eindringlich, freundlich und eindrucksvoll den Glaubensgenossen vorgetragen, während im Ton prophetischer Erregung und Entrüstung die da draußen zur Rede gestellt werden, die Reichen, Schwelger und Hartherzigen, die er zwar nicht erreichen kann, aber doch kennzeichnen will.

Diese innerliche Einheit, die Mahnung des Gottesknechtes an das Gottesvolk, sich stille zu halten vor Gott, vor seinem Gesetz und seinem Gericht, hält alles zusammen, das Verbot, zu zweifeln, die Armen zu verachten, zu disputieren, zu disponieren, zu murren und zu schwören, die Mahnung, zu leiden, zu lieben, zur Bitte, Fürbitte und Bekehrung.

Wir haben weiter darauf hingewiesen, daß der Verfasser seine Bausteine zunächst abrundet¹ und dann auch bemüht ist, sie fest aneinander zu fügen, damit das Ganze einen einheitlichen Bau bilde, ein Bestreben, das ihm, wie es scheint, nicht immer gelungen ist². Wir müssen diesem Bestreben etwas näher nachgehen und dabei schon Beobachtetes wiederholen und ergänzen.

Ganz deutlich tritt ja schon im Anfang 1²⁻¹⁵ die Absicht hervor, ein Ganzes zu bilden und abzurunden, das die Bedeutung der Anfechtungen im Glaubensleben behandelt. Wir werden also zu fragen haben, wie denn wohl Weisheit, Gebet, Zweifel, Armut und Reichtum, die zwischendurch behandelt werden, in diesen Zusammenhang passen. Will er nun weiter vom Erstgeburtsrecht der Empfänger des Logos reden, so betont er in Abwehr des Gedankens, Gott sei ein Versucher zum Bösen — hier

¹ Die sog. *inclusio*, s. D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Gestalt 1896; Strophenbau und Responion 1898 S. 33, 51; Hauck S. 23 u. A. 76.

² S. oben S. 168 f

redet er also noch von den Anfechtungen —, daß Gott Vater der Lichter sei, woran sich dann in wirkungsvoller Steigerung jener Satz anschließt, daß dieser Vater die Empfänger des Logos vor allen anderen Geschöpfen mit besonderer Absicht gezeugt habe; zugleich verbindet das Wort ἀποκρίναι I 15, 18 die Zeugung der Sünde und die Zeugung der Gläubigen sprachlich miteinander. Weiterhin betonten wir schon den schönen Zusammenhang¹: gezeugt hat uns Gott durch das Wort der Wahrheit; darum soll man hören auf dies Wort, das ja ein uns eingeborenes Wort ist I 21. Beschäftigt man sich also mit dem Gesetz, so sieht man gewissermaßen sein eigenes Bild im Spiegel I 23, 25. Vom Hören geht es in natürlichem Gegensatz zum Tun hinüber. Dieses Tun aber bereitet den Gedanken des wahren Gottesdienstes vor, der eben das rechte Handeln vor Gott dem Vater ist I 22–27. Ist es aber Gott angenehm, daß man Witwen und Waisen besucht und sich von der Welt fernhält I 27, so ist damit schon angedeutet, daß der Herr der Herrlichkeit keine Person ansieht 2 1 und nicht will, daß man den Glanz des Reichen beachtet und den Armen verachtet, dem er seine Königsherrlichkeit zgedacht hat 2 1–5. Zur Königsherrlichkeit gehört das königliche Gesetz 2 8 und das Gesetz der Freiheit 2 12, danach man gerichtet werden soll. So ist der Übergang zum Gerichtsgedanken gewonnen 2 13. Dieses Gericht betrifft sowohl Reden wie Handeln; das gibt einen Übergang zu den Trägen, die vom Wohltun nur reden 2 16. Diese bilden ein Gleichnis für diejenigen, die Glauben nicht mit Werken verbinden. Das Kapitel von den Zungensünden 3 1–12 ist vorbereitet durch I 19: langsam zu reden und I 26: wer seine Zunge nicht im Zaum hält, betrügt sein Herz. Es klingt nach 3 13–18, wo eine streitsüchtige Weisheit einer friedfertigen gegenübergestellt wird. Auf solche Streitigkeiten folgen dann 4 1–2 Kriege und Schlachten und hierauf wiederum Feindschaft gegen Gott, zu welcher die Freundschaft mit der Welt den Gegensatz bildet 4 4. Freundschaft mit Gott aber heißt, sich Gott unterwerfen und sich Gott nahen, damit der Teufel flieht 4 7. Damit ist verwandt: sich demütigen unter den Herrn, womit der Verfasser Abkehr von übermütiger Freude zu bußfertiger Trauer meint 4 9f. Unvermittelt folgt v. 11 die Mahnung: verleumdet einander nicht, aber v. 12 gibt auch hier die Gedankenassoziation an: Gott allein ist Gesetzgeber und Richter, derselbe vor dem

¹ S. oben S. 159.

man sich beugen soll, so daß man nun nicht einen anderen richtet. Wiederum werden unvermittelt 4₁₃₋₁₇ Geschäftsleute angeredet, die über ihre Zeit verfügen; aber auch hier waltet der Gedanke fort, daß man nicht übermütig der Verfügung Gottes vorgreifen darf, der überall der Herr ist und auch der Herr unserer Zeit. Das verkennen ganz die Reichen, die in den Tag hinein schwelgen und nicht bedenken und nicht wissen, daß sie in den letzten Tagen leben und sich für ihren eigenen Schlachttag mästen 5₁₋₆. Auch die Gläubigen sollen auf den Tag des Herrn warten, sie aber zu ihrem Troste; zu dieser Verbindung kommt noch die andere, scheinbar sehr gesuchte, daß die Reichen den Lohnarbeiter ausnützen und den Gerechten verurteilen — der aber leistet keinen Widerstand 5₆; so sollen auch die Leser des Briefes geduldig warten und nicht seufzen 5₇₋₉. Seufzen fordert das Gericht heraus; denn der Richter steht lauschend an den Türen 5₉. Ebenso aber fällt man auch durch Schwören unter das Gericht 5₁₂. Statt zu seufzen soll man im Leiden beten und in der Freude Psalmen singen 5₁₃; sonderlich soll man für die Kranken beten 5_{14, 15}; auch sollen diese ihre Sünden bekennen und um Vergebung bitten 5₁₆; denn wie wirkungskräftig das Gebet ist, zeigt das Gebet des Elias 5₁₇. Die Seelsorge an den kranken Sündern führt schließlich hinüber zu der Seelsorge an dem verirrtten Bruder, dessen Seele dem Tode nahe ist 5_{19, 20}.

So lassen sich bei aller Sprunghaftigkeit gewollte Gedankenverbindungen fast überall erkennen.

Auch konnten wir schon hinweisen auf die sprachlichen und klanglichen Verknüpfungen¹ im JB, durch die der Verfasser recht hörbar machen will, daß es ihm wirklich um eine Einheit und Verknüpfung seiner Sätze und Satzgruppen zu tun ist. Gleich zu Anfang benutzt er die wirkungsvolle Form der Kette. Sehr geschickt ist hier die Wiederaufnahme des *χαίρειν* im Gruß durch *χαρά* im Anfang des Textes. Die Kette wird dann fortgeführt durch das wiederholte *ὑπομονή* 1_{3, 4}; das *ἐν μηδενί λειπόμενοι* von v. 4 Ende schleppt nach und wird nur gebracht, um den Übergang zu schaffen zu *λείπεται* v. 5; schlichter ist die Wiederaufnahme von *αἰτείτω* v. 5 durch das *αἰτείτω* v. 6. Hiermit wird dann die Kette fallen gelassen, und der weitere Brief verzichtet auf diese Kunstform. Es ist wahrscheinlich, was uns oben

¹ Zu wiederholen ist hier der Hinweis auf Mayor S. CXCv—CXVIII.

schon der Vergleich mit Paulus Rm 5^{3, 4} nahelegte¹, daß die Kette bei Jac ebenso wie die bei Paulus auf ein älteres Vorbild zurückgeht. Jedenfalls soll diese Kette wie im Johannesevangelium als schmuckvolle Eingangspforte wirken, die sich eben deshalb nicht wiederholen darf. Die Verbindung von 1¹⁵ mit 1¹⁸ durch ἀποκει, ἀπεκόνησεν haben wir schon erwähnt². Der Gedanke an den Kult der Leviten wird klanglich hervorgehoben durch θρησκός θρησκεία v. 26 und θρησκεία v. 27. Sehr deutlich tritt der Gerichtsgedanke hervor durch κρίνεσθαι 2¹² κρίσις, κρίσεως v. 13; ein Nachklang findet sich noch in κρίμα 3¹. Noch viel-töniger wird der Klang 4¹¹ f. καταλαλείτε, καταλαλών, καταλαλεί; κρίνων, κρίνει, κρίνεις, κριτής, κρίνων. Daß 5¹³⁻¹⁸ das Gebet die Hauptsache bildet, wird hörbar gemacht durch προσευχέσθω, προσευξάσθωσαν, εὐχή u. s. f. Endlich zeigt 5¹⁹ πλανηθῆ und 5²⁰ πλάνης, daß hier ein kleiner eigener Abschnitt bestehen soll, der von der Fürsorge für den irrenden Bruder handelt. Überall ist dabei die Kunstregel angewandt, daß derselbe Stamm in wechselnder Form auftritt.

Ebenso ist schon hervorgehoben³, daß ἀπεκόνησεν λόγῳ ἀληθείας 1¹⁸ wieder aufgenommen wird durch ἔμφυτον λόγον 1²¹, wozu sich noch ποιηταὶ λόγου v. 22 und ἀκροατής λόγου v. 23 und wohl auch παραλογιζόμενοι v. 22 gesellt. Die Mahnung zum Hören und nicht bloß zu hören wird eindringlich gemacht durch ἀκοῦσαι v. 19 und ἀκροαταί, ἀκροατής v. 22. 23. 25.

Bei diesem sichtlichen Streben des Jac nach innerem und äußerlich merkbarem Zusammenhalt ist es also nicht erlaubt, seine schroffen Übergänge so leicht hinzunehmen, als handle es sich um eine berechnete Eigentümlichkeit des Jac oder um eine leicht verständliche Freiheit der Gnomenliteratur. Vielmehr haben wir als das eigentlich Erstrebte und Gewollte ein kunstvolles Hinübergleiten und Hinüberleiten von Stoff zu Stoff anzunehmen, und, wo uns dies nicht mehr spürbar oder hörbar wird, hat ein ernster Verfasser doch gewiß angenommen, daß seine Leser ihm folgen konnten.

Hat er nicht auch geglaubt und gewollt, daß er verstanden werde bei den prägnanten und präzisen Ausdrücken und Wendungen, die uns jetzt so seltsam anmuten und für uns so schwer zu deuten sind? Warum nennt er Gott auf einmal πατήρ τῶν φώτων

¹ S. oben S. 104 f.

² S. oben S. 171.

³ S. oben S. 159. 171.

1₁₇? Was sollen hier die Sterne besagen, und was der Hinweis auf den Wandel von Licht und Finsternis? Wie seltsam ist v. 18 βουληθεῖς gestellt, so daß wir nicht wissen, worin eigentlich die Absicht Gottes bestand. Über das schön geprägte Wort 3₁₈ kann man allerhand Schönes sagen, ohne doch zu wissen, warum Jac sich gerade so ausdrückt. Bei dem Zitat 4₅ beruhigt man sich damit, es werde in einem Apokryphon stehen, das als hl. Schrift gelten soll. Im übrigen streitet man sich hier über jedes Wort. Die Sentenz von 4₁₇ ist gewiß wertvoll und eigenartig, aber sie ist ohne Verbindung nach vorne und hinten und steht fremd in ihrer ganzen Umgebung.

Aber auch wo wir Zusammenhänge angedeutet fanden und wir die Richtung, die der Verfasser verfolgen will, im Ganzen noch aufspüren können, stoßen wir im einzelnen doch immer wieder auf unerwartete Seitenwege und Abschweifungen. Obwohl uns 1_{4,5} λειπόμενοι,λείπεται den Weg weisen will, wissen wir doch nicht, warum es gerade Weisheit ist, was da mangelt und was man erbitten soll. Trotz des Leitwortes αἰτέτω v. 5, 6 fiel uns auf, warum beim Gebet um Weisheit der Zweifel erwähnt wird, der dann zur Unbeständigkeit überhaupt wird v. 6—8. Statt des unbeständigen Zweiflers taucht dann der Reiche mit seinem vergänglichen Reichtum auf v. 10, 11. Dann erst folgt der vorläufige Abschluß der Gruppe mit dem Schlußspruch v. 12, an den sich dann doch noch ein Nachtrag v. 14—15 anschließt. Warum wird 1₁₉ neben dem Reden gleich der Zorn erwähnt und dieser dann v. 21 zu allem Schmutz und Überfluß der Bosheit ausgeweitet? Warum wird das Halten des Gesetzes 1₂₆f. gerade unter den Gesichtspunkt des Kultus und der Reinheit gesetzt? Was führt vom Gedanken der Herrlichkeit und der königlichen Würde 2_{1—8} zum Gerichtsgedanken v. 12, 13? Ist es nicht ein seltsamer Vergleich, daß die Zunge und die wilden Tiere unter dem Gesichtspunkt der Bändigung zusammentreten 3_{3, 7}? Unvermittelt hören wir 3_{13—18} von der oberen und unteren Weisheit, ohne daß deren Inhalt genannt wird, so daß wir nicht wissen, ob die psychische und dämonische Weisheit etwa auf eine unheimliche Art der Gnosis hindeutet. Bei 4₁ und namentlich bei φρονεῖτε 4₂, wo man sich allgemein mit der Konjektur des Erasmus φθονεῖτε tröstet, könnte man wirklich an eigentliche Kriege und Schlachten denken. Sehr merkwürdig sind die Ehebrecherinnen 4₄. Welch eine gemischte Gesellschaft findet sich 4₈ff. zusammen: Sünder, Zweifler und

fröhliche Lacher; Verleumder und fürsorgende Handelsleute; Reiche, Hartherzige und Schwelger! Das Seufzen und Schwören 5⁹·12 gehört gewiß zusammen; aber warum gehören nur gerade diese beiden vors Gericht? Warum hört der Verfasser bei der Rettung des irrenden Bruders 5²⁰ auf einmal auf, so plötzlich, daß man nicht sicher weiß, wessen Sündenmenge denn bedeckt werden soll?

Die bloße Parataxe¹, durch kräftigen neuen Einsatz gilt im JB, wie es scheint, als ein Mittel besonders eindringlicher Mahnung, so besonders I²⁷ 4²f. 4⁸·9·10 4¹¹·12 5²·3 5¹⁰·13·14·17.

Aber es bleibt doch dabei, daß man oft eine Überleitung zu neuen Gedankengängen lebhaft vermißt, so I¹²·18 3¹³ 4¹·8·11 5¹³. Sehr wirksam ist ein prophetisch klingendes ἄγε νῦν, das aber auch dem ἄγε δὴ, οὖν der griechischen Umgangssprache verwandt ist; aber es schafft doch keinen Übergang und begründet den Gedankenfortschritt nicht 4¹³ 5¹.

Am häufigsten verdeckt Jac den Mangel eines Überganges durch die trauliche Anrede: meine Brüder! wie ἀδελφοί 4¹¹ 5⁷·9 ἀδελφοί μου I² 2¹·14 3¹ 5¹² ἀδελφοί μου ἀγαπητοί I¹⁶·19 — hier kommt es dann zu kleinen Anredesätzchen μὴ πλανᾶσθε, ἀδ. μ. ἀγ. I¹⁶ oder ἴστε, ἀδ. μ. ἀγ.; zweimal scheint ein δέ eine fehlende Verbindung zu ersetzen I¹⁹ 5¹².

Der Eindruck dieser bunten Vielheit und dieses scheinbaren Abschweifens auf Luther war so stark, daß er dem Verfasser ein unordiges Durcheinander vorwirft und an den Rand schreibt: welch ein Chaos²! Es wäre eine Befreiung, wenn sich uns hier ungesucht ein leitendes Prinzip aufdrängte, das uns erklärt, warum der Verfasser sich in so seltsamer Weise seinen Weg bahnt und seine Leser ihm darauf ohne Anstoß folgen konnten. Denn wir hatten bei genauerem Zusehn neben dem Eindruck des scheinbar sprunghaften und zufälligen Aneinanderreihens ebenso stark den einer gewollten Einheit gewonnen und zwar einer doppelten: einer innerlichen, die nicht nur ernste Gesamthaltung, sondern auch Gedankenzusammenhang einhalten will — und einer mehr äußerlichen, oft nur sprachlichen Verbindung. Ist nun nicht die äußerliche Verbindung der Ersatz für eine zerstörte innerliche? Andererseits konnten wir christliche Einsätze in ein im übrigen jüdisches Gebilde vermuten. So kämen wir wieder zu der schon

¹ S. oben S. 168.

² s. o. S. 5 Anm. 7.

anfänglich ausgesprochenen Hypothese, ein einheitlich gedachtes jüdisches Werk sei von einem Christen in der Weise ausgenutzt und umgearbeitet worden, daß das ursprüngliche Ordnungsprinzip verwischt wurde, weil dies seinem Zweck nicht diene. Oder es hat sonst ein solches Ordnungsprinzip bei der Anlage des Briefes nicht klaren Ausdruck gefunden.

Es fragt sich nun, ob wir nicht imstande sind, das ursprüngliche Ordnungsprinzip wiederzufinden, wenn wir etwa die Abschnitte, die heute noch deutlich hervortreten und sich durch die Häufung markanter Leitworte besonders kenntlich machen, in ihrer Reihenfolge auf uns wirken lassen und erwägen, nach welcher Art von »Alphabet« sie etwa aufeinanderfolgen, ob etwa all die Wappen, die da an uns vorüberziehen, einen Stammbaum ergeben, dessen Ahnherrn wir erschließen könnten. Und vielleicht werden Ahnherr und Stämme an der Spitze des Briefes auch heute noch angedeutet: Jacobus, Knecht Gottes, an die zwölf Stämme! — Dieser Spur verlohnt es sich also nachzugehen.

D. Der Patriarch Jakob in der Jakobsliteratur und in der Allegorese

Eigentlich sollte doch der Brief gleich zu Anfang etwas darüber sagen, woher er kommt und wohin er geht. Warum ist ein JB gerichtet an die zwölf Stämme in der Zerstreuung? Liegt vielleicht hier das Leitmotiv des Ganzen, das Motiv auch für die Auswahl der Gedanken und Worte, der Leitfaden für den Fortschritt der Gedanken? Welcher Jac mag Gottesknecht im besonderen Sinne sein? Welcher Jac hat besonderen Anspruch darauf, zu den zwölf Stämmen, gerade auch in der Diaspora zu reden? Das sollte doch eigentlich der Patriarch Jakob sein, der zwölf Söhne hatte, von dem die zwölf Stämme abstammen, der Gen 49 sie alle versammelt, um jedem von ihnen ein letztes Wort zu sagen. Sind nicht seine Söhne außer Benjamin, der noch auf der Reise seiner Mutter das Leben kostet, in der Fremde geboren, und, worauf es hier ankommt, hat er nicht in der Fremde, in Ägypten, jene Ansprache an seine zwölf Söhne gehalten? Das Ursprüngliche wäre etwa, daß in Analogie zu Gen 49 der Vater Jakob irgendwie den zwölf Stämmen zuredet, wie einst Jakob zu seinen Söhnen sprach; beidemal in der Diaspora. — Nach Analogie der Apokalypsen könnte man annehmen, daß er zu

seinen Nachkommen redete, genauer ihnen einen Brief schriebe, natürlich an die jetzt lebenden Nachkommen, also über die Jahrhunderte hinweg. Es gälte also der Brief als damals verfaßt und aufbewahrt und jetzt veröffentlicht für die Söhne Jakobs, die in den letzten Zeiten leben, wie Jeremias den zehn Stämmen in der Zerstreung einen Brief schreibt, die freilich noch seine Zeitgenossen sind¹. Dann hätten wir auch ein durch den ganzen Brief wirksames Prinzip des Gedankenganges, der zugleich das oft Gewalttätige des Gedankenfortschrittes erklärt: Jakob hat jedem der zwölf Stämme etwas zu sagen, und danach sind die Einzelführungen aufgereiht und geordnet. Zu Anfang aber würde er von sich selbst, seinen Erlebnissen und Erfahrungen in der Fremde, also namentlich bei seinem Aufenthalt im Hause Labans und seinem Kampf mit Esau und mit dem El reden, und auch die Mütter der zwölf Stämme würden eine Rolle spielen.

1. Vorhandene und verlorene Jakobsliteratur

Ein solcher Jakobsbrief würde in jene Jakobsliteratur gehören, von der das Buch der Jubiläen redet, in welchem es nach dem Bericht über Jakobs Tod 45, 16 heißt: Und er gab all seine Schriften und die Schriften seiner Väter seinem Sohne Levi, damit er sie bewahre und erneuere für seine Söhne bis auf diesen Tag². Ein uraltes Stück solcher Art ist eigentlich schon der Segen Jakobs Gen 49, wo die politischen und wirtschaftlichen Zustände der zwölf Stämme in der Königszeit in kräftig poetischer Sprache geschildert werden, doch so, daß der sterbende Jakob sie seinen Söhnen weissagend darlegt. Moralische Gesichtspunkte treten hier fast ganz zurück; der Niedergang der Stämme Simeon und Levi wird allerdings als Strafe für die Verfehlungen der Stammväter hingestellt; worauf es aber schließlich ankommt, ist überall kriegerische Tüchtigkeit und wirtschaftliches Wohlergehen. Ein gern angewandtes Kunstmittel sind dem Verfasser die Wortspiele

¹ (Syr.) Apoc. Bar. 78—87.

² Vgl. auch 32²¹ f.: Ein Engel erscheint dem Jakob mit sieben Tafeln und gibt sie Jakob; Jakob las sie und las alles, was darauf geschrieben war, was ihm und seinen Söhnen in aller Ewigkeit geschehen wird; 24: Nun schreibe alles auf, was du gesehn und gelesen hast; 26: Jakob schrieb alle diese Dinge auf, die er gelesen und gesehen hatte. Spätere Erwähnung von Schriften der drei Erzväter aus christlicher Zeit Apost. Constit. VI 16 vgl. Zahn. GK II S. 183 f. S. die Auszüge aus einer arabischen Version mitget. von Barnes, Texts a. St. II, 2, 1892.

mit den Namen der Söhne oder Stämme¹: die Namen deuten schon an, was der Stamm erfahren oder ausführen wird. Anders sind die Etymologien der Namen in den Geburtsgeschichten der Söhne Gen 29³¹ — 30²⁴ 35^{16–18} gemeint: hier geben nach altisraelitischer Sitte die Mütter (oder die Herrinnen der Mägde, die für sie Mütter werden) ihren Kindern Namen je nach den Umständen der Geburt²; einmal ändert der Vater nach der Mutter Tod den ominösen Namen Ben-oni(m) (mein) Schmerzenskind in den glückverheißenden Ben-jamin (Glückskind) Gen 35¹⁸. Auch der Segen Moses Dtn 33 behandelt die zwölf Stämme; doch beschäftigt er sich nur mit ihrer politisch-wirtschaftlichen Lage.

Diese Urkunden sind viele Jahrhunderte vor unserer Zeit verfaßt; aber Gen 49 und selbstverständlich auch die Erzählungen der Genesis über Jakob und seine Söhne sind nach Form und Inhalt bestimmend für die Beschäftigung des Judentums mit seinen Vorfahren und Begründern. Im besonderen dienen auch die Prüfungen, die Jakob im syrischen Mesopotamien erfuhr, da er die Herden Labans weidete, den palästinensischen Juden in den Anfechtungen der syrischen Bedrängnis zur Aufmunterung und Tröstung, wie man aus der Anrede der Judith an die Obersten von Betylua vernimmt³. Die hellenistischen Juden haben u. a. auch die Strafrede Jakobs an Simeon und Levi paränetisch verwertet, wie uns IV Makk 2¹⁹ zeigt⁴. In phantastischer Weise hat ein apokalyptisches Buch, *Προσευχή Ιωσήφ* genannt, die Geschichte Jakobs, im besonderen die seines Kampfes mit dem Engel Uriel behandelt. Jakob-Israel ist hier der oberste aller Engel und der erste aller Geschöpfe. Offenbar erscheint er hier dem Joseph auf sein Gebet, um ihm die Zukunft des Volkes zu offenbaren. Bei den Geheimnissen, die die Essener mit den Engelnamen trieben, möchte man an essenische Herkunft dieses wunderlichen Buches denken⁵.

¹ Jehudah: jodukha v. 8; zebulon: (urspr.) jizbol (s. Gunkel z. St.) v. 18; v. 14 f. setzt ein Wortspiel voraus 'is — sakar, der Mann, der um Lohn seine Freiheit verkauft (s. Gunkel z. St.); dan: jadin v. 17; gad: g'dud j'gudennu . . jagud v. 19.

² Vgl. J. J. Heß, SB. d. Heidelb. Ak. d. W., ph. h. Kl. 1912, 19.

³ Judith 8²⁶.

⁴ ἐπεὶ διὰ τί ὁ πάνσοφος ἡμῶν πατήρ Ἰακώβ τοὺς περὶ Σομεῶν καὶ Λευὶν αἰτιάται μὴ λογισῶν τοὺς Σικμίτας ἐθνηθῶν ἀποσφάξαντας λέγων· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν;

⁵ Origenes, Joh. Kommentar I, II 188—191 S. 88 f. Pr.

2. Die Testamente der zwölf Patriarchen

Literarisch greifbar für uns ist aus dieser jüdischen Behandlung des Jakob-Stoffes nur das Buch der Testamente der zwölf Patriarchen¹. Aber dies eine Buch zeugt durch seine bewegte Geschichte, wie sehr eine derartige Betrachtungsweise der Stimmung frommer und schriftgelehrter Kreise entsprach. Die in der Genizah der Synagoge von Kairo gefundenen aramäischen Fragmente, wie ein damit zusammenhängendes syrisches und griechisches Fragment² führen auf eine hebräische Quelle, die älter zu sein scheint als die Form, die unser griechischer Text bietet. Aber auch dieser griechische Text geht wohl auf ein hebräisches Original zurück. Das Buch der Jubiläen hat in seiner Erzählung über Jakob und seine Söhne Züge verwandter Art mehrfach verwertet; der Midrasch Wajissa'u (zu Gen 35₅)³ sowohl wie das hebräisch überlieferte Testament Naphtalis⁴ lassen uns einen Einblick in frühe und späte selbständige Verarbeitung legendarischer Jakobs-geschichten tun⁵. Der Hauptteil der uns vorliegenden Testamente zeigt uns die levitischen Makkabäer auf einem Höhepunkt von Macht und Ansehen. Interpolationen von pharisäischer Hand lassen dann Abneigung und Ablehnung gegen die alten Makkabäer zu Worte kommen. In eschatologischen Stellen haben die Christen den Gottmenschen dann in naiv patripassianischer Weise eingetragen; man sieht oft deutlich, wie solche Eintragungen den Zusammenhang unterbrechen. Das Schwanken der Hss. und namentlich das Zeugnis der armenischen Überlieferung zeigt uns noch, wie allmählich solche christlichen Zusätze eingedrungen sind⁶.

¹ Ausgaben von R. Sinkler, *Testamenta XII patriarcharum* 1869; Appendix 1879; R. H. Charles 1908; Übersetzungen ins Deutsche: Schnapp in *Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen* 1900 Bd. 2 S. 458—506; ins Englische: R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* 1908 (1917).

² Vgl. Bousset, *Zeitschr. f. NTliche Wiss.* I 1900 S. 344—346; Charles in der Einleitung zu seiner Übersetzung S. LXVIII—LXXIV; Lévi, *R. Et.* j. 54, 166ff.

³ *Jalkut* 40 d—41 b, *Jellinek, Beth-ha-midrash III* 1—5. Charles in s. *Ausg. App. I*; vgl. dazu Bousset a. a. O. S. 202. Charles Übers. p. LXX.

⁴ Herausgeg. von Gaster in *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology* 1894 p. 109 ff.; übers. bei *Kautzsch* S. 489—492; von Charles a. a. O. *App. I*.

⁵ S. Schnapp a. a. O. S. 458 f. Charles a. a. O. § 21—23 S. LXV—LXXIV.

⁶ Schnapp S. 460; Charles § 19 S. LVII. *Enc. Bibl.* I p. 237—241; Bousset a. a. O. S. 187—202; Charles Übers. p. LXI—LXV. *Grabe, Spicil.* I 1698, 1714, *Schnapp* 1884, bei *Kautzsch* S. 459 f.; Charles *EB I* p. 241; *E. Preuschen, ZWN I* S. 137—140; Bousset a. a. O. S. 141—175. — N. Messel, *Über die*

Wir haben allen Grund, die Art dieser Schrift mit ihrer Verbindung von Namendeutung, Geschichtsverwertung, Eschatologie, religiöser und moralischer Paränese zu betrachten; hier können wir eine jüdische Schrift von der Art, wie wir sie als Urschrift unseres Jac voraussetzen, wirklich in Augenschein nehmen. Daß sich hier die christliche Eintragung so sicher feststellen und verfolgen läßt, fordert noch besonders unsere Aufmerksamkeit heraus. Es ist sehr bemerkenswert, mit wie einfachen Mitteln hier gearbeitet wird und was dabei herausgekommen ist¹. Der Patripassianismus der christlich gestalteten Testamente wirkt darum so grotesk, weil die christliche Hand meist einfach an die jüdische Weissagung der Theophanie Jahwes den Hinweis auf den Menschen Jesus angehängt hat²; so hat man auch den σωτήρ τοῦ κόσμου eingeschoben oder statt πατήρ : σωτήρ³ und statt νόμου : κόσμου geschrieben⁴. Die seltsame Genealogie, daß Christus von Juda und Levi abstamme, hängt mit der Hervorhebung dieser beiden Stämme in den Testamenten zusammen. Es lag aber für die Christen nahe, Juda vor Levi zu bevorzugen⁵. Geradezu frech⁶ ist die Einführung des Wolfes Paulus Benj. 11, 2, besonders nach 11, 1, wo Benj. sich freut, hinfort nicht mehr räuberischer Wolf (nach Gen 49²⁷) heißen zu werden. Harmloser ist schon der Einschub des paulinischen πιστεῖν⁷; mit sanfter Gewalt hat man das Volk der Juden zu πάντα τὰ ἔθνη erweitert⁸. Die christ-

textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Test. d. 12 Patriarchen. Abhandlungen z. semit. Religionskunde und Sprachwiss. Beihefte z. ZAW 33, 1918 S. 355—374, warnt vor zu sicheren Schlüssen aus der Textkritik. — Aber die Überlieferungsformen zeigen deutlich, daß hier umgearbeitet wurde. Vgl. Stählin (b. Christ), Gesch. d. hell.-jüd. Lit. 1911, S. 529 Anm. 4.

¹ Vgl. dazu Schnapp an beiden O., Charles S. LXI—LXV und vor allem Bousset a. a. O. S. 145—175.

² Vgl. z. B. Dan 5, 13 ὅτι κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς [τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος] καὶ ὁ ἄγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτῆς [ἐν ταπεινώσει (Arm. εἰρήνη) καὶ πτωχείᾳ]; Asser 7, 3 ὁ θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος; Benj. 10, 7 τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν [τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα om. Arm.]

³ Z. B. Levi 14, 2 τῶν ἀρχιερέων [οἳτινες ἐπιβαλοῦσι τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὸν σωτήρα τοῦ κόσμου]; Dan 6, 7 σωτήρ om. Arm. und ein Zweig der Griechen; Dan 6, 9 ἵνα δέξηται ὑμᾶς ὁ πατήρ [P. Armen. σωτήρ] τῶν ἔθνων.

⁴ Levi 14, 4.

⁵ Ruben 6, 7 C: τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκε κύριος τὴν ἀρχὴν καὶ τῷ Ἰουδᾷ μετ' αὐτῶν R μετ' αὐτοῦ OP μετ' αὐτόν.

⁶ So Bousset S. 159.

⁷ Levi 8, 12.

⁸ Z. B. Simeon 7, 2.

liche Taufe wird durch ἐν τῷ ὕδατι der Geistesausgießung Levi 18, 17 hinzugefügt¹. Danach werden die Erwähnungen des Namens Christi oder der Ekklesia im JB kaum mehr als Kennzeichen der ursprünglichen Christlichkeit dieses Schriftstückes angeführt werden dürfen.

Wichtiger ist es für uns, dem jüdischen Autor bei seiner Arbeitsweise zu beobachten, zumal wenn es sich später zeigen sollte, daß der Verfasser des ursprünglichen JB's ähnlich vorgegangen ist. Zunächst also lehnen sich die Testamente der zwölf Jakobssöhne eben als solche an den Jakobssegens Gen 49 an. In Gen 49 redet Jakob der Reihe nach jeden seiner Söhne tadelnd oder lobend an; in den Testamenten reden ihrerseits die zwölf Söhne der Reihe nach zu ihren Söhnen; wie der Vater dort ihre Eigenschaften schildert, so berichten hier die zwölf Söhne über ihr früheres übles oder gerechtes Handeln.

Wenn Jakob Gen 49 über Ruben, Simeon und Levi, allenfalls auch über Issaschar ein moralisches Urteil fällt und Simeon und Levi ihre Zerstreung in Israel ankündigt, so knüpfen in den Testamenten die Söhne an ihre guten und schlechten Taten sittliche Mahnungen an; zum Schluß sagen sie ihren Nachkommen Abfall, aber auch nachfolgende Bekehrung voraus und verkünden demgemäß göttliche Strafe und schließlich endgültiges Heil; so entsteht jene Verbindung breit ausgeführter Morallehre mit eschatologischen Ausführungen, die für die Testamente kennzeichnend ist. Im Vordergrund steht für das Verhalten der Söhne namentlich ihr Benehmen gegenüber Joseph, der selbst auch sein Leben ausführlich erzählt; Juda kommt auch noch auf sein Verhältnis zur Thamar zu sprechen; Issaschar redet von den Liebesäpfeln, denen er sein Dasein verdankt. Außerdem spiegelt sich — was uns hier weniger angeht — in Ton und Inhalt ihrer Reden die spätere Geschichte des Judentums nach innen und außen, namentlich Aufstieg und Niedergang der Makkabäer, bei Levi der Zerfall des Priestertums, bei Juda der des Königtums, deutlich ab.

Wichtig sind für uns auch die am Anfang der Reden gegebenen Etymologien für die Namen der Söhne. Simeon deutet auf Gebetserhörung, Juda auf den Dank seiner Mutter, Issaschar ist Lohn für Liebesäpfel, Sebulon gute Gabe, Benjamin Sohn der Tage. Alle diese Deutungen schließen sich an die entsprechenden

¹ Vgl. Levi 16, 5 ἐν πίστει καὶ ὕδατι Asser 7, 3 δι' ὕδατος statt ἐπὶ τοῦ ὕδατος P.

in den Geburtsgeschichten der Genesis an; für Naphthali wird wie in der Genesis der Stamm פתל¹ benutzt, aber nicht auf den Kampf mit Gott, sondern auf List¹ bezogen. Ferner kommen für unseren Zweck in Betracht die Beziehungen auf Gen 49, die immer wieder in den Testamenten auftauchen. Simeon und Levi weisen dabei ausdrücklich auf den Segen Jakobs hin. Daß Ruben Jakobs Lager befleckt, ist ja auch in Gen 49 betont. Simeon berichtet zwar nicht die Gewalttat gegen Sichem, wohl aber spricht er vom Zorn, den sein Vater Jakob an ihm (und Levi) tadelt, und von der Zerstreuung, die seinem (und Levis) Stamm dort angekündigt wird. Bei Levi wird jener Zorn dann auch in Verbindung mit der Ausrottung der Sichemiten erwähnt, die Levi freilich dem Zorn seines Vaters gegenüber zu entschuldigen weiß. Auf Gen 49, wo Juda mehrfach ein wilder Leu genannt wird, geht es wohl auch zurück, daß ihm im Testament Judas der Kampf mit wilden Tieren zugeschrieben wird, und die Erwähnung des Weinstockes und Weins im Segen seines Vaters über ihn hat wohl die Warnung vor dem Weine im Munde Judas veranlaßt. Das Szepter des Königtums und der Stab der Gerechtigkeit aus Juda in der Verheißung für die Endzeit entspricht zwar allgemeiner messianischer Erwartung, lehnt sich aber doch an die Sprache des Jakobssegens deutlich an. Wenn dann den Issaschar die Erde, den Sebulon das Meer, den Joseph die Berge, den Naphthali die Annehmlichkeit, den Asser der Ölbaum segnet, so erkennt man darin leicht die Schilderung aus Gen 49 wieder. Issaschar erscheint in seinem eigenen Spruch noch einmal als Landmann und preist den Ackerbau; Gad wird dort als Hort gegen die Räuberscharen hingestellt, die Israel verderben, ebenso wie ihn Jakob im Kampf mit Rauberscharen schildert; in seinem eigenen Testament spricht er demgemäß von Haß, Verleumdung, Übermut und Krieg. Naphthali ist dem Vergleich im Segen entsprechend leichtfüßig wie ein Hirsch. Die schönen Worte אמרי שפר tauchen in seinem Mahnwort als λόγοι κενoi wieder auf. Benjamin freut sich, daß er dereinst nicht mehr ein räuberischer Wolf heißen werde, wie ihn sein Vater Jakob genannt hatte.

Sowohl solche Etymologien der Namen aus Jakobs Familie wie Anspielungen auf die Geschichte Jakobs und seiner Söhne und auf Kennzeichen der Söhne in Gen 49 werden wir später auch im JB benutzt finden².

¹ Von פתל: »listig handeln«; vgl. u. S. 229.

² S. unter E 2 a. b.

Von besonderer Bedeutung ist für uns noch ein Einblick in die Sinnesart und Denkweise, in Religion und Ethos dieser echt jüdischen Schrift, die doch christlicher Denkart oft so nahe kommt und deshalb auf die »Christlichkeit« des JB's ein wertvolles Licht wirft.

Zunächst ein Wort über des Verfassers Eigenart, die seiner Arbeit einen besonderen Stempel aufdrückt. Wie aus seinem beständigen Hinweis auf Levis Vorzug, auf die Rechte und Einnahmen des Priestertums, auf Opfer, Erstlinge und Waschungen hervorgeht, war der Verfasser wohl selbst priesterlichen Geschlechtes; zugleich ist er aber auch Schriftgelehrter, der auf seine Bibelkenntnis, Schriftstellerei und seine Weisheit stolz ist. Dabei haftet ihm aber ein großes Maß ungeschickter Steifheit an, die sich ja schon darin zeigt, daß er seine Mahnungen an zwölf sterbende Jakobssöhne in äußerlicher Nachahmung von Gen 49 anknüpft. Wie er sich daher in immer neuen Sterbeszenen ergehen und wiederholen muß, so wiederholt er sich auch im steten Hinweis auf den Verkauf Josephs, auf den späteren Abfall, für den er immer wieder die Bücher Henoch zitiert, auf Bekehrung und Wiederherstellung der Stämme; mancherlei fällt freilich dem Bearbeiter zur Last. Die bessere Kehrseite seiner Steifheit ist starker Drang zu Ordnung und zusammenhängendem Denken, der sich in seinen Gedanken über Gott, Geister und Engel, seiner Psychologie und Ethik auswirkt — also ein unbeholfener Ansatz zu wissenschaftlicher Systematisierung.

So ist sein Gott vorab ein Gott der Ordnung: in Ordnung hat er alles gut gemacht, im Makrokosmos wie im Mikrokosmos. Er hat weise Körper und Geist aufeinander berechnet¹, allen Menschen das Gute und Nützliche dargereicht². Es ist sehr befriedigend, seine Gerichte zu verfolgen³, wie er z. B. reich und arm behandelt⁴. So straft er pünktlich jede Sünde am entsprechenden Körperteil⁵, den Abfall mit Zerstreung, bleibende Sünde mit ewigem Gericht⁶. Ebenso pünktlich belohnt er das Gute, z. B. dem Issaschar seine Opfergabe⁷, dem Sebulon seine Wohltätigkeit⁸, dem Joseph seine Keuschheit⁹. Warm und innig wird unser

¹ Naphthali 2, 2. 8.

² Gad 7, 2.

³ Gad 7, 3 Ἐξέτασον κρίματα κυρίου(φ) καὶ οὐκ (οὐτως) ἐγκαταλείψῃς (καταλείψει) καὶ ἡσυχάσει τὸ διαβόλιόν σου.

⁴ Gad 7, 4—7.

⁵ Gad 5, 9 f.

⁶ Z. B. Levi 15 u. ö.

⁷ Iss. 3, 7.

⁸ Seb. 5, 2.

⁹ Jos. 10, 3.

Verfasser, wenn er Gottes treue Fürsorge für den getreuen Joseph beschreibt¹. Joseph ist auch der Pfleger des Gebetes und der Empfänger seiner Erhörung². Zur Ordnung Gottes gehört auch der selbstverständliche Vorzug Israels mit seinen zwölf Stämmen vor allen Völkern, gehört auch der Vorzug der Stämme Levi und Juda, gehört weiter der Vorzug des Priestertums, die Ordnung seiner Opfer und Vorrechte³.

Viel unmittelbarer und herzlicher als in den Testamenten kommt der Gottesgedanke bei Jac zum Ausdruck; aber im Grunde ist es doch da und dort derselbe Gott. Auch bei Jac ist er der strenge Gesetzgeber und Richter⁴; unbarmherzig richtet er den Unbarmherzigen⁵; für das unnütze Wort ist man verantwortlich⁶; murren wie schwören ruft den Richter herbei⁷; aber gegen seine treuen Anhänger und Dulder ist er gnädig und barmherzig⁸, der Vater der Unterdrückten⁹, der gerade als Herr der Herrlichkeit kein Ansehen der Person duldet¹⁰ und die Armen besonders bevorzugt¹¹; der Helfer, der gerne Gebete erhört¹², den Kranken aufhilft, bereute Schuld vergibt¹³, und denen, die ihn lieben, den Kranz des Lebens verleiht¹⁴. Jac preist freilich nicht den Gott der exakten Ordnung, dafür aber den unwandelbaren Guten, den Vater der wechselnden Lichter, der selbst keinem Wechsel unterworfen ist¹⁵. Den Vorzug der zwölf Stämme drückt Jac in unerreichter Prägnanz aus mit dem großartigen Wort: Gott hat uns geboren durch das Wort der Wahrheit, d. h. durch sein Gesetz zu Erstlingen seiner Geschöpfe¹⁶.

Zwischen Gott und Israel steht in den Testamenten der Engel Gottes, der Mittler, der Israel losbittet¹⁷, der Levi und Juda führt; zugleich ist er der angelus interpres, der Levi die Himmel zeigt¹⁸. Für die Verschonung der Gerechten bitten auch die Engel des Angesichts¹⁹, am Ende der Zeit freuen sie sich über die Priester der Endzeit²⁰. Daneben gibt es andere Engel, Geister, Mächte und Throne²¹. Es gibt auch einen Engel des Friedens, der Israel vor der äußersten Verkehrung bewahrt²², die Seele tröstet, die sich dem Frieden zuwendet²³, und den guten Mann vor Verführung

¹ Jos. 1, 3—7.² Jos. 9, 4; 18, 2; Benj. 3, 6.³ S. unten S. 199 f.⁴ Jac 4 12.⁵ 2 13.⁶ 3 1.⁷ 5 9. 12.⁸ 5 11.⁹ 1 27.¹⁰ 2 1.¹¹ 2 5.¹² 1 6.¹³ 5 15 f.¹⁴ 1 12.¹⁵ 1 17.¹⁶ 1 13.¹⁷ Levi 5, 6; Dan 6, 5 f.¹⁸ Levi 2, 6; 5, 1.¹⁹ Levi 3, 5.²⁰ Levi 18, 5.²¹ Levi 3.²² Dan 6, 5.²³ Asser 6, 6.

bewahrt¹. Der Engel Abrahams begleitet schützend auch seine Nachkommen² — all solche Mittler-Engel hat Jac nicht nötig. Näher kommen die Testamente dem JB in ihrer Auffassung von der Sünde, abgesehen davon, daß in den Testamenten Geisterwesen eine große Rolle spielen, die bei Jac fehlen. Die Versuchungen zum Bösen stammen nicht von Gott, sondern von Satan³ oder Beliar⁴, von dem alle Zwiespältigkeit in der Welt herkommt⁵ und von seinen bösen Geistern. Es gibt sieben Geister des Irrtumes: der Unzucht, Unmäßigkeit, Streitsucht, Gefallsucht (mit Zauberei), Überhebung, Lüge und Ungerechtigkeit, wozu sich noch der Schlafgeist gesellt⁶. Daneben erscheinen noch die Geister des Neides und des Irrtums⁷, des Hasses⁸, der Lüge und des Zornes⁹. Solch ein Geist bewohnt den Menschen wie ein Gefäß¹⁰, treibt ihn zum begehrliehen Verlangen¹¹ und hilft ihm beim bösen Werk¹². Gott weicht dann und Beliar herrscht¹³. Naht man sich aber zu Gott, so flieht er¹⁴. Wer Gott fürchtet und den Nächsten liebt, dem kann er nichts anhaben. Dereinst wird Beliar gebunden, und die Frommen werden ihn unter die Füße treten¹⁵.

Jacobus ist auch hier viel schlichter und doch verwandt. Auch er gibt den Rat: unterwerft euch Gott, widersteht dem Teufel, und er wird vor euch fliehen. Nahet Gott, so nahet er sich zu euch¹⁶. Er zitiert den Spruch: Eifersüchtig begehrt der Geist, den er in uns wohnen ließ¹⁷. Er warnt vor dem Dämonischen, das sich in die irdisch-psychische Weisheit einnistet¹⁸, und vor dem Höllenfeuer, das durch die Zunge die ganze Natur entzündet¹⁹. Ausdrücklich betont er, daß die Versuchungen nicht von Gott kommen; anstatt der Geister nennt er die Begierde des Menschen, die die Sünde zeugt; die Sünde gebiert dann den Tod²⁰.

Besonders kennzeichnend ist für die Testamente der oben erwähnte Ansatz zu einer Art von zusammenhängender Psychologie und Psychophysik, in der freilich wieder die Geister ihr bedenkliches Wesen treiben. Es gibt sieben natürliche Geister, die des Men-

¹ Benj. 6, 1.² Jos. 6, 7.³ Dan 3, 6; 5, 6; 6, 1; Gad 4, 7 (Asser 6, 4).⁴ (Ruben 2, 2) Levi 3, 3 u. ö.⁵ Benj. 6, 7.⁶ Ruben 2, 3.⁷ Sim. 3, 1⁸ Gad 3, 1.⁹ Dan 2, 1. 4.¹⁰ Naphthal. 8, 6.¹¹ Ruben 3, 12.¹² Benj. 7, 2.¹³ Dan 4, 7.¹⁴ Iss. 7, 7; Dan 5, 1; Naphthal. 8, 4.¹⁵ Levi 18, 12; Seb. 9, 8.¹⁶ Jac 4, 7 f.¹⁷ Jac 4, 5, s. oben S. 68 Anm. 2.¹⁸ Jac 3, 15.¹⁹ Jac 3, 6.²⁰ Jac 1, 15

schen Handeln bestimmen: des Lebens, des Blicks, des Gehörs, des Geruchs, des Geschmacks, der Rede, der Ernährung und der Sexualität, dazu auch hier der Geist des Schlafes¹. Schon diese geben Anlaß zu mancherlei Lastern. Aber die Laster sind auch untrennbar miteinander verbunden und haben ein breites Wirkungsfeld im ganzen Tun des Menschen. Vom Zorn heißt es wirkungsvoll, daß er der Seele selbst zur Seele wird; er verbindet sich mit der Lüge, um die Seele zu beunruhigen; von solch unruhiger Seele weicht Gott, und Beliar herrscht in ihr². Die Psychologie des Hasses lehrt Gad; Haß erzeugt Verleumdung, Übermut und Lieblosigkeit³. Neid läßt den Menschen nichts Gutes tun, lehrt Simeon⁴. Eng ist die Verbindung des Körpers mit Geist, Seele und Laster. Der Herr hat nach der Art des Geistes den Leib und nach der Kraft des Leibes den Geist eingerichtet. Wie das Herz so der Mund, wie das Auge so der Schlaf, wie die Seele so das Wort⁵. Auf der Brust ist das Wesen des Menschen abzulesen⁶. Neid kommt aus der Leber, und Gott straft ihn mit Erkrankung der Leber⁷. Zorn verdirbt den Leib und steigt ins Blut hinein⁸. Habsucht raubt den Schlaf und verzehrt das Fleisch⁹. Josephs Güte und Reinheit hingegen spiegelte sich in der Schönheit seines Angesichts¹⁰; aber ein jeder kann das an sich selbst erfahren¹¹. Bei Jac findet sich von solcher Psychologie doch einige Andeutung. Der Zweifler ist überhaupt unbeständig in seinem ganzen Werk und Wesen¹². Wo Streit und Neid, da ist auch Unbeständigkeit und jedes üble Ding¹³; die Frucht der Gerechtigkeit wird in Frieden gesäet denen, die den Frieden pflegen¹⁴; innerer Krieg der Lüste erzeugt draußen Kriege und Schlachten¹⁵. Die Zungensünden rühren her vom ungebändigten Wesen der Zunge¹⁶; wer die Zunge im Zaum halten kann, kann den ganzen Körper beherrschen¹⁷.

Auch Religion und Sittlichkeit kann man als Innehalten der Ordnung Gottes bezeichnen¹⁸. Diese Ordnung störten einst die Wächter, die den Himmel um der Menschentöchter willen verließen, und Sodom mit seiner unnatürlichen Unzucht. Ebenso verkehrt Götzendienst die Verehrung Gottes in die von Holz und Stein¹⁹. Demgemäß ist ein Haupterfordernis der Sittlichkeit

¹ Ruben 2. ² Dan 2, 4; 3, 1; 4, 7. ³ Gad 3, 3; 4. ⁴ Sim. 2, 7. 14.

⁵ Naphth. 2, 6. ⁶ Juda 20, 3—4. ⁷ Sim. 4; Gad 5, 9.

⁸ Sim. 4, 8. ⁹ Juda 18, 4. ¹⁰ Sim. 5, 1

¹¹ Jos. 3, 4; Benj. 5, 5. ¹² Jac 1 6 f. ¹³ Jac 3 16.

¹⁴ Jac 3 18. ¹⁵ Jac 4 1 f. ¹⁶ Jac 3 5—8. ¹⁷ Jac 3 2.

¹⁸ Vgl. Naphth. 3, 2. ¹⁹ Naphth. 3, 3—5.

der Sinn für Einheitlichkeit und Einfachheit: Folgt eingestaltig der Wahrheit, heißt es; die Zwiespältigen werden zwiefach bestraft¹. Die gute Gesinnung hat nicht zwei Zungen, des Segens und des Fluchs, sondern überall nur eine lautere Verfassung². Diese Gesinnung gipfelt in den Grundsätzen: Wahrheit mit gerechtem Handeln, Wahrheit mit Langmut; redet die Wahrheit ein jeder mit dem Nächsten, so wird er den Gott des Friedens haben³. Asser führt eine recht verzwickte Rede über zweigestaltige Handlungen, die etwas Gutes an sich zu haben scheinen und doch schlecht sind⁴; die Guten scheinen wohl das Böse zu tun, bezwecken aber damit nur das Gute⁵. Die Einfachheit findet sich zumeist beim Landmann und Hirten⁶, dem seine Arbeit Müdigkeit und Schlaf bringt, daß böse Lust ihn nicht anfällt; er verleumdet nicht, gibt einfältig, begehrt nicht, treibt keinen Fürwitz⁷; der Boden bringt ihm ebenso reichliche Arbeit wie reichlichen Erwerb⁸.

Über diese zum Eintönigen und Nüchternen neigende Moral wird aber unser Verfasser durch seine lebendige Frömmigkeit mehrfach hinausgeführt.

Der kampfesfrohen Makkabäerzeit entspricht es, wenn wilde Tapferkeit anerkannt und gelobt wird, so bei Simeon und Juda⁹; die Ausrottung der Schemiten, die der Vater Jakob so heftig tadelte, wird mit dem göttlichen Ratschluß über Schem gerechtfertigt¹⁰; es wird aber davor gewarnt, sich tapferer Jugendtaten zu rühmen¹¹.

Was aber dem Verfasser wirklich am Herzen liegt, das ist die Forderung tatkräftiger Gottes- und Nächstenliebe; hier erreicht er die volle Höhe christlicher Sittlichkeit: liebet den Herrn euer ganzes Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen¹². Diese Liebe vergibt vollauf und gründlich: Liebet einander von Herzen, und wenn einer gegen dich sündigt, so sag es ihm in Frieden und schaffe das Gift des Hasses weg, und wenn er bereut, so vergib ihm; wenn er leugnet, so streite nicht mit ihm; wenn er beharrt, so überlaß die Vergeltung Gott¹³. Diese Liebe zeigt sich

¹ Asser 6, 1 f.² Benj. 6, 5.³ Dan 1, 3; 2, 1; 5, 2.⁴ Asser 2.⁵ Asser 4.⁶ Rub. 4, 1.⁷ Iss. 3, 3—5; 4.⁸ Iss. 5, 5.⁹ Sim. 2, 3—5; Juda 2—7.¹⁰ Levi 6, 8; man denkt an die Unterwerfung Samariens durch die Makkabäer.¹¹ Juda 13, 2.¹² Dan 5, 3.¹³ Gad 6, 3 f. 6 f.

wie in der Gesinnung, so im Werk¹, in der Fürbitte wie im Wohltun für den bösen Gegner²; auf diese Weise wird man den Bösen durch das Gute überwinden³. Gottes- und Nächstenliebe verbindet sich alsbald mit Hilfeleistung an den Armen und Kranken⁴. Sebulon, der am Meere wohnt, fängt und kocht Fische für die Fremden und Kranken, den Notleidenden gibt er im Winter heimlich ein Gewand, und wo er nicht helfen kann, da fühlt und trauert er wenigstens mit⁵. In Betracht kommen für solche Liebe vorab die Brüder und die Nächsten, aber die Barmherzigkeit soll sich doch auf alle erstrecken und nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Tiere⁶. Auch den Feind Gottes soll man warnen und bekehren⁷. Durch Josephs Beispiel wird nicht nur Liebe und Vergebung gegen die Brüder⁸, sondern auch Keuschheit und Reinheit⁹ eindringlich gepredigt, dazu Geduld und Langmut in Versuchungen¹⁰, wozu ihn sein beständiges Beten fähig macht¹¹. In der besonderen Lage Josephs bedurfte es darüber hinaus noch einer besonderen Askese; zum Beten kommt das Fasten¹², Enthaltung von jeder Nahrung und besonders von Wein¹³. Ebenso enthält sich Ruben, der Buße wegen, des Weins, Rauschtranks, des Fleisches und leckerer Speise¹⁴.

Aber fast mehr noch als durch positive Forderungen wird Ethik durch anschauliche Warnungen vor Lastern vorgetragen. Wir hörten schon davon, wie etliche der Söhne aus Anlaß ihrer Vergehungen vor bestimmten Lastern warnen¹⁵, Ruben vor Weibern¹⁶, Simeon vor Neid¹⁷, Juda vor Weinrausch¹⁸ außerdem vor Geldliebe, Habsucht¹⁹ und vor Unzucht²⁰, Dan vor Zorn und Verblendung²¹, Gad vor dem Haß²²: wie die Liebe auch die Toten und dem Tode Verfallenen lebendig machen will, so will der Haß die Lebendigen töten²³. Wenn einer mehr Glück hat als ihr, so betrübt euch nicht, sondern betet für ihn, daß er um so mehr

¹ Gad 6, 1.² Jos. 18, 2.³ Benj. 5, 1.⁴ Iss. 5, 2.⁵ Seb. 6, 5 f.; 7, 1, 3.⁶ Seb. 5, 1.⁷ Benj. 4, 5.⁸ Jos. 10, 6; 15, 3; 17, 1.⁹ Jos. 9, 3; 10, 2.¹⁰ Jos. 2, 7; 10, 2; 18, 1—3.¹¹ Jos. 3, 3; 9, 4; 18, 2.¹² Jos. 3, 4; 9, 2; 10, 1.¹³ Jos. 3, 5.¹⁴ Rub. 1, 10.

¹⁵ Die Überschriften über den Testamenten, die den moralischen Inhalt jedes Testamentes gleich angeben, sind nicht ursprünglich, wie die Textüberlieferung zeigt.

¹⁶ Rub. 4, 5.¹⁷ Sim. 3, 4.¹⁸ Juda 13, 6; 16, 1.¹⁹ Juda 17, 1; 18, 2.²⁰ Juda 15, 18, 2.²¹ Dan 2, 5, 1.²² Gad 1—7.²³ Gad 4, 6.

Glück hat¹. Rückschauend auf den Handel der Brüder mit Joseph warnt Benjamin vor Bosheit, Neid und Bruderhaß².

Es ist schon deutlich geworden und im Judentum durchaus selbstverständlich, daß diese Moral durchaus theonom und mit der Religion eins ist; freilich ist sie doch natürliche Moral, weil Gott die Natur des Menschen eben so geordnet hat, daß diese Gebote ihr entsprechen. Ehrfurcht vor Gott ist die Grundlage der Sittlichkeit³; Gott fürchten und den Nächsten lieben ist die Grundregel⁴. Die Furcht, vor dem Herrn anzustoßen, behütet vor Gedankensünde⁵. Daß diese Furcht vor Gott sich in Liebe zu Gott wandelt, macht dann die Beziehung zwischen Religion und Nächstenliebe noch inniger und zeigt die ganze Höhe der religiös-sittlichen Stellung der Testamente⁶. Freilich, wie in den Testamenten beständig auf Gottes Strafgericht Bezug genommen ist⁷, so wird gerne auch auf den Lohn für Guttaten hingewiesen. Besonders offen spricht sich hier Joseph aus: Wenn einer in Keuschheit lebt und auch Ruhm begehrt, und der Höchste weiß, daß es ihm nützlich ist, so gewährt er ihm auch diesen, ebenso wie mir⁸. Überhaupt ist Josephs Erhöhung das Musterbeispiel, wie gut es denen geht, die in den Geboten des Herrn wandeln⁹.

Bei einer Ethik, die so aus der Innerlichkeit heraus und an Beispielen entwickelt wird, drängt sich alsbald die Frage auf, welche Rolle dabei das Gesetz, die Thora Mosis, spielt. Für die Testamente war die Beziehung aufs Gesetz insofern schwierig herzustellen, als ja zu Jakobs Zeiten das Gesetz Mosis noch nicht gegeben war¹⁰. Trotzdem ist das Gesetz wie selbstverständlich da, so gut wie jene Ordnung, die die Sterne so treu bewahren¹¹. Es ist von Abraham, Isaak und Jakob auf Jakobs Söhne vererbt, und diese sollen es weiter vererben¹² — es ist das einzige Erbe, das

¹ Gad 7, 1. ² Benj. 8, 1. ³ Levi 13, 1.

⁴ Benj. 3, 3. ⁵ Gad 5, 5. ⁶ Iss. 5, 2; Dan 5, 3 (Jss. 7, 6).

⁷ S. oben S. 181. 183. ⁸ Jos. 9, 3. ⁹ Jos. 10, 3; 18, 1—4.

¹⁰ Um einen Ersatz für das noch nicht geschriebene Gesetz Moses zu schaffen, wird ein Gesetz Henochs angenommen, daß schon das Gebot Dtn 25, enthält (Seb. 3, 4; Sin. ändert in 'Gesetz Mosis'); für die prophetischen Schriften tritt die Weissagung Henochs ein, bei dem man nicht an unser Henochbuch zu denken braucht (Sim. 5, 4; Levi 10, 5 u. ö.). Ein solcher Hinweis ist mehrfach erst später hinzugekommen, wie Levi 14, 1; 16, 1. Vgl. auch die Schrift der Väter Seb. 9, 5). ¹¹ Naphth. 3, 2.

¹² Benj. 10, 4; im hebr. T. Naphthali wird Erfüllung des Gesetzes als Dank für die reichen Güter des Landes gefordert, cap. 8.

Benjamin seinen Söhnen vermacht¹. In ihm ist die ganze Religion und Sittlichkeit beschlossen: hier wird wirklich die Gerechtigkeit des Gesetzes gelehrt², die Paulus bekämpft³. Immer wieder fassen die Patriarchen ihre Mahnungen zusammen mit dem Aufruf: Bewahret das Gesetz des Herrn⁴. An ihm unterscheidet man, was gut und böse sei⁵; es stehen sich gegenüber Gesetz des Herrn oder, was gleichbedeutend ist, die Gebote des Herrn und die Sache Beliaars⁶. Jeder, der das Gesetz des Herrn tut, wird von ihm geliebt, d. h. wer Gott fürchtet und die Brüder ehrt⁷. Das Erbe Benjamins lautet: Übt Wahrheit und Gerechtigkeit jeder an seinem Nächsten und Gericht zu Treu und Glauben (πιστοποίησις) und haltet das Gesetz des Herrn und seine Gebote⁸. Das Gesetz des Herrn zu halten gehört zur schlichten Einfalt Issaschars: Unschuld ohne Vorwitz, Gottes- und Nächstenliebe, Erbarmen mit den Geringen⁹ und den Tieren¹⁰. Aber dies Gesetz enthält auch sehr bestimmte Einzelgebote, wie das über die Verweigerung der Leviratehe Dtn 25, 9¹¹. Jedes Gebot Gottes hat seine zwei Seiten; es zu erfüllen ist eine Kunst — das bezieht sich auf die Nichtvereinbarkeit von Gebet und Eingehn zum Weibe¹². Insbesondere richtet sich Gottes Gesetz gegen den Ehebruch. Das muß Potiphars Weib hören, als sie von Joseph das Gesetz seines Gottes lernen will¹³. Leidenschaft wie Unzucht und Habsucht widerstreben der Gottesfurcht¹⁴, der Haß lobt nicht den, der das Gesetz tut¹⁵, ein zwispältiger Mensch verachtet Gott, den Lehrer des Gesetzes, und erquickt den Armen¹⁶. Auf der Erfüllung des Gesetzes beruht die Hoffnung der Frommen¹⁷; wer wie Joseph nach den Geboten Gottes handelt, der wird geehrt werden¹⁸.

Die Pflege und Lehre des Gesetzes ist namentlich Levi anvertraut; die Menschen werden begehren, das Gesetz aus seinem Munde zu hören¹⁹. Es handelt sich dabei um ein geschriebenes Gesetz, um γραφή. Diese soll man schon seine Kinder lehren; denn das bedeutet Weisheit, die einem nicht durch Unglücksfälle genommen werden und einen zu hoher Ehre bringen kann²⁰. Solches Schriftstudium paßt ganz wohl zur einfältigen Gottesfurcht auch der schlichten Hirten²¹. Später werden die Leviten das Gesetz nur

¹ Benj. 10, 4.² Dan 6, 10.³ Z. B. Phil 3, 6—9.⁴ Juda 26, 1; Jss. 5, 1; Ass. 6, 3; Benj. 3, 1.⁵ Ass. 6, s. d. f. Anm.⁶ Levi 19, 1; vgl. Jss. 6, 1.⁷ Jos. 11, 1.⁸ Benj. 10, 3.⁹ Jss. 5, 1 f.¹⁰ Seb. 5, 1.¹¹ Seb. 3, 4.¹² Naphth. 8, 8.¹³ Jos. 3, 10; 4, 4—6.¹⁴ Rub. 3.¹⁵ Gad 3, 2¹⁶ Ass. 2, 6.¹⁷ Juda 26, 1.¹⁸ Jos. 18, 1—4.¹⁹ Levi 13, 4.²⁰ Levi 13, 2 f. 7.²¹ Rub. 4, 1

um Geldgewinn lehren oder es auch praktisch außer Kurs setzen¹. Aber in der gerechten Endzeit werden die Frommen das Gesetz halten früh und spät². Unter den Autoritäten, die man hören sollte, wird auch einmal ein Prophet des Herrn genannt³; ein solcher Prophet ist ein Priester und Fürst wie Johannes Hyrkanus⁴.

Das Rituelle scheint hiernach stark zurückzutreten; aber es sind nun gerade, wie sich uns schon zu Anfang aufdrängte⁵, die Ordnungen des Priestertums, der Gewänder, der Opfer, Erstlinge und Waschungen, die dem Verfasser am Herzen liegen und seinen Stand verraten⁶. Schon Rahel und Issaschar opfern dem damaligen Priester des Herrn⁷, und am Ende der Zeiten steht über dem Messias der Priester der Endzeit, der neue Offenbarungen empfängt und verkündet⁸. Der priesterliche Lehrer behält das letzte Wort. Levis Mahnung an seine Kinder lautet: Und nun meine Kinder, seid rein, wie der Himmel es über die Erde ist; ihr seid die Leuchten Israels, wie Sonne und Mond. Was sollen die Heiden tun, wenn ihr euch in Gottlosigkeit verfinstert und wenn ihr das Licht des Gesetzes⁹, das euch zur Erleuchtung gegeben ist, aufheben wollt, indem ihr Gebote gegen die Rechtsatzungen Gottes lehrt¹⁰. Die Testamente sind ein echtes Erzeugnis levitischen Judentums.

Und trotzdem steht ihre sittliche Forderung der christlichen so nahe; sie gipfelt wie diese in Gottes- und Nächstenliebe, gründet alles sittliche Tun auf die Ehrfurcht vor Gott und Gottes Gebot. Auf Strafe und Lohn verweist immer wieder auch das NT. Auch im Ausdruck berühren sich die Testamente oft innig mit der NTlichen Sprache, im besonderen der Evangelien¹¹ und des Apostels Paulus¹². Freilich in den Evangelien und bei Paulus steht im Mittelpunkt Jesus Christus, und Paulus bekämpft das Gesetz; in den Testamenten aber steht das Gesetz allein im Mittelpunkt. Ebenso im Mittelpunkt steht es aber auch im JB. Jesus Christus spielt keine Rolle in seiner Paränese, und das Ge-

¹ Levi 14, 5 f.

² Juda 24, 3.

³ Dan 2, 3.

⁴ Levi 8, 14 f.

⁵ S. oben S. 183 f.

⁶ Rub. 6, 8, Levi 2, 10; 8, 10; 9, 7, Juda 21, 5.

⁷ Jss. 2, 5; 3, 1. 6.

⁸ Levi 18, 2.

⁹ Lies νόμου gegen κόσμου.

¹⁰ Levi 14, 3 f., zum Text s. Bousset ZNW I S. 168, Charles, Übers. S. 57.

¹¹ S. die Zusammenstellung bei Charles Übers. p. LXXXVIII—LXXXV; vgl. u. a. Mt 25₃₅ f. mit Test Joseph 1, 5 f.

¹² Charles a. a. O. p. LXXXV—XC; vgl. u. a. die λογική λατρεία Rm 12, mit T. Levi 3, 6 λογική προσφορά.

setz¹, als Gesetz der Freiheit, d. i. der Innerlichkeit gefaßt², das dem Menschen von Gott her eingepflanzt ist³, gilt als das königliche⁴, das vollkommene Gesetz⁵, das Wort der Wahrheit, das die Menschen zu Gottes Kindern erhebt⁶, und allein die Seele retten kann⁷. Hörer und Täter dieses Gesetzes zu sein, darauf kommt alles an⁸. Durchs Gesetz wird man als Übeltäter hingestellt⁹, nach dem Gesetz wird man gerichtet¹⁰. Den Bruder verleumden und richten, heißt das Gesetz verleumden und richten¹¹. Die Forderung der Nächstenliebe ist Gesetzesgebot, und ein Gebot ist so wichtig wie das andere¹².

Im einzelnen klingen die Mahnungen des Jac an die der Jakobssöhne sachlich wie sprachlich merkbar an¹³. An der Spitze steht die Mahnung zur Geduld in Versuchungen¹⁴; gegen Ende erscheint der Landmann als Vorbild der Langmut¹⁵. Die Weisheit, die hier vorgetragen wird, macht keusch, friedfertig und nachgiebig, einsichtig, voll Barmherzigkeit und guter Früchte, ohne Zweifel und Heuchelei¹⁶ und zeigt sich in Sanftmut und gutem Wandel¹⁷. Auch hier erfordert der Gotteskult Reinheit und Unbeflecktheit von der Welt wie beim Leviten, nur daß hier das Rituelle der Sittlichkeit weicht¹⁸. Sie wendet sich am liebsten den Unterdrückten, Armen¹⁹ und Kranken²⁰ zu, sucht aber auch den Verirrten auf²¹.

Die Laster, die der JB straft, sind zumeist die nämlichen, die die Testamente behandeln, Zorn, Neid, Zungensünden wie Verleumdungen und Richten, namentlich auch die Zwiespältigkeit der Zunge, die segnet und flucht, Lüste inwendig und Streit draußen, Üppigkeit und Schwelgerei der Reichen²².

Die Gottbezogenheit dieser ethischen Gedankenwelt wird sehr bestimmt ausgesprochen, wenn es heißt: Einer ist Gesetzgeber und Richter, der retten und verderben kann²³. Hier wird zugleich Strafe und Lohn in Aussicht gestellt, wie anderwärts ein unbarmherziges Gericht²⁴; es ist für diese Denkart nichts Fremdartiges, auch vom Lohn für Liebe zu Gott zu reden²⁵.

Die Eschatologie nimmt in den Testamenten einen breiten Raum ein. Wir brauchen hier nicht auf die Einzelheiten einzu-

¹ S. oben S. 149 ff.

² Jac I 25; 2 12.

³ I 21.

⁴ 2 8.

⁵ I 25.

⁶ I 18.

⁷ I 21.

⁸ I 21—25.

⁹ 2 9^a, 11.

¹⁰ 2 12 f.

¹¹ 4 11.

¹² 2 8, 10 f.

¹³ S. Mayor S. CXVIII—CXXI; Charles S. XC.

¹⁴ I 2 f.

¹⁵ 5 7 f.

¹⁶ 3 17.

¹⁷ 3 13.

¹⁸ I 27 s. S. 245 f.

¹⁹ I 27; 2 2—5; 16 f.

²⁰ 5 16.

²¹ 5 19, 20.

²² I 18 f. 3 14. 16 4 11 f. 3 5—12 4 1—3 5 1—5.

²³ 4 12.

²⁴ 2 13.

²⁵ I 12.

gehen; es sind die in der jüdischen Apokalyptik bekannten Züge: Herrlichkeit und Gerechtigkeit Israels, Auferstehung, Verdammung der Gottlosen zum ewigen Feuer; die Elemente zerschmelzen, das Paradies mit dem Lebensbaum tut sich auf, Beliar wird gebunden, die bösen Geister überwunden und verdammt. Hervorgehoben ist schon als eigentümlich der Hohepriester der Endzeit aus Levi, der viel markanter hervortritt als das ewige Königtum aus Juda. Was aber dieser Eschatologie ihre besondere Lebendigkeit und Bedeutung verleiht, ist die Ankündigung der Parusie Gottes. Wie schon hervorgehoben, scheut das spätere Judentum davor zurück, Gott selbst in die Erscheinung treten zu lassen. Hier reden die Engel zuerst noch vorsichtig von einem Zeichen der Herrlichkeit des Herrn, der da kommen soll¹. Dem entspricht bei Juda der Ausdruck: bis zur Rettung Israels, die da kommen soll; gleichbedeutend heißt es aber dann weiter: bis zur Parusie des Gottes der Gerechtigkeit, Jakob zur Ruhe zu bringen in Frieden². Keinerlei Schwierigkeiten macht im bereinigten Text die jüdische Bildersprache Sebulons: Aufgehn wird euch der Herr selbst als Licht der Gerechtigkeit; ihr werdet zurückkehren in euer Land und werdet den Herrn schauen in Jerusalem durch seinen Namen³. Aber auch die Stellen, die nun Gott auf die Erde und zu den Menschen herabführen, wollen nichts anderes besagen und stehen dem echten Text zufolge in gut jüdischem Zusammenhang: Bis der Herr die Erde heimsucht und bei seinem Kommen den Drachen erschlägt auf dem Wasser und Israel rettet⁴. Als semitisch kennzeichnet sich ausdrücklich: Dann wird Sem verherrlicht werden, dann wird Gott auf Erden erscheinen⁵; als jüdisch: Der Herr wird in ihrer (Jerusalems) Mitte sein, und der Heilige Israels über ihr herrschen⁶; als levitisch: Ich habe dir (Levi) die Segnungen der Priesterherrschaft gegeben, bis daß ich komme und weile inmitten Israels⁷. Anders ist es auch

¹ Levi 8, 11 εἰς σημεῖον δόξης κυρίου ἐπερχομένου s. Bousset a. a. O. S. 165.

² Juda 22, 2 καὶ πάντα τὰ ἔθνη schießt über s. Bousset S. 149, Charles S. 92.

³ Seb. 9, 8 (nach OR Arm.) s. Bousset S. 150, Charles S. 121.

⁴ Asser 7, 3 ἐπὶ τοῦ ὕδατος P statt δι' ὕδατος s. Bousset S. 154 f., Charles S. 170.

⁵ Sim. 6, 5 τότε Σήμ (statt σημεῖον OR Σήμ Arm. z. T.) ἐνδοξασθήσεται Bousset oder ὁ μέγας τοῦ Ἰσραὴλ δοξάσει Σήμ Charles, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φανήσεται ἐπὶ γῆς.

⁶ Dan 5, 13, s. Bousset S. 152, Charles S. 131.

⁷ Levi 5, 2.

nicht zu verstehen, wenn Levi zuvor angeredet wird: Durch dich und Juda — die Reihenfolge spricht für Echtheit — soll der Herr zwischen den Menschen erscheinen¹ und vom Anteil des Herrn wird dein Lebensunterhalt sein; Levi und Juda vermitteln das Walten Gottes in Israel durch Kult und Königtum.

Aber auch die Endparusie Gottes bedeutet nichts anderes, als daß er nunmehr Gericht und Recht schafft, den Seinen zugute, und über seinem Volke waltet zu dessen Heil und Frieden.

Ebenso bedeutet, wie schon früher festgestellt², bei Jac die Parusie des Herrn³, daß er als Richter kommt, die Seinen von all ihrem Leid, das sie in Geduld und Langmut ertragen, zu erlösen⁴. Jac steht in der lebhaften Erwartung des nahen Endes⁵; und obwohl in den Testamenten Stimmen aus uralter Zeit reden⁶ sollen, die noch viele Jahrhunderte vor sich haben, merken wir doch auch hier, daß der Glanz der makkabäischen Herrschaft ein Zeichen für den herrlichen Priester der Endzeit sein soll⁶, und später hat man erwartet, daß die Greuel der alten Makkabäer und der Priestergeschlechter von selbst das Gericht herbeiführen werden⁷.

3. Jakobs-Allegorese bei Philo

Die Testamente der zwölf Stämme können also, bei aller Verschiedenheit wohl als Parallele gelten für ein Schreiben Jakobs an die zwölf Stämme, wie es die Grundlage des JB's sein könnte. Es ist ein ähnliches sittlich gerichtetes und doch gesetzlich gebundenes Judentum da und dort, beidemale der Endzeit zugewandt. Und es werden in den Testamenten die Ermahnungen und Warnungen so, wie wir es für den JB annehmen und später nachweisen wollen, an die Namen und Eigenschaften der zwölf Jakobssöhne angeknüpft. Ebenso wichtig ist für uns die Erkenntnis, daß eine religiös-moralische Höhenlage, wie sie Jac kennzeichnet, in jener Schrift über die Jakobssöhne ein ebenbürtiges Ebenbild hat — nur daß da das Rituelle noch seinen vollen Platz behauptet, — während im JB die *θηροσκεία* vergeistigt ist. Weiteren Auf-

¹ Levi 2, 11 δὲ ἀ σοῦ καὶ Ἰούδα ὁφθήσεται: κύριος ἐν ἀνθρώποις (σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων om. Arm.) καὶ ἐκ μερίδος κυρίου ἡ ζωὴ σου s. Bousset S. 163. In der verwandten Stelle Naphth. 8, 3 läßt sich der ursprüngliche Text nicht sicher herstellen. S. Bousset S. 154, Charles p. 146.

² s. oben S. 159 ff.

³ Jac 5 7. 8.

⁴ 5 10 f.

⁵ 5 3. 8.

⁶ Vgl. Levi 18 und 8, 11; Bousset S. 196.

⁷ Levi 6, 11 ἐφθασε δὲ αὐτοῦς ἡ ὄργη κυρίου εἰς τέλος; vgl. I Thess 2 16.

schluß über die Weise, wie eine solche Ausnützung der Gestalten aus Jakobs Haus damals geübt wurde, erhalten wir, wenn wir uns der Bibel-Allegorese im Altertum und zunächst im Judentum zuwenden. Allegorische Auslegung im hellenistischen Judentum ist gewiß so alt wie diese Art Judentum selbst — sie gehörte mit zu den geistigen Anleihen, die man bei griechischen Denkern, vor allem bei Stoikern und Kynikern¹ gemacht hatte². Aristobul schrieb unter Ptolemäus VI, etwa 170—150 v. Chr., eine Auslegung des Pentateuches, die zeigen sollte, daß alle Weisheit der griechischen Dichter und Denker von Moses übernommen sei³. Dabei bediente er sich der allegorischen Methode⁴. Soviel wir sehen, lag ihm besonders daran, Anthropomorphismen von Gott fernzuhalten; aber bei einer Behandlung des ganzen Pentateuchs mußten gewiß auch die Patriarchen in Betracht kommen⁵. Allegorische Auslegung und Ausnützung der Geschichte Jakobs, im besonderen seiner Flucht zu Laban auch schon in der Zeit vor Philo bezeugt Philo selbst, wenn er eine ihm bekannte moralisch-psychologische Betrachtung über den Sonnenuntergang, den Jakob in Bethel erlebte, anerkennend mitteilt⁶. Eine reiche Ausbeute liefert dann Philo selbst. Leider ist seine Biographie Isaaks und Jakobs früh verloren gegangen⁷. Nach Hieronymus, der sich auf Origenes beruft, hat Philo einen *liber hebraicorum nominum* für das AT verfaßt; Origenes habe den Bau für das NT fortgeführt; weil das Werk durch vielseitige Benutzung in Unordnung geraten sei, habe er, Hieronymus, den Bau neu aufgeführt⁸. Eusebius, der gewiß in der Bibliothek zu Caesarea ein entsprechendes Werk eingesehen hat, schreibt gleichfalls Auslegungen hebräischer Namen

¹ Vgl. u. a. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1³ S. 309—335; auch Heinisch, in dem S. 197 Anm. 3 angeführten Buche S. 5—14.

² Proben frühjüdischer Allegorese finden sich im IV Makkabäerbuch, s. bes. 2, 21—23 und Heinisch z. St. S. 26 f.

³ Clem. Alex. Strom., hauptsächlich V, 14, 97; Anatolius, bei Euseb. hist. eccl. VII 32, 16—19; Euseb. praep. evang. VII 14, VIII 10, XIII 12.

⁴ Orig. c. Celsum IV 51.

⁵ Das dem Hekataeus von Abdera zugeschriebene Buch über Abraham ist für uns zu wenig faßbar.

⁶ Philo de somn. § 118 M I 638. ἔνιοι δὲ ἤλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρήσθαι νοῦν συμβολικῶς αἰσθησίν τε καὶ νοῦν τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον οὕτως ἐξεδέξαντο κτλ.

⁷ De Josepho I M II 41; vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III S. 515.

⁸ Hieronymus, *liber interpretationis nominum hebraicorum* bei Lagarde, *Onomastica sacra* 1887 S. 26 § 1f.

in Gesetz und Propheten dem Philo, allerdings mit einiger Vorsicht, zu, indem er auf die allgemeine Annahme verweist¹. Aber es läßt sich zeigen, daß die Etymologien des Hieronymus wie die seiner Vorgänger, die er benutzt, oft so stark von den Etymologien abweichen, die wir aus Philos Werken kennen, daß weder dem Hieronymus noch seinen Vorgängern ein wirklich philonisches Namenbuch vorgelegen haben kann² — die Vorsicht des Eusebius war also sehr am Platze³. Es wird sich daher nur um ein Werk mit Namendeutungen in philonischer Manier handeln⁴. Philo seinerseits hat wohl Namenlisten vorgefunden und benutzt, aber selbst keine aufgestellt⁵. Aber die uns überlieferten Werke Philos geben uns überreiche Proben seiner Namendeutungen, und gerade auf die Namen Jakobs und seiner Familie kommt er in beständiger Wiederholung zu sprechen; auch im Ausdruck wiederholt er sich so stetig⁶, daß man an eine ihm vorliegende Schultradition glauben muß, so sehr dann die jedesmalige Nutzenanwendung seine besondere Art und Denkweise verrät⁷. Wir können also nicht nur feststellen, wie Philo Namen, Charakter und Schicksale Jakobs, seiner Eltern, Frauen und Söhne ausdeutet und ausnützt, sondern lernen zugleich eine alexandrinische Schultradition über die Deutung dieser Namen und Gestalten kennen. So haben wir denn bei Philo die beste Gelegenheit, uns in die Weise einzuleben, wie man damals Namen und Geschichte Jakobs und seiner Söhne allegorisch-moralisch verwertete. Natürlich ist von vornherein nicht anzunehmen, daß man überall die gleichen Wege der Allegorese ging; Philo berichtet selbst von einer vielfältigen Forschung und Diskussion auf diesem Gebiete⁸; er und andere haben sich

¹ Hist. eccl. II 18, 7 *καὶ τῶν ἐν νόμῳ δὲ καὶ προφῆταις ἑβραϊκῶν ὀνομάτων αἱ ἐρμηνεύεται τοῦ αὐτοῦ σπουδῆ εἶναι λέγονται.*

² F. Wutz, *Onomastica sacra* T. U. III 11 (41) 1914 I § 2 S. 14—29.

³ Vgl. Wutz S. 25.

⁴ Wutz I S. 28.

⁵ S. unten S. 216 f.

⁶ Auch die Theorie der Namendeutung, s. z. B. de cherub 56 M I 149; de congr. erud. gr. 44 M I 525; de mutat. nom. 63. 65 M I 588.

⁷ Vgl. C. Siegfried, *Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter*, 1863; Wutz a. a. O. II S. 733—739 und die von uns gegebenen nachfolgenden Zitate, für die Philo neu durchgesehen wurde.

⁸ De Abrah. 99 M II 15 *ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγοροῦντων κτλ*; vgl. auch die Stelle de somn. 118 s. oben S. 195 Anm. 6; de special. leg. I. I 213 f. M II 243 *διαλογοῦσθαι ἐν ἑμαυτῷ πολ- λάκις ταῦτα καὶ διερυνώμενος ἐπηπόρῃσα . . τὸ δ' αὐτὸ νομίζω καὶ ἄλλους οὐκ ἐλί- γους τῶν διανοίᾳ μᾶλλον ἢ ὀφθαλμοῖς ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς ἐντυγχάνοντων ἐπιζητήσασιν.*

ihre Wege oft mühsam genug suchen müssen. So zeigen uns später die Kirchenväter und Onomastica auch über unseren Gegenstand gar mancherlei abweichende Etymologien und Verwertungen. Manches freilich taucht mit großer Zähigkeit immer wieder auf, und vor allem bleibt die Methode immer wieder die gleiche. Dazu gehört u. a., daß die Freudigkeit so vieler Allegoriker nicht durch allzu große Kenntnis des Hebräischen gehemmt wird; sie arbeiten zumeist — Hieronymus muß ausdrücklich ausgenommen werden — mit überliefertem, auch wohl mißverstandenen oder falsch überliefertem Material. Das gilt u. a. auch von Origenes¹ und muß auch schon von Philo gesagt werden². Es ist gewiß ein bedenklicher Boden, den wir betreten, wo gute und schlechte Übersetzung und Tradition, Willkür und Gewalt ihr Wesen treiben. Um so eindringlicher ist es nötig, uns mit ihm möglichst vertraut zu machen.

Die Art, wie Philo³ die Geschichte Jakobs und seiner Familie behandelt, läßt sich in ihren Hauptzügen etwa folgendermaßen wiedergeben.

Die drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob stellen die Formen der Gott und der Weisheit zugewandten Tugend dar. Abraham stellt die *διδασκαλική ἀρετή* dar, den Weg des allmählichen Erkennens, der zum Glauben führt, Isaak die *φυσική ἀρετή*, die Gabe angeborener Gotteserkenntnis, Jakob die *ἀσκητική ἀρετή*, die Einübung und die Bewährung im Kampf mit sich und seinen Leidenschaften und den Mühen und Verführungen der Welt⁴. Solche Deutung, daß es sich nicht um sterbliche Menschen handle, sondern um das Wesen der Dinge, soll man nicht für einen Mythos halten, den Philo sich selbst ausgedacht habe; er ist in die heiligen Säulen durch Schriftwort eingegraben⁵. Auch deuten es die Namen der Väter an. Abram, der *πατήρ μετέωρος*, der Mathematiker, der die Himmelskörper erforschte, wandelt sich zu Abraham *πατήρ ἐκλεκτός ἡχοῦς*, zum Philosophen und wahrhaft

Vgl. auch 8 M II 211 *ταῦτα μὲν οὖν εἰς ἀκοῶς ἦλθε τὰς ἡμετέρας ἀρχαιολογούμενα παρὰ θεσπεσίους ἀνδράσιν, οἳ τὰ Μωυσέως οὐ παρέργως διηρένησαν.*

¹ S. unten S. 211.

² S. Wutz I S. 42 f. 51.

³ C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des AT 1875; P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese 1908 (ATliche Abhandlungen hrsg. v. J. Nickel I. 2); E. Stein, Die alleg. Exegese des Philo a. A.

⁴ De somn. I. I 167 f. 172 M I 646; de Abrah. 52 M II 9; vgl. de Joseph. I M II 41 *μάθησις, φύσις, ἀσκησις*; de praem. et poenis. 27 M II 412; s. noch de sobr. 65 M I 402.

⁵ De somn. a. a. O. 172 (im Schriftwort Gen 46 1).

Weisen, der unter Leitung des λόγος glaubend und lernend vom Geschöpf zum Schöpfer empordringt¹. Isaak bedeutet γέλως, die wahrhafte Herzensfreude des Weisen an Gott, die χαρά². Jakobs Name endlich bezeichnet den περνίζων, περνιστής, der mit der Ferse kämpft, den bestaubten Ringer³, den ἀθλητής wider die Leidenschaften⁴. Der Siegeskranz seiner Mühen aber ist die ὄρασις θεοῦ⁵; weil ihm der gern schenkende Gott die Augen öffnen wollte⁶, wird er nun Gottschauer genannt⁷. So erringen die drei Typen der wenigen Edlen, die der Welt Ruhm verachten und ihrem Zauber widerstehen, von heißer Sehnsucht nach Gottschauungen getrieben, den gottliebenden Ruhm, dem Schöpfer und Vater aller Dinge zu gefallen; denn was kann es Wertvolleres und Würdigeres geben, als Gott zu glauben und allezeit im Leben sich zu freuen und immer das wahrhafte Sein zu schauen⁸?

Isaak hat zur Gattin Rebekka, die ὄμοιότη⁹. Er hat nur diese eine Gattin und keinerlei Nebenweiber; denn die seligste Freude, auf die Gott von oben herab das Gut der Selbstbelehrung herabströmt, bedarf keiner Hilfsmittel oder gar unechter Künste, braucht auch keine Verbesserung, sondern will nur im Besitz von Gottes vollkommenen Gaben verharren, weshalb man seine Gattin auch ἐπιμονή nennen mag¹⁰. Abraham aber, der Lernende, und

¹ De mut. nom. 66—76 M I 588 f.

² De praem. et poen. 31 f. M II 413; weitere Stellen s. unten S. 223.

³ De migr. Abrah. 200 f. M I 467 f. παλαιόντος και περνίζοντος Ἰακώβ ἔστιν ὄνομα. Weitere Stellen s. unten S. 223; von בָּרָא und רָבִי, s. Wutz I S. 19 und unten S. 224.

⁴ De sobr. 65 M I 402.

⁵ De praem. et poen. 27, de ebriet. 83 M I 369 Ἰακώβ μὲν ὄν μαθήσεως και προκοπῆς, . . Ἰσραήλ δὲ τελειότητος; ὄρασις γὰρ θεοῦ μηνύει τοῦνομα; vgl. de confus. ling. 72 M I 415.

⁶ De ebriet. 82 τοῦ φιλοδώρου θεοῦ βουληθέντος αὐτοῦ τὴν διάνοιαν ἐνοματῶσαι.

⁷ De praem. et poen. 44 M II 415 ὁ χαλδαῖσι μὲν προσαγορευόμενος Ἰσραήλ, Ἕλλησι δὲ ὄραν θεόν; Quis rer. div. heres 78 M I 483 ἀλλὰ και ὁ θεὸν ὄραν προσερρήθη Ἰσραήλ; Quaest. in Genes. 3, 49 lies 'deum' für 'die', Wutz II 736.

⁸ De praem. et poen. 24—27 τοῦ δὲ πιστεύειν θεῷ και διὰ παντὸς τοῦ βίου χαίρειν και ὄραν ἀεὶ τὸ ὄν, τί ἂν ἄψελιμώτερον και σεμνότερον ἐπινοήσεί τις;

⁹ Statt πολλή ὄμοιότη (von בָּרָא und רָבִי, wie man anderwärts sehr gut wußte, s. Wutz I 92: »Es ist merkwürdig, daß Philo und seine Nachfolger durchweg das πολλή vermissen lassen«. Also hat Philo Tradition vor sich und zwar unvollkommen überlieferte, s. unten S. 217). Vgl. de plant. Noe 169 M I 354 τῆς ὄμοιότης ἦν Ῥεβέκκα Ἐβραῖοι καλοῦσιν.

¹⁰ De congr. erud. gr. 34—38 M I 524, vgl. 38 βούλεται και εὔχεται ταῦτα ἐπιμεῖναι· παρὸ μοι δοκεῖ και ὁ εὐεργέτης . . γυναῖκα τὴν ἐπιμονὴν ἐγγυῆσαι. Vgl. de Cherub. M I 147; de fuga et inv. 24 M I 549.

Jakob, der Kämpfende müssen mehrfache, auch niedere Verbindungen eingehen¹. Jakob muß auf Rat seiner Mutter vor Esau fliehen, dem ἀνήρ δασύς² der Behaarung nach (Gen 27₁₁), dem δρόνιος oder ποίημα dem Namen nach, weil der weltliche Gegner der kämpfenden Seele einerseits unbeugsam und hartnäckig, andererseits sein ganzes Leben nur ein Gebilde und Gedicht, erlogene Tragödie und Komödie ist³. Mit ihm, d. h. mit der Leidenschaft stand Jakob von Anfang an in unversöhnlichem Kampfe⁴. Die Vorrechte der väterlichen Erstgeburt muß er ihm abgewinnen, d. h. den Vorzug an Kraft und Tugend; er ruht nicht, bis er alle Sitze und Gründe der Leidenschaft mit der Ferse niedergetreten hat⁵. Vor diesem rät nun seine Mutter δπομονή dem Jakob zu entweichen Gen 27_{42—45}; denn er ist noch jung und zart und hat noch nicht die Kräfte, den Lüsten der Welt zu widerstehn; die Vollkommenheit seines Vaters muß er erst noch erkämpfen⁶. Der Vater Isaak aber sendet ihn zum Hause Bethuels, des Vaters der Rebekka (Gen 28₂). Obzwar männlich, stellt Bethuel doch die σοφία vor; denn er bedeutet Tochter Gottes⁷. In deren ruhigen Hafen soll er einlaufen im wilden Stromland Mesopotamiens⁸; dort in der Weisheit Haus wird er sich seine dauernde Lebensgefährtin holen⁹.

Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien bekommt ein anderes Gesicht, wenn dabei vor allem an Laban und sein Wesen gedacht wird. Denn Laban bedeutet λευκός¹⁰, λευκασμός¹¹, auch ποιότης¹²; das weist hin auf die glänzende, farbige Erscheinungswelt der Körperlichkeit¹³. Diese muß der ἀσκητής auch aufsuchen, um sich selbst, seine Fähigkeiten und das Leben kennen zu lernen¹⁴. Aber nur etliche Tage Gen 27₄₄ soll er im Lande der Sinnlichkeit bleiben, sein dauernder Aufenthalt soll ja in der

¹ De congr. erud. gr. 35, (de fuga et inv. 45 M I 552).

² Leg. alleg. I. II 59 M I 77.

³ De congr. erud. gr. 61 M I 528; Quaest. in Gen. IV 161; de fuga et inv. 39 M I 551.

⁴ De sacrif. Abel. et Cain. 17f. M I 167.

⁵ Ib. 42 M I 169.

⁶ De fuga et inv. 39—43 M I 551 f.

⁷ Ib. 50 M I 553, (Quaest. in Gen. IV 97), s. unter E 2 b.

⁸ Ib. 49 f.

⁹ Ib. 52 M I 554.

¹⁰ Ib. 44 M I 552.

¹¹ De agricult. 42 M I 306; Quaest. in Gen. IV 117, 239.

¹² De migr. Abr. 28 M I 440.

¹³ S. A. 10—12 und de ebr 46—50 M I 364.

¹⁴ De migr. Abr. 209—214 M I 469 f.; de fuga et inv. 45 f.; de somn. I. I 45 M I 627.

geistigen Stadt sein¹; deshalb ruft ihn die Mutter heim, damit er heimgekehrt den Kampfpfeil in Empfang nehme, den unwandelbaren Dienst des allein Weisen². Oder Gott selbst ruft ihn, den er durch Heiligung und wahre Philosophie zur Bewährung geführt hat³, heim (Gen 31₁₂ f.), damit er nicht immer in den gefährlichen Ringkämpfen mit diesem Gegner steht, der schon manchen zur Nachahmung verlockt hat; auch hier heißt es, daß der τέλειος ἀθλητής, der Jakob nun geworden, würdig ist des Kranzes und Kleinodes, und daß er in der Heimat des λόγος und der σοφία die Gottesgemeinschaft genießen soll, die beschlossen ist in dem Wort καὶ ἕσομαι μετὰ σοῦ⁴, in der ὕρασις θεοῦ⁵.

Jakob muß wirklich herzlich lachen, wenn Laban Lea und Rahel, Jakobs Frauen, seine Töchter nennt (Gen 31₄₃), da sie doch Fertigkeiten und Fähigkeiten der Seele sind⁶, von denen er bei seiner ἀτεχνία und ἀπαιδευσία⁷ nichts versteht. Beide Frauen sind frei und edel geboren ihrer Gesinnung und ihrem Namen nach; sie verachten Labans und aller Unverständigen Reichtum als Armut⁸. Lea heißt κοπιῶσα und ist die verhaßte, weil uns alle Tugend schwer und lästig erscheint⁹; sie selbst aber erachtet das Leben der Schlechten für lästig; ihre Augen erscheinen blöde, weil sie nur auf das Gute schauen¹⁰. Sie steht außerhalb der Leidenschaften; aber ihre Entfremdung von der Welt bedeutet nahe Beziehung zu Gott¹¹. Um so höher wird sie geehrt, weil Gott selbst ihren Mutterschoß öffnet (Gen 29₃₁) und sie aus dem göttlichen Samen gute Werke erzeugt, nicht für Gott, der keines Dinges bedarf, sondern für Jakob¹². Übrigens ist auch der griechische Namen λεία bedeutungsvoll; denn glatt bedeutet hier die epikureische ἡγίαινοτάτη καὶ εὐσταθεστάτη καὶ εἰρηνικωτάτη κίνησις¹³; Jakob ist auch glatt, eben als der Mann der Λεία¹⁴.

¹ De somn. I. I 46 M I 627.

² De fuga et inv. 47 f. M I 552 f.

³ De somn. I. I 225—227 M I 654 f. εἰς τὸ δοκίμιον.

⁴ De migr. Abr. 26—30 M I 440 f. Weitere Stellen s. unten.

⁵ De praem. et poen. 24—36 M II 412—414.

⁶ De Cherub. 67 f. M I 151.

⁷ De somn. I. I 225 M I 654, de fuga et inv. 9 M I 547.

⁸ De fuga et inv. 16 M I 548.

⁹ De mut. nom. 254 M I 617, de Cherub. 41 M I 147.

¹⁰ De migr. Abr. 145 M I 458.

¹¹ De poster. Caini 135 M I 251.

¹² S. vor. Anm.; de mut. nom. 255, de Cherub. 46 M I 147; de congr. erud. gr. 7 M I 520; quis rer. div. h. 50 f. M I 480.

¹³ De congr. er. gr. 25 M I 523.

¹⁴ Leg. alleg. I. II 59 M I 77.

Rahels Name $\delta\rho\alpha\sigma\iota\varsigma\ \beta\epsilon\beta\eta\lambda\acute{\omega}\tau\epsilon\omega\varsigma$ will nicht sagen, daß sie profan sieht, sondern daß sie das Sichtbare und Sinnliche für profan erachtet. Leas Gebiet ist das Logische, Rahels das Alogische, Sinnliche, in welchem sie uns übt und schleift wie ein Wetzstein¹. Damit ist aber schon angedeutet, daß Rahels Natur eigentlich, d. h. nach älterer Deutung, das niedere, sinnliche Element darstellt, die $\alpha\lambda\omicron\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ², die nur aufs Sinnliche schaut, »nach der Weiber Weise« Gen 31₃₅³, die auf den Idolen sitzt Gen 31₃₄⁴, die Welt der Leidenschaften, die Jakob nur lieben kann, weil er den Kampf damit liebt und ihr die Beute abringt⁵. Während Lea gute Werke gebiert, ist Rahel unfruchtbar; denn solange die Seele hervorbringt, was der Seele gebührt, solange ist sie in Bezug auf das Sinnliche unfruchtbar, das es nur mit Küssen und nicht mit echter Liebe zu tun hat⁶, wo die Liebeszauber der Rahel, die Lüste herrschen, die die leidenschaftslose Lea ablehnt (Gen 30₁₄ f.)⁷. Rahels körperliche Schönheit bewegt sich im Gebiete des Sterblichen, Lea ist Schönheit der Seele im Unvergänglichen⁸. Die unfruchtbare Rahel irrt, wenn sie glaubt, Jakob, $\acute{\omicron}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$, könne ihr Kinder schaffen (Gen 30₁ f.). Gott kann allein den Mutterschoß der Seele, der $\lambda\epsilon\iota\pi\acute{\alpha}\rho\theta\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$, öffnen und darin Tugenden säen, wie Jakob, einsichtig genug, ihr heftig eröffnet, während Jakob, der Gatte, sich ganz ruhig verhält⁹. Die sinnliche Art der Rahel offenbart sich noch einmal bei ihrem Tode. Die leidende Seele nennt ihren Sohn Benjamin $\nu\iota\acute{\omicron}\nu\ \acute{\omicron}\delta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$; die Sinnlichkeit erzeugt uns ein scheinbares Glück, und doch ist dabei so viel Widerwärtiges; solche Geburt kostet ihr naturgemäß das Leben, weil Erzeugung und Geburt sinnlicher Ehre für das Wesen der Seele Tod bedeutet¹⁰.

Der Ringer Jakob bedarf noch zweier Nebenfrauen d. h. geringwertiger Vorübungen — $\pi\rho\omicron\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ — für seine Schulung, Zilpa und Balla, die den zwei Frauen dienen müssen. Zilpa $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\epsilon\nu\ \sigma\acute{\omicron}\mu\alpha$, Symbol der hermeneutischen und aus-

¹ De congr. erud. gr. 25—28 M I 523.

² De poster. Caini 135 M I 251. De somn. I. II 16 M I 662.

³ De ebr. 54 M I 365.

⁴ Leg. all. I. II 46 M I 74.

⁵ De congr. erud. gr. 31 f. M I 523 f.

⁶ Quis rer. div. h. 50 M. I 480.

⁷ De poster. Caini I. c.

⁸ Ib.; de sobr. 12 M I 394.

⁹ De congr. erud. gr. 7 M I 520; leg. all. I. II 46 M I 75; III 180 I 123.

¹⁰ De mut. nom. 92—96 M I 592 f.

legenden Kunst, dient der logischen Lea, Balla *κατάποσις*, der Genuß der Nahrungsmittel, ist die notwendige Grundlage des körperlichen Lebens, dem Rahel zugewandt ist. Jakob muß sich mit beiden abgeben, freilich nur als mit dienenden Kräften, mit der Zilpa, der Auslegung, zu seiner logischen Vollendung, mit Balla zur notwendigen Ernährung¹.

Jakobs Kampf um die Tugend faßt sich noch einmal zusammen in seinem nächtlichen Ringen mit dem El, der für Philo ein *λόγος*, ein Diener Gottes ist (Gen 32_{22—32}). Dort erhielt er als Ehrenpreis seinen Ehrennamen Israel, Gottesschauer², und außerdem einen zwar nicht erhaben klingenden aber doch wertvollen Kampfpriestertum, die Verrenkung der Hüfte *πλάτους νάρκηγν*: breitspurige Hoffart und Übermut werden gelähmt³.

Die Söhne Jakobs sind also nicht eigentlich seine, sondern Gottes Kinder; es sind Tugenden, die er in die Seele pflanzt; sie sind ja nicht von Jakob, aber doch für Jakob gezeugt⁴; er waltet über den zwölf Stämmen, denen die Schrift Königtum und Priestertum zuspricht⁵. Eines jeden Name ist natürlich Symbol einer durchaus notwendigen Sache⁶, Ruben für *εὐφροία* — der Name bedeutet *ὄδς ὀρών*⁷, Simeon *εἰσακοή*⁸ für *μάθησις*, Levi für edle Kräfte und Taten und heilige Gottesdienste (*λειτουργιών*)⁹, Juda für Oden und Hymnen an Gott¹⁰, Issaschar für Lohn¹¹, der für gute Werke ausgerichtet wird — vielleicht sind die Werke selbst der wahre Lohn —, Sebulon für Licht — das Wort bedeutet *ῥόσις νυκτερίας*¹², wenn die Nacht vergeht, geht notwendig das Licht auf, Dan für *διάκρισις*¹³, Unterscheidung und Entscheidung von

¹ De congr. erud. gr. 29—33M I 523 f.; vgl. leg. alleg. l. III 146 M I 116 u. ö.

² De praem. et poen. 44 M II 415 s. oben S. 198.

³ De pr. et poen. 47 M I 415 f.

⁴ Leg. alleg. l. II 46 f. M I 75; s. oben S. 201.

⁵ De sobr. 66 M I 402.

⁶ *Τὸ ὄνομα σύμβολον ἀναγκαισιτάτου πράγματός ἐστιν* de somn. l. II 33 M I 663.

⁷ Vgl. de mut. nom. 98 M I 593; de ebr. 94 M I 371; de sacrif. Abel. et Caini 120 M I 186.

⁸ De ebr. 94.

⁹ Vgl. de sacrif. A. et C. l. c. (*θεοῦ*) *θεραπειᾶς ὁ Ἄ. ἐστὶ σημεῖον*.

¹⁰ Leg. alleg. l. I 80—84 M I 59 f. *ἐξομολόγησις, — λογεῖσθαι*; l. II 95 M I 83 f.; de plant. Noe 134 M I 349 *κυρίῳ ἐξ—ησις*; de congr. er. gr. 125 M I 537 *πρὸς θεὸν ὁμολογίαις*.

¹¹ De plant. Noe 134.

¹² Von *נח* fließen und *לילה* übernachten, Wutz I S. 481.

¹³ Vgl. leg. alleg. l. II 96 M I 84; de agricult. 94 f. M I 314 f.

Angelegenheiten, Gad für räuberischen Angriff und Gegenangriff¹, Asser für äußeren Reichtum² — daneben steht als Etymologie μακαρισμός³, Naphthali für Frieden — im Frieden öffnet und weitet sich alles; die Bedeutung sei πλατυσμός oder διανεφωμένον⁴, Benjamin für junge und alte Zeit nach der Wortbedeutung υἱὸς ἡμερῶν⁵; denn mit Tag und Nacht wird die junge und alte Zeit gemessen. Diese Aufzählung⁶ behandelt die Brüder Josephs; Joseph selbst wird hernach⁷ als πρόσθεσις gedeutet⁸. Levi wird gelegentlich als αὐτός μοι erklärt: ihm ist allein das Oberste und Allerbeste Ursache⁹.

Die mitgeteilten Etymologien stammen aus einer oder mehreren Listen, die hunderte ATlicher Namen mit leidlicher Kenntnis des Hebräischen deuteten; Philo hat den Ursprung dieser Deutung nicht mehr verstanden und sie benutzt, wie er sie verstand oder mißverstand¹⁰. Die Begründung für die Namen der Söhne, wie sie Gen 29. 30 gegeben wird, ist in jener Liste nicht verwendet¹¹, auch da nicht, wo die Deutungen zusammenstimmen; denn da bleiben die Beziehungen verschieden¹². Philo selbst aber zitiert Gen 30¹⁸ für Issaschars Namengebung¹³. Für Benjamin hat er die Erzählung Gen 35^{16—19} vollauf benutzt; daß aber υἱὸς ἡμερῶν die eigentliche Deutung sei¹⁴, weiß Philo wohl nur aus seiner Liste. Die Geschichte Jakobs hat Philo in seinem verlorenen Traktat über Jakob und auch in den uns überlieferten Büchern, wie wir sahen, z. T. recht ausführlich behandelt;

¹ Vgl. גַּד, דָּגָד nach Gen 49¹⁹.

² אָסַר für אָשַׁר vgl. Wutz I S. 357; vgl. de migr. Abr. 95 M I 451 τοῦ αἰσθητοῦ καὶ νόθου σύμβολον πλούτου.

³ אָשַׁר vgl. Gen 30¹⁸.

⁴ Niphal von אָשַׁר אָשַׁר; es fehlt מִי 'mir', Wutz S. 557 f.

⁵ Vgl. Gen 35¹⁸, bei Philo de mut. nom. 92 M I 592 außerdem υἱὸς ἡμερῶν.

⁶ De somn. I. II 33—36 M I 663 f. ⁷ 47 M I 665.

⁸ Vgl. de mut. nom. 89 M I 592; de Josepho 28 M II 46 κορίου πρόσθεσις; hier wird außer אָשַׁר noch אָשַׁר benutzt.

⁹ De plant. Noe 64 M I 339. ¹⁰ S. unten S. 216 f.

¹¹ Levi, Philo αὐτός μοι: Gen πρὸς ἑμοῦ; Naphthali εἰρήνη: συνεβάλετο, συναναστράφη; Gad πειρατική: ἐν τόχῃ; Sebulon ῥύσιν νυκτερίας: θῶρον.

¹² Vgl. Ruben ἡμερῶν υἱός: εἶδεν κύριος; Simeon εἰσακοή = μάθησις; ἤκουσεν κύριος; Dan διακρίσις: ἔκρινεν ὁ θεός: Issaschar μισθῶν οἱ ἐπ' ἔργοις καλοῖς ἀποδίδονται: δέδωκέν μοι ὁ θεός τὸν μισθόν. Bei Juda sind die Oden und Hymnen doch wohl direkt aus אָשַׁר und אָשַׁר entwickelt. Über Asser s. oben.

¹³ De plant. Noe 134 ff. M I 349; vgl. dort auch Gen 29³⁶ für Juda, u. S. 202 Anm. 10. ¹⁴ De mut. nom. 89.

dabei werden Esau und Laban, seine Frauen und Nebenfrauen, sein Verhalten zu ihnen und das Verhalten der Frauen zueinander häufig mitbesprochen. Auch aus der Geschichte seiner Söhne wird vor allem das hervorgehoben, was bedenklich erscheinen kann und geistig gewendet werden muß; es ist auch bedeutungsvoll, daß Lea nach der Geburt Judas mit Gebären innehielt und mit Issaschars Geburt wieder einsetzte Gen 29₃₅ 30₁₈, was für die Zählung der Söhne wichtig ist¹. In Betracht kommen auch die Liebesäpfel, die Ruben fand, und der Handel der Frauen darum Gen 30₁₅ f.² Mehrfach wird Rubens Verkehr mit der Thamar Gen 38_{14–23} allegorisch behandelt; ebenso das Schicksal der Dina Gen 34. Ganz besonders hat sich Philo für Josephs Schicksal und Charakter interessiert; sein Gang nach Sichem und Dothan und der geheimnisvolle Mann, der ihm dort begegnete, seine Träume und die Eifersucht seiner Brüder, die Träume des Bäckers und des Weinschenken, Pharaos Traum, Potiphar und sein Weib, die Gunst des Gefängniswärters, seine Erhöhung, sein Wagen und seine Kleider, seine Getreideverwaltung und sein ägyptischer Name, seiner Brüder Fahrten zu ihm und die Ankunft seines Vaters beschäftigen ihn lebhaft; dann hat er noch in einer eigenen Biographie Joseph als Ideal politischer Betätigung hingestellt — in all dem zeigt sich der ägyptische Jude, der auch selbst dort eine angesehenen Stellung hat und wichtige Aufgaben erfüllen mußte³.

Es fehlt bei Philo auch nicht an Beziehungen auf Gen 49, wie auch der Segen Jakobs mehrfach ausdrücklich erwähnt wird⁴. Die übereinstimmende Gesinnung Simeons und Levis wird mit Berufung auf Gen 49₅ festgestellt und darauf geachtet, daß der Vater Jakob sie in einem Spruche behandelt⁵; Juda Gen 49₈ erhält keine äußeren Gaben, sondern sein Anteil sind Hymnen und Oden⁶. Dan als Schlange am Wege, die den Reiter von hinten anfällt, wird ausführlich besprochen und mit Beziehung auf $\kappa\alpha\tau\alpha\ \delta\iota\ \tau\eta\ \sigma\epsilon\pi\epsilon\iota\sigma$ so gewendet, daß die Schlangen wohl zu unterscheiden wissen; das Pferd geht auf die Leidenschaften, der Reiter ist die bändigende Vernunft Gen 49_{16–17}⁷. Issaschar, der $\gamma\sigma\omega\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ wird

¹ Siehe S. 203 Anm. 13.

² De congr. er. gr. 123 M I 537; vgl. S. 201 Anm. 7.

³ Diese Beziehungen fallen außerhalb des Rahmens unserer Vergleichung; es erübrigt sich daher Angabe der Stellen.

⁴ Qu. rer. div. h. 261 M I 510 zu Gen 49₁; s. auch die folgend. Anm.

⁵ De mut. nom. 200 M I 608.

⁶ Leg. all. I. III 26 M I 92.

⁷ l. II 94–108; M I 83 ff.; de agricult. 94–123 M I 314 ff.

als Bild mühseliger Arbeit und guter Werke genannt Gen 49¹⁵¹. Joseph δ νεώτατος Gen 49²² bedeutet seelische Kindheit, die erst heranreifen muß².

Mit dem unheimlichen Mittel einer gewaltsamen, oft mühseligen Allegorese hat Philo so zur Darstellung gebracht, wie der strebende Mensch im Kampf mit den Anfechtungen von innen und außen sich emporringt, mit Hilfe höherer und niederer Geisteskräfte eine Fülle mannigfaltiger Tugenden und Taten erzeugt und schließlich als Siegeskranz für sein Ringen die Freude der Gemeinschaft mit Gott und die Ruhe bei Gott davonträgt. Auch Jac weist den Weg durch Versuchungen zur Freude, durch Bewährung zur Vollkommenheit, muntert auf zu guten Werken aller Art und verheißt den Kranz des Lebens denen, die Gott also lieben. Die Weise, wie beide denken und reden, ist recht verschieden, der spekulierende Philosoph und grübelnde Schriftgelehrte und der praktische Seelsorger; um so auffallender ist ihre vielfache Übereinstimmung in Gedanken und Ausdrücken³. Besonders stark ist solch sprachlicher und sachlicher Zusammenklang da, wo Philo von dem »gern schenkenden« Gott redet, der alle guten Gaben und nur gute vollkommene Gaben von oben herabströmen läßt und so in den Seelen gute Werke sät⁴. Gern beschreibt Philo auch Gott als die Sonne, von der reine Lichtstrahlen erleuchtend in die Welt gehn⁵; bei ihm ist keine Sünde, und von ihm kann keine ausgehen⁶. Immer wieder betont er die Unwandelbarkeit seines Wesens⁷, während alle irdischen Dinge sich ständig wandeln⁸ und besonders die menschliche Natur unstet ist wie die Meereswoge⁹ und der Leitung bedarf wie das Schiff oder das Pferd¹⁰.

¹ Leg. all. I I 80 83 M I 59 f.; de migr. Abr. 221 M I 471.

² De sobr. 12 f. M I 394.

³ S. die Zusammenstellungen bei Schneckenburger, Siegfried, Mayor.

⁴ S. u. a. leg. all. I I 34 M I 50; de Cher. 44 M I 147; de sacr. Ab. et C 57 M I 173; de nobilitate 217 M II 442 f.; auf das Gebet hin, de migr. Abr. 121 M I 455. Vgl. Jac I 5. 17 3 18.

⁵ De fuga et inv. 136 M I 566; de somn. I I 73 M I 631; 75 M I 632; 112 I 637. Vgl. Jac I 17.

⁶ De fuga et inv. 117 M I 563 (Gottes Logos); 84 I 558; de septen. 53 M II 280. Vgl. Jac I 13. 17.

⁷ Leg. all. I II 33 M I 72 de Cher. 19 M I 142 u. ö. Vgl. Jac I 17.

⁸ De post. Caini 23 29 M I 230 f.

⁹ Leg. all. I II 33; de Cher. 13 M I 141; de sacr. Ab. et C. 90 M I 181 u. ö. Vgl. Jac I 6.

¹⁰ S. u. a. die St. S. 206 Anm. 1; de agric. 94—123 M I 314ff. Vgl. Jac 3 3. 4.

Auch bei Philo geht die Sünde vom Menschen aus, von den verlockenden Lüsten und Begierden, die in ihm und draußen Kriege erregen¹. Beiden gilt die Freundschaft mit der Welt als Feindschaft mit Gott. Philo freilich hält sich möglichst abseits von der Welt und vom Leben, spricht von seinen Gefahren und Aufgaben nur im allgemeinen; Jac² redet mit seinen Lesern eifrig und herzlich von allerhand Fragen des praktischen Lebens, wie sie sich ihnen täglich aufdrängen. Auch Philo besteht darauf, daß Erkenntnis und Hören Treue und gute Werke hervorbringen, sonst sind sie eitel³; Barmherzigkeit steht ihm ebenfalls höher als das Gericht³; wahre Frömmigkeit gilt ihm als die rechte *θρησκεία*⁴. Aber er sucht seinen Frieden schließlich abseits vom Kampf mit den Leidenschaften und äußerer Unruhe, im beschaulichen Lande des Logos und der Sophia; Jac erwartet das Heil vom Kommen des *κύριος*, des helfenden Gottes. Beide halten ihr Volk für die Erstlingschaft in der Schöpfung des Allvaters⁵; aber beide brauchen Sprache, Sprüche, Kunstmittel und Gedanken des sie umgebenden Griechentums — ebendaher erklären sich die Ähnlichkeiten. Philo redet dabei wie ein philosophierender Grieche und überträgt Bibelworte, aber doch auch biblischen Glauben in eine eklektische Philosophie; Jac pflanzt Glauben und Redeweise der Propheten und der jüdischen Spruchweisheit fort und würzt sie mit attischem Salz. Daß aber auch hinter dem JB allegorische Arbeit waltet ebenso wie bei Philo, wird sich später zeigen.

4. Christliche Onomastik über Jakob und die Seinen

Die spätere allegorisch-moralische Verwendung des Themas »Jakob und seine Söhne«, einerseits in der christlichen Typologie, andererseits in Targum und Midrasch dürfen wir nur soweit verfolgen, als sie für unseren Zweck dienlich ist — es handelt sich für uns darum, etwaigen Nachwirkungen früherer jüdischer Deutungen nachzugehen und unsere Kenntnis der antiken Allegoristik auf diesem Gebiete zu erweitern.

¹ De agric. 103 M I 316; de ebr. 75 M I 368; de decalog. 153 M II 205. Vgl. Jac I 14 4 1 f.

² De congr. er. gr. 46 M I 525; de ebr. 213 M I 389 (*ἀκρόασις, πίστις*). Vgl. Jac 2 14—20.

³ Qu. deus sit imm. 76 M I 284. Vgl. Jac 2 13.

⁴ Qu. det. pot. ins. s. 19—21 M I 195. Vgl. Jac I 26 f.

⁵ De justitia 180 M II 366. Vgl. Jac I 18.

a. Es empfiehlt sich wohl, das griechisch-lateinische Sprachgebiet d. h. also das christliche zuerst zu betrachten, da Jac der griechischen Diaspora gewidmet ist und wir außerdem von Philo herkommen, der ja der Freude der Kirchenlehrer an seiner gefälligen Kunst sein ganzes Fortleben bis heute verdankt. Seiner Spur¹ begegnen wir daher auch auf unserem Gebiete des öfteren, doch längst nicht so, daß er das Feld beherrschte — andere Einflüsse und Neuschöpfungen machen ihm den Boden mit Erfolg streitig. Selbstverständlich wirkt auch alsbald der Eifer ein, alles auf Christus und die Kirche zu deuten, und schafft früh eine feststehende Typenreihe, die in Schrift und Bild immer wieder zur Anschauung gebracht wird. Schon die Stephanusrede braucht Joseph als Typus des leidenden Gerechten; die Patriarchen, seine Brüder, kommen dadurch auf die böse Seite². Von Anfang an spielt der Gegensatz Esau und Jakob, der schon im Mutterleibe beginnt, eine wichtige Rolle. Paulus benutzt ihn für seine Prädestinationslehre³; von Barnabas ab über Justin, Irenaeus, Origenes setzt sich in der Kirche die freudige Erkenntnis fort: der jüngere ist größer als der ältere, das Christentum hat den Vorzug vor dem Judentum⁴. Jakobs Flucht ist auch hier zunächst Typus für Leiden und Meiden, sein Dienst bei Laban Vorbild demütigen Dienens mit nachfolgender herrlicher Belohnung — daß ihm nämlich das Zwölfstämmevolk geschenkt ward⁵; bald aber wird er Typus Christi und der Christen⁶, sein Dienst ein Vorbild des Dienstes Christi an der Welt, die Verfolgung durch Esau ein Bild für die Verfolgung der Kirche⁷ — hierbei wird zugleich die allegorische Bedeutung seiner ganzen Geschichte betont⁸. So wird auch seine Verbindung mit den beiden Frauen und den beiden Mägden gerne benutzt⁹; sehr beliebt ist die Deutung: Rahel mit den schönen Augen ist die Kirche, Lea mit den blöden ist die Synagoge¹⁰; später wird bekanntlich, umgekehrt wie bei Philo, Rahel die

¹ Vgl. Heinisch a. a. O. s. oben S. 192 Anm. 3 bes. § 10 Die Patriarchengeschichte; Grube, Die typologische Schrifterklärung Justins d. M., Katholik 1880 II 139—159. ² Act 7, 9 f. ³ Rm 9, 10—13.

⁴ Barnab. 13, 2 f.; Justin M. Dial. 134; Irenaeus. haer. IV 35, 3. H; Origen. in Thren 4, 21 fr CXVII S. 277 Kl.

⁵ I Clem. 4, 8. 31, 4.

⁶ Justin M. dial. 36. 134 Iren. V 33, 3 H.

⁷ Justin ib. 134; Iren. ib.

⁸ Iren. IV 35, 3 si quis autem et actus qui sunt Jacob addiscat, inveniet eos non inanes, sed plenos dispositionum.

⁹ Just. dial. 134. 140.

¹⁰ Ib. 134 Iren. I. c.

beschauliche, Lea die praktische Tugend¹; so hat sie Dante geschaut² und Michelangelo gebildet³. Noch im Humanismus haben diese Gestalten praktische Bedeutung⁴. Andererseits ist wieder der Mann, mit dem Jakob ringt, zugleich Gott, also der Gottmensch⁵. Isaaks Segen über Jakob ist nicht in ihm erfüllt, sondern erst in Christus; die Weissagung über den Herrscher in Juda Gen 49¹⁰, weist auf den, der aus dem Judentum hervorging⁶; der Esel am Weinstock und das Traubenblut finden höchst gewaltsame Umdeutungen auf die Heidenmission und Christi Blut⁷.

b. Hier ist also die christliche Deutung ihre eigenen Wege gegangen; anders steht es mit den Namendeutungen. Justin⁸ erklärt den Namen Israel *ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν Ἰσραήλ*⁹. Dies entspricht der biblischen Deutung Gen 32²⁹, Hos 12^{4f}, will aber mit *ישׂרָאֵל ἄνθρωπος* genauer sein als diese. Dabei gibt Justin noch eine Erklärung der Wortteile¹⁰. Dies trägt er mit freundlicher Herablassung Tryphon und seinen Genossen vor, die schweigend bezeugen, daß sie eine Deutung des Namens Israel nicht kennen. Nun soll dieser R. Tryphon wegen des Krieges aus Palästina herübergekommen sein; Eusebius nennt ihn *τὸν τῶν Ἑβραίων ἐπισημότερον*¹¹. Er müßte also sicher so gut Bescheid gewußt haben wie Justin; dieser wird wohl eher vom Juden gelernt haben als umgekehrt. Jedenfalls stammt Justins Kenntnis aus jüdischer Tradition; aus dem Judentum stammt auch die Deutung *πτερνιστής* für Jakob¹², vielleicht irgendwie von Philo¹³.

¹ So u. a. im Onomast. des cod. Leidens., Wutz II S. 725.

² Div. comm. Purg. 27, 100 ff.

³ Vgl. H. Grimm, Leben Michelangelos I⁶ S. 233.

⁴ Am 23. April 1398 schrieb der Florentiner Humanist Coluccio Salutati an seinen Freund Peregrino, der von der irdischen zur himmlischen Liebe hinüber wollte: *conditur autem post Rachel Lia, hoc est activa post contemplativam; et ubi? certe cum Isaac et Rebecca; quid est Isaac? sicut referunt interpretores risus et gaudium; Rebecca vero quid est, nisi multa sapientia vel que multa accepit etc.*, Epistolario, Novati III S. 306.

⁵ Just. dial. 126, s. unter E 2 b; Clem. Alex. paedag. I 57 f., s. unten S. 209.

⁶ Just. dial. 120.

⁷ Just. apol. I 32, 7; dial. 52—54 120; Iren., Apost. Verkünd. 57.

⁸ Just. dial. 125.

⁹ *ישׂרָאֵל δύναμις* auch in der LXX; s. Wutz I S. 527 gegen Nestle ZAW 32 S. 20. (*יִשְׂרָאֵל*), s. unter E 2 b. Vgl. Josaphat: *ipse judicans Lag. 61, 28.*

¹⁰ I. c. τὸ γὰρ Ἰσακ ἄνθρωπος ἐστὶ <νικῶν> · τὸ δὲ ἦλ δύναμις.

¹¹ Eus. hist. eccl. IV 18, 6.

¹² Iren. haer. IV 35, 3 supplantator.

¹³ S. oben S. 198.

c. Sicher hat Clemens Alex.¹ seine Auslegung der Namen Isaak und Rebekka als γέλωσ und ὑπομονή und der Szene, in der Isaak mit Rebekka scherzt — was für ein anderes passendes Werk gibt es für einen Weisen und Vollkommenen, als sich zu erfreuen mit der Geduld am Guten? — aus Philo bezogen²; ebenso weiß er daher, warum Isaak nur eine, Jakob mehrere Gattinnen haben mußte: der Asket muß sich vielfältig bewähren, wie Clemens auch die ganze Reihe — Abraham bedeutet διδασκτικὴν . . τὴν σοφίαν, Isaak τὸ αὐτομαθές, Jakob wird ἀσκητής gedeutet — dorthin bekommen hat³. Dabei scheint er der Meinung zu sein, daß ἀσκητής eine Übersetzung des Namens Jakob sei⁴; die eigentliche philonische Erklärung περνίζων deutet er wenigstens an⁵. Er geht auch in Philos Spuren, wenn er als Vorbild der Abhärtung erwähnt, daß Jakob auf einem Stein geschlafen habe⁶, daß der Logos als Pädagog ihn begleitet und zuletzt mit ihm gerungen habe, um ihn zu üben und zu salben⁷. Daß Israel ἀλληγορεῖται ὁ πνευματικός, ὁ ὀψόμενος τὸν θεόν, hatte er sich aus Theodot notiert⁸, die Deutung ὁ τῷ ὄντι διορατικός entnimmt er aus Philo⁹.

Außerdem ist Clemens noch eine andere etymologische Überlieferung zugekommen, die aber in einige Verwirrung geraten sein muß. Wenn er Rebekka nunmehr¹⁰ mit θεοῦ δόξα erklärt, so ist das sichtlich eine Etymologie von Juda¹¹; Juda aber soll nach Clemens δυνατός sein¹², was jedenfalls nur der Rest einer leidlichen Etymologie ist¹³; doch ist die später so beliebte von ἐξομολογεῖσθαι von ihm wenigstens angedeutet¹⁴. Selbstverständlich gleitet auch bei Clemens die Allegorese in die christliche Typologie hinüber. Der Isaak, der sich freut, bedeutet die Christen,

¹ Vgl. Siegfried, Ph. v. Al. S. 345 f.; Heinisch S. 41 f. u. ö.

² Clem. paedag. I 21 f.; vgl. Philo de plantat. Noe 168 ff. M I 354 f.

³ Strom. I 31, vgl. Philo, de congr. erud. gr. 34 ff. M I 524.

⁴ Strom. I 31 ὡς ἂν ἀσκητής ἐρμηνευόμενος.

⁵ Strom. VI 60 οἱ τοῖς Ἰακώβ . . οἱ τῆς κακίας περνίζοντες τὴν ἐνέργειαν.

⁶ Paed. II 78; vgl. Philo de somn. I 126 M I 640.

⁷ Paed. I 56 f.; vgl. u. a. de somn. I 68 M I 631; de mut. nom. 14. 87 M I 580. 591 de somn. I 129 M I 640 (ἀλείπτου).

⁸ Excerpta ex Theod. § 56 Sylb. S. 341.

⁹ Strom. I 31; vgl. u. a. Philo, quis rer. div. h. 78 M I 483 θεὸν ὀρώων προσερρήθη; Quaest. in Gen III 49 (deum statt: die).

¹⁰ Strom. IV 163.

¹¹ יָדָא, יְהוּדָא s. unten S. 228.

¹² S. Strom. I 31.

¹³ wahrscheinlich יהוה, יהוה (genug) κύριος δυνατός.

¹⁴ σφίζων τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμολογίαν; vgl. ἐξομολογούμενος Philo, Orig. ἐξομολόγησις Cyrill v. Al., confessio Hieron. Ambros., s. Wutz I S. 476.

die sich ihrer Erlösung freuen. Andererseits ist Isaak auch Christus, der zusammen mit Rebekka, der Kirche, sich der Erlösung freut¹.

Der Alexandriner Clemens trägt also auch hier die Methoden und Ergebnisse des Alexandriners Philo, den er gern ja auch bei Namen nennt², zu den Christen herüber und weiß sie mit seiner christlichen Auslegung zu vereinen. Der Römer Hippolytus setzt sich dagegen alsbald in scharfen Gegensatz gegen die jüdische Exegese der Jakobsgeschichte, und zwar gegen die rabbinische³. Wohl sind im Segen Jakobs zuerst die wirklichen Söhne Jakobs gemeint, aber als Segnungen gehen die Sprüche nicht auf sie⁴. Im Traume Josephs bedeuten Sonne und Mond nicht Jakob und Rahel — sonst wäre der Traum ja nicht in Erfüllung gegangen⁵. Auch wer da glaubt, daß Isaaks Segen sich auf Jakob bezieht, irrt sich⁶. Überhaupt wird wörtliche Auslegung scharf abgelehnt⁷. Doch auch christliche Allegorese wird bekämpft, z. B. wenn man den Spruch über Ruben auf den Soter beziehe⁸. Der Spruch geht aufs Judenvolk, das wirklich das erstgeborene Volk war und durchs Gesetz zur Sohnschaft als Erbe eingesetzt wurde⁹. Der Spruch über Dan meint zunächst Simson, dann den Antichristen¹⁰; für Asser gibt er die bekannte Etymologie *πλοῦτος*¹¹. Aus Simeon gehen die Schriftgelehrten, aus Levi die Hohenpriester hervor¹².

Diese Angaben über Simeon¹³ und Simson¹⁴ stammen aus der rabbinisch-exegetischen Tradition; er hat also wie Justin von seinen Gegnern gelernt.

d. Origenes gilt mit Recht als der eigentliche Träger und Pfleger der kirchlichen allegorischen Schriftauslegung; auch auf dem Gebiete der Namenetymologie ward er im ganzen Altertum als Kenner und Meister bewundert¹⁵. Nach Hieronymus hat er

¹ Paed. I 21 ff.

² Strom I 31 u. ö.

³ In der Schrift über den Segen Jakobs T. O. III 8 (38, 1) S. 11—43.

⁴ S. 14, 6.

⁵ S. 12, 20.

⁶ S. 18, 14.

⁷ Z. B. 28, 20, daß sich die Worte Gen 49 auf den Grimm gegen die Schemiten bezöge.

⁸ S. 27, 13.

⁹ S. 27, 15.

¹⁰ S. 36, 25. 37, 1.

¹¹ S. 38, 11.

¹² S. 29, 19f.

¹³ Targ. jer. II zu Gen 49 7; den Stamm Simeon, beschäftigt mit der Lehre in der Versammlung Jakobs.

¹⁴ Targ. jer. zu Gen 30 6; I und II zu 49 17, Beresch. 1. zu Gen 49 17 Par. 98 und 99.

¹⁵ Hieron. lib. interpret. hebr. nom., Lag. 1: imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negat; Ps. Justin, respons. ad orthodox., quaest. 86 τῷ Ὁριγῆναι ἀνδρὶ ἐπισταμένῳ τὴν τῶν Ἑβραίων διάλεκτον.

unter anderem auch jenes etymologische Wörterbuch, das Philo für das AT geschaffen haben soll¹, für das NT fortgeführt². Genauere Nachforschung ergibt, daß jenes NTliche Werk erst nach Origenes entstanden ist³. Auch gesteht Origenes selbst offen, daß er wegen mangelnder Sprachkenntnis keine Etymologie hebräischer Namen aufstellen könne und ganz auf erfahrene Sprachkenner angewiesen sei⁴ — wo diese fehlen, bekennt der große Exeget einfach seine Ratlosigkeit⁵. Demgemäß sind die vielen exegetischen Einzelerklärungen und ganzen Listen, die Origenes bietet, auf eifrige Nachfrage⁶, Befragung älterer Literatur und auf Übernahme vorhandener Listen⁷ zurückzuführen; manches ist ihm, wie wir schon sahen, auch später fälschlich zugeschrieben worden⁸. Unter seinen Vorgängern benutzt auch er, neben anderen Etymologien⁹, vornehmlich diejenigen Philos¹⁰. Diesem hochgeschätzten jüdischen Philosophen folgt er auch in der Allegorese der biblischen Geschichte u. a. auch der Jakobs; er rühmt und verteidigt sie lebhaft gegenüber den Angriffen des Celsus und behauptet, daß Celsus sie nicht wirklich gelesen habe¹¹. Wir würden diese seine Anhänglichkeit an Philo noch besser verfolgen können, wenn uns mehr von Origenes' Arbeit am Pentateuch überliefert wäre¹². Von seinen Etymologien der Namen aus Jakobs Geschlecht und Umgebung¹³ stimmen mit Philo überein¹⁴:

¹ S. oben S. 195 f.

² Hieron. l. c. L. 2 inter cetera enim ingeni sui praeclara monumenta etiam in hoc laboravit, ut, quod Philo quasi Judaeus omiserat, hic ut christianus impletet.

³ Wutz I S. 36.

⁴ S. Wutz I S. 37; die folgenden Beispiele nach Wutz.

⁵ Z. B. beim Namen Oboth. Migne s. gr. 12, S. 799 *cujus nominis — quamvis non invenerimus interpretationem — tamen non dubitamus, sicut in caeteris omnibus, etiam in hoc nomine consequentiam profectuum conversari* s. Wutz I S. 142.

⁶ In Mt 10 4, M 13 S. 1727 *audivi quendam exponentem.*

⁷ In Num hom. 14, 1 M 12 S. 677 *ajunt ergo, qui hebraicas literas legunt. Joh. Komm. zu 1, 6 l. II 197 Pr. εἶρομεν ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων; in Gen hom. 12, 4 M 12 S. 227 ut ajunt qui hebraea nomina interpretantur.*

⁸ S. auch Ps. Justinus ad orthod. quaest. 82 und 86; s. Wutz I S. 51 ff.

⁹ S. Wutz I § 5. 8; s. auch unten S. 212.

¹⁰ S. Wutz I S. 52 f.

¹¹ Gegen Celsus l. VI c. 21. IV c. 51.

¹² L. Cohn in den prolegg. zu Phil. Al. opp. I p. I.

¹³ S. die Liste Wutz II S. 739 ff.

¹⁴ S. oben S. 198 ff. und die Liste Wutz II S. 733 ff.

Jakob περιριστής luctator et supplantator¹, Isaak γέλως², Rebekka patientia³, Esau factura⁴, Simeon exauditio⁵, Juda έξομολογούμενος confessio⁶. Die seltsame Etymologie Israel mens videns deum (νοῦς ὁρῶν θεόν) ist gleichfalls auf Philo zurückzuführen, der bei Gelegenheit der Etymologie ὁρῶν θεόν bemerkt, Israel sei νοῦς θεωρητικὸς θεοῦ τε καὶ κόσμου· καὶ γὰρ ἐρμηνεύεται θεὸν ὁρῶν⁷. Nicht aus dieser Überlieferung stammen: Ruben filius qui videtur⁸ statt ὁρῶν υἱός bei Philo⁹; Benjamin υἱὸς δεξιᾶς (בֶּן-יְמִינֵי)¹⁰. Bei Esau ist ihm eine doppelte Etymologie von Edom: rubrus (ῬΟΥΡΟΣ), terrenus eingeflossen¹¹, die er anderwärts richtig auf Edom bezieht¹².

Origenes weiß sehr wohl, wie viel die Allegorien nützen den Anklagen gegenüber, die wegen der Ehen der Patriarchen erhoben werden¹³ — diese beziehen sich, wie er von Philo gelernt hat¹⁴, auf die weltlichen Wissenschaften und deren Nutzen; überhaupt meint die hl. Schrift mit den Ehen der Heiligen Förderungen¹⁵. Begegnet solche Kunst dem Widerspruch der schlichten Christen — die schlichtesten Christen müssen doch zugeben, daß in der Erzählung von den beiden Mägden Jakobs mystische Geheimnisse stecken¹⁶. Anderes ist auch wirkliche Geschichte, wie die beiden Frauen Jakobs¹⁷ und die Abstammung der Söhne von ihnen, der Juden von den Patriarchen¹⁸. So doppelsinnig ist es zu ver-

¹ Gegen Celsus l. V c. 45; in Ex hom. 11, 9 M 12 S. 378.

² Gegen Celsus l. V c. 45; in Jer. hom. 20 (19) 6; in Thren 1, 2 (x).

³ In Num hom. 12 M 12 S. 658.

⁴ In Gen hom. 12 M 12 S. 227.

⁵ In Jes. N. hom. 14 M 12 S. 894.

⁶ In Jer. hom. Fragm. XI (73); in Gen hom. 17 M 12 S. 255.

⁷ De somn. l. II 173 M I 681.

⁸ In Gen hom. 17 M 12 S. 254.

⁹ De mut. nom. 98 M I 593.

¹⁰ In Jer. hom. 19 (18, 13) S. 168 Kl.; Fragm. XI S. 202, vgl. Lag. 201, 52.

¹¹ In Gen. hom. 12 M 12 S. 227. S. auch Wutz I S. 430 f.; vgl. Lag. 190, 34 (Lex.) γήινος ἢ κόκκινος; bei Philo γήινος allein (quod deus imm. 144 M I 294).

¹² Vgl. in Thren fr. XXIX S. 249 Kl. Ἐδὼμ δὲ ἐρυθρὰ γῆ· καὶ γὰρ ἐγένετο γήινος.

¹³ De princip. IV 1, 3 S. 297 Koet. καὶ τοῦτοις χρώμεθα . . πρὸς τοὺς ἐν τῷ θλίβεσθαι ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Γενέσει . . πρὸς τὸν Ἰούδαν εἰρημένων φάσκοντας . .

¹⁴ Vgl. u. a. de leg. alleg. l. III 145 M I 116; de congr. erud. gr. 29—33 M I 523 f., s. oben S. 201 f..

¹⁵ In Gen hom. 11, 2 S. 222: profectus etenim sanctorum Scriptura figuratiter per conjugia designat.

¹⁶ De princip. IV 2, 2 S. 309 Koet.

¹⁷ Ib. IV 3, 4 S. 329.

¹⁸ Ib. IV 3, 7 S. 333.

stehen, wenn Esau, der Irdische, seine Erstgeburt verachtet, um der irdischen Speise willen, die Jakob nur in zweiter Linie braucht — aber Jakob ist der Erstgeburt wert und weiß sie wohl zu gebrauchen¹. Auch für Origenes bedeutet Jakob den Kämpfer und Ringer, der mit Esau², auf seiner Reise zu Laban³ und mit feindseliger Macht am Jabbok⁴ kämpft — dafür ward ihm aber auch reichliche Belohnung: Reichtum, sogar fern von der Heimat; göttlicher Gesichte und Träume ward er gewürdigt; er wurde der Vater der zwölf Stämme und erhielt den Ehrennamen Israel⁵.

Den Sinn der einzelnen Stämme bestimmt Origenes etwa wie Hippolyt⁶. Ruben, der zuerst geborene, ist die Synagoge, die der Zeit nach die ältere ist⁷. Simeon deutet auf Schriftgelehrte, — Origenes setzt hinzu: und Levi auf die Pharisäer⁸. Die Weissagung über Dan Gen 49₆ ist in Simson erfüllt⁹.

Im moralischen Sinn aber bedeuten die drei ersten Söhne der Lea Seelenbewegungen. Ruben, *filius qui videtur*, ist sichtbar und fleischlich; er frevelt gegen das Lager seines Vaters Gen 49, die Forderungen des Naturgesetzes, das in uns ist, und befleckt es mit Blut; Simeon stellt des Zornes Art dar, Levi bedeutet irrationale Bewegung unter Wahrung des Gesetzes. Wird aber die Seele der sündigen Entwicklung müde, so gelangt sie zu Reue und Bekenntnis; nun wird Juda geboren, des Name *confessio* bedeutet¹⁰. Benjamin ist Sohn der Rechten; denn wo es nach der Tugend geht, ist alles rechts, nichts links¹¹.

Überall triumphiert selbstverständlich die Auslegung auf Christus und die Kirche. Christus ist auch hier Jakob und Israel; die Christen sind es durch ihn, wie sie Licht vom Licht sind¹²; der Segen über Juda geht auf Christus¹³, und die Christen sind

¹ In Thren 1₁₁ fr XXIX S. 249 Kl.

² In Gen hom. 12, 4 S. 227.

³ Sel. in Gen 31₃ f. M 12 S. 125.

⁴ De princip. III 2, 5 S. 254; Joh. Komm. I 260 S. 46 Pr.

⁵ Sel. in Gen zu 27₄₉ S. 124; 31₃ f.

⁶ S. oben S. 210.

⁷ Sel. in Gen 29₃₂; in Gen. hom. 17, 3 M 12 S. 254.

⁸ In Gen hom. 17 S. 255.

⁹ Joh. Komm. VI 21 S. 131 Pr. *φασίγ τινας . . Σ. ὁπὸ τοῦ Ἰακώβ προφητεῖσθεσθαι.*

Das wird sich wohl auf Hippolyt und seine Vorgänger beziehen.

¹⁰ In Gen. hom. 17, 2. 3 S. 254. 256.

¹¹ In Jer. hom. 19 S. 168 Kl.; Fr. XI S. 202.

¹² Joh. Komm. I 260 S. 46 Pr.

¹³ I. c. I 142 S. 28 Pr. u. ö.

die Bekennenden; sie sind der Tempel im Stamme Benjamin, wo alles rechts ist¹.

Für unseren Zweck, die antike Allegorese über die Jakobs-geschichte allseitig kennen zu lernen, um eine entsprechende Arbeitsweise gegebenenfalls beim JB wiederzuerkennen, ist natürlich diese beständige Deutung auf Christus und die Kirche ein schwerwiegender Nachteil. Diese Neigung wirkt sich weiterhin so stark aus, daß ein Eingehen auf die weitere christliche Exegese und Allegorese auf diesem Gebiet sich erübrigt; ein Blick auf zwei typische Vertreter, wie Ambrosius und Cyrill von Alexandrien wird hier genügen. Hingegen wird uns ein Überblick über die altchristliche Onomastik nach ihrer sprachlichen Seite wertvolle Belehrung über die antike Methode der Namensauslegung bringen, wobei wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf die Deutung der Namen aus Jakobs Familie zu richten haben.

e. Zunächst also wenden wir uns der altchristlichen Onomastik zu²; ihre umfangreichen Zeugnisse können uns am besten lehren, wie man im Altertum biblische Namen ausgelegt und ausgenutzt hat; die Namen aus der Familie Jakobs hat man dort stets mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt. Auch hier begegnen wir dem Bestreben, vom Buchstaben und durch den Buchstaben zum Geist durchzudringen; Lexikon und Grammatik wurden dabei zu Hilfe geholt und recht gewalttätig in den Dienst des frommen und sittlichen Gedankens gespannt; aber so gewaltsam hier ein richtiges Bestreben in irrender Anschauungsform die Philologie meistert — wenn hier auch Irrtum ist, so hat er doch Methode; auch die Allegoristik hat ihre grammatischen Regeln, gegen die man nicht gern verstößt; nur daß der Zwang, auf jeden Fall einen brauchbaren Sinn zu gewinnen, dazu führt, von gewissen Freiheiten einen allzu ausgedehnten Gebrauch zu machen, in der Umstellung oder Weglassung von Konsonanten, in der Spaltung der Worte in Wortteile, in der Entscheidung, was man als Präposition, Endung, Suffix betrachten wollte, in der Deutung einer Form als Partizip, Aktiv oder Passiv, Futurum und Präteritum, in Zuspitzung

¹ In Jer. hom. Fr. XI S. 202 Kl.

² Grundlegend war hier nach den Vorarbeiten des Mauriners Martianay, die Dom. Vallarsi nur wenig bereicherte, die Ausgabe der *Onomastica sacra* von P. de Lagarde 1870 ²1887. Diese Sammlung (Hieronymus, *Onom. graeca min.* (Eusebius) hat Franz Wutz in seinen *Onomastica sacra TU III R. Bd. 11, 1 und 2 (XLI Bd. I und II) 1914, 1915* außerordentlich bereichert; außerdem liefert er eine gründliche Vorführung und Exegese des ganzen Materials mit umfassender Sprachkenntnis und ungemeinem Scharfsinn, der wir mit gutem Vertrauen folgen können. Es ist freilich nicht ganz leicht, bei den mühsamen und verwickelten Untersuchungen, die Wutz anstellen muß, sich auf seinen Wegen überall zurechtzufinden, zumal da er zu übersichtlicher Gesamtdarstellung bei der Fülle seines Stoffes nur wenig kommen konnte. Oben ist daher eine kurze Zusammenfassung versucht.

oder Erweiterung der Wortbedeutung, in Anwendung von Aramäisch, Syrisch oder gar Griechisch. Seitenwege durfte und konnte man schon darum einschlagen, weil man fast durchweg nicht die hebräischen Buchstaben, sondern die griechische Transkription übersetzte, sich nicht ans Schriftbild, sondern an den Wortklang hielt, weil die Hellenisten, Griechen und Lateiner S- und K-Laute der Semiten nicht sicher unterscheiden konnten, weil sie die Kehllaute nicht aussprachen, auch nicht aussprechen konnten¹.

Eigentlicher Unfug und Unsinn entstand dann dadurch, daß unkundige Nachfahren der jüdischen oder christlichen Sprachkenner — zu diesen Unkundigen gehörten, wie schon zu bemerken war, auch Origenes, dann die meisten griechischen Kirchenväter — verschiedene Namen gleichsetzten, falsche Analogien bildeten, die überlieferten Übersetzungen mißdeuteten — so wurde aus 'πειρατήριον Piratentum' zumeist 'πειρασμός Versuchung'². Bezeichnende Aussprüche der Bibel über wichtige Persönlichkeiten wurden als Übersetzungen des Namens gefaßt — so σκευος ὀργῆς als Übersetzung des Namens Simeon³. Mehrfach nahm man halbe Etymologien als ganze — so hat schon Philo Rebekka ständig als ὑπομονή statt mit πολλή ὑπομονή⁴ gedeutet, was dann auf Origenes und viele Spätere nachwirkte⁵. Noch Schlimmeres geschah unter den Händen der Abschreiber; abgesehen von den gewöhnlichen Verschreibungen und Verlesungen — so wird Isaak γέλως zu ἀγγελος⁶ —, trat hier besonders das Unglück der Verrutschung ein, so daß man eine leidlich richtige Übersetzung dann bei einem benachbarten Namen las; so bekommt Rebekka die πνοή ἀνωθεν, die der nahen Rahel gebührt⁷, und tauscht von ihrem Gatten Isaak die χαρά ein⁸. Bei der mangelnden Sprachkenntnis merkte man diesen Schaden nicht, und so pflanzte sich der Fehler unbehelligt weiter fort⁹.

Mißgriffe dieser Art begingen dann wieder die Übersetzer ins Lateinische oder in orientalische Sprachen; dazu kommen neue Versehen innerhalb dieser neuen Provinzen¹⁰.

¹ Das spiegelt sich deutlich in der Belehrung, die Hieronymus darüber zu geben hat, so zu Anfang des liber interpret. hebr. nom. Lag. 2, 4—14: quia apud nos non est vocum (der Gutturale) tanta diversitas, simplici sumus elatione contenti; ebenso bei den S-Lauten 10, 1—11: apud Hebr. tres S sunt litterae, una quae dicitur samech et simpliciter legitur, quasi per S nostram literam describatur: alia sin, in qua stridor quidam non nostri sermonis interstrepit: tertia sade, quam aures nostrae penitus reformidant. Vgl. Wutz I § 25 26, 28 u. a.

² Vgl. Heliodon 10₂₃ οἱ πόννοι τῶν πειρατηρίων ὠφέλιμοι.

³ S. dazu unten S. 243 f.

⁴ S. oben S. 198.

⁵ S. oben S. 212; vgl. auch δονατός bei Clem. Alex. für Juda, s. unten S. 228 u. Anm. 11.

⁶ Lag. 203, 95 s. Wutz I S. 124 Anm. 1.

⁷ Lag. 174, 94; s. Wutz I S. 124.

⁸ Lag. 173, 54; s. Wutz a. a. O.

⁹ So taucht Rebekka πνοή ἀνωθεν wieder auf beim Armenier. Wutz II 933, 704; vgl. dazu die Anm.

¹⁰ Aus Aaron arca wird arcus (bei Ansileubi fragm. etc. aus Origenes) Wutz II 758; aus Bamoth adventus mortis: adventus noctis, ib.; zahlreiche Bei-

Aus all diesem Gestrüpp in unseren Handschriften gilt es sich den Weg zu bahnen zu dem doch immerhin gangbaren Gelände, das die ursprünglichen Ausleger geschaffen haben. Zugleich gilt es von den späteren Arbeiten zu ihren Quellen vorzudringen, das Auftauchen neuer Ströme, ihr Auseinandergehen oder Zusammenfließen beobachten. Neben diesen Strömungen sehen wir die Kirchenväter an der Arbeit, den heiligen Namen einen erbaulichen Sinn abzugewinnen. Ihre Methode ist natürlich die gleiche, die auch die Onomastiker üben; vielfach treffen sie auch in den Deutungen überein. Aber es gelingt nicht, sie bei Benutzung von uns bekannten Listen zu beobachten, wenn sie auch bald dieser, bald jener dieser Listen näher stehen. Zumeist lebten sie von der exegetischen Tradition in Kommentaren, Homilien und Randglossen¹, auch gingen beliebte Auslegungen von Mund zu Mund und wurden Gemeingut der Gemeinden oder mindestens ihrer Lehrer. Ebenso wurden freilich auch kurze Listen vererbt oder neue zusammengestellt. 'Umfassende Sammelwerke sind vielmehr das Ergebnis als die Grundlage dieser Entwicklung'. Wohl aber können uns die Kirchenväter für unsere Betrachtung des geschichtlichen Verlaufes wichtige Fingerzeige geben; sie helfen uns Zeit und Gegend der verschiedenen Entwicklungsformen feststellen, vor allem Hieronymus, der nun wirklich mitten in dieser Entwicklung steht und wenigstens für das Abendland eine entscheidende Wendung darin herbeigeführt hat.

Wir können für den Anfang der onomastischen Bewegung anknüpfen an frühere Beobachtungen, die uns zeigten, daß die Neigung zur sinnvollen Namendeutung schon im alten Israel und im Judentum lebendig war², und weiterhin zu der Annahme nötigten, daß schon um die Zeit, die uns beschäftigt, Listen solcher Deutungen erstellt wurden, die dann ins frühe Christentum hinübergingen und hinüberwirkten. Wir werfen darum noch einmal einen Blick auf Philo und Origenes, die hier typisch und wegleitend sind.

Schon für Philo mußten wir annehmen, daß er solche Zusammenstellungen biblischer Namen benutzte³. Denn er, der die Übersetzung der Siebenzig als heilige Schrift betrachtete, hatte weder Neigung noch Fähigkeit, den hebräischen Text selbst zu

spiele in den Anmerkungen von Wutz zu den syr., arm., äthiop., slav. Onom. II S. 792—1048.

¹ S. Wutz I Vorrede S. XX u. ö. Zu beachten ist hier die Betonung: »die eigentlichen Onomastika«. Daß die Kirchenväter Verwandtes in beschränktem Maße benutzt haben, kann man von Wutz selbst lernen.

² S. oben S. 195 f.

³ In der Liste Siegfried-Wutz (Wutz II S. 733—739) zähle ich 165 Namen; falls er sie nicht selbst deutete, brauchte er schon eine oder mehrere Listen. Einige Namen werden an zwei verschiedenen Stellen verschieden gedeutet (z. B. Ἐδὶλάτ· ὠδίνουσα und εὐμνήης . . . κατάστασις) das führt in der Tat auf zwei Listen. Zu beachten sind die Deutungen mit und ohne κύριος: Ἰωσήφ· κυρίου πρόσθεσις und προσθ . . ; Ἰούδας κυρίῳ ἐξομολόγησις und ἐξομολογούμενος

fragen, noch war er imstande, die griechische Umschrift sprachlich zu analysieren; man sieht das daran, daß er fehlerhafte Deutungen, die ihm vorlagen, nicht zu korrigieren vermag¹. Am ersten mag Philo die wenigen Deutungen selbst geschaffen haben, die den hebräischen Namen wie einen griechischen behandeln². Aber die Grundlage seiner Listen bot durchweg für die damalige Zeit haltbare Deutungen. Mit seinen Schriften, die bei den christlichen Theologen ob ihrer Allegorese so beliebt waren, sind diese Deutungen freilich auch mit den Fehlern, die Philo übernommen hatte³, in die christliche Onomastik hinübergegangen und eine Grundlage derselben geworden. Aber es müssen auch Listen mit noch ungeschädigten Deutungen zu den Christen hinübergewandert sein, und dort, trotz Philo, das Richtigere durchgesetzt haben⁴. Die Deutungen des Josephus⁵ sind in engem Anschluß an die biblischen Anspielungen, doch nicht ohne Sprachkenntnis, aufgestellt; in der christlichen Onomastik spielt Josephus eine recht geringe Rolle⁶. Bei Clemens Alexandrinus fanden wir außer Philo eine Liste vertreten, die die Namen Rebekka und Juda, also Namen aus Jakobs Geschlecht, behandelte — auch hier war eine ältere Grundlage zu erschließen.

Origenes hatte mehr Namen etymologisch zu bewältigen⁷ als Philo, der sich mit seiner Exegese hauptsächlich an den Pentateuch hielt und Namen vornehmlich aus der Genesis zu behandeln hatte. Der christliche Exeget mußte noch das NT hinzunehmen, das ihm allerdings wenig Deutungen abnötigte⁸; außerdem mußte

¹ So Μαχείρ·πατρός statt πατρός verkauft s. Wutz I S. 72; Ψεβέκκα·όπομονή statt πολλή όπ., s. oben S. 198 Anm. 9; bei Ἀβιοούδ·πατήρ μου fehlt ein drittes Wort (etwa έξομολογούμενος) s. Wutz II 829; bei Ἀσήρ hat Philo verkannt, daß πλοῦτος eine eigene Etymologie neben μακαρισμός sein soll, s. unten S. 230.

² Λεία·λεία; φεισών παρά τὸ φείδουθαι; dazu kann man die griechischen LXX-Worte rechnen, die zweckdienlich etymologisiert werden, wie πρόβατον von προβαίνω zu Ex 13₁₈ de sacrific. Abel. et C. 112—114 M I 185.

³ Vgl. Μαχείρ πατρός in der III. Orig. Liste, Wutz II 676, 9, und beim Armenier Wutz 913/531: όπομονή ohne πολλή s. unten S. 223.

⁴ So πολλή όπομονή a. a. O.; Ἀσήρ πλοῦτος s. unten S. 230.

⁵ S. Jos. Ant. I 304—308. 333. 343, auch 262 u. ö.

⁶ Orig. Liste II i. d. Okt. cat. Wutz II 675, 1 Γὰδ πειρατήριον· Ἰώσηπος δὲ τόχημα ήρμήνευσεν.

⁷ Die Namenliste (Wutz II S. 739—748) stellt etwa 250 Deutungen aus den exegetischen Schriften des Orig. zusammen; davon sind allerdings 20 wiederholt, 42 mansiones, einige beziehen sich aufs NT.

⁸ Die Auslegung von kaum 20 Deutungen sind durchs NT veranlaßt.

ja Origenes noch Namen aus einem viel weiteren Gebiet des AT behandeln als Philo¹. Da, wo Philo versagte oder nicht zusagte, mußte der fleißige Forscher, da er selbst nicht Hand anlegen konnte², sich eben Listen verschaffen. Die beschränkte Zahl NTlicher Namen konnten ihm Judenchristen und syrische Christen deuten, einzelnes bot das NT selbst³. Darauf reduziert sich die Behauptung des Hieronymus, Origenes habe das Werk Philos auf das NT ausgedehnt. Hingegen finden wir in seinem Nachlaß eine Anzahl Namenlisten⁴, die Origenes nicht geschaffen aber wohl aufgenommen und weitergegeben hat⁵. Darin begegnen uns auch einige zu Jakob gehörige Namen⁶. Auch finden wir in Handschriften der LXX Namendeutungen in Form von Randglossen zu den entsprechenden Bibelstellen⁷. Daraus sieht man, daß die Vorstufen der Onomastica solche Randglossen zu biblischen Büchern waren, die da, wo sich Namen häuften, von selbst zu Listen wurden. Wegen der Liste der zwölf Stämme, die uns besonders beschäftigen wird, müssen wir noch auf die Entstehung solcher Listen einen besonderen Blick tun. Randnoten und Randlisten werden schon die jüdischen Hellenisten der LXX beigefügt haben, so wird sie Philo vorgefunden und die Christen übernommen und fortgeführt haben. Daher stammt auch der Brauch, Listen zunächst zu einzelnen Büchern aufzustellen⁸, den auch Hieronymus festgehalten und durchgeführt hat. Kommentare mußten ohnehin den Namen in ihren Büchern nachgehen. Erst später⁹ schuf man kleine Listen wie die Namenreihen der

¹ Ex Num Jos Jdc Reg Jer Threni verlangen solche Deutungen.

² S. oben S. 211.

³ So Βοανηργέες· υἱοὶ βροντῆς; κορβᾶν· δῶρον; Μεσσίας· Χριστός, dazu auch ἡλιμμένος aus Aquilas.

⁴ Orig. Liste I hom. 38 in Gen (Gen 22₂₀₋₂₄) M 12 S. 117; II hom. 39 in Genes. (Gen 25₁ ff.), fortgesetzt Oktateuch-Catene des Prokop v. Gaza 25 a ff, III zu Gen 46₈ ff. Oktat. Cat. 286 ff. (bei Wutz II S. 673—676).

⁵ Wutz I S. 54 ff.

⁶ S. unten S. 222 Anm. 7.

⁷ So im Cod. Marchalianus der LXX (Propheten), Q bei Swete Vatic. 2125; zusammengestellt von E. Klostermann ZAW 23 (1903) S. 135—140; bei Wutz II S. 677—679: zu Hes und Threni, und zu den Prophetennamen. Randglossen zu Gen Ex veröffentlichte E. Tisserant Rev. bibl. 1913 S. 76—87; bei Wutz II S. 679 f.

⁸ Eine Liste der 42 mansiones: Orig. hom. 27 in Num 33 u. ö., s. Wutz I S. 136 ff.

⁹ S. Wutz I S. 186.

Propheten¹, der Apostel², der Engel³, der Paradiesesströme⁴; größere für die biblischen Männer⁵- und Frauennamen⁶. Eine besondere Liste bildeten die Gottesnamen⁷. Die Evangelien-Kommentare deuteten den Stammbaum Jesu⁸. Eigene Listen für diesen Stammbaum Jesu werden ihnen schon vorgelegen haben⁹. — Alphabetische Ordnung der Onomastica war anfänglich nicht Brauch; sie wurde notwendig, als man sich von den einzelnen Büchern der Bibel losmachte¹⁰, und Namen aus der ganzen Bibel brachte; von kleinen Listen führte die Entwicklung zu großen Wörterbüchern, wie dem umfassenden *Λεξικόν* mit seinen über 800 Namen¹¹. Hieronymus gab, wie wir sahen, jedem biblischen Buch sein eigenes Alphabet und riet den Griechen das gleiche zu tun, doch ohne Erfolg¹².

Nach der Art der Deutung hat die neuere Forschung bestimmte Strömungen unterschieden, die sich zunächst deutlich voneinander abheben, dann aber miteinander Austausch halten und zuletzt ineinander übergehen¹³. Zunächst kann man die Linie Philo-Origenes weiter verfolgen und eine Origenesgruppe feststellen¹⁴. Sie wird gepflegt oder gekannt von Eusebius¹⁵, den alexandrinischen Gelehrten älterer und späterer Zeit¹⁶, aber auch von

¹ Lag. 173, 63—71 Wutz II 683. 700, 240—248 u. ö.

² Lag. 174, 78—85 Wutz II 702, 275—285.

³ Lag. 173, 75 f. Wutz II 701, 250—254.

⁴ Wutz II 684. 701.

⁵ Lag. 179, 36—181, 83.

⁶ Lag. 179, 24—35.

⁷ Lag. 205. 206.

⁸ Z. B. das sogen. opus imperfect. in Mt s. Wutz II S. 759 ff.

⁹ S. Wutz II S. 762 f.

¹⁰ Das älteste Beispiel ist die Vorlage des Pap. Heidelberg (veröffentlicht von A. Deißmann, V. a. d. Heidelb. Pap. Samml. I Nr. 5 S. 86 ff., Licht vom Osten S. 344; Wutz II 676 f.). Der Papyr. ist um 300 geschrieben, die Vorlage gehört also noch ins III Jh. Ein weiterer Termin ist Hieron. (um 380), ein späterer die Vorlage des Coislin. und dieser selber (um 600). Alphabetisch sind zuerst nur die Anfangsbuchstaben geordnet; im Coislin. ist die alphabetische Ordnung genau durchgeführt.

¹¹ Lag. 185, 84—200, 12.

¹² Hieron. Lag. 1, 13; s. Wutz I S. 313.

¹³ Diese sorgfältige Untersuchung ist der Hauptinhalt des 1. Teils von Wutz Bd. I, dem wir oben folgen, soweit es unsere eigene Aufgabe erlaubt.

¹⁴ Wutz I § 5. 8. 9. 10 (On. marchal.). 11 (Syr. On.). 12 (Pap. Heidelb.). 13 (*Λεξικόν*). 14 (Colbert). 15 (Coislin). 16 (Gr. Vorlagen d. Hieron.).

¹⁵ S. Siegfried S. 363 f.

¹⁶ S. Wutz I S. 179. Einwirkung der Origenesgruppe auf Ammonius († 460) und Olympiodor v. Alex. (im VI Jh.) stellt Wutz I S. XXI fest.

Nilus, dem Schüler des Chrysostomus († 430)¹, von Andreas († 637) und Arethas (um 900) von Caesarea in Kappadozien² und ist auch in den syrischen und armenischen Onomasticis³ noch kräftig. Vor allem ist sie bestimmend für Hieronymus, dem dann die Abendländer folgen.

Selbständig daneben bewegt sich von Haus aus die zuerst griechische, dann auch lateinische Gruppe, die in den etymologischen Listen bei Lactanz⁴ ihren charakteristischen Ausdruck findet⁵; wahrscheinlich ist sie früh nach Afrika gelangt⁶. Ihre Spur bemerkt man aber auch anderwärts, so bei Ambrosius⁷ (zwischen 380 und 390), andererseits in äthiopischen Onomasticis⁸ und bei den Slaven, die eine Vereinigung von uns bekannten Gruppen darstellen⁹. Es gibt aber noch eine dritte, eigenartige Gruppe, die im Colbert. ihre deutliche Ausprägung fand¹⁰. Einen weiteren, ganz eigenartigen Typus stellt die Gruppe eines Vaticanus dar¹¹, die wohl auch zu Hilarius von Poitiers gekommen ist¹².

Jedenfalls sah Hieronymus eine erschreckende Menge von allerhand kleineren, oft fehler- und lückenhaften Listen vor sich¹³. So mußte er sich neu ans Werk machen¹⁴, wozu er gediegene Kenntnis der hebräischen Sprache mitbrachte. Nur ein geschlossenes NTliches Onomasticum, das er für ein Werk des Origenes hielt, fand volle Gnade vor seinen Augen¹⁵. An den ATlichen Listen übte er auch da, wo er Philo vor sich hatte, scharfe Kritik. Sein eigenes Bestreben ging vor allem dahin, die *hebraica volumina* d. h. also den hebräischen Text des ATs selbst einzusehen; dabei hat er auch auf den Unterschied der verschiedenen hebräischen Hauch-, Kehl- und Zischlaute geachtet¹⁶. Obwohl er nicht stets seinen Grundsätzen folgte, hat er doch eine be-

¹ S. Wutz II 1056 nach F. Degenhardt.

² S. Wutz I S. XXII.

³ Wutz I § 11 II S. 842 ff. 994 ff.

⁴ Wutz II 748—757 aus den von Lag. Abh. d. Gött. G. W. 38 veröffentlichten Lactanzhandschr.

⁵ Wutz I § 6.

⁶ Wutz I S. 96.

⁷ Wutz I S. 79.

⁸ Wutz II S. 1030.

⁹ Wutz II S. 1046 f.

¹⁰ Wutz I § 14.

¹¹ Lag. 181, 84—185, 83; Wutz I § 7 über V 5.

¹² Wutz I S. 103.

¹³ Hieron. Lag. 1, 7 *tam dissona inter se exemplaria repperi et sic confusum ordinem, ut tacere melius judicaverim quam reprehensione quid dignum scribere.*

¹⁴ Wutz I § (16) 17 bes. S. 290.

¹⁵ Wutz I S. 46. 289.

¹⁶ S. oben S. 215 Anm. 1.

wundernswerte Arbeit geleistet, die freilich immer noch unter dem Banne allegorischer Übersetzungsmanier steht¹. Auch hat er trotz allem nicht verschmäht, vorhandene Deutungen aufzunehmen, allein oder zusammen mit seinen eigenen.

Die lateinische Kirche ist fortan durch Hieronymus bestimmt, auch Ambrosius², der sich freilich auch anderwärts umgetan hat³; ebenso Augustin, der gleichfalls noch ältere Deutungen kennt⁴. Das Ansehen Augustins begünstigte dann auch seine Etymologien, so bei Isidor von Sevilla, der ihn neben Hieronymus in seinen *Etymologiae* benutzt⁵. Auch Gregor der Große fußt wesentlich auf Hieronymus⁶. In dieser Abhängigkeit bewegt sich die weitere Onomastik durch das Mittelalter hindurch, bis die Complutensis des Kardinals Ximenes eine neue selbständige Leistung brachte, die natürlich einen Hieronymus nicht unbeachtet ließ⁷. Die Propaganda hat diese Leistung auch in armenische und äthiopische Onomastica verarbeitet⁸.

Dieser Gang durch die Geschichte der kirchlichen Namensdeutung, den wir unter sicherer Führung unternehmen durften, war nötig, um die Frage zu beantworten: inwieweit kann uns die altkirchliche Onomastik für eine etwaige Allegorie im JB richtige Gesichtspunkte geben? Wie wir sehen, bleibt die Methode ein halbes Jahrtausend lang, von Philo bis zu den späteren Kirchenvätern und Onomastica, die gleiche. Spätere Entgleisung und Entartung läßt sich nunmehr leicht erkennen und ausscheiden. Die Unterscheidung der verschiedenen Gruppen zeigt uns, ob der gleiche Name von verschiedenen Seiten verschieden oder gleichartig gedeutet wurde, und bewahrt uns davor, durch Vielheit und Vielerlei der Stimmen uns verwirren zu lassen. Wir können nun auch die selbständige Arbeit der Griechen⁹ und eines Hieronymus benutzen, um uns auf die antike Methode einzustellen; irgendwie geben aber alle Arbeiter an diesem Werk älteres Gut weiter. Mit dem philonischen Erbe wirkt auch ältere jüdische Vorarbeit fort. Origenes benutzt gewiß auch jüdische Quellen, dazu auch judenchristliche Belehrung. Rabbinische Mitarbeit hat man wohl

¹ S. Wutz S. 290.

² S. z. B. Wutz I S. 142.

³ S. oben S. 220 Anm. 7 s. auch Wutz I 229.

⁴ S. Wutz I S. XXIV.

⁵ a. a. O. S. XXVI.

⁶ S. XXV.

⁷ Wutz II S. 1033—35.

⁸ Wutz II 962—993 S. 1001—1003; 1014—1029 S. 1031 f.

⁹ Wie sie z. B. in den Lactanz- und Colbert.-Gruppen vorliegt.

zumeist als verdächtig abgelehnt, aber eifrige Forscher wie Origenes und Hieronymus haben wohl auch jüdische Gelehrte befragt¹; so hat noch Rhabanus Maurus mit Dank eine jüdische Arbeit seiner Zeit benutzt². Kirchenväter und Etymologen in Antiochien, Caesarea und Jerusalem hatten natürlich auch Gelegenheit oder Kenntnisse genug, den syrischen und palästinensischen Dialekt zur Deutung heranzuziehn; Spuren solchen Wissens finden sich nicht wenige³.

f. Es ist leicht zu verstehn, warum die Namen aus der Familie Jakobs, besonders auch die der zwölf Söhne und Stämme von jüdischen und christlichen Deutern besonders gerne behandelt worden sind; handelte es sich doch hier um die Anfänge des heiligen Volkes, zu dem geistig auch die Kirche gehören wollte. — Auch der christliche Seher zählt die zwölf Stämme mit ihren jedesmal zwölftausend Versiegelten sorgfältig auf⁴. Oft finden wir sie zusammen behandelt: Philo sieht in den zwölf Namen der Stämme die Fülle wichtigster Lebensformen ausgedrückt⁵. Josephus bemüht sich ersichtlich, die ihm so teuren Namen der griechisch redenden Welt wohlklingend und verständlich zu machen⁶. Auch Clemens Alex. schien uns eine Liste über Jakobs Familie zu benutzen. In der Onomastik will man bald einen Stammbaum des Volkes Israel bieten, bald die zwölf Söhne und Stämme zusammen erklärt wissen⁷. Die Tischendorfliste muß unter den Namen der Offenbarung Johannis auch die der zwölf Stämme behandeln. Origenes hatte die Namen der vier ersten Leasöhne als Seelenbewegungen gefaßt⁸. Ein lateinisch unter dem Namen des Ephrem

¹ Vgl. Hieron. Lag. 53, 27 zu Chabonim: licet plerique Hebraeorum liba vel crustula significari putent. Man kann an seinen Lehrer Bar Anina denken.

² S. Wutz II S. 788 f.

³ S. Wutz I § 112—115.

⁴ Apc 7⁵⁻⁸.

⁵ De somn. I. II 33—36 s. oben S. 202.

⁶ S. o. S. 217.

⁷ So Lag. 172, 50 V I 177, 79. 86 V 3. Slav. On. b., Syr. c. d., s. Wutz II 843. Die Orig. L. II der Keturasöhne schließt in der Fortsetzung (Ok-tat. Cat. 25 aff.), entspr. Gen 25 ff., auch die Namen der 12 Jakobssöhne an. In der lateinischen Lactanzliste (Wutz II 748 ff.) sind wie andere Patriarchen-namen so auch die 12 Jakobssöhne zwar vorgemerkt, aber ohne Deutung geblieben. Die Vorlage hatte diese aus einer griechischen Liste entnommen und die Deutung griechisch eingetragen, was der Abschreiber nicht lesen konnte. Eine Liste der Colbert.-Gruppe, die Ambrosius benutzt zu haben scheint, bot die 12 Stämme, Wutz I S. 234. Nilus behandelt die 12 in epist. I. I p. 121 s. Wutz II 1056. Die äthiop. Liste (Wutz II 1012) bringt die Etym. der 12 Namen im Anschluß an Gen 29³² ff.

⁸ S. oben S. 213.

Syrus überlieferter Traktat benutzt die Jakobssöhne als Vorbilder für das Mönchsleben im Anschluß an Deutungen des Hieronymus¹. In den alphabetischen Listen kommen dann die Angehörigen Jakobs auseinander², bei den Kirchenvätern tauchen die Namen wohl auch verstreut auf; aber all diese Deutungen in früher und später Zeit bezeugen das Interesse der Jahrhunderte an diesen Namen.

Daß Isaak γέλωσ bleibt, war ja durch Gen 17¹⁷, 18¹², 21⁶ gegeben; wichtig ist aber, daß immer wieder χαρά hinzugesetzt wird³; Cyrill von Alex. umschreibt beides mit τέρφις και ἀγαλλίαμα⁴, eine Nachwirkung von Philo her. Origenes hatte nur γέλωσ⁵, das auch mancherseits allein geboten wird⁶. Bei Rebekka ist bemerkenswert, wie statt des verstümmelten ὄπομονή Philos⁷, das von Hieronymus, Origenes und Ambrosius bewahrt wird, sonst überall die volle Deutung πολλή ὄπομονή erscheint⁸, bei Cyrill in der Umschreibung πλείστη τε και ὄση ὄπομονή. Daneben bildet man auch andere Etymologien, so λαβοῦσα πρώην (ἄνδρα)⁹ im Lex, wobei man an רָבָּ und קָר von קָרָר gedacht hat¹⁰. Hieronymus erklärte ähnlich: multum accepit¹¹, quae m. acc.¹², gleichfalls von קָרָר; die Lact. Gr.¹³ mit Konsonantenvertauschung und Umstellung ποικίλη, von קַמְרָר¹⁴. Jakob heißt wie bei Philo und Origenes πετρνιστής auch πετρνίζων, πετρνισμός¹⁵, was Ambrosius mit exercitatus wiedergibt. Die

¹ De poenitentia Rom. III; vgl. Wutz I S. XXVII.

² Hieronymus, Lexikon, Colbert., Coislin bei Lag.; Leidens., Syr. a, Armen. a bei Wutz II, auch die Vorlage des Pap. Heidelb.

³ Hieron. V 3 Lex. Leidens. Armen. Slav.; ἀκουσμός im Lex. Lag. 193, 5 gehört zum folg. Ἰσμαήλ.

⁴ Auch χαρά και ἄγ.; vgl. Colbert. ἀγαλλίαμα, Lag. 203, 95 ἄγγελος ist aus γέλωσ und ἀγαλλίαμα kontaminiert ⁵ S. oben S. 212.

⁶ Hieron., Ambros., Lact., Coislin., Syr. c. d., Äthiop.

⁷ S. oben S. 198.

⁸ Hieron. V 4, Lex. Leidens. Syr. ⁹ Lag. 197, 30.

¹⁰ Wutz I S. 469 ¹¹ Lag. 9, 23. ¹² 74, 29.

¹³ Lag 179, 26 Wutz II 691, 80. Das weitere ἡ πνοή ἄνωθεν gehört zu Rachel, die anderwärts davorstand, s. Wutz II 706, 45. 46. So ist auch noch χαρά von Isaak dazugeraten; s. 716, 107 'P.: χαρά; Rahel ist wohl auch die ποιμένιος θυγάτηρ im Colb. Lag. 204, 29; ἀνάστασις beim Armen. b. Wutz II 959, 33 gehört wohl zu Jakob, vgl. Lag. 167, 32 Ἰακούβ κατόρθωσις, gelesen Ἰακουσ, Wutz I S. 394. ¹⁴ S. Wutz I S. 469.

¹⁵ Hieron. Lag. 7, 19 78, 5 subplantator, 61, 27 subpl. vel subplantans; Ambros. Wutz II 767 subpl., qui subplantavit. Cyr. Al. Wutz II 1059 π. ης,

Lactanzgruppe hat dafür eine eigenes ἔσχατα κρατῶν, novissima tenens¹. So verbunden gehen die Worte ebenfalls auf den Fersenhalter Gen 25₂₆; ursprünglich liegen wohl zwei Deutungen mit dem Stamme עקב vor². Lact. lat. bietet außerdem noch dilectus³. Da L b S. 36 vor Jacob dilectus: Esau odibilis steht, so scheint diese Deutung nicht sprachlich, sondern persönlich zu sein, nach Mal 1₂f. Rm 9₁₃⁴. Da aber L a nur Jakob hat, und L b eine Liste vor sich hatte, die Jacob novissima tenens, dilectus, aber nicht Esau enthielt, so ist Jacob: dilectus zunächst allein zu betrachten und zu erklären. Hier kann nun schon jenes Bibelwort vorschweben, aber dabei doch eine sprachliche Erklärung versucht sein mit ענין von ענין brünstig lieben⁵.

Bei Israel hatte Philo mit seiner Deutung ὄρασις θεοῦ, ὄρων θεόν die Silbe jis übergangen. Origenes hatte die Allegorie Philos ὁ μὲν Ἰσραήλ ἐστι νοῦς θεωρητικός zur Etymologie καὶ γὰρ ἐρμηνεύεται θεὸν ὄρων gerechnet und so die seltsame Deutung νοῦς ὄρων θεόν in die Welt gesetzt⁶, die dann weiter Fuß faßt bei Hieron., Cyrill⁷ Colbert.⁸ Coislin.⁹ Armen.¹⁰ und in V 4 mit λαὸς ἰσχυρός wieder auftaucht¹¹. Das bloße ὄρων θεόν Philos wirkt daneben auch fort¹². Hieron. gibt est videre deum oder (neben mens) vir

πτ. ζων; Coislin. Lag. 167, 32 πτ. σμος, πτ. ζων. Seltsam berührt bei Jakobs Charakter die Kennzeichnung ἄδολος. Ursprünglich wohl δόλιος עקב. Lex. Lag. 192, 94 πτ. ζων; Leidens. Wutz II 723, 200 πτ. ης; Syr. a, Wutz 797, 17πτ. ζων, c 813, 85, d 821, 11 πτ. σμος. Armen. a, Wutz 919, 592 πτ. στης.

¹ V 3 Lag. 177, 78 ἔσχ. κρατῶν; Lact. b S. 38 Wutz 752 novissima tenens; Lex. Lag. 192, 94 ἔσχ. . ον κρ. πατήρ.

² Wutz I S. 662. Der -ατήρ im Lex. enthält dann noch als drittes Wort (ursprünglich zu κρατῶν allein gehörig) ענין.

³ L a S. 19 Wutz 756 dilectus; ebenso L b. S. 36 Wutz 752 dilectus, S. 38 ib. sec. Hebr. dilectus, sec. Graecum . . . Der Abschreiber konnte das Griechische ἔσχατα κρατῶν nicht lesen, s. oben S. 222 Anm. 7. ⁴ Wutz I S. 74 f.

⁵ L. b S. 38, 1. Die Wiederholung des Namen S. 36. 38 mit zwei Etymologien führt auf zwei Quellen, Esau aber wiederholt sich nicht. Der griechische V 3 hat für Esau eine andere Etymologie anderer Herkunft.

⁶ S. oben S. 212. Damit erledigen sich die Sorgen bei Wutz I S. 89. 90 und die Vermutungen S. 526 wie die durch Greßmann versuchte Ableitung von ענין Wutz II 1052. Daß die Etymologie mens videns deum von Philo stamme, bezeugt auch Hieron.

⁷ Wutz II 1060.

⁸ Lag. 203, 92.

⁹ 170, 90.

¹⁰ Wutz II 899, 414.

¹¹ Lag. 181, 82 Ἰσραήλ ὄρων θεὸν ἢ λαὸς ἰσχυρός. Aus νοῦς ὄρων ἰσχυρόν Wutz I S. 88 Leid. 723, 225.

¹² V 4 lc.; Syr. c. d. Wutz II 805, 10 821, 22 Armen. l. c.

videns deum, jis = **איש**¹; doch hält er für richtiger rectus domini von **ישר**².

Die auf griechischen Klang gehende Deutung von Lea aus *λεία* »glatt« bei Philo hat keine Nachahmung gefunden, wohl aber sein *κοπιῶσα*, das auf der ganzen Linie fast allein herrscht³; daneben kommt öfters auch 'abgelehnt *ἀνανευομένη*' vor⁴, das ja auch von Philo stammt⁵.

Der Name Rahel hat keine so einheitliche Erklärung gefunden, Philos *ῥασις βεβηλώσεως* erschien wohl zu seltsam und unbrauchbar; nur Hieronymus bringt unter anderem *visio sceleris*⁶. Doch hat man denselben Stamm **ללח** in anderer Bedeutung benutzt (hiph. anfangen), Hieron. in: *videns principium*⁷, Ambros. in: *principatum videns*⁸, Colb. in *ἀρχουσα γνώσις*⁹. Hier ist also **ראה**, »sehen« vorausgesetzt; ebenso wenn Hieron. *videns deum* (**לא**) übersetzt¹⁰. Sehr beliebt ist die einfachste Deutung mit **רחה**, *πρόβατον* geworden¹¹. Öfter hat man dabei geglaubt, die zweite Silbe nochmals mit »Gott« übersetzen zu sollen¹². Vielleicht wirkte dabei mit die andere Übersetzung mit *θεοῦ ποίμνιον, ποίμνη θεοῦ*¹³ von **רעה**. Ganz andere Wege geht die Übersetzung *πνοή ισχυροῦ*¹⁴ oder *πνοή ἄνωθεν*¹⁵.

Wir übergangen die Namen der Nebenfrauen, sowie die Deutungen von Laban und Esau, um das für uns Wichtigste, die Namen der zwölf Söhne oder Stämme zu besprechen, für die zum Teil ein überreiches Material vorliegt.

Die Deutungsmöglichkeit für Ruben wird dadurch verdoppelt,

¹ Lag. 13, 21 63, 22 74, 15. ² 63, 22.

³ Hieron. Lag. 8, 7 *laboriosa*; Ambros. Wutz 768; Cyr. Al. Wutz 1060; Lex. Lag. 194, 48; Colb. Lag. 203, 7; Armen. 909, 502 — Syr. d. W. 823 **אריא** *κόπος*, gleichbedeutend ist *ἐμδχθησε* Lag. 179, 29.

⁴ Lag. 179, 29 V 4. 194, 8; Armen.; Cyr. Al. l. c. *ἀνανευομένη*, die Verschreibung ist älter als Cyr., der danach paraphrasiert s. Wutz l. c.; Armen. l. c.

⁵ De Cherub. 41 M I S. 146 *ἀνανευομένη*.

⁶ Lag 9, 25.

⁷ l. c.

⁸ Wutz 769.

⁹ Lag. 204, 30.

¹⁰ l. c.; 36, 17 63, 1.

¹¹ Hieron. 9, 25 36, 17 63, 1; Lag. 173, 54 179, 28; Wutz 728, 379; Armen. Wutz 909, 493 932, 705; Slav. Wutz 1042.

¹² Cyr. Al. l. c. *πρόβατον θεοῦ*; Lex. Lag. 197, 29; Syr. d. Wutz 823, 27.

¹³ Lag. 204, 28, Cyr. Al.

¹⁴ V 4 Lag. 179, 28; Ambros. Wutz 769 *aspiratio fortis*; Leidens. 728, 379 *πνοή ισχυρά(οῦ)*; so auch Slav. l. c.

¹⁵ In der Verbindung *πνοή ἄνωθεν ισχυρά* V 1 Lag. 174, 94.

daß neben der Form $\epsilon\text{Ρουβήν}$ ($\epsilon\text{Ρουβίμ.}, \epsilon\text{Ρουβεν}$) auch die nach Engel- und anderen Elnamen gebildeten $\epsilon\text{Ρουβηλ}^1$ ($\epsilon\text{Ρουβιλ}$) vorliegt. So zerfallen die Deutungen in zwei Gruppen. Zur ersten gehört Philos: $\delta\rho\omega\text{ν υίός}$, Origenes: *filius qui videtur*, Hieron. *videns filius, videte filium*², Colbert.: $\delta\rho\omega\text{ν υίός}^3$, Tischend. zur Apoc. ἴδετε υίόν^4 , so oder $\delta\rho\alpha\text{σις υίού}$ auch Armen.⁵; für die Silbe *ben* läßt Hieron. auch in medio zu⁶; vgl. Tischend. $\text{ἴδετε μεταξύ μου}^7$ — (von בֵּין). Eine eigene Bildung hat Cyrill in υίδς βεβηλώσεως von בן und רע^8 . Wie man sieht, wechselt man mit den Konjugationen von ראה ; das ganz korrekte *videte*, ἴδετε kommt nicht öfter vor als das Partizip⁹, das in solchen Fällen sogar üblich ist¹⁰. Bei der El-Form war mit dem Rest *rub* schwer fertig zu werden. Josephus versichert, der Name bedeute $\text{ἐλεος τοῦ θεοῦ}^{11}$, denkt also an רחום ; man wählte πνεῦμα θεοῦ^{12} in Gedanken an חַיָּה .

Beim Namen Simeon liegt die Beziehung zu שִׁמְעוֹן hören so nahe, daß sie fast überall herausgehört wurde; man wechselt nur zwischen Gottes Erhörung und des Menschen Gehorsam¹³. Die Erhörung Gottes als Grund der Namengebung war schon in der Genesis 29₃₃ bezeugt, was denn auch Josephus übernimmt. — Philo aber hatte bei ἀκοή und εἰσακοή an Hören und Lernen gedacht. Hieronymus bringt neben *exauditio* noch *audivit* oder *audiens tristitiam*, um auch die Silbe *on* zu Gehör zu bringen¹⁴ (שָׁמַע); so Tischend. zur Apoc $\text{ἀκούων λόπης, ὄπακοῆς πόνος}$ im Lex.¹⁵. Die Kirchenväter Cyrill, Nilus, Prokop und die Onomastiker denken an den Gehorsam $\text{ὄπακοῆ, ἀκοή, ὄπακούων}$, nur Colbert. hat noch εἰσακοή ; der Aethiope kehrt zu Gen 29 zurück, $\text{ἔτι ἤκουσέν μοι τῆν ταπεινώσιν μου}$. So erklärt sich auch *humilitas*

¹ So schon Josephus Ant. I 304; vgl. auch Protev. Jac 1₂ 6₃ syr.

² Lag. 9, 28 14, 20 81, 3.

³ Lag. 204, 26 Colbert. erklärt beide Formen, βην und βηλ .

⁴ Wutz 684.

⁵ Wutz 933, 706.

⁶ Lag. 9, 28 81, 3.

⁷ Wutz 684.

⁸ Wutz 1060, s. Wutz z. St. A. 2.

⁹ S. noch Nilus δρῶν υίός Wutz 1056.

¹⁰ S. unten S. 268 Anm. 4.

¹¹ a. a. O.

¹² V 1 V 3 Lag. 172, 50 177, 79 (βιμ); Colbert. (-βηλ) l. c.: Leidens. Wutz 728, 374 βειμ (πατήρ aus πνα für πνεῦμα s. Wutz z. St.).

¹³ S. unten S. 242 Anm. 9.

¹⁴ 10₃₀ 14₂₄ 65₃₅ 81₅

¹⁵ Lag 199, 75: εἰκών daselbst ist יְהוָה , also Lautverschiebung, vgl. Wutz 116.

bei Ambrosius¹. Hieron. erweist seine gelehrte Genauigkeit noch durch nomen habitaculi (םשׁ, ןיעמ)².

Für Levi kommen im wesentlichen zwei Deutungen in Betracht. Gen 29³⁴ wird der Name durch יהי^י »wird sich anschließen« erklärt. Dem folgt Josephus mit κοινωνία und die rabbinische Erklärung³; in wechselnden Wendungen schließt sich auch die christliche an: Hieron.: additus, assumptus, adpositus⁴; Ambros.: assumptus⁵, Cyrill προσειλημμένος mit der nähern Bestimmung ἀπόλεκτος⁶, auserlesen, Nilus κολλητός⁷, V 2⁸, Lex.⁹ προσκείμενος, (Tischend. Αεΐτης · προσκείμενος)¹⁰ Colbert. συζυγία¹¹, Syr. d (κοινωνία)¹² Armen. a ἀναληφθεις, συλληφθεις¹³. Die Endung i und das πρὸς ἐμοῦ Gen 29³⁴ läßt auch wohl noch ein »mihi«, »pro me« hinzufügen (Ambros.)¹⁴, oder ὑπὲρ ἐμοῦ erscheint allein (in den Vatic. Mss.)¹⁵. Aber schon Philo hatte die künstliche Deutung αὐτός μοι, also von לו für יהי und dem Suffix i aufgenommen, und so finden wir bei Ambros. die Kombination ipse mihi assumptus, beim Armen. a (αὐτῷ ἀναληφθεις ἢ ἄπ' αὐτοῦ συλληφθεις)¹⁶. In Lex.¹⁷ findet sich noch Λεῦς ὑπουργός, das anderwärts bei λευεῖδ, λευιδ steht¹⁸ und den Leviten sachlich als Gehilfen bezeichnet. Das σκευός ὀργῆς beim Armen. b¹⁹ ist aus Jakobs »Segen« über Simeon und Levi geflossen Gen 49⁵.

Der Name Juda²⁰ soll Gen 29³⁵ ein Lobpreis sein für Gottes Hilfe; daraus wie aus der Bedeutung von יהי, hiph. יהיה konnte sich eine doppelte Deutung entwickeln. Die LXX schreibt ἐξομολογήσομαι Philo ἐξομολογούμενος, ἐξομολόγησις, Origenes ἐξομολογού-

¹ Wutz II 769 bei Ruben; Verrutschung von Simeon her.

² 10, 20. 14, 24 ³ S. unten S. 238.

⁴ Lag. 8, 7 13, 30 65, 5 78, 8 80, 24.

⁵ Wutz 768.

⁶ Wutz 1060.

⁷ Wutz 1056.

⁸ Lag. 176, 47 Wutz 710, 41 f.

⁹ Lag. 194, 52.

¹⁰ W. 682. 684.

¹¹ Lag. 203, 8.

¹² 811, 67 821, 20, vgl. S. 845.

¹³ Wutz 909, 503.

¹⁴ a. a. O.

¹⁵ Lag. 172, 50 V 1 177, 80 V 2; Wutz 725, 277 Leidens. Im Coislin 394 Wutz 716 μισθός erklärend; beim Slav. ist trotz der Verschreibung ὑπὲρ ἐμοῦ zu erkennen. Äthiop. Wutz 1013 nach Gen 29³⁴ πρὸς ἐμοῦ ἀνῆρ μου.

¹⁶ S. Anm. 13.

¹⁷ Lag. 194, 52.

¹⁸ Lag. 179, 15 Wutz 690, 68 725, 281 1042, 63.

¹⁹ Wutz 959, 40.

²⁰ Die Griechen schreiben Ἰουδά und Ἰούδας.

μενος confessio; das wird die herrschende Etymologie¹. Philo faßt zugleich Juda als ῥῶδων καὶ ὕμνων σύμβολον, dem entspricht die andere Ausdrucksweise laudatio², glorificans³ bei Hieron., αἶνος ἢ ὕμνησις, ὁμνούμενος bei Cyrill⁴, ὕμνησις bei Prokop⁵, αἰνῶν, εὐχάριστος im Coislin⁶. Beim hebräischen יהי und beim griechischen Ἰουδά brauchte man das i nicht besonders zu übersetzen. Trotzdem erscheint hier einige Male der Gottesname, so im Heidelb. Pap. Ἰάω ἐξο[μο]λόγησις⁷, im Coislin. Ἰάω ἐξομολογοῦμενος⁸ und beim Syr. (ἐξομολογοῦμενος κύριον)⁹, beim Aethiop. (ἐξομολόγησις θεοῦ)¹⁰. Eine breitere Grundlage gibt man dem Gottesnamen, wenn man יהי abtrennt und den Rest mit יה deutet: ἰκάνωσις κυρίου in Lex.¹¹. Seltsam ist: Juda conversus novellus dilectus in Aponius Komm. z. Hohenliede¹². Bemerkenswert ist, daß דוד δόξα hier nicht zur Verwendung kommt: nur verstellt bei Clemens Alex.¹³ und in armenischer Verhüllung taucht es einmal auf¹⁴.

Ganz einheitlich ist, wie leicht zu verstehen, die Deutung von Dan¹⁵, κρίσις u. ä.; Hieron. stellt neben judicium auch judicans zur Wahl. Josephus erinnert die Griechen an den Namen Θρόκριτος. Der Leidens. bringt eine sachliche Bemerkung seiner Vorgänger als Etymologie: ὄφρις δάκνων ἐπὶ ὁδοῦ aus Gen 49 17¹⁶.

Die Etymologie des Namens Naphthali hatte und hat sprachliche Schwierigkeiten, der Name ist wohl vorhebräisch. Ein Weg war gewiesen durch Gen 30 8, wo Rahel sagt: נפתולי אלהים

¹ Angedeutet bei Clem. Alex. Strom. I 31 σφῶων τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμολογίαν; Hieron. confessio Lag. 7, 19, confitens 74, 15 78, 4; Lact. a Wutz 750 S. 8 confitetur; op. imperf. confessor; Cyrill ἐξ-σις; V 3 Lag. 177, 80 ἐξ-σις; Lex. 193, 4 ἐξ-σις, Coislin ἐξ-σις, ἐξ-μένου Lag. 169, 82, Colbert. ἐξ-σις Lag. 203, 95; Leidens. ἐξ-σις 723, 201, Syr. a II ἐξ-μένους Wutz 797, 24 f., Armen. a 919, 593 ἐξ-σις, Slav. 1041, 29 ἐξ-σις s. Wutz I S. 476.

² Lag. 7, 19.

³ 74, 15

⁴ Wutz 1060.

⁵ Wutz 1068.

⁶ Lag. 169, 82.

⁷ Wutz 676, 10.

⁸ S. Anm. 6.

⁹ Wutz 805, 14 821, 11.

¹⁰ Wutz 1013, 5 f.

¹¹ Lag. 193, 3; danach ist auch Clem. Alex. δονατός zu ergänzen, s. oben S. 209.

¹² Wutz 771; vielleicht ἐξ-μένους (confessus) καὶ αἶνος (καινός novellus); dilectus zu Jedidja, s. Wutz z. St.

¹³ S. oben S. 209.

¹⁴ Wutz 919, 594 zu Joseph abgerutscht s. Wutz z. St.

¹⁵ S. unten S. 250 Anm. 4.

¹⁶ Wutz 720, 109; ἰκάνος χεῖρ ἢ ᾗ ᾗ ἡτοίμασται τὰ ἀπόκρυφα gehört zum vorhergehenden Δαυὶδ, s. Lag. 180, 40.

יְהִלְתַּנְּנָה Gotteskämpfe habe ich gekämpft. Dies הִלְתַּנְּנָה niph. heißt eigentlich »sich drehen, winden στρέφασθαι« daher LXX DE συνελάβετό μοι¹ ὁ θεὸς καὶ συνανέστραψεν, Aquila: συνανέστρεψέν με ὁ θεὸς συναστροφήν. Danach V 2 συνανέστρεψέ με², Tischend. zur Apc συναναστρέφων³, Coislin. 128 συνεστραμμένος⁴, Hieron. conversavit me, convoluit me, implicuit me, wendete, wirbelte, wickelte mich⁵. Der Übersetzung συνελάβετό μοι entspricht dagegen ἀντίληψις V 3⁶ Leidens.⁷ Colbert⁸ Slav.⁹. Doch hatte man schon vor Philo einen andern Weg eingeschlagen, indem man N. in הִלְתַּנְּנָה und יְהִלְתַּנְּנָה zerlegte und nun übersetzen konnte: man öffnete mir, machte mir weit. Philo hat bei πλατυσμός ἢ διανεφγμένον das יְהִלְתַּנְּנָה außer acht gelassen, und dieser Mangel setzt sich fort¹⁰. Andererseits ist προσευχή V 3¹¹ הִלְתַּנְּנָה, also eine Umkehrung der Konsonanten. Cyrills¹² στέλεχος ἀνεμμένον ist eine Erinnerung an Gen 49 21.

Gad bedeutet die Glücksgottheit, die τόχη: auf τόχη ist der Name schon Gen 30 11 bezogen LXX ἐν τόχη. Andererseits bringt Gen 49 19 ein doppeltes Wortspiel, mit גַּד und גַּדְגַּד, LXX πειρατήριον πειρατεύσει αὐτόν, αὐτὸς δὲ πειρατεύσει αὐτόν. Hiernach ergeben sich zunächst zwei Deutungen. Philo nimmt Gad als ἐπιθέσεως καὶ ἀντεπιθέσεως πειρατικῆς σύμβολον, denkt also an Gen 49 19. Durch ein leicht begreifliches Mißverständnis, das den erbaulichen Bedürfnissen der Ausleger entgegenkam, wurde aus πειρατήριον: πειρασμός¹³, wodurch πειρατήριον stark zurückgedrängt wurde, zumal auch Hieron. mit tentatio sich dazu bekannte, der freilich auch latrunculus bietet¹⁴. Hieron. führte auch noch die

¹ Συναντελάβετό μου beim Äthiop. Wutz 1013.

² Lag. 175, 25.

³ Wutz 684.

⁴ Wutz 712, 28.

⁵ Lag. 9, 9 62, 27 f.

⁶ Lag 177, 82.

⁷ Wutz 727, 338.

⁸ Lag. 203, 18.

⁹ Wutz 1041, 33.

¹⁰ Hieron. latitudo Lag. 14, 10; Ambros. latitudo, erklärt mit abundantia vel dilatatio Wutz 769; Augustin de civ. dei 16, 2 latitudo; Cyrill Wutz 1060; Theodoret Wutz 1062 πλατυσμός; Prokop Wutz 1069 latitudo, V 1 Lag. 172, 52 Colb. Lag. 203, 18 πλατυσμός; Syr. Wutz 799, 48 πλ.μός-μοῦ, Armen. 925, 642 πλ.μός.

¹¹ Lag. 178, 1.

¹² a. a. O.

¹³ Orig. Liste II Wutz 675 π. τήριον, Cyrill Wutz 1059 π.μός ἢ π. τήριον, Prokop Wutz 1067 tentatio, probatio; V 1 Lag. 172, 52 Wutz 704, 8 π. τήριον; Tischnd. z. Apc Wutz 684 π. τήριον, π.μός, Coislin. 394 Wutz 715, 38 π. τήριον; Syr. c. Wutz 813, 85 d 821, 25 f. (π.μός), Armen. Wutz 877, 208 (π.μός παλαιός ληστεία) = גַּדְגַּד. Sprachlich ist übrigens πειρατήριον 'Versuchung' korrekt.

¹⁴ Lag. 7, 3 13, 13 80, 19.

eigene Übersetzung *accinctus* ein¹, was eine Wiedergabe von ךךג, eig Räuberschar sein soll². Josephus³ aber bildet von τὸχη das Kennwort τυχαιος, Hieron. gibt einfach τὸχη mit fortuna wieder, Nilus umschreibt ἐδεπίτευκτος ἡγουν τυγχάνων. Die II Orig. Liste W. a. a. O. führt Josephus für τὸχημα an. V 3 hat das Substantiv ἐπίτευγμα, Colbert. bietet außer τὸχη noch ἐπιτήδευμα⁴, was aus ἐπίτευγμα entstanden sein, aber auch dringliches Geschäft bedeuten könnte (v. ךךג eindringen). Endlich findet sich in der griechischen Lact. Gruppe noch ἐρχόμενος⁵, von ךךע⁶ mit Vertauschung von ג und ע⁷.

Auch Asser deutet auf Glück; Gen 30₁₃ wird der Name erklärt durch μακαρία ἐγώ, μακαρίζουσίν με; Josephus denkt bei μακαριστής an den guten Ruhm der Mutter⁸. Auch Philo gebrauchte μακαρισμός, weil die Leute den Reichtum für ein μακάριον κτήμα halten. Hier schwebte eine andere Etymologie πλοῦτος, πλοῦσιος von עשׂי, עשׂי vor. Beide Auslegungen beherrschen nun ziemlich gleichmäßig das Feld, treten auch wohl verbunden auf. Wenn bei Origenes παιδ(ε)ία erscheint, so ist das auf Asir Ex 6₂₄ gemünzt⁹.

Ganz einheitlich ist die Erklärung des Namens Issaschar mit μισθός, die durch Gen 30₁₈ δέδωκέν μοι ὁ θεὸς τὸν μισθόν μου schon gegeben war. Auffallend ist freilich, daß die erste Silbe »is« dabei meistens nicht beachtet wird. Hieron. freilich gibt sie mit est (merces) von עשׂי wieder, entsprechend Lex. mit μισθός ἐστιν, so auch die syrische und aethiopische Übersetzung. Vereinzelt und dunkel ist die Erklärung ἰσχυρός καθαρά¹⁰.

Bei Sebulon war man aufs Raten verwiesen; auch Hieron. tastet. Schon Gen 30_{19f} gab eine doppelte Erklärung יְבֻלִי, יְבֻלִי

¹ 13, 13.

² Vgl. Vulg. 2 Sam 22₃₀ LXX μονόζωνος, s. Wutz I S. 271 Anm. 1.

³ Ant. I 306.

⁴ Lag. 177, 82 Wutz 687, 24, auch Leidens. 720, 87; Lag 202, 59.

⁵ V 3 Lag. 178, 4 Wutz 689, 53; Leidens. 720, 87.

⁶ S. Wutz I S 384.

⁷ Syr. Wutz 794, 47 'Platzvertauschung, Zeugnis des Verkehrens (oder Verheerens)' scheint auf Galaad zu gehen Wutz I S. 168 f.

⁸ a. a. O.

⁹ Von יבול, Orig. in Mt παιδιά lusus; ad Rom. eruditio s. Wutz I 268. Die Übersetzung Lob bei den Syrern stammt aus innersyrischem Verderb.

¹⁰ Lag. 193, 16. Von עז und זכר?; die Erklärung der letzten Silbe fehlt, s. Wutz I S. 198. Für Iss. s. unten Abschn. 2a.

δῶρον und יִבְלֵנִי von זבל wohnen. Das δῶρον spielt in der Onomastik eine gewisse Rolle¹; die Beziehung auf Wohnung wird von Hieron., den syrischen (und armenischen) Übersetzungen vertreten². Philo hatte die seltsame Ausdeutung ῥόσις νοκτερίας v. לון זוב gebracht, die Hieron. mit fluxus noctis wiedergibt³, seinerseits aber verwirft⁴. Ambrosius hat profluvium nocturnum und umschreibt es anderwärts mit liberatio (a nocturnis), in Gedanken an Ps. 91⁵; Nilus bietet ῥόσις νοκτερίας⁶, ebenso wenigstens ein Zweig der Onomastica⁷, wo aber die Endung lôn auch wohl als Suffix gefaßt oder überhaupt nicht gedeutet wird. Außerdem besteht noch die schwer zu erklärende Gruppe εὐλογία καὶ εὐδορία, εὐδόωμα καὶ εὐλογία bei Cyrill⁸, εὐδόωμα im Leidens.⁹ (und beim Armen.¹⁰). Sie lag wohl auch dem Lex. vor¹¹.

Für Joseph besteht eine Hauptdeutung, die schon von Gen 30²⁴ angegeben wird: προσθέτω ὁ θεός μοι οὖν ἕτερον; Josephus erklärt demgemäß προσθήκην γενησομένου τινὸς θηλοῖ¹², Philo πρόσθεμα πρόσθεσις und, indem er die erste Silbe mit יתי auflöst, πρόσθεσις κυρίου — dem folgt der große Strom der Auslegung¹³. Der Kurzname Jose hat noch im Coislin. die beiden Aus-

¹ V 1 Lag. 172, 51 V 3 177, 81; Leidens. Wutz 722, 167; Slav. Wutz 1041, 31; dazu gehört wohl auch χάρισμα Lag. 164, 72 Coislin., 202, 78 Colbert.; vgl. Josephus I 308 ἡνεχουρασμένος εὐνοία.

² Hieron. Lag. 11, 29 habitaculum eorum (ὄν Suffix), hab. fortitudinis (17N), 63, 14 habitaculum; potest et habitaculi substantia (177) nuncupari; 81, 7 hab. pulchritudinis (wohl 177).

³ Lag. 11, 29.

⁴ Quaest in Gen: male igitur et violenter Z. fl. noctis interpretatur.

⁵ Wutz 771.

⁶ Wutz 1056.

⁷ Lex. Lag. 191, 57 f. ῥ. ἀδτῶν; Coislin. ῥόσις (νοκτερίας); Syr. II Wutz 795, 13 hat ῥόσις als Erlösung verstanden wie Ambros. (ῥ. ἀδτῶν); Armen. 891, 340 ῥοσ. νοκτ.ας.

⁸ Wutz 1059.

⁹ L. c.

¹⁰ L. c.

¹¹ Lag. 191, 57 f. εδαμ ist wohl εδόωμα (Wutz).

¹² l. c.

¹³ Hieron. Lag. 7, 20 augmentum, 62, 4 adposuit s. adponens, 69, 17 auctus, 78, 5 addens s. augm., 80, 22 adaugens; Cyrill Wutz 1060 προσθήκη θεοῦ, ἀξήσις θεοῦ; Nilus Wutz 1056 κυρίου πρ.θηκη; Prokop Wutz 1068 πρ.θηκη κ.ου additio, a. dei; Heidelb. Wutz 676, 15 Ἰάω πρ.θεμα; Coislin. Lag. 171, 16 Ἰάω πρ.θηκη, πρ. θεμα; Lex. Lag. 193, 10 πρ.θεμα κ.ου; V 2 Lag. 175, 17 Wutz 708, 13 πρ.τιθῶν; Tischend. z. Apc Wutz 684 πρ.τιθεῖς; V 3 Lag. 177, 83 Wutz 687, 24 πρ.θηκη; Lag. 178, 8 πρ.θεσις; Leidens. Wutz 723, 203 πρ.θηκη-θεσις; Colbert. Lag. 203, 96 it.; Syr. II Wutz 797, 34 (Ἰάω πρ. θεμα, πρ.θηκη) c. 811, 70, d 821, 21 πρ. θεσις κυρίου; Armen. a Wutz 919, 594 (πρ. θεμα)-δέξα gehört zu Juda (s. Wutz z. St.); Slav. Wutz 1037, 16 1041, 35 πρ.θηκη.

legungen ἀοράτου ἔξοδος¹ und Ἰαμα² (von יצא und אדם) hervorgerufen². Die Bemerkung οὐείδους ἀφαίρησις, die von der griechischen Lactanzgruppe ausgeht³, ist ursprünglich nur Kennzeichnung auf Grund von Gen 30²⁴.

Bei Benjamin hat es verwirrend gewirkt, daß Vater und Mutter den Sohn verschieden genannt haben, die Mutter בן־אוני LXX υἱὸς ὀδύνης, der Vater בנימין Βενιαμείν Gen 35¹⁸. Philo hat die beiden Benennungen streng unterschieden und den vom Vater gegebenen Namen υἱὸς ἡμερῶν (בן ימים) für den richtigen erklärt⁴. Origenes hat für Benjamin die andere mögliche Deutung υἱὸς δεξιᾶς von ימין rechte Seite. Daneben bringt eine Origenesliste mit Beziehung auf Paulus, aus dem Stamme Benjamin, υἱὸς δυνάμεων⁵ d. i. בני אונים, also nach Benoni. Fortan dringt so immer wieder die Deutung für Benoni in die Deutung des Namens Benjamin ein, ohne daß man überall von der andersartigen Herkunft weiß. Die stehende Form dafür ist υἱὸς oder τέκνον ὀδύνης⁶. Der eigentliche Name Benjamins aber erscheint zumeist in der Form υἱὸς δεξιᾶς⁷, selten als υἱὸς ἡμερῶν⁸, welche Form Hieron. für irrtümlich erklärt hatte⁹. Das i am

¹ Coislin. Lag. 171, 16 Ἰάω προσθήκη. ἀοράτου ἔξοδος (ἀ.ου δεξιᾶ), ἔξοδος, Ἰαμα, πρ. θεμα (δεξιᾶ ist Verschreibung für ἔξοδος). Von ἔξοδος κ.ου ist Ambros. hinübergelitten zur Deutung von Josephs ägyptischem Namen Somtonphanech: divina gratia et expressio dei summi etc. s. Wutz I S. 85 Anm. 1.

² S. unten S. 254 Anm. 5.

³ V I Lag. 173, 53 Wutz 687, 25; Lex. Lag. 193, 10; Coislin. 394 Wutz 716, 80; Slav. b. Wutz 1041, 35 πρ. θήκη οὐείδους.

⁴ S. oben S. 203.

⁵ Orig. Liste II Wutz 675 a. d. Okt. Kat., so auch Prokop Wutz 1067 υἱ. δυνάμεως.

⁶ Hieron. Lag. 3, 23 Benoni, filius doloris mei; Ambros., de patriarch. 12, 57 Rachel cum pareret B., vocavit nomen ejus filius doloris mei; Cyrill Wutz 1059 Βενονί τέκνον ὀδύνης, Βενιαμίν τ. ὀδ.; ferner: Prokop Wutz 1067 filius doloris; Colbert. Lag. 201, 52 (υἱὸς ὀδ.); Lex. Lag. 188, 70 τ. ὀδ.; V I Lag. 173, 54 Wutz 704, 10 τ. ὀδ.; Leidens. 719, 57 it.; 722, 159 ἐκ γῆς Β. ε. γ. τ. ὀδ.; Armen. a Wutz 867, 134 (υἱ. λυπῶν, υἱ. ὀδ.); Äthiop. Wutz 1013, 9 τ. ὀδ.; Slav. 1037, 3 1041, 36 it.

⁷ Hieron. Lag. 3, 24 16, 17 74, 1 76, 24 80, 14 Benjamin filius dexteræ: Nilus l. c. υἱὸς δεξιᾶς; Colbert. Lag. 201, 52; V 3 Lag. 177, 83 Wutz 689, 61 it.; 179, 10; Leidens. Wutz 719, 57 ὀ. δεξιᾶς; Syr. I Wutz 795, 42 ὀ. δεξιᾶς; c. Wutz 813, 75 und d 821, 21 ὀ. δεξιᾶς μου e Wutz 839, 13 υἱ. ὀ.

⁸ Lex. B. τ. ὀδ. ἢ υἱὸς ἡμερῶν Lag. 188, 70; Syr. Wutz 795, 42.

⁹ Quaest in libr. Gen 55, 14: unde errant qui putant B. filium dierum interpretari.

Ende von Benoni hat Hieron. einmal als Suffix der 1. pers. sgl. gefaßt, was dann Syr. aufnimmt, nunmehr freilich bei Benjamin¹.

g. Haben wir uns so mit den Ergebnissen der Onomastik beschäftigt, so drängt es uns nun nachzuschauen, wie man dann in der Praxis mit Hilfe der so gewonnenen Deutungen Erbauung und Belehrung gespendet hat. Das gäbe zugleich eine Weiterführung unsrer Durchforschung kirchlicher Allegorese, die wir vorhin bis zu Origenes geführt haben. Aber wir stellten schon fest, daß hier die unwiderstehliche Neigung der christlichen Exegeten, überall das Mysterium Christi zu finden, zu weit von dem abführt, was wir aufzusuchen haben, die Methode einer wesentlich moralisch gerichteten Allegorese². Wir hatten uns vorgenommen, zum Abschluß wenigstens noch einen Blick auf zwei Vertreter christlich-allegorischer Deutung des Jakobsstoffes zu werfen, auf Ambrosius und Cyrill von Alexandrien.

Die *Γλαφοραί*³, »Feinheiten« Cyrills sollen eben in feiner Weise dartun, *ὅτι διὰ πάσης τῆς Μώσεως γραφῆς τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον αἰνγματικῶς σημαίνεται*. Freilich hat er ein starkes Empfinden dafür, wie schwer das oft ist; zuweilen gesteht er, Gott allein wisse die wahre Lösung; er will da nur unmaßgebliche Vorschläge machen und überhaupt nur Stufen für den Aufstieg gelehrter Bibelforscher anlegen. Wirklich versucht er bei aller Abhängigkeit von der Tradition selbständige Auslegungen, während sich Ambrosius mehr in vor ihm schon begangenen Bahnen bewegt. So hat denn Ambrosius⁴ noch mehr Fühlung auch mit jüdischer Betrachtungsweise, allerdings nur infolge seiner engen Anlehnung einerseits an Philo, den er streckenweise geradezu übersetzt, und an Hippolyts Behandlung des Jakobssegens. »Die Juden meinen, Jakob tadle Ruben wegen seines Frevels an Balla«, »die Juden

¹ Lag 3, 23; Syr. c. d Wutz 813, 75 821, 21.

² Leider nützt uns auch die frühere antiochenische Exegese nicht viel, die freilich weniger auf christliche Typen aus ist, vielmehr in den Söhnen Jakobs Gen 49 zumeist die 12 Stämme gekennzeichnet sieht: so Diodor von Tarsus (s. Migne SG 33, S. 1578 ff.); denn sie verzichtet am liebsten auf Allegorese und nimmt Namen und Geschichte eben als das, was sie sind, *ὅτι τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλείστον ὅσον προτιμῶμεν*; Diod. v. Tars. zu Gen 49 11 S. 1580.

³ Migne s. gr. 69 S. 13 ff.

⁴ Für uns kommt hauptsächlich in Betracht de Isaac vel anima, Script. eccl. lat. vol. 32 I S. 641—700; de Jacob et vita beata II S. 3—70; de patriarchis S. 125—160; de fuga saeculi S. 163—207.

beziehen den Zorn Simeons und Levis auf ihren Groll gegen Sichem«. »zu Simeon gehören die Schriftgelehrten, zu Levi die Priester« — das lasen wir schon bei Hippolyt. In Philos Sinn und vielfach nach dessen Worten¹ schildert Ambrosius², wie Jakob, der Prototyp der bona ratio³ und aller anderen, die in höchsten Gefahren die Seligkeit des Lebens nicht verloren, sondern erst recht erwarben⁴, von der Mutter Rebekka, der patientia und perseverantia⁵, den Rat erhält, daß er vor Esau, der sowohl stultitia⁶ wie terrenus und callidus⁷ heißt und den Zorn und die Versuchung zu Leidenschaften bedeutet, zu Bathuel ins Haus der Weisheit fliehe⁸, die dura laborum durchmache⁹ und bei Laban wohne — nur durch Verstellung heißt dieser candidus¹⁰, dealbatus¹¹, er vertritt aber die Sinnenwelt und den Fürsten dieser Welt — ut discat studiosus disciplinae virtutes sensuum, ut se cognoscat et noverit vehementiam carnis¹². Von der mütterlichen patientia belehrt, verschafft sich Jakob von der sapientia her eine Gefährtin, mit der es sich lohnt, immer zusammenzuleben wegen ihrer reichen Mitgift an prudentia; er weidet die buntgesprenkelten Heerden, die rationalen, die in verschiedenen Tugenden leuchten. Diese Reise war, obwohl Laban so tadelnswert ist, nötig, damit Jakob, zunächst noch nicht vollkommen, die splendoria dieses Lebens kennen lerne und dann, nach nicht allzulanger Frist heimkehre und in der Weisheit sicherem Hafen die rechte Gottesverehrung pflege. So deutlich hier Philo redet, so lenkt doch sein christlicher Nachahmer wie selbstverständlich von der ratio zu Christus hinüber und fährt fort — daß du seiest in der Schar der Heiden, und damit du die einst zu versammelnde Heidenkirche andeutest¹³. Wenn Laban keine Götzenbilder bei Jakob findet, so bedeutet das, daß der Fürst der Welt zu Christus kommt und keinen Teil an ihm findet¹⁴.

So folgert auch Cyrill aus Jakobs Flucht und Reise, daß alle, welche fromm leben wollen, Verfolgung leiden, und ἐν ἀγῶσι καὶ πόνοις die *τληπαθείας γυμνάσματα* üben müssen. In Anlehnung

¹ Vgl. Philo, de fuga et inv. 43 f. M I 552 f. so oben S. 199 ff.

² Ambros., de fuga saec.

³ De Jacob I. I 2, 7.

⁴ L. II 1, 1:

⁵ L. II 4, 14, de fuga saec. 4, 21.

⁶ De Cain et Ab. I. I 4, 12.

⁷ In psalm. 118 S. 8, 42.

⁸ De fuga saec. 4, 20.

⁹ De Jacob I. II 1, 3.

¹⁰ De fuga saec. 5, 26.

¹¹ De Jacob I. II 5, 24.

¹² De fuga saec. 4, 21.

¹³ De fuga saec. 4, 21.

¹⁴ I. c. 4, 23.

an I Cor 10₁₃ kommt Cyrill dazu, hier gerade wie der JB, ohne jedoch an ihn zu denken, zu zeigen, wie die so geprüften Auserwählten sich des πειρασμός sogar zu freuen vermögen¹. Soviel εἰς γὰρ τὸ γράμμα καὶ τὰ ἐκ τῆς ἱστορίας ὑποδηλούμενα. Kommt man aber εἰς θεωρίας λόγον, so muß man an die Verfolgung der Christen durch die Juden denken; die Ausführungen des Juden Philo² werden nun gegen die Juden gewandt. Christus und die Ekklesia raten keine Freundschaft mit den Zornigen (Esau) zu haben; hauptsächlich aber hat man Jakob auf Emmanuel zu deuten, den heiligen Bräutigam, der Lea und Rahel, die Synagoge mit den blöden Augen und die Kirche mit ihrer Weisheit, heimführen will, was ihm so viel Mühe macht, wie Jakob sie im Dienst Labans übernahm³.

Der Kampf Jakobs mit dem El ist für Ambrosius ein Kampf mit Gott selbst; aber dieser Kampf mit Gott bedeutet nichts anderes als, wie es auch Philo faßt, den Kampf um die Tugend aufzunehmen und mit dem Größern — bei Philo war es der λόγος — zusammenzukommen und ein besserer Nachahmer Gottes als die anderen zu werden. Weil sein Glaube unüberwindlich war — es handelt sich also wie im JB um eine Glaubensprüfung — so hat ihm Gott sein besonderes Geheimnis offenbart in der Lähmung der Hüftplatte, womit deutlich auf den weiten Erfolg des Kreuzes Christi hingewiesen ist⁴. Nach Cyrill aber handelt es sich zunächst um einen Kampf mit einem heiligen Engel, der aber ein Typus Christi war. So werden Jakobs Nachkommen dereinst Christus selbst zu ihrem Widersacher haben; Jakob aber ist der Typus, derer, die dem Himmelreich Gewalt antun und gewiß keine Gegner, sondern Verehrer seiner Geheimnisse sind.

Es ist schier unheimlich zu sehen, wie all die ehrwürdigen Namen, die den Juden so teure Symbole waren, benutzt werden, um den Kampf zwischen dem Judentum und Christus zu bezeichnen.

5. Jüdische Onomastik und Exegese über Jakob

Aber auch die Rabbinen sind auf diesem Felde nicht müßig gewesen und haben manch seltsame Frucht heimgebracht⁵. Hier

¹ Glaph. in Gen 1. IV 1. M 69 S. 177 ff.

² Vgl. Philo de fuga et inv. 39—43 s. S. 553.

³ L IV, 7 S. 206 f.

⁴ De Jacob I. II. 7, 30.

⁵ Besonders eifrig betrieb die Kunst der Namendeutung R. Meir (um 150),

geht natürlich alles auf die Ehre des jüdischen Volkes, das von Jakob und seinen Söhnen abstammt. Wir können diese Arbeit, die durch die Jahrhunderte fort geht, nur in der Hauptsache verfolgen.

Isaaks Name bedeutet: **יצא חק** es ging aus das Gesetz; zugleich aber kam die Freiheit¹; aber auch Lachen und Freude kamen in die Welt, weil damals viele Unfruchtbare bedacht und viele Kranke geheilt wurden, auch ließen alle Mütter ihre Kinder an Sarahs Brüsten saugen². Esaus Name bedeutet **עשו** tut, und er tuts doch nicht!³

Daß Jakob im Mutterleibe die Ferse Esaus hält, bedeutet, daß Israels Reich erst nach dem Esaureich die Weltmacht bekommen wird⁴. Damals schon wählte Jakob die zukünftige, Esau die gegenwärtige Welt. Bei Jakobs Rückkehr von Laban warf Esau ihm seinen Reichtum vor und schlug vor, beide Welten zusammen zu verteilen. Aber Jakob lehnte ab mit Gen 33 13.

Jakobs leidvolle Schicksale sind den Rabbinen Anlaß, von den Leiden überhaupt zu reden, die Gott aus Liebe verhängt; sie verbinden Jakobs Gebetsseufzer Gen 43 14 »Gott, der Allmächtige gebe euch Barmherzigkeit« mit Ps 94 12 »Heil dem Manne, den du züchtigst, Herr«⁵.

Der El, mit dem Jakob rang, war ein Engel, nach einigen Michael, nach andern der Schutzengel Esaus⁶; er kam in Gestalt eines Hirten und eines Räubers, eines Götzendieners und eines

wobei er sich gar auf Moses berief, jer. Rosch hasch. 59 a. Nach den Proben Beresch. r. par. 42 zu Gen 14 2 ist er (und R. Josua b. Karcha) recht kühn mit den Buchstaben umgesprungen, s. Bacher, Die Agada der Tannaiten II S. 38.

¹ Beresch. r. z. Gen 21 3 par. 53: auch Jalkut Simeoni z. St. 92 S. 26 b. Sp. 2; nach Pesikta sut. z. St. S. 94: das Gesetz der Beschneidung am 8. Tage, nach Jalk. Sim. das Gesetz der Befreiung. Isaak als Notarikon ergibt nach R. Isaak 7 10 Gebote oder Versuchungen, 7 90 Jahre als Alter Sarahs, 7 8 Tage bis zur Beschneidung, 7 100 Jahre als Alter Abrahams. Ber. r. Jalk. Sim. Pes. sut. Siehe aber den Nachtrag!

² Beresch. r. S. 98 b u. Tanchuma Bub. I S. 107.

³ Beresch. r. zu Gen 29 33 par. 71 S. 130 b.

⁴ Pes. sut. zu Gen 25 26 S. 121 (61 a). Als Notarikon bedeutet 7 den Zehnten, den Jakob versprach, 7 seine 70 Nachkommen, 7 die 100 Buchstaben im Segen Jakobs (drei weitere gehen auf Rebekka), 2 auf die zwei Frauen.

⁵ Beresch. r. zu Gen 43 14 par. 92 S. 163 b

⁶ S. unten S. 278. Nach Pirke de R. Elieser p. 37 S. 48, Friedl. S. 272 heißt der Engel Israel, so daß Jakob nach ihm genannt wurde.

Schriftgelehrten; er versuchte es mit Verführung, mit Zauberei und Feuer, mit all seinen Künsten; aber Jakob war ihm überlegen. Vor Sonnenaufgang wollte er fort, weil diesmal die Reihe des Lobpreises an ihm war. Als Jakob forderte, daß er ihn segne, sprach der Engel: Ich bin nur ein Diener, und du bist der Sohn! Gott machte ihm Vorwürfe, daß er seinen Erstgeborenen verletzt habe. Michael antwortete: Dir zum Ruhme (tat ich es); darum setzte ihn Gott zum Schutzengel Israels ein¹. Handelt der, welcher Jakob noch Jakob nennt, gegen ein Gebot? Nein, denn der Name Jakobs soll nicht ausgerottet werden; aber Israel soll fortan der Hauptname sein². Die Hüftpfanne, die der Engel ihm verletzte, wurde von der Morgensonne geheilt. Ihm war die Sonne Licht, für Esau Flamme³.

Laban ist in allen Stücken ein Betrüger mit seiner Freundlichkeit, mit dem Lohn wie den Töchtern. Erst meinte er, Jakob brächte mehr Schätze als Elieser; später sah er, daß der Segen Gottes mit ihm war, und wollte ihn an sich fesseln und ausbeuten⁴.

Leas Augen waren blöde vom vielen Weinen⁵; denn sie fürchtete, sie müsse Esau heiraten. Ihr Gebet half, so daß sie sogar vor ihrer Schwester Jakob bekam⁶. Rahel aber war schön nicht nur an den Augen, sondern an der ganzen Gestalt und liebreizend⁷. Sie beneidete nicht ihre Schwester, trotz Gen 30₁, sondern sie wollte ihr gleich sein an guten Werken, deren Lohn Leas viele Söhne waren⁸.

R. Jose ben Chanina sagte: Die Namen der (12) Stämme waren nicht 'gemacht', sondern 'anschmiegsam' für sie; sie entsprachen ihrem Wesen⁹. Ruben bedeutet: Seht einen Sohn (her-

¹ Chullin 91 b: Targ. jer. I II zu Gen 32₂₅ ff.: Beresch. r. par 77 f. S. 139 f.; Pirke de R. Elieser, p. 37 S. 48 a Friedl. S. 277 ff.; Jalkut Sim. 132 zu Gen 32₂₅ ff. S. 39 a b.

² Beresch. r zu Gen 32₂₇ f. par 78 S. 140 b.

³ S. unten S. 267 f

⁴ Beresch. r. par. 70 S. 129 b f. u. ö.

⁵ Beresch. r. par. 70 S. 129 b. R. Jochanan tadelte die Übersetzung 'trübe' und übersetzte 'matt' vom Weinen; anders Rab, Baba b. 123 a.

⁶ Beresch. r. par 70 und zu Gen 29₃₁ par. 71 S. 130 b; Tanchuma S. 38 b; Tanch. Bub. I S. 152 f. 76 b f.: Lea war nicht häßlich, sondern schön wie Rahel, aber ihre Augen trüb vom Weinen.

⁷ Beresch. r. par. 70 S 130 a. Das עקר unfruchtbar wird hier und zu 29₃₁ durch עיקר. Hauptsache ersetzt.

⁸ Beresch. r zu Gen 30₁ par. 71 S. 131 a; vgl. Tanchuma zu Gen 30₂₂ S. 39 a.

⁹ Beresch. r. zu Gen 29₃₂ par. 71 S. 130 b, s. Bacher, pal. Amor. I S. 424

vorrangend) unter den Söhnen! Simeon: er hört auf die Stimme seines himmlischen Vaters¹; Levi nach R. Judan: Er wird die Kinder an den himmlischen Vater anschließen². Jakobs Spruch über Ruben Gen 49_{3f} macht den Rabbinen sprachlich und sachlich viel zu schaffen. Jedenfalls hatte Ruben den Vorzug der Erstgeburt, des Königtums und des Priestertums, und diese Vorzüge hat er verloren; aber seine Sünde wird ihm vergeben werden³.

Simeon und Levi sind von gewaltiger Kraft und unbändigem Zorn, was sich sowohl in Sichem wie in Ägypten zeigt, später in Simei ben Salus (Num 25₁₄) aus Simeon und Pinehas (Num 25_{7f}) aus Levi. Die Gen 49₇ angedrohte Zerstreuung in Israel vollzog sich in den 24000 Witwen, die Simri schuf Num 25₉, dann in den Bettlern, aber auch in den Schriftgelehrten, die aus Simeon stammen; die Leviten aber mußten in Levitenstädten wohnen und von Haus zu Haus gehen, um ihren Kornzehnten zu erbitten⁴.

Der Name Juda wird gemäß Gen 29₃₅ abgeleitet von אודה und יה: ich werde dem Herrn danken⁵, man trägt aber auch den Begriff des Bekennens hinein; Juda bekannte Gen 38₂₆: Thamar ist gerechter als ich⁶. Seine Brüder huldigen ihm, indem sie sich nachher alle Juden nennen⁷. Die Segnungen Judas an Wein und Milch werden teils auf die Trefflichkeit des jüdischen Weins⁸ und die Fruchtbarkeit der Weinstöcke und Herden⁹, teils auf das Blutvergießen¹⁰ oder die gesetzliche Korrektheit des Messias¹¹, dem (ישי) das Königtum gehört und zu dem die Völker sich versammeln und Geschenke bringen¹², oder auf reine und klare Thoralehre¹³ und auf volle Gotteserkenntnis und Freude vor Gott¹⁴ bezogen.

¹ A. a. O.

² Zu Gen 29₃₄.

³ Targ. jer. I II Beresch. r z. St. par. 98 S. 173 b, 99 S. 178 a. Durch Moses wird Ruben wieder erhöht (Deut 33₈ Ruben lebe!) vgl. Tanch. Bub S. 153.

⁴ S. unten S. 244.

⁵ Beresch. r zu Gen 29₃₅ par. 71 S. 131 a.

⁶ Ebenda.

⁷ Vgl. Beresch. r. zu Gen 49₈ S. 178 b; Tanchuma

S. 59 b. S. unten S. 249.

⁸ Beresch. r. zu Gen 49₁₂ p. 98 S. 175 a u. ö.

⁹ Jalk Sim. 160 S. 49 b Sp. 1, Pes. sut. S. 236 (118 b).

¹⁰ Targ. jer. zu Gen 49₁₀ f.

¹¹ Daselbst zu Gen 49₁₂.

¹² Targ. jer. I II zu Gen 49₁₀: Beresch. r. z. St. par. 98. 99 S. 174 b. 178 b.

¹³ Beresch. r. zu Gen 49₁₁ par. 99 S. 178 b; Tanchuma S. 89 f. 59 b 60 a.

¹⁴ Pesikta sut. S. 236 f. (119 a).

Dan's Name deutet auf die Richter, zunächst auf den Richter Simson, auf den auch die Schlange am Wege Gen 49¹⁷ paßt¹, mittelbar auf den einen Richter Gott (vgl. מִשְׁפָּטֵי 49¹⁶)². Jakob erhoffte zunächst das Heil von Gideon, dann von Simson, zuletzt nur von Gottes ewiger Erlösung; darum sagte er Gen 49¹⁸: Auf deine Hilfe hoffe ich, Herr!³

Naphthali⁴ ist auf Grund von Gen 49²¹ Mas. wie in den Testamenten der leichtfüßige Hirsch; er verkündigte, daß Joseph am Leben sei, und holte die Urkunde, daß Esau an der Grabhöhle Machpela keinen Anteil habe⁵. Seine anmutigen Worte werden teils auf seine Redeweise und -wendungen, teils auf Thoraworte gedeutet⁶.

Gad wird teils als Glück gefaßt, teils von גָּד »abschneiden, zerstören« abgeleitet. Elia, der vielleicht aus Gad stammt, ist einerseits wie ein guter Hausgeist und Schutzgeist der Welt, andererseits wird er die Grundlagen der Weltvölker zerstören⁷. Die Streifzüge Gads Gen 49¹⁹ bezieht man auf Kriege jenseits des Jordans Num 21²⁴ (Jos 4¹² I Chr 5¹⁸⁻²² 12⁸⁻¹⁵), das גָּדָם am Schluß des Verses auf die Rückkehr mit reicher Beute⁸.

Asser ist reich an schönen Palästen, herrlichen Früchten, kostbarem Öl, reichen Gewändern, liebenswürdigen und schönen Töchtern⁹.

Lea gab die Liebesäpfel hin und gewann die Stämme Issaschar und Sebulon: Rahel bekam die Liebesäpfel, verlor die Stämme und das gemeinsame Grab mit Jakob¹⁰. Issaschar suchte die Ruhe Gen 49¹⁴ d. h. er saß und studierte die Thora¹¹; Sebulon wohnte an der Anfurt des Meeres Gen 49¹³; er trieb Schiffahrt und brachte für seinen Bruder den Unterhalt¹².

Rahel erhielt ihre zwei Söhne durch ihre Gebete, denn es heißt Gen 30²²:

¹ Tanchuma S. 60a; Targ. jer. I II zu Gen 49¹⁶ f.; Beresch. r. par. 98. 99 S. 175 b. 179 a; Jalk. Sim. 161 S. 49 b.

² Beresch. r. S. 175 a 179 a; Jalk. Sim. a. a. O.; Tanchuma a. a. O.

³ Targ. jer. I II zu Gen 49¹⁸; Beresch. r. par. 98 99 S. 176 a 179 a (durch Gad).

⁴ Über die Namendeutung s. unten S. 262.

⁵ Targ. jer. I II zu Gen 49²¹; ausgemalt im Sefer hajjaschar (Ausz. Laz. Goldschmidt S. 211 f.).

⁶ S. unten S. 261.

⁷ Beresch. r. zu Gen 30¹¹ par. 71 S. 131 b; Tanchuma S. 60 a Elias kommt 'am Ende' Mal 3²³; Pesikta sut. z. St. S. 151 (76 a).

⁸ Onkelos Targ. jer. I II, Beresch. r. par 98; Pesikta sut. zu Gen 49¹⁹.

⁹ Beresch. r. zu Gen 30¹⁸ S. 131 b, Targ. jer. I II, Beresch. r. S. 179 a, Tanchuma zu Gen 49²⁰ S. 60 (a).

¹⁰ Beresch. r. zu Gen 30¹⁵ S. 132 a.

¹¹ Targ. jer., Beresch. r. zu Gen 49¹⁴ f. par. 98. 99 S. 175 b. 179 a; Pesikta sut. z. St. S. 237.

¹² R. Levi Beresch. r. zu Gen 30^{16 18} S. 132 b, Jalk. Sim. zu Gen 49¹⁶ f. 161 S. 49 b.

Gott gedachte an Rahel¹. Sie sah voraus, daß es zwölf Stämme geben sollte, und bat Gott, daß die zwei Letzten von ihr kämen². Im Segensspruch über Joseph Gen 49^{23—26} sind schon die Geschicke Josephs in Ägypten angedeutet³.

Daß Benjamin wie ein Wolf morgens Raub verzehrt und abends Beute verteilt, zeigt zunächst, welch ein wilder und starker Stamm er ist: es stammt ja auch Saul aus ihm; aber wichtiger ist, daß in seinem Gebiet der Tempel steht, wo man morgens und abends Schafe opfert⁴.

Alle 12 Stämme Israels sind fromm! — so ergänzt das Targum⁵ die Angabe Gen 49²⁸.

E. Dem Jacobusbrief liegt eine Allegorese über Jakob und die zwölf Stämme zugrunde

1. Bedenken und Schwierigkeiten

Nachdem wir im Vorstehenden die Methode christlicher und jüdischer Allegorese in ihrer Anwendung auf Jakob und seine Söhne näher kennen gelernt haben, wird es nun Zeit, daß wir uns wieder dem JB zuwenden und untersuchen, ob nicht auch hier der Patriarch Jakob seine Geschicke sowie seiner Söhne Namen und Art allegorisch und moralisch verwertet.

Die Einwände gegen eine solche Annahme liegen auf der Hand. Warum sind die ausgelegten Namen und Züge nicht genannt, wie sonst in den Allegorien? Wie kann der Patriarch Jakob vom Gesetz, von der Schrift, von Rahab, Hiob, Elias und den Propheten reden, ohne anzudeuten, daß sie erst in der Zukunft sich einstellen werden? Wie redet er so gar nicht aus seiner Zeitlage heraus, nennt Abraham nicht seinen Großvater und Isaak nicht seinen Vater?

Eine Lösung solcher Fragen werden wir erst suchen, wenn sich feststellen ließe, daß hier wirklich eine Jakoballegorese vorliegt. Damit wäre auch eine Jakobsschrift gegeben. Dann haben wir es mit einer Tatsache zu tun, mit der wir uns irgendwie abfinden müssen, und selbst wenn eine Lösung der Schwierigkeiten nicht recht gelingen sollte, wäre trotzdem für unsere Auffassung des JB und seine Auslegung eine wichtige Erkenntnis gewonnen, und weitere Forschung könnte vielleicht auch die damit gegebenen Schwierigkeiten aus dem Wege räumen. Ist aber, wie wir u. a. vorschlugen, der JB ein Auszug aus einem jüdischen

¹ R. Aibo Beresch. r. zu Gen 30²² par. 73. S. 132 b,

² Pesikta sut. zu Gen 30²³ S. 153 (77 a).

³ S. u. a. Beresch. r. z. St. par. 98 S 176 b ff.

⁴ Targ. jer. zu Gen 49²⁷, Beresch. r. S. 178 a; Tanchuma S 60 b.

⁵ Targ. jer. I z. St.

Werk, dann könnten dort die vermißten Grundlagen der Allegorese gestanden haben; dort könnte auch Zeit und Zeitlage des Patriarchen zur Geltung gebracht worden sein.

Diese Erwägungen sollen uns nur freie Bahn schaffen, um zunächst eine ganz einfache und naheliegende Vermutung und Untersuchung vorzuführen: ob nicht der JB, als ein Schreiben an die zwölf Stämme, in seinem Gedankengang — für den man sonst kein Ordnungsprinzip auffinden kann — der Reihe der zwölf Stämme oder, was dasselbe heißt, der zwölf Söhne Jakobs nachgeht; ob sich nicht — ohne Gewaltsamkeit — Anspielungen auf ihre Namen und Eigenschaften aufzeigen lassen. Die Analogie von Gen 49 und der Testamente legt solche Gedanken nahe, und die Weise, wie man in jener Zeit mit diesem Gegenstande allegorisch gearbeitet hat, könnte uns den Weg weisen, wie man solche Beziehungen aufzusuchen hat. Sind doch auch anderwärts moralische und religiöse Schriften nach dem Schema irgendeiner heiligen Vielzahl geordnet worden. So hat man Kirchenordnungen und Glaubensbekenntnisse von den zwölf Aposteln der Reihe nach vortragen lassen, indem man mechanisch vor jeden Abschnitt den Namen eines Apostels setzte. In den Mysterienlehren folgt man den zwölf oder vierundzwanzig Stunden des Tages, die mit den vierundzwanzig Buchstaben des griechischen Alphabets bezeichnet werden. Bei den Juden vollzieht sich die Schöpfung und Erlösung in 22 Wunderwerken nach dem hebräischen Alphabet. Im Orient folgt man den 28 Häusern des Mondes; auch die sieben Wochentage oder die dreißig Monatstage erhalten bestimmende Bedeutung für astrologische Darlegungen¹. Solcher Brauch und dazu das Vorbild von Gen 49 (Dtn 33) haben ja auch den Verfasser der Testamente dazu bestimmt, seine Mahnungen den zwölf Patriarchen in den Mund zu legen — und so ist es nicht abwegig, auch bei der Deutung des JB's an die Reihenfolge der 12 Stämme zu denken.

Diese Reihenfolge ist bekanntlich schon im AT eine verschiedene, je nach dem vorherrschenden Gesichtspunkt: Reihenfolge der Geburten², Verteilung nach Lea-, Rahel-, Bilha- und Silpa-Stämmen³, Heer- und Lagerordnung⁴, politische und

¹ S. Reitzenstein, Poimandres 1904 S. 256 ff.

² Gen 29 31—36 30 1—24 35 16—18.

³ Gen 35 23—26 46 8—27 49 8—27.

⁴ Num I 5—15 I 20—48 2 1—31.

geographische Anordnungen¹. Simeon ist später verschwunden²; Levi nimmt, wo es sich um Zählungen handelt, eine Sonderstellung ein³. In jüdischer Zeit sind die zwölf Testamente der Reihe nach so geordnet, daß die sechs Lea-Söhne zuerst stehen, dann die Bilha- und Silpa-Söhne, zuletzt die Rahel-Söhne folgen; im Testament Judas findet sich noch eine besondere Reihe, die als Wertung gedacht ist; Levi, Juda, Joseph stehen hier voran⁴. Philo bringt an der Hauptstelle zuerst Lea-Söhne, dann die der Mägde, die Silpa-Söhne Gad und Asser zwischen den Bilha-Söhnen Dan und Naphthali, wohl nach Gen 49, zuletzt die beiden Rahel-Söhne⁵. Josephus folgt der Reihe der Geburten nach dem Genesisbericht⁶. Die Apc Joh. hat eine ganz willkürliche Reihenfolge; voran geht der Stamm des Messias, Juda; Dan, aus dem der Antichrist kommen soll, fehlt; dafür ist Manasse eingetreten⁷. Für uns ist die Vermutung auf die Reihe der Geburten gegeben. Daß Ruben, Simeon, Levi und Juda am Anfang, Joseph und Benjamin am Schluß, die Silpa-Stämme Gad und Asser beisammen stehen, darin stimmt übrigens die Disposition der Testamente, Philos und Josephus überein.

2. Nachweis der Allegorese im JB

a. Die Namen und Typen der zwölf Jakobssöhne im JB

Um einen möglichst sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, schlage ich vor, von dem Namen und Charakter Simeons auszugehen⁸. Dieser Name wird fast allgemein von שמע hören abgeleitet⁹; aus Gen 49 treten dann noch Merkmale hinzu, die

¹ Dtn 33 6–25 I Chr 4–8.

² Im Segen Mosis Dtn 33.

³ Num I 6–15 20–43 46.

⁴ Juda 25, 1: Levi, Juda, Joseph, Benjamin, Simeon, Issaschar u. s. f.; 25, 2 alle zwölf, die Leasöhne voran.

⁵ De somn. II 33 ff.

⁶ Ant. I 304 ff.

⁷ Apc 7 5–8: s. Bousset und Lohmeyer z. St.

⁸ Ruben wird später zu I 18 besprochen, wo zugleich die Verbindung zu I 2–17 gewonnen wird, S. 268 f.

⁹ S. oben S. 226; Gen 29 33 ἤκουσε κύριος ὅτι μισοῦμαι; Test. Sim. 2, 1 ὅτι ἤκουσε ὁ κ.; vgl. auch 2, 1 zu Anf. ἀκούσατε, τέκνα, ἀκούσατε Συμεών, hebr. שמעו שמעו . . שמעו שמעו; Philo, de ebr. 94 M I 371 ἀκοή, de mut. nom. 99 M I 593, de somn. I. II 33 εἰσακοή; Joseph, Antiq. I 304 (τὸ ὄνομα ἀποσημαίνει) ἐπήκουον αὐτῆ τὸν θεὸν γεγονέναι; Hieron. Lag. 10, 30 exauditis (vel nomen habitaculi), 14, 24 audivit tristitiam (ἰῆ) (vel n. h.), 65, 25 audiens vel audivit tristitiam, 81, 5 audientis trist. Cyr. Alex. Wutz II 1061 δπακοή; Nilus Wutz

seine Gestalt unverkennbar machen. Die entsprechende Stelle im JB wäre der Abschnitt 1 19–24, wo das Hören zuerst in seinem Werte gegenüber Zorn und Reden, dann in seinem Minderwert, wenn es nicht zum Tun führt, hingestellt wird: ἀκοῦσαι, ἀχροαταί, ἀχροατής. Der Gegensatz von hören und reden ist gegeben; warum aber wird gerade der Zorn v. 19 erwähnt und dieser v. 21 gar zu πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσειαν κακίας erweitert? Hierfür kann Gen 49 5–7 den Grund angeben, wo es von Simeon und Levi heißt: »Werkzeuge des Frevels sind ihre Krummesser; in ihrem Zorn haben sie Männer gemordet und in ihrem Mutwillen Stiere verstümmelt. Verflucht sei ihr Zorn, daß er so stark ist, und ihr Grimm, daß er so hart ist«. Dieser Zorn hat die jüdischen Lehrer und Erklärer immer wieder beschäftigt, obwohl und gerade weil sie der Fluch des Erzvaters über zwei Stammeshäupter, namentlich über Levi recht bedrückte. In den Testamenten wird daher der Zorn der beiden und der Zorn Jakobs über sie bei Levi abgehandelt; Simeon spricht nur über seinen Neid gegen Joseph; trotzdem wird der Fluch der Zerstreuung hier mit ausdrücklichem Hinweis auf Gen 49 7 bestätigt, weil der Stamm Simeon seine Schwerter dereinst gegen Levi erheben solle¹. Levi aber betont seinen eigenen Zorn sehr stark; doch erklärt er ihn für berechtigt. War doch der Frevel der Schemiten scheußlich genug, und Gott hatte sie selbst verurteilt; verkehrt war nur, daß die beiden gegen ihres Vaters Willen so gewalttätig vorgegangen waren². In der hellenistischen Diatribe benutzt man jenen Fluch, um zu zeigen, daß auch der allweise Jakob der Meinung war, daß die Söhne diese Erregung durch Vernunft hätten bezwingen können und sollen³. Bei Onkelos ist der Zorn der Brüder und der Fluch über sie kaum gemildert, jedenfalls nicht absichtlich⁴. Das Targum

II 1056 ὀπακοή θεοῦ: Prokop v. Gaza Wutz II 1069 ὀπακουσμός oboedientia; Onomastica: Lag. 172, 50 177, 79 f. Wutz II 687. 704, 6. 717, 118. 730, 445. 1041, 27 Slav. ὀπακούων: Lag. 204, 31 Colbert. εἰσακοή ἢ ὀπακούων; Wutz 684 Tischend. ἀκούων λύπης; 943, 781 Armen. ἀκοή ἢ ὀπακοή; 1013 Äthiop. ὅτι ἤκουσέν μοι; Beresch. r. par. 71 zu Gen 29 32, er hört auf die Stimme seines Vaters im Himmel. Andere Deutung zu 29 33: Welcher einst den Feind stellen (erstehen lassen) wird: von ם״שׁ.

¹ Test. Sim. 5; s. oben S. 182.

² Test. Levi 6 f. s. oben S. 182

³ IV Makk. 2, 19 f. s. oben S. 178.

⁴ Zu 49, 5. S. u. L. sind Brüder, starke Helden, im Lande ihrer Fremdlingsschaft verrichteten sie Heldentat. v. e. In ihrem Geheimnis war nicht

jer. I setzt ungefähr die gleiche Übersetzung wie Onkelos voraus; zu v. 6 wird beklagt, daß sie im Zorn einen König und ein Reich hinmordeten; aber zu v. 7 wird der Fluch nicht mehr auf Simeon und Levi, sondern auf Sichem bezogen, »als man in die Stadt kam, um sie zu zerstören mit starkem Zorn und im Zorn wegen Joseph, weil er schwer war«. In einem Zusatz lobt Jakob dann die Einigkeit der beiden Brüder. Die Zerstreung der Stämme wird der geschichtlichen Entwicklung entsprechend geschildert.

Das Targum jer. II steigert die Ausdrücke sowohl, was das Heldentum der Söhne betrifft, wie ihre Untat am Bruder: sie verkauften ihren Bruder Joseph wie ein Rind. Hingegen die Zerstreung der Stämme geschieht hier dadurch, daß von ihnen Schriftgelehrte ins Land gehen: Ich verteile den Stamm Simeon als kundige Gesetzeslehrer in die Synagogen Jakobs und verstreue den Stamm Levi in die Lehrhäuser der Kinder Israels.

Die beiden Midrasche zu Gen 49 in Bereschith r. behandeln die Verse über Simeon und Levi ziemlich übereinstimmend. Werkzeuge der Gewalt v. 5 sollten eigentlich nicht in den Händen der Jakobssöhne sein; sie gehören in Esaus Hände. Jakob verflucht Par. 99 nur ihren Zorn, nicht sie selbst. Simeon wurde in der Tat nach Simris, des Simeoniten, Frevel zerstreut; auch stammen die bettelnden Juden meist aus Simeon. Eigentlich hätte das gleiche Levi widerfahren müssen; aber Gott milderte das dahin, daß die Leviten später ihren Zehnten beim Volke einsammeln mußten¹. Deutlich tritt also wieder die Absicht der Milderung hervor, namentlich bei Levi; aber der Zorn der Brüder wird nicht vergessen².

So dürfen wir, um für Jac die Folgerung zu ziehen, in der Verbindung von »hören« und »Zorn« Jac 1 19 eine Anspielung auf Simeon und seinen Zorn sehen: Nehmt von Simeon das Hören an, aber nicht den Zorn. Der »Schmutz« und der »Überfluß der

meine Seele. Als sie sich zum Gange sammelten, stieg ich nicht von meiner Herrlichkeit herab: denn in ihrem Zorn begingen sie Mord, und in ihrem Mutwillen rissen sie die Mauern der Feinde nieder. Verflucht sei ihr Zorn usw.

¹ S. oben S. 238.

² Nach der späteren Haggada wurde der Zorn der Brüder in Ägypten besonders gefährlich. Joseph hat darum Simeon bei sich behalten, um die Brüder zu trennen. Nach dem Sefer hajjaschar konnten 70 Riesen Simeon nicht fesseln. Vgl. die Angaben im Sefer hajjaschar Abschnitt wajjigasch S. 185 u. ö. — Das Ablegen des Schmutzes nimmt übrigens das ἀσπιλον v. 27 vorweg und verknüpft so v. 21 und 27. Vgl. S. 247f.

Bosheit« 1₂₂ entsprechen dann dem Frevel und dem Mutwillen, der Stärke und Härte des Zorns im Spruche Jakobs. Es handelt sich da um Änderungen im Ausdruck, die durch die andere Form der Zornesausbrüche im Leserkreis des Jac nötig wurden¹.

Bei Origenes, der in den drei ersten Söhnen Seelenbewegungen sieht, stellt Simeon den Charakter des Zornes und der Wut dar, weshalb er ja auch von Jakob den Vorwurf des Zornes erfahre². Bei Origenes trifft dieser Vorwurf also den Simeon allein, nicht Levi; das entspricht der Absicht der jüdischen Exegeten, Levi, den Priester, möglichst zu schonen, ebenso scheint es auch bei Jac zu sein; indes haben wir ja noch zu fragen, wie Levi bei Jac behandelt sein mag.

Die Beziehung auf Levi ist nun u. E. deutlich genug gegeben, wenn nach dem Abschnitt 1₁₉₋₂₅ der durch ἀκούειν, ἀκροατής auf Simeon hinweist, im folgenden Abschnitt 1_{26 f.} vom θρησκός und der θρησκεία die Rede ist. Bekanntlich ist θρησκεία, θρησκεύειν die solenne Bezeichnung für Gottesverehrung, besonders aber für den Kultus bei Heiden, Juden und Christen³. Da θρησκεία auch innerliche Gottesverehrung bezeichnet, kann Jac das Wort gut brauchen, um vom levitischen Kult zur praktischen Frömmigkeit hinüberzuführen, wie in den Hermes-Schriften als wahre θρησκεία hingestellt wird, nicht böse zu sein⁴. Levi kennzeichnet sich aber auch noch durch die Forderung, daß er sich ἄσπιλος halten und daß sein Kult καθαρὰ καὶ ἀμίαντος sei. Er kommt ja nicht nur allgemein als Stammvater der Leviten, sondern namentlich als Symbol des Priestertums in Betracht, wie u. a. das Testament Levis uns gezeigt hat: als Priester soll er sich vor jedem Opfer reinigen, und seine Opfer müssen rein und unbefleckt sein⁵. Schon dies Testament Levis fordert auch Reinheit von Unzucht,

¹ Nach R. Jochanan handelt es sich um den Zorn von Aussätzigen, nach dem Wortlaut: Verflucht ist ihr Zorn (Beresch r. 98): er denkt an die nervöse Gereiztheit der Aussätzigen — da ist freilich ῥυπαρία καὶ περρισσία κακίας beisammen.

² In Gen. hom. 17, 3.

³ S. Preuschen-Bauer, Gr.-d. Wörterb. u. θρησκεία, θρησκεύω; Cremer-Kögel S. 498 f.

⁴ Poimandr. 12, 23 θρησκεία τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν. Verwandt ist die Überleitung der λατρεία durch Opfer in eine λογικὴ λατρεία Rm 12 1; vgl. Poimandr. λογικὴ θυσία 13 (14), 18 λογικαὶ θυσίαι 21. 1, 31.

⁵ Vgl. Test. Levi 9, 11. 13 καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἔγρια, λούου καὶ ἐν τῷ θύειν νίπτου—καὶ παντὸς ζώου καθαροῦ καὶ πεττινοῦ καθαροῦ πρόσφερε θυσίαν κυρίῳ.

allerdings aus kultischen Gründen¹. Die jüdische Allegorese der Diaspora, wo man dem Tempelkult ferner war, hat es schon verstanden, diese Reinheitsforderungen in sittlich-geistige umzuwandeln und auf alle Frommen auszudehnen². Die Christen haben diese Kunst von den Juden übernommen und weitergebildet³, doch häufig gerade in Verbindung mit ihrem Opferkult, der εὐχαριστία⁴; gern haben sie Christus als das reine Opferlamm bezeichnet⁵, was dann später mit dem eucharistischen Gedanken zusammenkam⁶.

Unser Jac steht, ob Christ oder Diaspora-Jude, noch ganz auf dem Standpunkt der Hellenisten und bezeichnet als reine und unbefleckte *θηροσκεία* zweierlei: Positiv gehört dazu der Besuch von Waisen und Witwen; diese Verlassenen sind in ihrer Trübsal das Gegenteil der Welt, aber ihnen ist gerade die väterliche Anteilnahme Gottes besonders zugesagt⁷. Negativ heißt es, sich selbst unbefleckt von der Welt halten d. h. keine Freundschaft haben mit der Welt und ihren ἐπιθυμίας, ζήλος, ἡδοναί, die Feindschaft wider

¹ 9, 9 πρόσχε, τέκνον, ἀπό τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας· τοῦτο γὰρ ἐνδεδεχίει καὶ μέλλει διὰ τοῦ σπέρματος σου μαινεῖν τὰ ἔγνια.

² Vgl. Philo de sacrific. et Abel I 51 M I 171 Μωυσῆς δὲ τὰ βδελύγματα Αἰγύπτου θύσειν τῷ θεῷ (Ex 8₂₆) φησί, τὰς ἀρετὰς ἁμῶμα καὶ πρεπωδέστατα ἱερεῖα, ἀ βδελύττεται πᾶς ἄφρων: de somn. I. I 62 M I 630 θύσειν τὰ δλοκαυτώματα καὶ τὰ σωτήρια καὶ τοὺς ἄλλους ἀμώμους θυσίας ἀνάγειν (Dtn 12₅ ff.), nämlich am heiligen Ort, d. i. ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὄλον δι' ὄλων ἀσωμάτους δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός.

³ Vgl. Rm 12₁ παραστήσαι τὰ σώματα ὁμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον: Ambros. de Cain et Abel I 6, 24 übernimmt einfach Philo de sacr. A. et C I. c. apta Deo esse sacrificia . . id est opera et praecepta virtutis.

⁴ Vgl. Didache 14, 1 προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὁμῶν, ὅπως καθαρὰ ἢ θυσία ὁμῶν: Apost. constitut. VIII 13, 10: καὶ ἀγίαςας ἡμῶν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, καταξίωσον καθαρὸς γενομένουσ ἀπὸ παντὸς μολοσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος τυχεῖν τῶν προσκειμένων ἀγαθῶν.

⁵ Vgl. I Ptr 1₁₉.

⁶ Vgl. z. B. das Suscipe in der römischen Messe 13: Suscipe, sancte pater, hanc immaculatam hostiam, und in: Unde et memores 25: hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam.

⁷ Die Anteilnahme Gottes für Waisen und Witwen begründet Philo im Anschluß an Dtn 10₁₇ f. de spec. leg. I. IV 177 f. M II 365 ὁ θεός ὁ μέγας . . ποιῶν κρίσιν· τίσιν ἢ κρίσις; οὐ σατράπαις καὶ τυράννοις καὶ γῆς καὶ θαλάσσης ἀναψαμένους τὸ κράτος, ἀλλ' ἐπηλότῳ καὶ ὀρφανῷ καὶ χήρᾳ . . τῷ δὲ (ὀρφανῷ), ἐπειδὴ πατὴρσ καὶ μητρὸς τῶν ἐκ φύσεως βοηθῶν καὶ ὑπερμάχων ἐστέρηται, δυνάμεως τῆς μόνης εἰς συμμαχίαν ἀναγκαίας ἐρημωθεῖς· τῇ δ' (χήρᾳ) ὅτι τὸν διαδεξάμενον ἄνδρα τὴν τῶν γονέων ἐπιμελείαν καὶ προστασίαν ἀφήρηται. So bekümmert er sich auch um das unter den Völkern alleinstehende Judenvolk (179).

Gott ist 4₄ 4₂f. Der Ausgangspunkt aber bleibt die levitische Reinheit gegenüber der Außenwelt — eine ganz ähnliche Vergeistigung vollzieht mit ähnlichem Ausdruck auch Philo¹.

Noch etwas anderes wird vom *θηρικός* verlangt, daß er seine Zunge im Zaume halte². Das nimmt offenbar auf das *λαλήσαι* 1₁₉ Bezug; demgemäß wird hier nicht vor erbaulichem Gerede, sondern namentlich vor Zornesausbrüchen gewarnt; weil der Zorn des Menschen nicht leistet, was vor Gott gerecht ist 1₂₀, so ist er das Gegenteil von Gottesdienst. So bekommt nachträglich auch Levi seinen Anteil von dem Jakobspruch über Simeons und Levis Zorn, gemildert freilich, wie das auch in der jüdischen Hag-gada geschieht³.

Ist so die Beziehung der Abschnitte 1_{19—25} und 1₂₆ f. auf Simeon und Levi einleuchtend gemacht, so mag uns Philo noch einen Wink geben, welche Rolle in diesem Zusammenhang der *ποιητής* spielt, der neben dem *ἀκροατής* steht 1₂₂ 23 25; das dreifache Erscheinen des Gegensatzes deutet darauf hin, daß auch hier eine wichtige Beziehung in Ohr und Sinn fallen soll. Philo weist darauf hin, daß im Jakobspruch Simeon und Levi wegen ihrer gleichen Gesinnung gleich behandelt werden. Moses habe Dtn 33_{8—10} Simeon sogar in Levi verschwinden lassen und so aus zweien eins gemacht, indem er hören und tun einte⁴. Levi ist ihm also der Täter, der aber mit dem Hörer eins sein soll. So scheint nun auch Jac, indem er den Hörer zugleich als Täter sehen will, Simeon und Levi zu einen, wodurch er zugleich

¹ De mutat. nom. 44 M I 584 ταῦτα καὶ τοιαῦτα σύμβολα ψυχῆς ἐστὶ . . ἐν τοῖς ἔξω πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον καὶ βίον καθαρευούσης. ² S. Nachtrag.

³ Eine etymologische Anspielung auf den Namen Levi kann man darin finden, daß die Hauptsätze des kurzen Abschnitts 1, 23—27 alle so gebaut sind, daß ein betontes οὗτος den Nachsatz an den Vordersatz anschließt: 23 οὗτος ἔοικεν, 25 οὗτος ἐστὶ, 26 τούτου μάταιος ἡ θρησκεία (27 αὐτῆ ἐστίν), wie hebr. נִתְּן auf das eigentliche Subjekt zurückweist (im JB nur noch 3₂). Das könnte der schon bei Philo und später immer wieder auftauchenden Ableitung des Namens von לֵוִי, לֵוִי אֲדֹתָם entsprechen. Vgl. Philo de plant. Noe 64 M I S. 339 אֲדֹתָם מוֹי; Ambros. Wutz II 768 ipse mihi, ipse meus; Lag. 178, 90: Onom. vat. אֲדֹתָם; Wutz 688, 35 אֲדֹתָם. Statt ipse findet sich aber für לֵוִי anderwärts auch: iste, hic, οὗτος z. B. Elihu, dominus meus iste Lag. 35, 20 59, 20; Abiu, pater meus iste 60, 13 (femin. Elisee, dei est haec 57, 22; plur. Ennom, ecce haec sive sunt 54, 6).

⁴ De mut nom. 200 M I 608 f. ὄλον τὸν Σ. εἰς τὸν Λ. ἐνεχάραξεν, δύο οὐσίας κερσαάμενος, ἀφ' ὧν ἓνα εἰργάσατο οἷον ἰδέα μιᾶ τυπωθέντα, τὸ ἀκοῦεν τῷ πράττειν ἐνώσας.

eine gute Verbindung zwischen dem Abschnitt ἀκούειν und θρησκεία herstellt.

Auf den priesterlichen Stamm sollte der königliche, Juda folgen. In der Tat findet sich Jac 2₈ βασιλείας, 2₈ βασιλικός. Freilich scheint dieser Hinweis auf das Königtum nicht gerade der beherrschende Gesichtspunkt dieses Abschnitts zu sein, welcher sich gegen die προσωποληψία richtet bei denen, die an den κύριος τῆς δόξης glauben. Nun stellen aber die Worte κύριος τῆς δόξης eine Etymologie des Namens Jehuda dar, die zwar damals nicht üblich war, aber durchaus damaliger Onomastik entspricht. Denn יהוה ist ja ein markantes Wort für die göttliche δόξα¹, und δόξα erscheint in der LXX häufig als Übersetzung dieses Wortes², ebenso in der Onomastik³; die Silbe יה wird nach der damaligen Etymologie oft als Verkürzung von יהוה gefaßt, u. a. auch beim Namen Juda, während man freilich den Sinn des Namens anders auffaßt, als »Lobpreis Gottes« nach der Geburtsgeschichte Judas⁴ oder als »Bekenner (Gottes)«, indem man ihn vom Verbum יהוה ableitet⁵. Fassen wir aber die δόξα Gottes, die βασιλεία der Armen und das königliche Gesetz zusammen, so haben wir, wie früher schon betont⁶, wirklich den Hauptgesichtspunkt des Verfassers gewonnen. Wo man an die Herrlichkeit Gottes glaubt, ein Gesetz königlichen Gepräges hat, darf man die Armen, die Gott zur Königsherrlichkeit bestimmte, nicht gering achten⁷. Nun erhält auch der edle

¹ Num 27₂₀ u. ö., s. f. A.; Hab 3₈ Ps 8₂ 148₁₃.

² So Num 27₂₀ Jes 30₃₀ Ps 21₆ Hi 39₂₀ 40₁₀ Dan 11₂₁ I Chr 29₂₅.

³ S. Wutz I S. 476.

⁴ S. oben S 227 f. Dort ist auch bemerkt, daß יהוה hier nie mit δόξα wiedergegeben wird, aber auch darauf verwiesen (vgl. S. 209 Anm. 11), daß Clemens Alex. ein θεοῦ δόξα vor sich hatte, das von ihm auf Rebekka bezogen, doch nur auf Juda gehen kann. Dazu kommt das Zeugnis des Armeniers, Wutz 919, 594, s. A.

⁵ S. oben S. 228.

⁶ S. oben S. 153

⁷ Warum gerade an dieser Stelle die Verachtung der Armen und ihre Bevorzugung durch Gott erwähnt wird, hat wahrscheinlich noch einen besonderen Grund. Mit Juda hört die Reihe der Leasöhne auf; durch ihre Begabung mit vier Söhnen hat sich Gott zu der verhaßten Lea bekannt Gen 29₃₁. R. Benjamin ben Levi illustriert damit Ps 69₃₄: Gott hört auf die Armen und seine Gebundenen verachtet er nicht. Die Armen bezieht er auf Israel, die Gebundenen auf kinderlose Frauen wie Lea, Beresch. r. par. 71 zu Gen 29₃₁. Vgl. die Erklärung, die R. Chija (ben Abba um 300) zur Stelle gibt: Die Weise

Name¹, der über die Angeredeten genannt ist 2⁷, eine bestimmtere Bedeutung. Daß Jahwes Name über Israel genannt wird², bedeutet ja, daß das Volk Gottes Eigentum ist³. Hermas hat unsere Stelle ähnlich gedeutet, doch so, daß er an den Namen Christi denkt⁴, und dem entspricht die Deutung dieser Stelle bis heute⁵. Hier aber wäre an Gottes Namen zu denken⁶, wenn nicht im Anfang des Abschnittes 2¹ Ἰησοῦ Χριστοῦ eingeschoben wäre; denn es wird ja der Name des Herrn der Herrlichkeit sein, der gelästert wird — gerade ein solcher Gegensatz stellt die Schmähung als besonders frevelhaft hin. Soll nun aber κύριος τῆς δόξης Deutung des Namens Juda sein, so ist bei dem »edlen Namen« mittelbar auch an den Judennamen zu denken; denn es ist ja durch die Andeutung der Etymologie darauf hingewiesen, daß in Jehuda der Gottesname steckt. Die dem AT entsprechende Wendung τὸ ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ὑπὲρ stellt zwar sicher, daß nicht etwa der Name Ἰουδαῖος gemeint ist, sondern eben der Jahwe-Name, der nun aber auch im Judennamen enthalten ist und dessen herrliche Bedeutung⁷ soeben mit κύριος τῆς δόξης hervorgehoben ist. Wer also den Judennamen schmäht, schmäht auch den Herrn der Herrlichkeit, auf den dieser Name hinweist. Dann haben wir hier eine Reaktion des Judaeus Apella und all der curti Judaei

des Heiligen ist nicht wie die Weise von Fleisch und Blut. Hat der Mensch einen reichen Freund, so hält er sich eifrig an ihn; wird der aber arm, so verspottet er ihn; aber der Heilige, wenn er einen gesunkenen Menschen sieht, so gibt er ihm seine Hand und stützt ihn, Ps 145¹⁴, Tanch. Bub. I S. 76 a. — Der Glaube an einen solchen Gott erlaubt freilich nicht, daß man seinerseits den Reichen beachtet und den Armen verachtet.

¹ Mit τὸ καλὸν ὄνομα wird der Jahwename, der nicht genannt werden soll, umschrieben. So will auch in einem ganz anderen Fall Amerimnos in Pompeji den wahren Namen seiner Herrin nicht der Öffentlichkeit preisgeben, darum nennt er nur einen Idealnamen und den Zahlenwert des »schönen« Namens. Deißmann, Licht vom Osten S. 237. Inhaltlich ist zu vergleichen außer der ATlichen Stelle Ps 135³ (καλὸν = מְעֹדֵי) die manichäische Akklamation: Mani, Herr des schönen Namens (F. W. K. Müller, Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1904 S. 28, Peterson Εἰς Θεός S. 277).

² Dtn 28¹⁰ Jes 43⁷ Jer 14⁹ II Chr 7¹⁴ II Macc 8¹⁵ Ps Sal 9⁹ (18) (vgl. Am 9¹² Act 15¹⁷ über die Heiden).

³ Dibelius S. 131 f.

⁴ Hermas Sim. VIII 6, 4 τὸ ὄνομα κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτοῦ; s. oben S. 66.

⁵ So Windisch, Dibelius, Hauck z. St.

⁶ S. Spitta S. 65

⁷ Vgl. Jes 43⁷ II Macc 8¹⁵.

gegen die vielen großen und kleinen Bosheiten, die sie wider ihren Namen zu hören bekamen, und zwar besonders von der feinen Welt, insbesondere von den üppig dahinlebenden Reichen, von denselben, die den kleinen Mann vor ein ungerechtes Gericht zerrten. Über deren Ungerechtigkeit, Gewalt und Lästerung hatte sich schon das Henochbuch bitter beklagt¹, um so mehr als auch abtrünnige Juden unter ihnen waren, deren Abfall schon Lästerung des Judentums und seines Gottes bedeutete². Im Judennamen wird aber im besonderen auch der Stamm Juda getroffen, nach dem alle anderen Stämme sich nennen³.

Der Übergang von Juda zu Dan läßt sich sicher feststellen durch das Erscheinen des Stammes κρίνειν, da diese Deutung sich von selbst ergibt und auch überall vollzogen wird⁴. So stehen nun bei Jac 2¹² f. κρίνεσθαι, κρίσις, κρίσεως beieinander; 3¹ tönt dann noch einmal κρίμα nach⁵. Eine ähnliche Häufung dieser Worte findet sich allerdings auch 4¹¹ f.; darüber wird seiner Zeit zu reden sein⁶.

Die Etymologie der folgenden Namen Naphthali, Gad, Asser war nicht so einheitlich, wie etwa die von Simeon oder Dan; bei Asser aber werden wir ziemlich sicher gehen, wo seine Merkzeichen mit denen von Issaschar zusammentreffen. Asser wird, wie wir sahen⁷, sprachlich richtig zuerst und später immer wieder mit μακάριος, μακαρισμός o. ä. erklärt⁸. Die andere herrschende

¹ Hen 94^{8, 9} 96⁸ 108¹⁰ u. ö.

² Hen 99¹⁴, s. oben S. 148 f., wo auch die Behauptung, hier verrate sich bei Jacobus deutlich die christliche Hand, zurückgewiesen wird.

³ Targ. jer. I zu Gen 49⁸: Darum sollen deine Brüder dich preisen (jehodun) und sollen Judäer (jehudain) genannt werden auf deinen Namen hin; II auf deinen Namen hin werden sie ein jeder Jude genannt werden; Beresch. r. par. 98. Alle deine Brüder werden sich nach deinem Namen Juden nennen; es wird keiner sagen: Ich bin Rubenit, Simonit, sondern ein Jude.

⁴ Gen 30⁶ ἔκρινέν μοι ὁ θεός; 49¹⁶ κρινεὶ τὸν ἑαυτοῦ λαόν; Philo, leg. alleg. I. II 96 M I 84; de agricult. 95 M I 314 κρίσις; de somn. I. II 35 διακρίσεως; Joseph. Ant. I 305 θεόκριτον; Ambros. Wutz II 766 judicium; Hieron. Lag. 5, 7 12, 22 judicium aut judicans; Nilus Wutz 1056 κρίσις; Cyr. Alex. Wutz 1059 κρίσις ἢ κριτής; Procop Wutz 1067 (κρίσις) judicium; Lag. 172, 52 177, 81 Onom. vatic. κρίσις (190, 17); 202, 65 Colbert. κρίσις; Wutz II 674 704 715, 43 Coislín. κρίσις; 720, 109 κρίσις (ἢ ὄφισ δάκνων ἐπὶ ὁδοῦ κτλ.; Wutz 881 Armen. κρίσις; 1013 Aeth. ἔκρινέν (μοι θεὸς ἢ ἤκουσέν με); 1041 Slav. κρίσις.

⁵ S. unten S. 265.

⁶ S. unten S. 267.

⁷ S. oben S. 230.

⁸ Gen 30¹⁸ μακαρία ἐγώ, μακαρίζουσίν με; Philo de somn. I. II 35 μακαρισμός; Joseph. Ant. I 306 μακαριστής; Hieron. Lag. 3, 7 beatitudo vel beatus

Erklärung aber vertauscht die Gutturale \aleph und ψ und geht von $\psi\psi$, $\psi\aleph$, $\aleph\psi$ aus¹; sie bietet $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, zuweilen neben $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ ²; $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ist auch als Randnotiz zu Ἀσῆρ in eine Handschrift der LXX gedrungen³. Vom Stamm Asser, der in einem fruchtbaren Lande wohnt, heißt es Gen 49₂₀: Asser, fett ist sein Brot; er liefert Leckerbissen für Könige LXX Ἀσῆρ , $\pi\acute{\iota}\omega\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\ \delta\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ $\tau\rho\upsilon\phi\eta\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ ⁴. Entsprechend werden Jac 5₁ $\omicron\iota$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\iota$ wegen Mißbrauch ihres $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ zur Rede gestellt; insbesondere heißt es 5₅ $\acute{\epsilon}\tau\rho\upsilon\phi\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\pi\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon$, ihr weidet euch wie das Mastvieh, das doch nur zum Schlachten gemästet wird.

Zugleich beklagt sich Jac über die Gewalttätigkeit der Reichen, daß sie die Schnitter um ihren Lohn bringen und daß sie den Gerechten, der ihnen keinen Widerstand leistet noch leisten kann, um sein Recht bringen, wohl gar umbringen. Damit stoßen wir auf Issaschar, in dessen Namen man von je den »Lohn« anklagen hörte⁵, und von dem es Gen 49₁₄ f. heißt: er ist ein knochiger

12, 6 beatus, 24, 16 beatus, si per aleph et sin litteram scribitur, 56, 27 beatitudo 64, 4 beatus aut beatus erit; Lag. 177, 82 On. vat. $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$; 178, 5 $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$; Wutz 687, 24 $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$; 689, 54 $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$; 717, 10 Leidens. $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$; 1013, 7 $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\alpha$ $\acute{\epsilon}\gamma\omega$. S. unten S. 266.

¹ Wutz I S. 357.

² Philo de somn. I. II 35 Ἀσῆρ $\delta\acute{\epsilon}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omicron\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\delta$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$)— $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\delta\acute{\eta}$ $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ $\kappa\tau\acute{\eta}\mu\alpha$ $\nu\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ s. oben S. 203. 217 A. 1; de migr. Abr. 95 M I 451 $\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\acute{\omicron}\theta\omicron\upsilon$ $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$; Nilus Wutz II 1056 $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ η $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$; Cyr. Alex. Wutz II 1059 $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; Ambros. Wutz II 765 *divitiae*; Lag. 187, 40 Onom. $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ η $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$; Wutz II 675 Origen. Liste $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; 704, 9 V I $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ η $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$.

³ Zu Gen 30₁₈ im Codex Bodleianus E, im VIII Jh. auf Grund guter Vorlagen geschrieben.

⁴ Die Rabbinen sagen genauer: Öl und Omphakinum (von unreifen Oliven) Beresch. r. par. 98 zu Gen 49₂₀ S. 176 b; andererseits beziehen sie den schönen Ertrag des Landes auf die Töchter par. 99 S. 179 a; zu Gen 30₁₈ par. 71, 131 b: Mich preisen selig die Töchter und sprechen: Heil dem, der zu so hohem Besitz kam. R. Levi sagte: Asser wohnte nie in einer Herberge; er hatte mehr Paläste als Juda Länder.

⁵ Gen 30₁₈ $\delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\acute{\epsilon}\nu$ $\mu\omicron\iota$ $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\nu$ $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\nu$ $\mu\omicron\upsilon$; $\text{Ἰσσ. } \delta$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$; vgl. Gen 49₁₅; Philo de plant. Noe. 136 M I 349 $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$; de somn. I. II 34 $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\nu$ ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$); Joseph. Ant. I 308 $\tau\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\nu$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$; Hieron. Lag. 7, 19 80, 21 est merces; Ambros. Wutz 768 merces; Nilus Wutz 1056 $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$ ($\acute{\alpha}\gamma\iota\omega\nu$); Cyrill. Alex. Wutz 1060 $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$; Procop Wutz 1068 merces; Lag. 172. 51 Wutz 704, 7 V 1; Lag. 177, 81 Wutz 687, 22 V 3; Wutz 723, 202 Leidens.; Lag. 170, 91 Wutz 715, 74 Coislin $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$; Wutz 811, 59 821, 25 Syr. ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$); Wutz

Esel; er beugt seinen Nacken zum Lasttragen (um Lohn) und wird zum lastbaren Fröhner לִמְעַבְדֵי לֶמֶס LXX ὑπέθηκεν τὸν ὄμωμον αὐτοῦ εἰς τὸ πονεῖν καὶ ἐγενήθη ἀνὴρ γεωργός; Aqu. Symm. (Sam. ?) καὶ ἔστι γεωργός ὑπερετεῖν¹. Hieraus hat das Test. Issaschar das Bild des schlichten und friedlichen Landmanns entwickelt, von dem wir sprachen²: er trägt die Früchte von den Feldern zu ihrer Zeit; die schwere Arbeit verzehrt seine Kraft; die Ermüdung bringt ihm den Schlaf³. So mahnt er auch seine Söhne: Beugt eure Rücken, um Ackerbau zu treiben, und beschäftigt euch mit Feldarbeiten, wie es jeder Art Ackerbau entspricht. Dafür erwartete und bekam er auch reichlich den Segen Gottes über seine Felder und Früchte⁴. Philo verwendet Issaschar überhaupt als Typus des mühseligen Arbeitens auf körperlichem wie auf geistigem Gebiet⁵; insbesondere ist er der Täter guter Werke, wofür es Lohn gibt⁶. Es mag bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen werden, daß auch für die damalige volkstümliche griechische Ethik der fleißige Landmann der Typus mühevoller Tugend ist, im Gegensatz zu dem faulen Leben des Schlemmers⁷. So taucht auch bei Jac 5₇ nach dem Lohnarbeiter der geduldige γεωργός auf, der auf die kostbare Frucht des Landes wartet, daß sie Früh- und Spätregen empfangen.

899, 415 Armen. (μισθός); Wutz 1013, 8 Aethiop. (μισθός ἦν); Lag. 193, 16 Lex. μισθός ἐστὶν ἡ ἰσχύς καθαρὰ.

¹ Die Rabbinen finden auch hier eine Schilderung des Landes, erkennen auch an, daß Issaschar zinspflichtig wurde, Beresch. r. par. 98 S. 175 b. Lieber aber deuten sie die Stelle auf das fleißige und erfolgreiche Gesetzesstudium des Stammes, Beresch. r. zu Gen 30₁₈ par. 72 S. 132 b; zu Gen 49₁₄ f. par. 98 S. 175 b, par. 99 S. 179 a; Targ. jer. I zu Gen 49₁₄: Issaschar wird ein starker Stamm sein, der die Zeichen zu deuten weiß. ¹⁵ Und er sah, daß die Ruhe der zukünftigen Welt gut und der Erdenteil Israels angenehm sei; so beugte er seine Achsel, um die Lehre zu lernen, und die Brüder werden ihm dafür Geschenke geben. Targ. jer. II . . Zins zahlen. Bei Eldad had-dani heißt es von Issaschar: Er wohnt (jetzt) an der Grenze von Medien und Persien, indem er unverrückt das Gebot Jos 1₈ befolgt. Er erkennt keine andere Autorität an, als das Joch des Himmels und führt keine anderen Kriege als die um das Gesetz p. 3 (S. 3 b bei E. Carmoly 1838).

² S. oben S. 182. 187.

³ Test. Iss. 3, 1. 5.

⁴ Ib. 5, 3. 4. 6.

⁵ De migr. Abrah. 221 M I 471 Συχῆμ (ὠμίαςαις) ἰστὶ πόνου σύμβολον, ἐπειδὴ τοῖς μέρεσιν τούτοις ἀχθοφορεῖν ἔθος, ὡς καὶ αὐτὸς (Jakob) ἐτέρωθι μέμνηται λέγειν ἐπὶ τινος ἀθλήτου τούτου τὸν τρόπον· ὑπέθηκεν τὸν ὄμωμον κτλ.

⁶ Leg. alleg. I. I 80—84 M I 59 f. τοῦ δὲ ἐργαζομένου τὰ καλὰ (σύμβολον) ὁ Ἴσας.

⁷ S. A. Brinkmann, Rhein. Museum N. F. 66, 1911 S. 616 ff.

Es wäre eine sprachliche Ungeheuerlichkeit, wenn man nun weitergehend $\mu\eta\ \delta\mu\nu\sigma\tau\epsilon$ 5₁₂ für eine wirkliche Übersetzung des Namens Sebulon erklären wollte. Man braucht alle die Gewalttätigkeiten nicht aufzuzählen, die darin beschlossen wären. Wir bewegen uns aber durchaus im Rahmen der antiken Onomastik, wenn wir Sebulon in $\zeta\alpha\beta\omega\upsilon$ und $\lambda\omega\upsilon\upsilon$ zerlegen. Eine Beziehung zwischen $\zeta\alpha\beta\omega\upsilon$ und שבע schwören anzunehmen, scheint durch die Verschiedenheit zwischen *zajin* und *schin* verwehrt. Auch Hieronymus anerkennt nur drei S-Laute, *samech*, *sin*, *sade*, aus deren Wechsel sich die Verschiedenheit der Deutungen erkläre¹. Trotzdem nennt er als Deutung von Zabulon u. a. *jus jurandum ejus*, auf Grund der Tradition, da er selbst deutlich *habitaculum* (von זבול) vorzieht². Übrigens findet sich der Wechsel zwischen *s* und *z* öfters³. Einen Wechsel zwischen ש und ז ⁴ bedeutet es z. B., wenn man Joas יִיאֵשׁ Jdc 6₁₁ mit *temporalis* (von אז) oder *domini robur* (von עז)⁵ oder mit ἀοράτου πλοῦτος (von גוא)⁶ erklärt. Iskarioth ist nach Hieronymus »*memoriale domini*« (von זכר) oder, wenn Issacharioth gelesen, *est merces ejus* (von שכר); es kann aber auch heißen »*memoria mortis*« (von כרת ?)⁷. Anderwärts findet sich mit ähnlichem Wechsel σκηνη (von סך) $\text{θανάτου ἢ μνημόσυνον ἢ μείλα θανάτου}$ ⁸. Ein Imperativ könnte in $\zeta\alpha\beta\omega\upsilon$ wohl empfunden worden sein, denn man erklärt רְאוּבֵן $\text{ἴδετε οὐδὸν ἢ ἴδετε μεταξὺ}$ ⁹. Aber wir können bei dem *jus jurandum* des Hieronymus stehen bleiben; dann fällt auch die Sorge um das Niphal, das bei שבע nötig wäre, fort. Die Etymologie *jus jurandum ejus* ist in der zweiten Hälfte ungenau, da $\lambda\omega\upsilon\upsilon$ onomastisch »*eorum*« ergeben würde¹⁰. Das ז ist aber am Ende weggefallen¹¹, was auch sonst vorkommt¹². So könnte hier $\lambda\omega\upsilon$ auch לֵא sein, mit

¹ Lag. 10, 1—11 . . . siquidem apud Hebraeos tres s sunt literae (samech, sin, sade) . . . sicubi e venerit, ut eadem nomina aliter atque aliter interpretentur.

² Lag. 11, 29, s. oben S. 231 Anm. 2.

³ Ziemlich häufig ist der Wechsel zwischen צ und ז ; man denke an נצרה Ναζαρέθ und die Beziehung auf Ναζαραῖος Mt 2₂₃; vgl. dagegen Hieronymus Lag. 62, 25; weiteres bei Wutz I S. 373—378.

⁴ S. Wutz I S. 374 f.

⁵ Hieron. Lag. 32, 27.

⁶ Coisl. Lag. 170, 98.

⁷ Lag. 62, 7.

⁸ Onom. vatic. Lag. 175, 18 193, 15; Wutz II 702, 285 708, 14.

⁹ Wutz II 684 (Tischend. 128); Hieron. Lag. 14, 20 *videte filium*.

¹⁰ S. Wutz I S. 559.

¹¹ Vgl. dagegen *fluxus noctis* (von ליו).

¹² So bei Edén *ornatus* von נדר Schmuck, Hieron. Lag. 5, 15; Sion *mandatum* von צר 43, 12; Sin *egrediens* von יצר 30, 7; s. Wutz I S. 488 f.

Wechsel von η zu \aleph^1 ; auch die Umstellung hat genügende Analogien. Eine Deutung mit einer Negation ist aber in unseren Onomasticis überhaupt selten; man benutzt dabei immer nur \aleph^2 , nie \aleph^3 . So werden wir besser tun, uns auch wegen der Silbe $\lambda\omega\nu$ nach der Analogie der antiken Erklärung von Sebulon zu richten. Wir fanden dafür die Erklärung ($\rho\acute{o}\sigma\iota\varsigma$) $\nu\alpha\kappa\tau\epsilon\rho\iota\alpha\varsigma^2$ von heb. $\eta\aleph$. Es gibt aber noch ein $\eta\aleph$ mit anderer Bedeutung; es heißt im Niphal und im Hiphil 'murren', mit \aleph gegen jemand Ex 15²⁴, 16² u. ö.; Num 14²⁹, 17²⁰ u. ö.³, griech. $(\delta\iota\alpha)\gamma\omicron\gamma\eta\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota\nu$. Das entspricht aber dem $\mu\eta$ $\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ Jac 5⁹, welches seinerseits sprachlich und sachlich mit $\mu\eta$ $\delta\mu\nu\acute{o}\epsilon\tau\epsilon$ 5¹² zusammenhängt⁴. Damit sind die beiden Teile des Namens Sebulon genügend angedeutet; die Negation ist also beiderseits, v. 9 und v. 12, nicht auf die Silbe $\lambda\acute{o}\nu$ zurückzuführen. Allerdings sind bei Jac die beiden Teile des Namens in umgekehrter Reihenfolge benutzt; man sieht auch, warum: das $\mu\eta$ $\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ schloß sich besser an $\mu\alpha\kappa\rho\delta\omicron\upsilon\mu\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon$ an; doch wird sorglich dem $\mu\eta$ $\delta\mu\nu\acute{o}\epsilon\tau\epsilon$ ein $\pi\rho\delta$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ vorgesetzt, wie um die Umkehrung wiedergutzumachen.

Hinter Sebulon 5⁹⁻¹² hätten wir noch Joseph und Benjamin zu suchen, Joseph also in dem Abschnitt 5¹³⁻¹⁸. Hier herrschen zwei Gesichtspunkte: die Kraft des Gebets und unter den Wirkungen des Gebets besonders die Kränkenheilung durch Gott, $\acute{\epsilon}\gamma\rho\epsilon\iota$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ \acute{o} $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ v. 15, $\pi\rho\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu$ $\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma$ $\iota\alpha\theta\acute{\eta}\tau\epsilon$ v. 16. Das führt von selbst auf eine der antiken Deutungen des Namens Joseph $\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\iota}\alpha\mu\alpha^5$ von $\eta\eta$ und aram. $\aleph\aleph$ heilen. Die Abwerfung des η erklärt sich ebenso wie bei einer anderen Deutung $\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\xi}\xi\omicron\delta\omicron\varsigma$ (von $\aleph\aleph$)⁶ aus der volkstümlichen Abkürzung des Namens zu Josē⁷. Um solcher Verkürzung willen sind diese beiden Ableitungen gegenüber der herrschenden von $\eta\aleph$ nicht durchgedrungen⁸. Sie stammen aber, gerade weil sie einen volkstümlichen Kurznamen voraussetzen, aus jüdischem Volkstum⁹. Die starke Betonung des Gebetes aber trifft damit zu-

¹ Vgl. syr. \aleph^1 und \aleph^2 ; vgl. umgekehrt $\aleph\aleph$ $\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ (von $\aleph\aleph$) Lag. 183, 42.

² S. oben S. 231.

³ S. Gesenius-Kautzsch unter $\eta\aleph$ II.

⁴ S. oben S. 175.

⁵ Lag. 171, 17 Coislin.

⁶ S. vor. Anm.

⁷ $\acute{\iota}\omega\sigma\acute{\eta}\varsigma$ vgl. Mc 6³ 15⁴⁰⁻⁴⁷ par. (Act 4³⁶); s. auch den Namen Jose bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Register.

⁸ Die übliche Deutung s. oben S. 231.

⁹ Vielleicht hat Gen 49²⁵ (aus dem Segen Jakobs über Joseph) mitgewirkt: $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\beta\rho\acute{\gamma}\theta\eta\sigma\acute{\epsilon}\nu$ $\sigma\omicron\iota$ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ \acute{o} $\acute{\epsilon}\mu\acute{o}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\delta\lambda\acute{o}\gamma\eta\sigma\acute{\epsilon}\nu$ $\sigma\epsilon$.

sammen, daß im Testament Josephs, und unter den Testamenten fast allein hier, auf eine ständige Gebetsübung und deren Wert und Erfolg hingewiesen wird, so daß Joseph als der Beter unter den Söhnen Jakobs dasteht¹. Das hängt wohl damit zusammen, daß Joseph nach der Genesis selbst ein Kind des Gebets ist. Zuerst hatte Rahel ja von Jakob Kinder gefordert; der aber hatte sie an Gott gewiesen Gen 30₁ f.; später heißt es dann: Gott gedachte an Rahel, und es erhörte sie Gott und er öffnete ihren Mutterleib Gen 30₂₂. Das Targum übersetzt: Es kam das Gedenken an Rahel vor Gott, und es ward von ihm erhört die Stimme ihres Gebets, und er sagte in seinem Worte zu, ihr Söhne zu geben². Hier wird also angenommen, daß Rahel in ihrem Leide betete; was sie dann in ihrem Glücke sagte, klingt wie ein Psalmwort: Weggenommen hat Gott meine Schmach!³. So eignete sich Josephs Geburt zum Beispiel für Gebet und Dankpsalm Jac 5₁₃; solange Rahel sich trotzig bloß an den Mann wendet, bleibt sie kinderlos; erst als sie betet, bekommt sie den Sohn und preist Gott dafür.

Bedeutete Josephs Geburt Gebetserhörung und Freude, so brachte Benjamins Geburt seiner Mutter den Tod. Philo hat das, wie wir sahen⁴, so gedeutet, daß der Sohn der Tage, d. h. der Liebhaber äußeren Glanzes, Ansehens und Ruhmes, Herzeleid für die Seele bedeutet — weshalb sie ihn Schmerzenssohn nennt — und er ihr zuletzt den Tod bringt, ἐπειδὴ τῷ ὄντι ψυχῆς ἐστὶ θάνατος δόξης αἰσθητῆς καὶ κενῆς σπορά τε καὶ γέννησις⁵. Auch Jac redet von θάνατος und ψυχὴ 5₂₀; aber er verteilt, bei ähnlicher Allegorese, doch Licht und Schatten anders als Philo. Tod ist auch bei ihm die Folge des Abirrens vom Wege, von der Wahrheit; das ist doch wohl der Abfall vom Glauben zum Heiden-

¹ Test. Jos. 3, 3 προσηυχόμεν; 3, 7 καὶ ἠδέξαμην πρὸς κύριον καὶ ἔτεκεν ἄρρην; 7, 4 καὶ νοήσας ὅτι τοῦ πνεύμα τοῦ Βελίαρ αὐτὴν ἐνοχλεῖ, προσευξάμενος κυρίῳ; 9, 4 10, 1 πόσα καταργάζεται ἡ ὁπομονὴ καὶ ἡ προσευχὴ μετὰ νηστείας; 18, 2 καὶ ἐὰν θέλῃ τις κακοποιῆσαι ἡμᾶς, ἡμεῖς τῇ ἀγαθοποιῳ εὐχόμεθε ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ ἀπὸ παντὸς κακοῦ λυτρώσεσθε διὰ κυρίου; vgl. noch T. Benj. 3, 6.

² Targ. jer. I; Targ. jer. II zählt wie Beresch. r. die vier Schlüssel auf, die Gott sich vorbehalten hat, zuletzt den Schlüssel der Kinder; denn es heißt; und Gott gedachte der Rahel u. s. f. Und es gedachte das Wort Gottes mit großer Liebe an Rahel, und es hörte das Wort Gottes die Stimme ihres Gebetes und sagte zu . . .

³ Vgl. I Sam 2₁ ff. Lc 1₄₆ ff. — Auch Lea wurde von Gott erhört Gen 30₁₇ durch die Geburt Issaschars; aber bei Lea fehlt der starke Gegensatz.

⁴ S. oben S. 201.

⁵ De mut. nom. 96 M I 593.

tum oder zum ungläubigen Epikuräismus¹. Jedenfalls ist bei ihm wie bei Philo ernste Frömmigkeit die ἀλήθεια² und weltliches Treiben der Tod. Denkt nun Jac hier auch an den Tod der Rahel, so fürchtet auch er, beim Verharren auf den Irrwegen, den Tod der Seele; aber er hofft, daß die Seele vom Tode gerettet wird; vor allem ist ihm Benjamin nicht der äußere Glanz, an dem Rahel, die Seele, stirbt, sondern die Seele selbst, die gerettet wird, und Rahels Tod bedeutet den Tod, aus dem die Seele gerettet wird, wie Benjamin beim Tod der Mutter am Leben erhalten wurde 'ἐκ θανάτου'. Dann birgt die umstrittene Stelle am Schluß 5²⁰ και καλύψει πλῆθος ἀμαρτιῶν eine Etymologie des Namens, den Rahel ihrem Schmerzenskind sterbend gab, Gen 35¹⁸ בְּיָאֹנִי oder vielmehr der (bedenklichen) Pluralform אִינִי³, wobei אִינִי in der Bedeutung Frevel, Sünde gefaßt wird⁴, verbunden mit einer Erinnerung an Prov 10¹² in der Übersetzung καλύπτει πλῆθος ἀμαρτιῶν⁵. Die Meinung des Allegoristen scheint zu sein: Der rechte Name Benjamin, den der Vater gab, deckt das Wort und die Sache אִינִי zu; das eben tut, wer den Irrenden bekehrt. Ganz ähnlich, aber gerade in entgegengesetztem Sinne behandelt Philo diesen Namenswechsel⁶. Dann werden allerdings nicht, wie man neuerdings gern an-

¹ Vergl. Test. Benj. 4, 5 τὸν ἀθετοῦντα τὸν ὄψιστον νοουθετῶν ἐπιστρέφει; Sap Sal 5, 6 f. ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας . . ἀνομίας ἐνεπλήσθημεν τρίβοις και ἀπολείας και διωθεύταμεν ἐρήμους ἀβάτους, τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἔγνωμεν.

² S. Dibelius S. 238 Anm. 1.

³ Die herrschende Deutung von Benjamin geht ebenfalls von Benoni aus s. oben S. 232. Die zu Benjamin gehörige Deutung bei Philo υἱὸς ἡμερῶν (de mut. nom. 92; de somn. I. II 36) wird später selten, weil Hieron. sie verwarf lib. quaest. hebr. in Gen. 55, 14. Er empfiehlt filius dexteræ, das auch in der griechischen Überlieferung öfter als υἱὸς δεξιᾶς vorkommt. — Die aram. Pluralendung י, die in υἱὸς ἡμερῶν anerkannt wird, erscheint nicht bei der Deutung von אִינִי, weil dort das י fehlt (dafür zuweilen מוּ) außer einmal beim Armenier υἱὸς (λοπῶν) wird: Wutz II 867, 134. Doch wird die Endung i auch sonst als Plural gefaßt, s. Wutz I S. 581 f. z. B. Bari: putei, Hieron. Lag. 56, 4 und vor allem υἱὸς δονάμεων für Benjamin, s. o. S. 232.

⁴ Zu אִינִי als Frevel, Sünde vgl. Aunan, anomina (ἀνομία) Wutz II 753 (Lact. Liste B p. 38), nach Wutz I S. 68 von אִינִי. Auch bei Jac 5²⁰ ἀμαρτιῶν könnte an אִינִי gedacht werden, obwohl der Plural von אִינִי richtiger אִינִי heißt, vgl. aber (in der vor. Anm.) Bari: putei (statt אִינִי). Meines Erachtens liegt אִינִי näher.

⁵ I Ptr 4⁸ I Clem. 49, 5 II Clem. 16, 4 Didasc. 2, 3, offenbar jüdischer Herkunft, vielleicht nach einer Lesart אִינִי »die ganze Fülle« statt אִינִי.

⁶ De mut. nom. 94 ὁ πρᾶξύτερος λόγος και πατήρ ὄντως εὐθυβόλον και κύριον ὄνομα ἀδῆψ τίθεται, ἣ δὲ παθοῦσα ψυχὴ τὸ ᾗ πέπονθεν ἀρμάττον.

nimmt¹, die Sünden des Bekehrers, sondern die des Bekehrten zugedeckt², was ja ohnehin durch den Zusammenhang und Zusammenklang von *ἀμαρτωλός* und *ἀμαρτιῶν* nahegelegt ist.

Zwischen Jac cap. 2 und 5 müßten Naphtali und Gad anzutreffen sein. Am leichtesten ist wohl Gad zu bestimmen, im Hinblick auf Gen 49¹⁹: Gad, Streifscharen dringen auf ihn ein, aber er drängt nach auf der Ferse; LXX *Γὰδ, πειρατήριον πειρατεύσει αὐτόν, αὐτὸς δὲ πειρατεύσει αὐτόν κατὰ πόδας*. Philo nimmt Gad als Symbol *ἐπιθέσεως καὶ ἀντεπιθέσεως πειρατικῆς*³. Das Testament Gads behandelt den Haß, der mit dem Neid zusammenwirkt, Verleumdung, Zorn, Krieg, Übermut und lauter Übermacht des Bösen zeugt und mit dem Satan den Tod des anderen erstrebt⁴. Das führt für Jac auf 4₁₋₇; da ist die Rede von *πόλεμοι καὶ μάχαι*; sie stammen von den Lüsten, welche in den Gliedern zu Felde liegen, und wirken sich aus in Neid und Streit: *μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε* 4₁f. Arge Lust und Begierde ist Freundschaft mit der Welt, aber Feindschaft gegen Gott. Gott widersteht den Hoffärtigen. Widersteht man dem Teufel, so flieht er 4₄₋₇. Da handelt es sich wirklich um Streitscharen, die im Menschen zu Felde liegen, um Angriff und Gegenangriff zwischen den Menschen, um Widerstand gegen Gott und den Teufel, um Gottes Widerstand gegen die Hoffart⁵.

¹ So Spitta, Dibelius, Hauck.

² So zuletzt Windisch.

³ Die Rabbinen deuten die Stelle, wie schon bemerkt (s. oben S. 239), auf Kriegszüge, die Gad über den Jordan unternahm und übersetzen: Streitschar kommt sie zu bedrängen, und sie bedrängen die Streitschar (Beresch. r. par. 98 S. 176 b). Oder sie denken an Elias aus Gad und erklären: und er, der zuletzt kommen soll (Mal 3_{1 23}) drängt sie (par 99 S. 179 a). ⁴ Test. Gad 1—6.

⁵ Hier vornehmlich drängt sich die Vermutung auf, daß unser JB einen älteren Zusammenhang durch Änderungen und Weglassungen gestört habe. Das Kriegführen der Angeredeten sollte doch etwas genauer bestimmt werden. Unser jetziger JB hat es wohl wörtlich genommen und daher *φονεύετε* geschrieben (vgl. Dibelius S. 200: die Beziehung auf äußere Gewaltsamkeit konnte der Lesart *φονεύετε* zum Siege verhelfen), während, wie Erasmus erkannte und heute zumeist anerkannt wird, *φθονεύετε* das ursprüngliche war. Nicht nur das fremdartige Zitat 4₅ wirkt verwirrend, ebenso doch auch der mangelnde Übergang zum folgenden: *μείζονα δὲ διδῶσιν χάριν*, das sich dann im zweiten Zitat wiederholt. Im ersten Zitat ist *κατῴκισεν* gewiß die richtige Überlieferung, die schon Hermas bezeugt, s. oben S. 65 f. — aber vielleicht hat der JB so geändert, weil hernach deutlich Gott Subjekt ist. Aber ein Geist, der neidisch oder zum Neid begehrt (s. oben im Text), ist doch wohl eher ein übler Geist, der vom Menschen Besitz ergriff, also *κατῴκησεν*. Es rechtfertigt sich also die korrigierende Lesart bei K lat. syr. als sinngemäß.

Auch das viel gesuchte Zitat 4₅ muß diesem Zusammenhang entsprechen. In dem φθόνον werden all die bösen Streibungen wiederaufgenommen, von denen zuvor die Rede war: πόλεμοι καὶ μάχαι, ἡδοναὶ und ihr στρατεύεσθαι, ἐπιθυμεῖτε, φθονεῖτε (für φονεῖτε)¹, ζηλοῦτε, μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, ἡδοναῖς δαπανήσατε, μοιχαλίδες, φίλια τοῦ κόσμου; mit δοκεῖτε werden ja auch die gleichen Leute angeredet wie in den vorhergehenden Verben. Also ist πρὸς φθόνον durchaus im üblen Sinne zu fassen. Man kann auch nicht übersetzen, wie die ältere Exegese wollte, Gottes Geist begehret wider den Neid, was schon der Sprachgebrauch verbietet² — vom Begehren der Menschen war vorher immer wieder die Rede. Man kann nur übersetzen: zum Neide hin³ oder: in neidischer Weise⁴ begehrt er — da aber die Begierde nicht sowohl nach Neid verlangt, als mit dem Neid verbunden zu sein pflegt, so ist 'neidisch' die beste Deutung, die ganz genau dem ἐπιθυμεῖτε, φθονεῖτε v. 2 entspricht. Das Subjekt solchen Begehrens kann erst recht nicht Gott sein, von dem man wohl ζῆλος, aber nicht φθόνος aussagen kann, sondern nur der Geist⁵, der in uns wohnt⁶. Damit will der Mensch, den solcher Geist treibt, zur Welt und ihren Gütern, möchte ihr Freund und von ihr beschenkt sein. Das führt aber von Gott weg: darum sagt die Schrift nicht umsonst: das Begehren in uns treibt uns zum Neid (und damit zur Welt hin und von Gott weg): Und doch, fährt nun Jac fort, gibt Gott viel mehr Gnade, als all unser Begehren und Neiden je an Gütern in der Welt finden kann — so allein kann μεῖζονα bezogen und gedeutet werden⁷. Beides, Feindschaft mit Gott, wenn man eigene Wege geht, und die reichlicher geschenkte Gnade Gottes gegen die, die sich ihm nahen und sich vor ihm demütigen, wird bezeugt in dem anderen Schriftwort Prov 3₃₄, womit zugleich der Übergang gefunden

¹ S. vorige Anmerkung.

² πρὸς im feindlichen Sinne verlangt auch ein Verbum, das Feindschaft ausdrückt, vgl. Mayor z. St.

³ Vgl. Ps 41₁ LXX ἐπιποθεῖ . . πρὸς σέ.

⁴ πρὸς φθόνον wie πρὸς ὀργήν, ἐπιθυμίαν, πρὸς βίαν, s. Mayor, Dibelius z. St.

⁵ Vgl. Hermas, Mand. III 1 V 2, 5 X 2, 6; s. S. 65 f.

⁶ Im JB genauer: den Gott hat in uns wohnen lassen, κατώκησεν, ursprünglich wohl κατώκησεν, s. oben S. 257 Anm. 5.

⁷ So schon Beda. Gott gibt mehr Gnade, als daß er eifersüchtig begehrt, oder: als er droht — geht beides nicht an, weil es nicht Gott ist, der begehrt, und weil im Zitat keine Drohung steht.

ist zu der Forderung, sich Gott zu unterwerfen, die dann gesteigert wird zur Mahnung an die übermütigen Weltfreunde, gründliche Einkehr und Umkehr zu vollziehen 4₈, ein Thema, das so eigenartig behandelt wird, daß man auch hier ein bestimmtes Ziel und Motiv des Verfassers annehmen muß. Wir werden in dieser Richtung den ganzen Zusammenhang noch einmal zu betrachten haben, wobei auch die zugespitzten Ausdrücke 4₁₋₇ eine neue Beleuchtung erfahren werden¹. Vorderhand scheint erwiesen, daß dieser Abschnitt unter dem Gesichtspunkt 'Streit und Gegenstreit', d. h. unter dem Motto Gen 49₁₉ steht, wo von Angriffen gegen Gad und seinem Gegenangriff die Rede ist².

Dann legt sich die Annahme nahe, daß die 4₅ zitierte Stelle, die als ganz bekannt vorausgesetzt wird, eine midraschartige Umschreibung³ ebendieser Genesisstelle sein wird. Es mag etwa in einer Form des Testaments Gad — unsere 'Testamente' hatten ja mancherlei Vorstufen und Nebenformen⁴ — eine freie, anspielende Wiedergabe gestanden haben⁵ oder in der von uns vorausgesetzten Jakobsschrift mag die Genesisstelle angeführt und dann vor dem Leser im Sinne von 4₅ gedeutet worden sein.

Wenigstens versuchsweise sei hier gezeigt, wie eine solche Umdeutung vollzogen sein kann.

Gen 49₁₉ lautet כַּבְדֵּךְ יִגְדֵּךְ אֶתְּרֵךְ וְיִגְדֵּךְ יִגְדֵּךְ וְיִגְדֵּךְ יִגְדֵּךְ. Zunächst ist anzunehmen, daß man den Namen Gad mit in die Allegorese hineingezogen hat. Dann bekam man den Sinn: Er fällt räuberisch an⁶ in Räuberart⁷, was moralisch⁹ gedeutet werden konnte: Neidvoll begehrt er πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ. Eine solche Umdeutung wird ja gerade in unserem Abschnitt des JB's vor unseren Augen vollzogen; 4₁ wird στρατεύεσθαι, das eben dem 77³ entspricht, von außen nach innen übertragen und den ἡδοναί zugeschrieben; dies στρατεύεσθαι der Lüste äußert sich alsbald in ἐπιθυμεῖν, φθονεῖν 4₂, was dem πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ durchaus parallel ist — ebenso entspricht dem ἐν ἡμῖν das ἐν μέλειαν δμῶν.

¹ S. unten S. 263 und S. 266.

² S. oben S. 257. 229.

³ Eine midraschartige Umschreibung einer Bibelstelle nahm schon Schneckenburger an. Dibel. redet von einer midraschartigen Einbettung unserer Stelle.

⁴ S. oben S. 179. Schon Semler verwies auf das Test. Gad.

⁵ Vgl. Test. Gad 4, 4 τὸ γὰρ μίσος ἐνεργεῖ τῷ φθόνῳ; 4, 5 τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ μίσους διὰ τῆς ὀλιγοψυχίας συνεργεῖ τῷ Σατανᾷ.

⁶ Von 77³ eig. einschneiden: Ps 94₂₁ MT angreifen, oder 77³ Gen 49₁₉ b Hab 3₁₈ MT angreifen (viell. 77³).

⁷ Entweder 77³ 'als Räuberschar' oder 77³ als Infinitivus absolutus der Verstärkung.

⁸ Man vergleiche, wie Origenes die Namen und Eigenschaften der Söhne als Seelenbewegungen ausdeutet, s. oben S. 213.

Für das Folgende יגוררן ist zu bedenken, daß die Stämme גדר, גרר, גרר: נרר in der Überlieferung beständig ineinander übergehen¹. Es macht also die Annahme keine Schwierigkeit, der Exeget habe יגוררני vor sich gehabt; das ist aber genau κατώκησεν ἐν ἡμίῃ² wie in der Grundschrift (statt κατώκησεν ἐν ἡμίῃ JB)³ gestanden haben wird⁴.

Die so gewonnenen Elemente: 'neidisch begehrt er' und 'er nahm Wohnung in uns' galt es nun zu verbinden. Das, was 'in uns wohnt', kann doch nur etwas Innerliches, Geistiges sein, und da es sich in Neid und Begierde äußert, so ist es eben ein böser Geist, wie sie die Testamente für alle Tugenden annehmen⁵, darunter auch den Geist des Neides⁶ — ein solcher wird es also sein, der 'neidisch begehrt'⁷.

Daß die Fortsetzung יגוררן יגורר על גבול ארצו auf Gottes Feindschaft und Angriff gegen Neid, Begierde, Übermut gedeutet war, kann man aus ἐχθρα τοῦ θεοῦ 4, 4, ὁ θεὸς . . . ἀντιτάσσεται 4, 6 entnehmen; die Wortwahl und die Wahl von Prov 3³⁴ ist also auch wohl von Gen 49¹⁹ aus bestimmt.

Erscheint solcher Versuch zu gewagt, so bleibt daneben die oben ange deutete Möglichkeit, daß eine Form des Testaments Gad eine freie Anspielung auf die Genesisstelle enthielt.

Von Naphthali heißt es Gen 49²¹ MT אֵילָה שְׁלֹחַהּ הַנָּתַן אֵילָה וְאֵילָה. Die LXX liest אֵילָה und אֵמְרִי und übersetzt N. στέλεχος ἀνευμένον ἐπιδοδούς ἐν τῷ γεννήματι κάλλος. Die masoretische Punktation aber erfordert die Übersetzung: Naphthali ist eine losgelassene Hindin; er gibt anmutige Worte — was sich vielleicht ursprünglich auf freie Lebensformen und anmutige Dichtkunst bezog. Jedenfalls ist die Verbindung Naphthalis mit

¹ So Jer 5, 7 יתגוררו Mss. יתגוררו LXX κατέλυσον; Hos 7¹⁴ יתגוררו, Mss. יתגוררו LXX κατετέμνοντο; Hab 3¹⁶ יגוררני LXX παροικίας μου; Ps 94²¹ יגורר oder יגור, laut Targ. יגורר.

² Vgl. Ps 5⁵ יגוררני παροικίσει σοι.

³ S. oben S. 257 A. 5. Es würde übrigens in der Onomastik die Wiedergabe des יגוררני durch das Kausativ κατώκησεν nicht ungehörig sein. Oft hat man dort die Formen mit ׀ behandelt, als ob ׀ dastände und besonders auch kausative Bedeutung eingetragen; vgl. יעזוביא Lag. 192, 90 ετοιμασμός (γινόμενος), 35, 29 praeparatio (dei); 62, 3 praeparans (י׀כי); יεροβαάλ Lag. 192, 89 δικασμός (ἡγουμένος), 32, 28 iudicet (Baal) (י׀ריב); Ιακουβ(ν) 167, 32 κατόρθωσις (י׀כיו).

⁴ Wenn es sich um Übersetzung handelte, müßte יגוררני im Nebensatz als Futurum aufgefaßt werden; die Onomastik gibt aber gern Vergangenheit für hebr. Imperfekt, s. Wutz I S. 596. ⁵ S. oben S. 185.

⁶ Test. Sim. 3, 1. Im Test. Gad ist es der Geist des Hasses, der dem Symbol des Streitens entspricht, der aber mit dem Neid zusammenwirkt, cap. 4. 6.

⁷ Der Ausbau des Satzes durch ein Relativ ist der Onomastik geläufig, wenn die Silbe ja mit היה erklärt wird, wo dann ein qui, ubi eintritt, Wutz I S. 438 607 z. B. Ἰωάννης cui est gratia Lag. 62, 6, ἐν ᾧ ἐστὶ χάρις 176, 45. Bei anderen Verben setzt man das Partizip.

der Hindin und ihrem schnellen Lauf dem Judentum bis heute lebendig geblieben. Er dient als schneller Bote¹, der u. a. die Urkunde holte, daß Esau oder Cheth an der Doppelhöhle, wo Jakob begraben werden soll, keinen Anteil hat². Die schönen Worte beziehen die Übersetzer meist auf Lob und Lehre von Naphthalis Zunge in der jüdischen Synagoge³. Im JB wird in cap. 3, das für Naphthali in Betracht käme, von der Zunge geredet, die niemand zähmen kann, da doch jede Art von Tieren zu Land und Wasser durch Menschenart gezähmt wird und längst gezähmt ist 3 7. Danach hätte also Jac unter der ungebändigten Hindin, die schöne Worte gibt, die Zunge verstanden, die niemand im Zaum halten kann. Auf die schönen Worte wird ja am Schluß des Abschnittes 3 1—12 mit εὐλογοῦμεν τὸν κύριον, εὐλογία, τὸ γλυκό, γλυκό deutlich angespielt; zugleich wird gesagt, daß es ungehörig ist und von der ungebändigten Art der Zunge herkommt, wenn sie allzuoft auch leichtfertige Worte und Flüche ausspricht 3 9—12. Die Deutung der Hindin auf die Zunge, die uns vielleicht zu kühn erscheinen mag, ist ja in den Targumen gleichfalls vollzogen worden⁴; sie war durch die seltsame Verbindung: eine Hindin, die schöne Worte gibt, nahegelegt, und Jac hat sich auch bemüht, durch den Hinweis auf die Tiere, die man zähmen kann, die geistige Verbindung zwischen dem Tier und der Zunge deutlich zu machen.

Sehen wir nun den noch übrigen Abschnitt, der für Naphthali offen bleibt 3 13—18 näher an, so begegnet uns als Leitwort (neben »obere und untere Weisheit«) ζῆλος καὶ ἐριθεία v. 14. 16, also kleinliche und peinliche Streitigkeiten, die doch eine andere Nu-

¹ Targ. jer. I ein flinker Bote gleich einer Hirschkuh, die auf den Höhen der Berge läuft; II ein guter Bote leicht, gute Botschaft zu bringen (Beresch. r. par. 99 das Tal Gennesar, das seine Früchte so früh bringt wie eine Hindin). Test. Naphth. 2, 1 ἐπειδὴ, κούφος ἤμην τοῖς ποσὶ μου ὡς ἔλαφος, ἔταξέ με ὁ πατὴρ μου Ἰ. εἰς πᾶσαν ἀποστολήν καὶ ἀγγελίαν· καὶ γὰρ ὡς ἔλαφον με εὐλόγησεν.

² Targ. jer. I; Beresch. r. par. 98 zu Gen 49 21 S. 176 b.

³ Targ. jer. I und wenn er seinen Mund öffnet in der Synagoge נִפְתָּלִי לִבְרַח אֱיִשָּׁתִּי Israel's Lobpreis, so ist es ausgezeichnet vor allen Zungen. II und wenn er seinen Mund öffnet in der Synagoge Jakobs, so ist seine Zunge süß wie Honig; Beresch. r. par. 98 (ebenda) bezieht die Worte auf das Deboralied Jdc 5. R. Jose bar R. Jakob bar Idi aber sagte im Namen des R. Acha: sie schmücken die Worte, die mit Posaunenschall (רַשָּׁעִים für רַשָּׁעִים) und Jubel gegeben wurden (d. i. das Gesetz). Ganz anders par. 99 die Früchte seines Landes veranlassen die Könige, ihre Worte huldreich zu machen, S. 179 a, Tanch. 60 a. Pesikta sut. S. 239: die Sprache der Naphthaliten war süß wie Honig.

⁴ S. vorige Anmerkung.

ance darstellen als πόλεμοι και μάχαι Kriege und Schlachten 4₁ f. Daneben erscheinen noch ἀκαταστασία και πᾶν φαῦλον πρᾶγμα. Darin steckt offenbar eine doppelte Etymologie von Naphthali, zuerst נַפְתָּלִים Kämpfe wie Gen 30₈ und dann נִפְתָּל, Niphal von פָּתַל verdrehen: verdreht, verkehrt¹. Rahel aber rühmt sich solcher Kämpfe gegen ihre Schwester, nennt sie Gotteskämpfe² und behauptet, ihre Schwester überwunden zu haben Gen 30₈, während doch nicht sie, sondern ihre Magd Bilha Dan und Naphthali zur Welt gebracht hat. Darum trifft sie das Wort Jac 3₁₄ μὴ καυχᾶσθε και ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. Ganz ähnlich tadelt Lea ihre Schwester im Testament Issaschars, diesmal, weil sie über Jakob wie über ihr Eigentum verfügt: μὴ καυχῶ και μὴ δοξάζου³. Mit dem Unterschied der beiden Schwestern wird nun auch der Unterschied der Weisheit von oben und der irdischen Weisheit zusammenhängen v. 15—17. Die streitsüchtige Rahel ist die irdische, psychische und dämonische Weisheit — wir sahen ja auch bei Philo, wie er zwar bestrebt ist, die Rahel über das Gebiet des Profanen zu erheben — ὄρασις βεβηλώσεως bedeute nicht profanes Sehen, sondern daß sie das Profane als solches ansehe — aber immer wieder drängt sich bei ihm die andere, wohl ältere Deutung hervor, wonach Rahel wirklich das Profane anblickt, der Sinnlichkeit und den Leidenschaften huldigt⁴. Als irdisch und seelisch, ja als dämonisch erscheint sie auch hier bei Jac; so legt es sich nahe, daß auch hier eine Deutung ihres Namens vorschwebt: σοφία wird gleich ὄρασις (von רָאָה) sein; man vgl. (ἄρχουσα) γνῶσις im Colb.⁵; die Ausdrücke ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης sollen in steigender Weise das לְהָל 'profan, entweiht' wiedergeben. Durch den Gegensatz wird dann Lea zur oberen Weisheit. Lea wird also nicht sprachlich, sondern sachlich gekennzeichnet. Als die ältere ist sie hier die obere Weisheit; ihrem Wesen nach steht sie (bei Philo) außerhalb der Leidenschaften und bedeutet die εἰρηνικωτάτη κίνησις zum Guten und Gesunden hin⁶; hier ist die obere

¹ פָּתַל heißt im aram. syr. (arab. und äthiop.) drehen, flechten, auch verkehren und verderben; hebr. Niphal falsch, hinterlistig sein; vgl. noch hebr. לְהָל, aram. לְהָל, hebr. לְהָל verdreht, verkehrt.

² R. Jochanan weiß das Wort artig umzudeuten: נִפְתָּל wäre ich geworden vor meiner Schwester (zu ergänzen nach Bacher, D. Ag. der pal. Am. I 282, A. 2 תְּלִיחִי ich schob auf) Beresch. r. par. 71.

³ Test. Iss. I, 10 (9); nach R spricht Rahel so.

⁴ S. oben S. 201.

⁵ Lag. 204, 30, s. oben S. 225.

⁶ S. o. S. 200.

Weisheit »keusch« und »friedfertig«, auch zeichnet sie sich aus durch »gute Früchte«. Gegenüber der unfruchtbaren Rahel ist Lea ja die fruchtbare, deren Kinder ebensoviel Tugenden für ihren Liebhaber bedeuten.

So gewinnt auch das eigenartige Wort v. 18 seine bestimmte Bedeutung καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιούσιν εἰρήνην. Nach Philo öffnet Gott den Mutterschoß der Lea, und sie empfängt göttliche σπορά oder σπέρματα, die guten ἐπιτηδεύματα und πράξεις, die καλοκάγαθία und δικαιοσύνη¹. Dabei ist es Gott, der in den heiligen Seelen die Tugenden säet², aber nicht für sich, sondern für den, der sich um Weisheit müht, so für Abraham und im besonderen für Jakob³, von dem es auch heißt, daß er ἐν εἰρήνῃ bei Lea seine Frucht gewinne (nicht im Kampf, wie bei Rahel)⁴. Die Jac-Stelle wird also besagen, daß dem, der mit Lea, der friedsamem Weisheit von oben, verkehrt, von Gott Gerechtigkeit als Frucht dieses Verkehrs geschenkt wird, wenn er nur selbst Frieden hält (wie Jakob im Verkehr mit Lea und Laban).

Wenn so 3₁₄ zunächst Rahel angegriffen und solcher Tadel dann auf den weiten Leserkreis übertragen wird, so liegt es nahe, auch die Klagen und Anklagen von 4₁ ff. auf den Streit der Schwestern zu beziehen und nun auch die Ausdrucksweise der dort sich so lebhaft drängenden Ermahnungen besser verstehen zu lernen⁵. Gewiß sind sie einerseits bestimmt durch die Verhältnisse nicht gerade im nächsten Leserkreis, aber doch im weiten Umkreis der Diaspora, bei denen, die noch beten und die nicht mehr beten 4₃, bei den unbewußten wie den bewußten Weltleuten 4₄, 8.; aber andererseits hallt auch hier deutlich der Konkurrenzkampf wieder, der zwischen Lea und Rahel mit Bezug auf Geburten bestanden hat; wir stehen hier gerade zwischen Naphthali und Gad, zwischen den unechten Söhnen der Rahel und der Lea. Auch das Gebären der Lea hat aufgehört⁶. Anstatt Gott zu bitten, geben beide ihre Mägde

¹ De Cher. 46 M I 147; de congr. erud. gr. 31. M I 523; de mut. nom. 255 M I 617.

² De Cher. 43 f.

³ l. c. 46.

⁴ De congr. erud. gr. 31 f.

⁵ S. oben S. 259.

⁶ Für das allegorische Denken unseres Autors, der Frucht der Gerechtigkeit an die Bedingung knüpft, daß man Frieden halte, 3₁₈ bedeutet das, daß Lea nun nicht mehr die friedfertige obere Weisheit vertritt, ein Rollenwechsel, den Philo u. a. bei Rahel eintreten läßt, wenn der Text es nahelegt; s. oben S. 201.

her; aber dadurch haben sie selbst keine Kinder. Zu diesem ganzen Kampf paßt vorzüglich *πόλεμοι καὶ μάχαι ἐν ὑμῖν; ἐπιθρομεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε; φθονεῖτε καὶ ζηλοῦτε καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν; μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε; οὐκ ἔχετε διὰ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς* 4₁₋₃. Hernach, als sie sich Gott unterordneten, schenkte er ihnen dann um so mehr Gnade 4₆: Issaschar und Sebulon, Joseph und Benjamin¹. Auch das Femininum *μοιχαλίδες* 4₄² bekommt nun einen besonderen Sinn — es mag unser Autor das Hergeben der Mägde durch die rechten Frauen wenn nicht als Ehebruch, so doch als Anstiften zum Ehebruch betrachtet haben.

Aber wir müssen ohnehin die starken Ausdrücke *τῶν ἡδονῶν κτλ.* 4₁ *ἐν ταῖς ἡδοναῖς δαπανήσατε* 4₃, endlich auch *ἡ φιλία τοῦ κόσμου* 4₄ noch in Betracht ziehen, die nicht recht auf das Verhalten der Schwestern passen wollen.

Wir könnten hier einfach annehmen, daß der Prediger seine eigenen Wege geht und lediglich an die damaligen Weltleute denkt, wie er 5_{1 ff.} die Reichen und ihr Treiben malt; die sinnlichen Regungen, die zu Felde liegen und den inneren Staat verwirren, waren ja ohnehin ein beliebtes Thema der Paränese³. Aber vielleicht dürfen wir uns von Philo darauf verweisen lassen, daß die beiden Mägde Bilha und Silpa, deren sich Jakob bedient *ὡς δούλαις καὶ παλλακίσιν*⁴, das Gebiet der niederen Kräfte und Bedürfnisse bedeuten⁵; ähnlich, wenn auch in anderer Ausdeutung, könnten sie hier verwendet sein für das Gebiet *ἐν μέλεισιν* 4₁, Silpa, die Mutter Gads insbesondere für das Schwelgen in Lüsten, wenn **פּה־לֵי** etwa als »Schlemmermund« gefaßt wurde⁶. Die »Freundschaft mit der Welt« aber könnte anspielen auf die eigentliche Bedeutung des Namens Gad, der im Judentum den heidnischen Glücksgott bezeichnet, also das »Glück der Welt«,

¹ Vgl. oben S. 255 und die Targumwiedergabe von Gen 30₂₂: Und es gedachte das Wort Gottes mit großer Liebe an Rahel und erhörte die Stimme ihres Gebetes.

² Der Hinweis auf Jes 1₂₁ Jer 3_{1 f.}, wo der Abfall des Volkes von Gott Unzucht und das Volk daher Hure genannt wird, paßt hier nicht; dort ist das ganze Volk gemeint; es handelt sich darum, daß hier die einzelnen Weltleute *μοιχαλίδες* heißen (Jes 57 ist wirkliche Unzucht gemeint).

³ S. S. 106 f.

⁴ De congr. erud. gr. 29—33.

⁵ S. oben S. 201 f.

⁶ Philos Auslegung ist *πορευόμενον στόμα*, was in der Onomastik fortwirkt, s. Lag. 191, 60 11, 28; Wutz 893; vgl. I S. 238: von **פּה לֵי**. Für **לֵי** hätten wir hier **לֵי** verschwenden, **לֵי** Schlemmer einzusetzen = *δαπανᾶν, σπαταλᾶν* bei den beiden Silpasöhnen Gad und Asser 4₃ 5₅.

während er nach der anderen Bedeutung Streit und Feindschaft bezeichnet, in diesem Falle also die »Feindschaft mit Gott«.

Mehr als solche Vermutungen läßt sich hier nicht aussprechen. Deutlich scheint uns aber, wie gesagt, Neid und Streit, Begehren und mangelndes oder mangelhaftes Gebet und nachher die größere Gnade wie einerseits von Gad, so andererseits von dem Verhalten und den Erfahrungen der Schwestern den Ausgang zu nehmen.

Dann dürfen wir mit einiger Zuversicht noch weitere Bezugnahme auf die beiden wetteifernden Schwestern in unserem JB annehmen.

Wir haben, als wir 2₁₂₋₁₃ wegen κρίνεσθαι und κρίσις auf Dan bezogen¹, auf 3₁ aufmerksam gemacht, wo κρίμα noch einmal auf 2_{12 f.} zurückzuweisen scheint; der dazwischen stehende Abschnitt 2₁₄₋₂₆ scheint also auch zu Dan zu gehören. Dan war der erste Sohn der Magd Rahels; da war Gelegenheit, an Rahels Unfruchtbarkeit zu denken. Diese wird Anlaß gewesen sein, vom unfruchtbaren Glauben zu sprechen, der keine guten Werke erzeugt. Hat doch Rahel selbst bekannt Gen 30₁: Gib mir Kinder; wenn nicht, so sterbe ich, was dann allegorisch heißt: οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ' ἑαυτήν²; denn, wie wir von Philo gelernt haben³, sind die Kinder der allegorisch gefaßten biblischen Gestalten eben ihre Werke³.

Zwischen 4_{1-8 a}, wo die πόλεμοι καὶ μάχαι an Gad und 5₁, wo die πλοῦσοι an Asser erinnern, haben wir noch die drei Abschnitte 4_{8 b-10}, 4_{11 f.}, 4₁₃₋₁₇ unbesprochen gelassen. Sie könnten rein praktischen Bedürfnissen entsprechen; wir können, wenn sie allegorischen Hintergrund haben, auch nicht hoffen, diesen überall zu erkennen. Vielleicht dürfen wir immerhin auch hier einige Vermutungen wagen.

Zunächst führt die Analogie von 2₁₄₋₂₆, wo wir soeben an Rahels Unfruchtbarkeit dachten, auf folgende Erwägung: Gad und Asser sind Kinder der Magd Leas. Lea ist hier ebensowenig berechtigt, sich zu rühmen, wie Rahel Gen 30₈, worauf wir soeben Jac 3₁₄ bezogen haben. So können wir den Abschnitt

¹ S. oben S. 250.

² Vgl. Nedarim 64 b. Wer keine Kinder hat, wird angesehen, als wäre er tot — wobei eben auf Gen 30₁ verwiesen wird; vgl. Beresch. r. z. Stelle: R. Samuel sagte: Vier Menschen sind als tot zu betrachten: der Aussätzige, der Blinde, der Kinderlose Gen 30₁, der Heruntergekommene.

³ S. oben S. 202.

4 8^{b-10} auf den Jubel der Lea über den von ihr nicht gezeugten Sohn Asser beziehen, Gen 30 13: Glücklich bin ich; denn glücklich preisen mich die Töchter — so daß auch die eigentliche Etymologie des Namens Asser: Glück, bei Jac angetönt würde. Jedenfalls entsprechen die Worte bei Jac durchaus der Situation, in der sich Lea bei der Geburt Assers befand: Lea hatte keinen Anlaß zum Jubel; denn Asser war nicht ihr Sohn. Sie hätte sich vor Gott demütigen sollen und über ihre Unfruchtbarkeit klagen müssen. Es wurde denn auch ihr Jubel in Trauer verkehrt; ihre *κατήφεια* bestand in der bösen Erinnerung, daß Rahel ihr die Liebe ihres Mannes geraubt habe v. 15. Nachher aber erhörte sie Gott und schenkte ihr noch zwei eigene Söhne, so daß sie sagen konnte: Von nun an wird mein Mann sich mir zuwenden v. 17—20; das war die Folge ihrer Demütigung im Gebet, wie man aus v. 17 »Gott erhörte Lea« erschließen kann¹. Darum gilt von ihr: *ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὀφώσει ὑμᾶς*².

Auf den Jubel der Lea wegen der Geburt Assers folgt die Szene mit den Liebesäpfeln und die Verfügung über Jakobs nächste Nacht Gen 30 14—16. Es ist auch im Judentum aufgefallen, wie selbtherrlich die Schwestern hier verfügen, wo doch Jakob allein zu entscheiden hätte³; insbesondere klingt auch Leas Wort an Jakob v. 16 anspruchsvoll *πρὸς ἐμὲ εἰσελεύσῃ σήμερον*⁴. Dem wird bei Jac der Tadel über diejenigen entsprechen, welche so selbtherrlich über das *σήμερον καὶ αὔριον* entscheiden, wo doch Gott allein über die Zeit verfügen darf 4 13—16.

Aus der Weise, wie Rahel hier eine Nacht bei Jakob als Preis für die Liebesäpfel anbietet (Gen 30 15 er soll diese Nacht

¹ Vgl. Targ. jer. zu Gen 30 17 und Gott nahm das Gebet Leas an.

² Man darf nicht einwenden, daß diese drei Abschnitte nicht vor 5 1 (Asser-πλοῦστοι), sondern hinter 5 1 ff. (zwischen Asser und Issaschar stehen müßten. Schon 4 8—10 gehört zu Asser (s. oben): zuerst wird der Jubel Leas über Asser (eben 4 8—10) besprochen, daran schließen sich die verwandten Abschnitte 4 11 f. 4 13—16. 17 an; alle gehören zu Gen 30 13—16. Eine Beziehung der Liebesäpfel auf Issaschar ist im hebr. Text wenigstens nicht ausgesprochen.

³ Vgl. Beresch. r. zu Gen 30 14 f. par. 72 S. 132 a. Es wird da auch von der Strafe geredet, die besonders Rahel traf: R. Simon hat gelehrt: Weil Rahel den Gerechten geringwertig behandelte, darum wurde sie nicht im gleichen Grabe mit ihm bestattet. Da es sich um die geehrten Stammütter handelt, so wird freilich auch gemildert und von dem Vorteil geredet, den ihr Handel brachte.

⁴ Vgl. a. a. O. zu v. 16: Lea kam ihm entgegen; daraus ist zu sehen, daß Lea ihm nicht Zeit ließ, sich die Füße zu waschen. 'Pharisäisch' gesinnte Frauen haben über Leas Verhalten hier gern die Nase gerümpft, pal. Sota 3, 4.

bei dir schlafen) hat man mit einem gewissen Recht herausgelesen, daß Rahel den Jakob eigentlich als ihren Mann betrachtet, auf den Lea keinen Anspruch habe; im Testament Issaschar entwickelt sich daraus eine verletzende Anklage gegen Lea: Wie liegt denn die Sache? Mir ist er zuerst verlobt, und meinetwegen hat er meinem Vater gedient 14 Jahre! Was soll ich mit dir machen? Denn die List hat sich gehäuft und die Verschlagenheit der Menschen, und die List macht Fortschritte auf Erden. Sonst hättest du Jakobs Antlitz wohl nie gesehn; denn du bist gar nicht sein Weib, sondern in List wurdest du statt meiner hineingeführt!¹. Das ist aber gerade das, was Jac 4₁₁ getadelt wird: den Bruder oder in diesem Fall die Schwester verleumden und richten²; v. 12 scheint wiederum darauf Bezug zu nehmen, daß auch hier Jakob allein darüber zu entscheiden hat, welche Ordnung anerkannt werden soll, indem in der allegorischen Umdeutung und Nutzenanwendung Gott an Stelle Jakobs tritt, wie bei Philo der Logos³ und, wo die Herkunft der Söhne betont wird, Gott selbst⁴.

Die hier angenommenen Beziehungen⁵, so prekär sie vielleicht erscheinen mögen, hängen keineswegs in der Luft. Wir sind auf sie geführt worden, indem wir von der Etymologie des Namens Naphthali »Streitigkeiten« ausgingen, die Gen 30₈ selbst

¹ Test. Iss. 1, 10 ff.

² Die Eheordnung bei Labans Schwestern wird hier als Typus des νόμος gedacht. So wird er auch von Philo, Laban daher als übler Aufsteller von νόμοι, Jakob als der rechte und Gott als der eigentliche νομοθέτης hingestellt, de ebriet. 46 ff. M I 364; vgl. Paulus, Rm 7₁₋₄.

³ Vgl. de mut. nom. 215 M I 611 οὐχ ὁ Ἰακώβ . . . μάλλον ἢ ὁ ἱερὸς λόγος; 94 M I 593 ὁ πρεσβύτερος λόγος καὶ πατήρ. Anderwärts bezeichnet Philo Jakob (Esau gegenüber) als τὸν ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ δεσπότην leg. alleg. 1. II 88 M I 104.

⁴ Z. B. de poster. Caini 135 M I 251 πρὸς θεὸν . . . παρ' οὗ τὰ φρονήσεως παραδεξαμένη σπέρματα ὠδίνει καὶ ἀποτίκει καλὰς καὶ ἀξίας ἐννοίας τοῦ γεννήσαντος πατρός; vgl. de Cher. 46 bei Lea, 45 bei Sarah M I 147 u. ö.

⁵ Der isolierte Satz 4₁₇ wird der Rest einer weiteren Betrachtung zum gleichen Thema sein. Vielleicht geht er darauf, daß Jakob ohne weiteres das Verlangen Leas erfüllt. Denn, ohne die hier vorauszusetzende Allegorie, gilt in der Tat im Judentum (nach R. Josua b. Levi, um 250) der Satz: Wer von seiner Frau weiß, daß sie fromm ist und sie nicht 'bedenkt', der heißt ein Sünder (nach Hiob 5₂₄), Jebamoth 62 b. Hiervon wäre Jac 4₁₇ die (sprachlich ganz ähnlich gebaute) allegorisch-moralische Ausdeutung, sittliches für sinnliches! Wir hätten hier eine Probe der Kunst, die einem Origenes unerschwinglich erschien (de princip. IV 2, 2 S. 309 K.), die Geheimnisse aufzufinden, die in den Ehen der Patriarchen verborgen sind, s. o. S. 212 f.

gegeben ist. Die drei Abschnitte innerhalb 4 8^b—17 sind nach der Reihenfolge in Gen 30 13—16 gedeutet; sie gehen aus von dem Jubel Leas 30 13, sind vorher durch die Gruppe Gad *πόλεμοι και μάχαι*, nachher durch Asser *πλούσιοι* abgegrenzt; Jac 2 14—16 ist durch das Merkwort »Gericht« 2 12^f. und 3 1 eingeschlossen. Wir werden also von selbst auf die Annahme solcher Anspielungen geführt, wenn wir überhaupt mit unsrer Hypothese, daß der JB die Namen der zwölf Jakobssöhne allegorisch deutet, auf dem rechten Wege sind. Es scheint aber doch, daß das immer erneute Auftauchen der von uns hervorgehobenen Kennzeichen der Jakobssöhne bei Jac, und zwar in der erforderlichen Reihenfolge, nicht mehr bloßer Zufall sein kann. Bisher glaubten wir elf Jakobssöhne wiedererkennen zu dürfen; wir haben nun noch, vor dem schon untersuchten Teil des JB, vor 1 19, nach dem Erstgeborenen, Ruben, zu fragen und weiter zu sehen, was der Anfangsabschnitt über die *πειρασμοί* 1 2—15 zu bedeuten hat.

In Jac 1 18 fällt zu Anfang des Satzes die merkwürdige Verbindung *βουληθεῖς ἀπεκώησεν* auf. Dem *βουληθεῖς* fehlt die nötige Beziehung, etwa ein Infinitiv, wie ihn Philo stets bringt, wenn er *βουληθεῖς* so an den Anfang des Satzes stellt¹, ein Objekt oder ein Gegensatz, der das Alleinstehen des Wortes motiviert². Wird der Gegenstand des Wollens durch das *εἰς τὸ εἶναι* am Schluß ausgesprochen, so ist eine solche Trennung des Zusammengehörigen nicht minder seltsam. Offenbar wollte der Verfasser *βουληθεῖς* mit *ἀπεκώησεν* zusammen zu Gehör bringen: Wollend gebar er. Das ist aber nach damaliger Etymologie eine durchaus haltbare Deutung des Namens Ruben. *Ῥουβήν* wäre, wie üblich zerlegt, und zwar, anders als üblich, in *רעו*, worin *רעא* »wollen« steckt³, und in *בן* das von *בנה* »Nachkommenschaft erzeugen«⁴ abgeleitet

¹ De migr. Abr. 66 M I 446; de vita Mos. I. I 110 M II 97; s. Hauck S. 70 Anm. 17.

² Vgl. die von Hauck a. a. O. genannten Stellen; in Jos. Ant. VII 135 ist *βουληθεῖς* durch *τοῦτο* bestimmt; Hippolyt, Dan. S. 172, 14 *ἐγὼ μὲν βουληθεῖς οὐκ ἠδυνήθηην* besorgt der Gegensatz die Bestimmung.

³ Vom aram. Stamm *רעו*: wollen, begehren; davon *רעוּן* Wohlgefallen, Wille Gen 24 42 Onk., *רעוּן* Wohlgefallen, Begehren Dtn 12 15 Onk., Mutwille Gen 49 6 Onk. Der Name *רעוּן* Gen 11 18 *Ῥαγου* wurde *γνώμη* gedeutet, Lag. 177, 74 (verschoben).

⁴ Gen 16 2 MT LXX A *ἵνα τεκνοποιήσεις*, B *τεκνοποιήσωμαι*, Symm. *εἴπως τεκνωθῶ*; vgl. 30 3 LXX *τεκνοποιήσω(ο)μαι*, und Onkelos; vgl. assyr. »banu bauen, erzeugen«. Die Form *βην* ist als Partizip von *בנה* bauen gefaßt von Hieron. Lag. 74, 10 Foeben, ore aedificantem.

wäre. Diese Etymologie ist zwar in der antiken Onomastik nicht zu belegen, wäre aber ganz nach deren Gesetzen gebaut.

Eine deutliche Anspielung auf den erstgeborenen Sohn Jakobs liegt jedenfalls vor in ἀπαρχή, das allerdings nicht Erstgeburt, sondern Erstlingsfrucht bedeutet; bei Tieren und Menschen ist aber die ἀπαρχή Erstgeburt. Das deutsche Wort Erstling gibt gut beide Bedeutungen wieder. Außerdem hat ἀπαρχή, oft auch bildlich gebraucht, so allgemeine Bedeutung gewonnen, daß es überhaupt den ersten nach der Reihe wie nach der Ehre bezeichnet. Für seine Bedeutung an unserer Stelle kommt besonders die bekannte Philo-Stelle¹ in Betracht, in der es von Israel heißt: τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους ἀπενεμήθη οἷά τις ἀπαρχή τῷ ποιητῇ καὶ πατρί, und wo die Beziehung zu Gott als Vater die Bedeutung Erstgeburt nahelegt. Wir werden durch den Ausdruck aber auch auf Gen 49₃ hingewiesen: Ruben, mein Erstgeborener bist du, meine Kraft und Erstling meiner Mannkraft רִבְעֵן אֶרְשִׁיתִי, Vorzug an Hoheit und Vorzug an Kraft LXX P. πρωτότοκος μου, σὸ ἰσχύς μου καὶ ἀρχὴ τέκνων μου. Das Wort רִבְעֵן, hier »erstes Erzeugnis meiner Mannkraft« wird besonders auch von Erstlingsfrucht und Erstlingsgaben, also gerade für ἀπαρχή gebraucht².

Wie Ruben Jakobs ἀπαρχή ist, so werden die Leser, also die zwölf Stämme in der Diaspora allzumal als Erstlingsschar unter den Geschöpfen bezeichnet, da sie durchs Wort der Wahrheit d. h. also durch das Gesetz gezeugt sind, das hier den göttlichen Samen darstellt³. Darüber, daß in der Allegorese der väterliche Gott an Stelle des Vaters Jakob treten kann, haben wir schon gesprochen⁴ und wird noch zu reden sein⁵. Ebenso ist schon darauf hingewiesen⁶, daß Hippolyt den Spruch Gen 49₃ über Ruben ebenso ausgelegt hat wie hier Jac. Der Vers geht auf das ganze jüdische Volk, das durch das Gesetz zur Sohnschaft erwählt ist⁷.

¹ De spec. leg. I. IV 180 M II 366.

² S. Dtn 21₁₇ wie Gen 49₃ רִבְעֵן אֶרְשִׁיתִי ἀρχὴ τέκνων Erstgeburt; Ex 23₁₉ ἀπαρχαί Erstlingsfrucht und Opfer, par. Ex 34₂₆ Lev 2₁₂ δῶρον ἀπαρχῆς u. s. ὁ; aram. אֶרְשִׁיתִי Num 18₁₂ O. Erstlingsfrucht LXX ἀπαρχή.

³ S. oben S. 202. 263.

⁴ S. oben S. 267.

⁵ S. unten S. 281.

⁶ S. oben S. 210. 158.

⁷ Hippolyt, Über den Segen Jakobs S. 27, 15 ὁ γὰρ Ῥουβὴν πρωτότοκος ἦν τοῦ Ἰακώβ υἱός, ὡς καὶ λαὸς πρωτότοκος ἦν, διὰ νόμου εἰς υἰοθεσίαν κεκληρωμένος λαός, s. oben S. 210; vgl. noch Origen. in Gen. hom. 17, 2: secundum vero intelligentiam videtur mihi Ruben prioris populi Iudaeorum ferre posse personam, qui et primogenitus est et initium (ἀπαρχή) filiorum.

b. Jakob in den Anfechtungen
(Isaak und Rebekka, Laban und Esau)

Handelt Jac 1₁₈ bis zum Schluß des JB von den zwölf Jakobsöhnen, so ergibt sich die Notwendigkeit, den ersten Abschnitt des Briefes, der von den Anfechtungen spricht 1_{2—15} auf die Anfechtungen zu beziehen, die der Vater Jakob seinerseits zu erdulden hatte, als er vor Esau fliehen und in die Diaspora wandern mußte; er ist ja in besonderer Weise 'Knecht Gottes'¹.

Der vorbildliche Held der Versuchung ist für das Judentum vor allem Abraham², dann Joseph³, auch ein jeder der drei Erzväter⁴. Im jüdischen Hellenismus hat man Jakob, der ja auch in die Fremde ziehen mußte, zum Vorbild im geistigen Ringkampf um die Tugend erwählt, den man dann nach griechischem Muster zu schildern wußte. Die Weisheit Salomos verfolgt seine Flucht vor Esau, seinen Traum in Bethel und wie die Weisheit seine Plagen segnete, seine Mühen reichlich lohnte, ihn vor den Feinden bewahrte und seinen Ringkampf mit dem Kampfpfeis bedachte⁵. Philo wird nicht müde, den ἀσκητής unter den Patriarchen⁶ als den ἀδελφής und περνησιτής und seinen Ringkampf mit den Leidenschaften, seine Mühen und Nöte zu schildern⁷. Insbesondere hörten wir von seinem Kampf mit Esau und dessen Bedeutung⁸; so gründlich setzt er ihm die Ferse auf, daß jener sich für besiegt erklären muß⁹. Daß Jakob des Lebens Ernst und Härten aufsucht, darauf deutet auf seiner Reise auch das hin, daß er in Bethel sein Haupt auf einen harten Stein legt: die echten Männer halten Zucht gegenüber der schwelgerischen Lebensweise der anderen und stehen in Gottes Übungsschule¹⁰. Ein stetes Mühen und eine gefährliche Versuchung ist für Jakob auch Labans Land¹¹, das Gebiet der Körperwelt, die durch die Sinne den Geist verwundet

¹ Sifre 71 a nach Gen 32₁₁ u. Jes 41, 8.

² Jubil. cap. 17—19; Pirke Aboth 5, 4, s. Spitta S. 17.

³ Test. Jos. cap. 2; Sap Sal 10₁₃ f.

⁴ Judith 8₂₈.

⁵ Sap Sal 10_{10—12}, bes. v. 12.

⁶ S. oben S. 198 f.

⁷ Vgl. u. a. leg. alleg. l. III 15 M I 90; de sacrific. Ab. et C. 41 f. M I 169; de poster. C. 78 M I 240; de migr. Abr. 200 f. M I 467 f.; de sobriet. 65 M I 402; de mut. nom. 14 M I 580; 81 f. 88 M I 590 f. und die folg. Anm.

⁸ S. oben S. 199.

⁹ Leg. alleg. l. III 190 M I 125; de sacrific. Ab. et C. 17 f. M I 166 f.

¹⁰ De somn. l. I 120—132 M I 639—641.

¹¹ De migr. Abr. 26—28 M I 440; s. oben S. 199 f.

und so leicht ihre Eindrücke der Phantasie einprägt¹; zunächst will der Asket in der Versuchung ausharren (περιμένειν); aber wenn Laban, der Körper und Farben Genöß, sich stolz und heftig gebärdet, ist es besser, daß der Ringer sich nicht in jene Welt verfängt und in jenseitige und höhere Regionen flüchtet². Den letzten schweren Kampf hatte dann Jakob noch mit Gottes eignem Logos zu bestehen; es ging da ja um den höchsten Preis, die Gottesschau³.

Statt der *πόννοι*, die Philo, wie IV. Macc.⁴ der griechischen Popularphilosophie entlehnte⁵, hat Jac den jüdischen Gedanken und Ausdruck der *πειρασμοί*⁶ beibehalten; sie bedeuten ihm Freude, wie den griechischen Tugendlehrern die *πόννοι*⁷; für die jüdisch denkenden Verfasser sind aber die Verlockungen zur Sünde wichtiger als die Leidenserfahrungen⁸, für Philo wie für Jac, weil sie den schwersten Kampf bedeuten, der aus der eigenen Seele stammt. Sowohl bei Philo wie bei Jac begegnen uns die beiden Ausdrücke *δοκίμιος* (*δόκιμος*)⁹ und *τέλειος*¹⁰.

¹ Leg. alleg. I. III 15 ff. M I 90.

² Ib. 18 f. M 91; s. oben S. 199 f.

³ S. de mut. nom. 14 M I 580; de praem. et poen. 36 MII 414; de ebriet. 82, M I 369; s. unten S. 274 und oben S. 202.

⁴ IV Macc. 7, 22 16, 19.

⁵ Vgl. Jamblich. V P. 85 ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν; Brief der Theano S. 604, 2 Herch. οἱ πόνοι προϋποστυφαί τινες τοῖς παισὶν εἰσι τελειωθησομένης ἀρετῆς; Hippodamos Stob. IV 1, 95 H. ἐργατεύονται τοὶ μὲν πόνοι τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις, ταὶ δὲ ἄδοναὶ τὸ κακόν; Porphyg. ad Marcellam 7 τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον συντελεῖν ἀρετῆν; s. A. Brinkmann, Rhein. Museum NF 66 S. 616ff.

⁶ Dtn 4³⁴ LXX *πειρασμός* u. ὄ.; Judith 8²⁶ f. (*πειράζειν*) Jubil. cap. 19; Test. Jos. 2; Pirke Ab. 5, 4 u. ὄ. Vgl. Heliod. 10, 22 οἱ πόνοι οἱ τῶν πειρατηρίων ὠφέλιμοι.

⁷ S. oben Anm. 5; vgl. auch Philo, de sacrif. Abr. et C. 41 ὃ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν τροφή, τοῦτο πρὸς τὸ καλὸν πόνος; de somn. I. I 125 M I 640 τὸν βίον τοῦτον . . ἡδιστον ὀνομάζουσιν.

⁸ Es ist bezeichnend, wie Chrysostomus die Rede vom *πειρασμός* mit der von den *πόννοι*, von den *ἀγῶνες* und dem *στέφανος* verbindet, s. Cramers Cat. zu Jac I₂ (aus hom. 15 ad Philipp.).

⁹ τὸ *δοκίμιον* Jac I₃ nicht Prüfungsmittel, sondern das *δοκίμιον* εἶναι, s. oben S. 76 Anm. 3; Philo, de somn. I. I 226 M I 655 ἀγαγὼν εἰς τὸ *δοκίμιον* zur Bewährung führend, vgl. 227 τὸ *ἀδόκιμον*; *δόκιμος* Jac I₁₂.

¹⁰ Jac I₄; Philo, Leg. alleg. III 18 M I 91 *τελείας ἀρετῆς* (λόγοι); de agricult. 42 M I 306 τῷ τελειωθέντι ἐξ ἀσκήσεως Ἰακώβ; de ebriet. 82 M I 369 προκοπὰς τελειότητος; Ἰσραὴλ τελειότητος (ὄνομα); 83 τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη ἢ τὸ ὄντως ὄν ἰδεῖν; de migr. Abr. 27 M I 440 ἀθλητῆς τέλειος; de mut. nom. 85 M I 591 κἀν τελειωθῆ; de somn. I. I 131 M I 640 ἢ . . ψυχὴ . . τελειωθείσα ἐν

Der Lohn solcher Bewährung ist Jac 1¹² der στέφανος τῆς ζωῆς¹. Philo wird natürlich bei seiner Vorliebe für Bilder aus den Wettkämpfen eine Fülle von ähnlichen Ausdrücken bereit haben, wenn er vom Siegespreis redet, den der Kämpfer Jakob nach seiner Bewährung empfängt. Der Kranz spielt dabei keine geringe Rolle². Nimmt man τέλειος, δόκιμος, στέφανος, zusammen, so sehen wir, daß auch bei Jac eine verwandte Gestalt wie die bei Philo im Hintergrund steht³.

Allerdings tritt hier an die Stelle des Kämpfens, der moralischen Haltung des JB wie auch der Testamente entsprechend, das geduldige und treue Ausharren ὑπομονή (auch πίστις wie im Jesus Sirach), und der Kranz wird hier wie in der Offenbarung Joh⁴ Kranz des Lebens genannt. Ursprünglich erinnert dieser Ausdruck an die immergrünen Blätter des Siegerkranzes⁵; bei der ausdauernden Treue bekommt er den Sinn, daß der dauernden Treue auch dauernder Lohn zuteil wird, was dann zur vollen Wahrheit wird, wenn das Leben das ewige Leben bedeutet. Bei Jac wird auf eine Verheißung hingewiesen, die diesen Kranz in Aussicht stellte. Eine solche Verheißung erhielt Jakob auf seiner Flucht⁶; am Schluß der Verheißung findet sich die allgemeine Wendung: alles, was ich dir (zu)gesagt habe⁷; Philo denkt dabei vor allem an das Weilen Jakobs in seinem Heimatland, das er auf das körperlose Sein bei Gott bezieht, also auf das wahre Leben⁸.

ἄθλοισι ἀρετῶν; de praem. et poen. 27 M II 413 χρησάμενος ἀρετῇ πρὸς τελείωσιν; 36 M II 414 ὁ ἀσκητῆς τελειοῦται; bes. de sacrif. Ab. et C. 43 M I 169 τέλειται ἀρεταί, μόνου τοῦ τελείου . . . κτήματα.

¹ Ganz ähnlich drückt sich Diodor von Tarsus über Jakobs Kämpfe und Sieg aus Migne SG 33 S. 1576: Warum hielt Jakob die Ferse Esaus? ὅτι κρείττων τοῦ ἀδελφοῦ φανείσιν ἐν τοῖς τῆς εὐσεβείας ἀγῶσι, τὰ τῆς πρωτοτοκίας λήψεται βραβεῖα . . . εἰς δὲ ἀθάνατους ἀγῶνας προσελθὼν εἴληφε τῆς τιμῆς τοὺς στεφάνους, vgl. oben Chrysostomus und (S. 234 f.) Cyrill v. Alex.

² De sacrif. Ab. et C. 17 M I 167; de migr. Abr. 27 M I 440 (βραβεῖα κ. στέφανον (οἰ); de mut. nom. 44 M I 585 νικητήριος . . . στεφάνοις; 88 M I 591 στεφάνων . . . καὶ ἄθλων; de somn. l. I 129 f. M I 640 νικητήριον. στέφανον; de praem. et poen. 27 M II 412 ὁ στέφανός ἐστιν δρασὶς θεοῦ; de post. C. 76—78 M I 239 f.; de mut. nom. 81 M I 590 μὴ(δ) ἄστεφάνωτος (ν).

³ Wo man, wie Dibelius S. 85 f. isoliert, erscheint natürlich das Bild abgeblaßt; richtig ist, daß bei Jac der Ringkämpfer nur im Hintergrund steht.

⁴ Apc 2¹⁰.

⁵ Der I Petrusbrief legt den στέφανος τῆς ζωῆς sehr anschaulich aus; den Amarantenkranz der Ehre 5⁴; Philo, De mut. nom. 82 τίς δὲ εὐανθέστερος . . . πλέκοιτο νικηθρῶψ ψυχῆς στέφανος ἦ δι' οὗ τὸν ὄντα δυνήσεται θεωρεῖν ἔξυδερκῶς;

⁶ Gen 28¹³⁻¹⁵.

⁷ v. 15 ἤτις ἐστίν.

⁸ De somn. l. I 180 f. M I 648.

Gleich am Anfang des Briefes 1₂f. tauchen die beiden Wörter auf, die bei Philo und seinen Nachfolgern stehende Deutungen der Namen Isaaks und Rebekkas, der Eltern Jakobs, sind, *χαρά*¹ und *ὀπομονή*², beide sachlich miteinander verbunden, wie sie auch Philo zu verbinden weiß³. Bei Jac heißt es: die Anfechtungen sind Freude; denn die Bewährung des Glaubens darin wirkt Geduld, und — so ergänzt er: — wo Geduld ist, da ist doch gewiß Grund zur Freude⁴.

Wir hörten⁵, wie Philo die Reise Jakobs zu Laban darstellt: Rebekka will ihren Sohn vollkommen haben; es fehlt ihm an

¹ Gen 21₆ γέλωτά (ῬΠΨ) μοι ἐποίησεν κύριος · ὅς γάρ ἐάν ἀκούσῃ συγχαρεῖται μοι; so gleitet γέλως beständig in χαρά hinüber. Philo, Leg. alleg. 1. I 82 M I 60 ὡσπερ ὁ γέλως Ἰσ.; 1. III (86) 87 M I 104 γέλως γὰρ ψυχῆς καὶ χαρὰ καὶ ἐδ-φροσύνη διερμηνεύεται οὗτος; qu. det. pot. ins. s. (123) 124 zu Gen 21₆ M I 215 δημιουργός γὰρ ὁ θεὸς σπουδαίου γέλωτος καὶ χαρᾶς ἐστὶ . . . γέλως μὲν Ἰσ. ἐρμηνεύεται; de mut. nom. 131 M I 598 Ἰσ. οὐχ ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὁ συνώνυμος τῆς ἀρίστης τῶν ἐπαθειῶν χαρᾶς, γέλως; 157 M I 602 ὁ γὰρ Ἰσ. ἐστὶ γέλως; 261 I M 618; de praem. et poen. 31 f. M II 413 ὡς μὲν ἂν εἴποιεν Ἑλληνας γέλως, ὡς δὲ Χαλδαῖοι προσονομάζουσι Ἰσ.; ἡ ψυχὴ γεγηθῶσα μὲν ἐπὶ τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν συμπάντων θεῶ; vgl. unten Anm. 3; Clem. Alex. Paed. I 5, 21 f., s. folgende Anm. 3; Orig. c. Cels. V 45; in Jerem. XX 6 γέλως; in Thren. fr. X Kl.; Ambros. de Isaac 1, 1 risus, jucunditas; Hieron. Lag. 7, 15 61, 26 risus vel gaudium; 74, 16 76, 20 78, 5 risus; op. imp. in Matth. 613, 47 risus; Aponius in Cant. Wutz 771 gaudium; Cyr. Alex. Wutz 1060 τέρψις καὶ ἀγαλλίαμα, χαρὰ καὶ ἀγ.; Procop v. Gaza Wutz 1068 exsultatio et gaudium; Lag. 170, 85 γέλως 177, 77 193, 5 γέλως καὶ χαρὰ; 203, 95 ἀγαλλίαμα (ἄγγελος); Wutz 686, 19 723, 199 Leidens. γέλως καὶ χαρὰ; 813, 84 821, 10 Syr. (γέλως); 899, 413 Armen. γέλως ἢ χαρὰ; 1009, 19 Aeth. χαρά, »dieser Name kommt von jes-chaḳ« (lachte); 1041, 23 Slav. γέλως ἢ χαρὰ. Vgl. die lateinischen Judennamen Gelasius und Hilarius.

² Statt πολλὴ ὀπομονή 27, 117 s. oben S. 223; leg. alleg. 1. III 88 M I 105 ἡ ὀπομονικὴ ψυχὴ Ἰβρένικα; de sacrif. Ab. et C. 4 M I 164. Weitere Stellen s. Anm. 3 und S. 274 Anm. 1. Clem. Alex. s. folg. Anm.; Origin. Sel. in Gen. S. 74 ὀπομονήν; in Num. hom. 12 patientia; Ambros. de Is. 1, 1 patientia; de fuga saec. 4, 21 pat. vel perseverantia; Hieron. in Es. 8, Agg. 3 pat. s. Wutz I S. 92, Lag. 9, 23 multa pat. vel multum accepit (177) vel pat., 74, 29 m. p. sive quae multum acceperit; Cyr. Alex. Wutz 1060 πλείστη τε καὶ ὄση ὀπ.; Lag. 179, 26 V 4 πολλὴ ὀπ. ἢ ποιικίλη (17277); 197, 29 Lex. πολλὴ ὀπ. ἢ λαβῶσα πρώην ἀνδρα (736 173); Wutz 673 Origin. Lex. I ὀπ. ἦν; 691, 79 πολλὴ ὀπ. ἢ ποιικίλη; 728, 378 π. ὀπ. 813, 86 823, 26 841, 20 Syr. 933, 704 Arm. π. ὀπ.

³ Philo, De plant. Noe 169 M I 354 οὗτός ἐστιν Ἰσ., ὅς ἐρμηνεύεται γέλως, ᾧ παίζειν μετὰ τῆς ὀπομονῆς, ἣν Ἰβ. Ἰβραῖοι καλοῦσιν, ἀρμόττει; de congr. erud. gr. 36 M I 524 Ἰσ., ἡ ἐπαθειῶν ἀρίστη χαρὰ; 37 δεσποίνης καὶ βασιλίδος ἀρετῆς . . . ἀνὴρ ἀναγράφεται · καλεῖται δὲ παρὰ μὲν Ἑλλήσιν ὀπομονή, παρὰ δὲ Ἰβραῖοις Ἰβ. cf. Clem. Alex. Paed. I 5, 21 f.; Strom. I 5, 31.

⁴ Vgl. oben S. 105.

⁵ S. oben S. 199 f.

Reife des Alters und der Einsicht, den Verlockungen Esaus, der Welt gegenüber; darum schickt sie ihn ins Land ihres Vaters Bethuel, dessen Name Tochter Gottes d. i. Weisheit bedeutet. Dort soll er Weltkenntnis und Selbsterkenntnis lernen, alsdann soll er als τέλειος zurückkehren¹. Die volle Weisheit und Gotteserkenntnis gewinnt er, wenn er im Kampf mit Gottes Engel zu Israel, zum Gottschauer wird. Da erbarmt sich der göttliche Vater und Heiland seines Liebesverlangens und bezeugt ihm, daß Er ist². Wenn Jakob dann wieder heimgerufen wird, so ist diese Rückkehr in die Heimat nichts anderes als die Einkehr ins Land der Weisheit, wo sein Vater, der Logos wohnt³. Es ist ja bei Philo der ganze Sinn der erzväterlichen Gestalten, den Weg zur Weisheit darzustellen⁴; aber nur Isaak gewinnt sie unmittelbar; Abraham muß lernen und Jakob kämpfen, und sogar Abraham ist zuerst leer an Weisheit und muß zur Vollendung von Gott mit unsterblichen Worten angefüllt werden⁵.

Dementsprechend heißt es bei Jac 1, 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω; auch hier ist daran zu denken, daß die Kinder der

¹ De fuga et invent. 23—38 M I 549 ff.; 38—52 M I 551—554 τοιαῦτα ὄφηται τῷ ἀσκητικῷ ἢ ὑπομονῇ Gen 27⁴²⁻⁴⁴ . . σὺ δὲ, ὦ τέκνον, ἀπόδραθι τὸν ἐν τῷ παρόντι ἀγῶνα· οὕτω γὰρ εἰς τὸ παντελὲς ἐπιδιδάκῃ σοι τὰ τῆς ῥώμης, ἀλλ' ἔτι οἷα παιδὸς οἱ ψυχικοὶ τόνοι μαλθακώτεροι. διὸ καὶ τέκνον αὐτὸν προσεῖπε . . . τὸν γὰρ ἀσκητικὸν τρόπον καὶ νέον παρὰ τὸν τέλειον . . εἶναι τίθεμεν . . ὁ γοῦν Ἰακ. καὶ τὸν Ἡσαὺ ἀποδιδράσκει καὶ τῶν γονεῶν διοικίζεται· ἀσκητικὸς γὰρ ὢν καὶ ἔτι διαθλῶν φεύγει μὲν κακίαν, ἀρετῇ δὲ τελείᾳ καὶ αὐτομαθεῖ οὐζὴν ἀδυνατεῖ . . τὴν τῶν υἱοθήσεων χώραι (Labans Land) κατὰμαθε, γνῶθι σαυτὸν καὶ τὰ σαυτοῦ μέρη . . ἐὰν γὰρ ἐπιδείξῃ γενόμενος ἐν τῷ πολιτικῷ καὶ πεφυρμένῳ τούτῳ βίῳ σταθερὸν καὶ εὐπαιδευτὸν ἦθος, μεταπέμψομαί σε ἐκεῖθεν, ἵνα τύχῃς οὐδὲρ καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ἄθλοιο. τὸ δὲ ἄθλον ἐστὶν ἡ ἀκλινὴς καὶ ἀνένδοτος τοῦ μόνου θεραπεία σοφοῦ. Dazu der Vater Isaak: τὸν γὰρ σοφίας οἶκον εὐδίων καὶ γαλητῶν λιμένα ἐδρήσεις . . σοφίας δὲ ὄνομα Βαθουὴλ ἐν χρημασίαις ἄδεται· τοῦτο δὲ μεταληφθὲν θυγάτηρ θεοῦ προσαγορεύεται καὶ γνησία γε θυγάτηρ ἀειτάρθετος . . καὶ πῶς ἢ γε θυγάτηρ τοῦ θεοῦ σοφία λέγεται· ἂν ἐνδίκως εἶναι πατήρ (τῆς Ῥεβ.); qu. det. pot. ins. s. 45 M I S. 200 Abel ahmte Reb. nach τὴν ὑπομονὴν, ἣτις ἀπεικόντος Ἡσαὺ . . τὸν ἀρετῆς ἀσκητὴν I. ἀναχωρήσαι . . παραγγέλει; de migr. Abr. 208—15 M I 469 f. ἄγαμαι σφόδρα καὶ τὴν ὑπομονὴν P., ἐπειδὴν τῷ τελείῳ . . παραινῆ . . ἀποδρᾶναι; quaest. in Gen. 4, 97 perseverantia.

² De praem. et poen. 36. 49 M II 414 ff.

³ De migr. Abr. 38 M I 440 μετανάστην χρῆ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῶν γῆν τὴν ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρὸς· ἢ δ' ἐστὶ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἀριστον ἐνδιαίτημα, vgl. Anm. I.

⁴ De somn. I. I 168 f. M I 646.

⁵ De mut. nom. 270 M I 619 τὸν ἀχροατὴν αὐτὸν ἐτελείωσε κενὸν ὄντα σοφίας πρότερον καὶ ἀθανάτων λόγων ἐπλήρωσεν . . τέλειος ὁ μαθητῆς ἐγένετο.

Patriarchenfrauen gute Werke darstellen¹; wir haben also zu verstehen: Rebekka will einen vollkommenen Sohn haben. Auch hier (I 5 εὶ δὲ τις ὁμῶν λείπεται σοφίας) ermangelt der Sohn noch der Weisheit und muß sie sich, etwa als seine Gattin, von Gott erbitten αἰτεῖτω παρὰ . . . θεοῦ, wie bei Philo Jakob im Lande Bethuels aus dem Hause der Weisheit seine Lebensgefährtin holen soll, die untadelhafte Gesinnung, mit der er alle Zeit zusammenleben kann².

Nach Philo findet Jakob, entsprechend der Genesiserzählung, zwei Gattinnen vor, die ältere und jüngere Stufe zur Weisheit, die Philosophie und die musischen Künste; zwischen Laban und ihm entsteht ein häßlicher Kampf um die Reihenfolge³. Dafür rät Jac ganz einfach, sich unmittelbar an Gott zu wenden, der den Bewerber um die Weisheit bei seinem Geben nicht schilt, sondern gern und einfältig gibt, während Laban sich zwiespältig benimmt⁴ und dazu noch schilt Gen 31 26 ff. So wird auch Laban das Vorbild sein für den zweiseeligen Mann, unbeständig in all seinen Wegen Jac 1 8. Darüber klagt ja Jakob, daß er ihm nie sein Versprechen hält und ihm seinen Lohn schon zehnmal geändert hat Gen 31 7, 41⁵.

Dafür hat Gott Jakob so gesegnet, daß er sehr reich wurde, während Laban leer ausging Gen 30 42 f., auch Gen 31 1. 33 11. Der niedrige Bruder mag sich also seiner Höhe rühmen Jac 1 9, wie Jakob tat, als er an den Jordan kam: Ich bin zu gering all der Wohltaten und Treue, die Du Deinem Knecht bewiesen hast;

¹ S. oben S. 263 Anm. 1; leg. alleg. III 181 M I 123 τῆς ἀρετῆς ὁ θεὸς τὰς μήτρας ἀνοίγει, σπείρων ἐν αὐταῖς τὰς καλὰς πράξεις κτλ.; de fuga et inv. 52 M I 553 μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις u. ὅ.

² De fuga et inv. 52 ἐνθένδε ὁ ἀσκητῆς Ἰ. μῦται γάμον ἑαυτῷ· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τοῦ σοφίας οἴκου κοινωνῶν ἐδρῆσει, γνώμην ἀνεπίληπτον, ἣ πάντα συνδιατρίψει τὸν αἰῶνα; de congr. erud. gr. 69 f. M I 529 Ἰ., ἡγίκα εἰς τὸν συγγενικὸν γάμον πέμπεται.

³ De ebriet. 46—50 M I 364.

⁴ Vgl. Targ. jer. I zu Gen 29 19, da sagte Laban mit List: 22; die Ortsbewohner gaben Laban den hinterlistigen Rat, die Lea zu geben; 25 warum hast du mich belogen?; Beresch. r. zu v. 18 S. 130 a: Jakob sprach zu Laban: da ich weiß, daß die Bewohner deines Ortes Betrüger sind . . . Auch wenn du den Scheim in den Block der Zimmerleute spannst, wird er dir nichts nützen; 22 (ebenda): Wünscht ihr, so täusche ich ihn und gebe ihm Lea.

⁵ Beresch. r. zu Gen 31 5 S. 134 a R. Chija der Ältere (Lehrer von Rab) sagte: Jede Abmachung, die Laban mit unserem Vater Jakob traf, änderte er zehnmal; nach den Rabbinen hundertmal, vgl. Beresch. r. zu Gen 32 4.

denn nur mit diesem Stab überschritt ich diesen Jordan, und jetzt besitze ich zwei Heere Gen 32₁₁¹. Der Reiche, der bei Jac daneben steht 1₁₀, könnte auch wohl Laban sein²; besser denkt man an Esau, der bei jenem Jakobswort in Sicht ist, wodurch dann ὁ ἀδελφός v. 9 einen besonderen Anlaß bekäme. Esau scheint in der Tat, wenn man seine Worte so ungünstig auslegt, wie es die Juden überall tun, sich seines Reichtums zu rühmen, wenn er Jakobs Geschenke zurückweist mit dem Wort: Ich habe genug Gen 33₉³. Der vergängliche Reichtum Edoms wird beim Propheten Obadja v. 1—10 recht grimmig besprochen auf Grund geschichtlicher Erfahrungen. Als Typus eines schlecht erworbenen und darum vergehenden Reichtums behandelt das Testament Gads den Esau: Wenn einer vom Bösen reich wird, wie Esau, meines Vaters Bruder, so beneidet ihn nicht, vielmehr wartet das Ziel des Herrn ab. Wenn er übel gewonnenen Reichtum wegnimmt, so vergibt er ihm, wenn er bereut; doch der Unreue wird zur ewigen Strafe aufbewahrt. Denn der Arme und Neidlose, wenn er Gott in allem zu Gefallen lebt, ist über alle Menschen gesegnet; denn er hat nicht die Last eitler Menschen⁴. Das entspricht ziemlich genau in Worten und Gedanken unserer Jac-Stelle. Auch Philo kennt Esaus vergänglichen Reichtum, auf den Mangel und Entbehrung folgt, und warnt vor solchen Extremen⁵.

Mitten in jenem Abschnitt über Esau, von dem wir sprachen, stehen nun dieselben Worte ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος Gen 32₃₁ (32) LXX wie Jac v. 11. R. Akiba hat über diese Stelle Rabban Gamaliel II und R. Josua auf dem Markte zu Emmaus gefragt: Ist denn die Sonne nur für ihn aufgegangen (לִי יוֹרְחָ לְיָ), nicht für die ganze Welt? Der Amoräer R. Isaak hat später die Antwort gegeben: Wie sie Gen 28₁₁ seinetwegen vor der Zeit unterging, so ging sie auch seinetwegen auf⁶. Demgemäß hat das Targum jer. die Stelle

¹ Jakobs Reichtum, Gen 30₄₃ hervorgehoben, wird dann auch in der Hag-gada öfters erwähnt. Jac spricht dafür von Höhe, um einer Verwechslung mit dem »reichen Bruder«, der vergeht, vorzubeugen.

² Über den nichtigen Reichtum ihres Vaters sprechen Labans Töchter bei Philo so ironisch wie hier Jac; er erscheint ihnen als rechte Armut, de fuga et inv. 16 M I 548. ³ Targ. jer.: Ich habe viele Güter.

⁴ Test. Gad 7, 4—6 s. Charles, Translat. z. St.

⁵ De migr. Abr. 146 M I 458 ὁ γήινος Ἐδῶμ - τότε μὲν ὑπερβολαῖς καὶ ὑπερ-ουσίαις, τότε δὲ ἐλλείψει καὶ ἐνδείαις χρώμενος.

⁶ Chullin 91 b s. Strack-Billerbeck I S. 374, vgl. Sanh. 95 b.

übersetzt. Genauere Auskunft weiß R. Berechja zu geben: Nur ihm, um ihn zu heilen; den anderen als bloßes Licht. Noch genauer äußert sich R. Huna im Namen R. Acha's: So wie die Sonne unseren Vater Jakob heilte, so wirkte sie für Esau und seine Stammeshäupter wie eine verzehrende Flamme. Gott sprach zu Jakob: Das soll für deine Söhne ein Zeichen sein; wie die Sonne dich heilt und den Esau und seine Stammeshäupter versengt, so wird sie einst auch deine Söhne heilen und die Heiden versengen Mal 3²⁰ und 19¹. Dem entspricht es, wenn auch Jac auf die versengende Glut der aufgehenden Sonne hinweist, die er in einem, wohl schon geprägten Spruch voll biblischer Sprache schildert, und schließt οὕτως καὶ ὁ πλοῦσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται v. 11; den πορείαις entspricht am Abschluß jenes Gespräches zwischen Esau und Jakob Gen 33¹⁶ ἀπέστρεψεν δὲ Ἡσαῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς τὴν ὁδὸν αὐτοῦ (εἰς Σηείρ) — das sind die Wege des Gottlosen, die vergehen.

Jac 1¹² klingt wie der Abschluß der Betrachtung über die πειρασμοί: Der »Mann« besteht im Kampf und wird dann den Siegeskranz empfangen; es folgt aber noch ein Nachtrag: wer versucht? nicht Gott, sondern die eigene Lust 1¹³⁻¹⁵. In der Genesis-erzählung schließt der Aufenthalt in der Fremde ab mit dem Ringkampf Jakobs am Jabbok. Bei Philo faßt sich hierin Jakobs ganzes Athletentum noch einmal zusammen; um dieser Bewährung willen empfängt er den Kranz. So liegt es nahe, auch hier bei Jac eine Anspielung auf Gen 32²⁵⁻³¹ zu sehen. Zugleich erinnert die Wendung ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν an die Etymologie des Namens Israel, die wir bei Justin fanden² אִישׁ שָׂרָה אֱלֹ אֱנְדְרוּפּוֹס νικῶν δύναμιν, die ihrerseits sich anlehnt an Gen 32²⁹ כִּי שָׂרַיְתָ עַם-אֱלֹהִים. Auch bei Jac³ ist die Übersetzung von ἡλ mit Gott vermieden; aber wenn er v. 13 warnt, die Versuchung auf Gott zurückzuführen, so erscheint hier אֱל θεός doch noch, freilich unter scharfer Zurückweisung. M. a. W.: Jac will nicht, daß im Namen Israels אֱל auf Gott gedeutet werde, wie ja Etymologen, Onomastica⁴ und auch Justin dieser Übersetzung

¹ Beresch. r. z. St. S. 140 b; vgl. auch Philo zu ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος: de somn. 1. I 79 M I 633; de sacrif. Ab. et C. 81 M I 179; Esau ist der ἐκλείπων, seine Kraft vergeht.

² Dial. 125; s. oben S. 208.

³ Bei Jac wirkt jüdische Ausdrucksweise ein, s. Str.-B. III S. 751.

⁴ Die spätere Etymologie von Israel bindet sich zumeist nicht an Gen 32²⁹ und vermeidet durchweg den Kampf mit Gott. Philo bietet ὄρασις θεοῦ de ebriet. 82 M I 369 oder ὁρῶν θεόν quis rer. div. h. 78 M I 483, danach die

gleichfalls gerne ausweichen. Damit ist gegeben, daß Jac den El, der Jakob in jener Nacht anfiel, nicht auf Gott bezogen wissen will. In der Tat hat ja auch das Judentum diese Gleichsetzung von Anfang an vermieden. Schon Hos 12₅ ist an Stelle von Gott ein Engel getreten¹; Philo ist es ganz selbstverständlich, daß es sich nicht um Gott, sondern um seinen Diener, den Logos handelt²; Josephus spricht von einem φάντασμα, das sich θεϊος ἄγγελος nennt³; die Rabbinen denken an einen Engel⁴ oder an den Schutzgeist Esaus⁵; in der Προσευχὴ Ἰωσήφ ist es der Engel Uriel.⁶

Nach Gen 32₂₆ hat dieser El Jakob wirklich überwinden wollen⁷; weil ers nicht vermag, lähmt er ihm wenigstens die Hüfte; so kann er wohl Symbol der Versuchung zum Bösen sein. Auf ein Sinnbild für πειράζειν will auch Justin heraus; jene δυνάμεις, die Jakob-Israel bekämpft, ist Christo als Satan bei der Versuchung gegenübergetreten und von ihm niedergestreckt worden⁸. Nach Origenes hat Jakob, von einem Engel unterstützt, gegen eine der δυνάμεις gekämpft, die dem Menschengeschlecht feindselig sind, ein Wettkampf um die Vollkommenheit, in dem er die Palme davon-

späteren bis Augustin und Onom. Wutz II 694. 723 u. ö. Josephus mildert Gen 32₂₉ durch ἀντιστάτης ἄγγέλῳ Ant. I 333. Das שׂי wird nur teilweise bei dacht und mit »Mann« wiedergegeben, so Hieron. Lag. 74, 15 76, 20 vir videns deum; Ambros. (in Col 1) homo videns deum; Onom. Coislin Lag. 170, 90 ἄνθρωπος Wutz 709, 30 ἀνὴρ. Daneben ἔστιν von שׂי Lag. 170, 90 Wutz 803, 2 und das nur scheinbar etymologische mens Lag. 203, 92 Wutz 797, 26 (syr.), von Hieron. als weltliche Weisheit verworfen. Hieron. rectus domini Lag. 63, 22; s. Wutz S. 88 f. El wird auch mit ἰσχυρός Lag. 181, 82 Wutz 723, 225 und δυνατός Lag. 193, 15 wiedergegeben.

¹ Hos 12₅ ist also eine mildernde Glosse zu v. 4; s. u. a. Marti im Komm. und Guthe bei Kautzsch II.

² De mut. nom. 14. 87 M I 580. 591.

³ Ant. I 332 f.

⁴ Beresch. r. par. 77. 78 Bl. 139. 140; nach Targ. jer. ist es Michael.

⁵ R. Chama ben Chanina Beresch. r. par. 77 S. 139 b; 78 S. 140 b.

⁶ Origen. in Joh. I. II 31, 190 S. 88 P.

⁷ Targ. jer. נשׂוּבִין Böses tun. Nach dem Targ. zu v. 25 will Michael Jakob zusetzen, weil er die Kinder nicht richtig verzehntet hat. Nach der Προσευχὴ Ἰωσήφ (s. vor. Anm.) kommt es auf einen Rangstreit heraus.

⁸ Justin a. a. O. wird dadurch unklar, daß er den El auch mit Christus gleichsetzt, der durch seine Erscheinung seinem Vater einen Dienst tun will. Zugleich ist aber Jakob ein Vorbild des Kampfes, den Christus mit dem Satan kämpft, und wenn der El Jakob die Hüfte lähmt, so deutet das auf das Leiden Christi am Kreuz; wieder ist also Christus zu dem Jakob geworden, den er selbst als Engel schlug. Wir dürfen schließen, daß in der früheren Form, die Justin überkam, der Gegner überall die böse δυνάμεις war, wie bei Origenes, s. S. 213 Anm. 4; vgl. Heinisch, Der Einfluß Philos S. 121 f.

trug und zu Gott gelangte¹. Hier kommt Origenes, indem er den Kampf Jakobs beschreibt, ganz auf den Gedanken und Ausdruck von Jac 1₁₂ hinaus, nur daß er noch einen Hilfsengel aus dem μετ' αὐτοῦ Gen 32₂₅ folgert².

Justin nennt die versucherische Macht, deren Angriffe Jakob—Israel—Christus zu erleiden hat, auch Schlange und erinnert damit an den Versucher im Paradiese. Ähnlich scheint auch Jac von der Versuchung Jakobs durch den El zu jener ersten grundlegenden Versuchung hinübergelitten zu sein. Denn wenn er v. 15 ausführt ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίθει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκνεῖ θάνατον, so belehrt uns wiederum Justin, daß solchem Bilde die Verführung Evas zugrunde liegt: παρθένος γὰρ οὐσα Εὔα καὶ ἄφθορος τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὕφους συλλαβοῦσα παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκεν³; so denkt wohl auch Jac daran, daß das Gelüsten Evas nach der Frucht die Sünde erzeugte, die dann den Tod zur Welt brachte⁴.

c. Gott der Vater der Lichter

Der Verfasser hat nun den Übergang herzustellen von den Versuchungen, die den Menschen überfallen, zu dem Gott, der durch das Wort die Seinen zur Erstlingsschaft erwählt 1₁₈. Er tut das in sehr geschickter Weise, indem er versichert, daß Gott nicht zum Bösen versucht; Gott ist lauter Licht und gibt nur Gutes,

¹ Origen. de princip. 1. III 5 K S. 254; virtutes ist griech. δυνάμεις; vgl. Joh. Komm. zu 1, 1 l. I 260 Pr. πτερνίσας τὴν ἀντικειμένην ἐνέργειαν.

² Ut sit agonis quidem certamen angeli adjutorio sustentatum; perfectionis vero palma vincentem perducatur ad deum.

³ Dial. 100. Daß Justin auch hier die Christologie durchführt und Eva und Maria einander gegenüberstellt, hat doch das Urbild Eva nicht geschaffen sondern dies ist die Voraussetzung zum Gegenbild Maria. Im Hintergrund steht der Mythos von der geschlechtlichen Verführung der Eva, auf die wohl auch Paulus II Cor 11₃ anspielt (auch hier v. 2 παρθένον ἀγνήν). Die realistische Grundform ist erhalten bei den Ophiten Iren. haer. I 28, 4 H: concupiscentes hanc (Evam) et generasse ex ea filios. Vgl. Beresch. 1. p. 20. 24.

⁴ Dürfen wir also annehmen, daß in dem Ausdruck ἀνήρ, ὃς ὀνομάζεται πειρασμῶν der Name Israel enthalten ist, so müssen wir fragen, ob denn nicht auch Jakobs Name angedeutet sei. Die in der gesamten Onomastik mit Recht bevorzugte Deutung πτερνιστής verrät sich im JB mit keiner Spur, wohl aber ist möglicherweise eine andere angedeutet: Die in »dilectus« enthaltene Deutung mit 𐤁𐤋𐤁 »heftig liebend«; ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Diese Deutung wäre jedenfalls besser als die philonische κοινομένου (ὄνομα) (de migr. Abr. 200 M I 467) von 𐤁𐤋𐤁 (s. Wutz I S. 511) mit Umkehrung der Konsonanten. Für 𐤁 statt 𐤁 s. Wutz I S. 394. S. aber die Bedenken oben S. 224 wegen »dilectus«.

vor allem durch sein zeugendes Wort Γ_{13-18} . Für unsere Betrachtungsweise vollzieht hier zugleich der Allegorist den Übergang von Jakobs Kampf und Sieg zu dessen himmlischem Gegenbild, zu Gott dem wahren Vater der Jakobssöhne¹; er hat diesen Übergang erleichtert durch einen scharfgeprägten Ausdruck, der eine ganz einzigartige Gottesbezeichnung enthält: Gott ist »der Vater der Lichter« Γ_{17} — diese erhält nunmehr erst ihre rechte Begründung und Erklärung². Mit Recht verweist man auf die bei Philo beliebten Ausdrücke $\delta\ \tau\omega\ \nu\tau\omega\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \tau\omega\ \delta\lambda\omega\ \tau\omega\ \sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omega\iota\eta\tau\eta\varsigma$ ³. Philo belehrt uns auch, daß »nach den Regeln der Allegorie« Gen 28₁₁ ($\xi\delta\upsilon\ \delta\ \eta\lambda\iota\omega\varsigma$) die Sonne gleichgesetzt werde $\tau\omega\ \pi\alpha\tau\rho\ \kappa\alpha\iota\ \eta\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu\iota\ \tau\omega\ \sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\ \nu$. Gott selbst ist Licht und nicht allein Licht, sondern auch jedes anderen Lichtes Urbild. Wie die Sonne alles ans Licht bringt, so führt Gott nicht nur alles ans Licht, sondern als $\delta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \gamma\epsilon\upsilon\nu\eta\sigma\alpha\varsigma$ schuf er auch alles: er ist nicht nur Weltbildner, sondern Schöpfer⁴. An die Sonne als Abbild Gottes denkt nun wohl auch Jac; er deutet dies dadurch an, daß er von ihm jede Art von $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\rho\omega\pi\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\sigma\omicron\kappa\iota\alpha\sigma\mu\alpha$ ⁵ ausschließt. In dieser Verbindung wird $\tau\rho\omega\pi\eta$ den Mondwechsel bedeuten, der sich eben als Abschattung äußert; beides wird in $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$ zusammengefaßt⁶. Die Sonne hat keine Phasen; von ihr gehen nur lichte und zeugende Einflüsse auf die Erde, während der wechselnde Mond allerhand Wechsel auch auf Erden hervorbringt⁷. Man kann bei $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \delta\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\ \nu$ auch daran denken, daß, im Gegensatz zur Sonne, Fixsterne und Planeten durch In-

¹ S. oben S. 202 und S. 269.

² $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \tau\omega\ \phi\acute{\omega}\tau\omega\ \nu$ nur nachgewiesen in der sogenannten Apc Mosis (einem Adambuch) Tischendorf, Apocal. apocr. 1866; Ceriani, Monum. s. et prof. V 1 S. 23 cap. 36 (38). Die vorliegende Gestalt ist christlich; eine jüdische Grundlage ist wahrscheinlich. Der »Fürst der Lichter« im Damaskusdokument kommt hier nicht in Betracht.

³ De Cher. 44 M I 147; de fuga et inv. 84 M I 558, 109 I 562; de somn. 1. I 73 M I 631 und ähnl. St.

⁴ De somn. 1. I 72—76 M I 631 f.

⁵ Von dieser Lesart sind alle anderen dadurch entstanden, daß man den Ausdruck nicht mehr voll verstand.

⁶ Vgl. Philo, Leg. alleg. 1. I 8 M I 45 $\kappa\alpha\iota\ \tau\rho\omega\pi\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\epsilon\lambda\eta\gamma\eta\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\beta\delta\acute{o}\mu\alpha\sigma\iota\ \gamma\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\ \tau\alpha\iota$. So auch Sap Sal 7₁₈ f. $\tau\rho\omega\pi\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\rho\acute{\omega}\nu\ \ \acute{\epsilon}\nu\alpha\upsilon\tau\omega\ \nu\ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\ \theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\sigma\epsilon\iota\varsigma$.

⁷ So Philo a. a. O. $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \nu\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \tau\omicron\ \iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta\prime\ \acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\alpha\ \sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\omicron\ \iota\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$.

fluenz Glück wie Unglück heraufführen¹. Mit Recht könnte man auf diesem Standpunkt die Sonne auch Vater der Lichter nennen²; aber warum gerade hier auf sie angespielt wird, das geht uns erst auf, wenn wir wieder die Gestalt Jakobs heranziehen. Im Traum seines Sohnes Joseph erscheint diesem sein Vater als die Sonne, die Mutter als der Mond, die Brüder als Sterne Gen 37,9; hier ist Jakob wirklich Vater der Lichter, zumal wenn man, wie Josephus tut, allerhand astrologische Beziehungen in diesem Traum entdeckt, die väterliche und mütterliche Kraft, die von Sonne und Mond ausgehe und sich auch den anderen Gestirnen mitteile³.

Das wahre Urbild der Sonne und der wahre Vater der Lichter ist aber doch Gott; vor allem ist er der wahre Vater derjenigen Kinder, die er durch sein Wahrheitswort zeugt v. 18, womit dann der Übergang zu der Reihe der geistigen Jakobssöhne gewonnen ist, die 1¹⁸—5²⁰ besprochen werden⁴.

d. Zusammenfassende Liste

Wir sind jetzt in der Lage, eine Liste all der Beziehungen auf Jakobs Geschichte und seiner Söhne Namen und Charakter aufzustellen, die wir im Laufe unserer Untersuchung gefunden haben. Ordnen wir die betreffenden biblischen Angaben und Ausdrücke und andererseits die allegorischen Namensdeutungen ähnlicher Art bei Philo oder in der Onomastik daneben und erinnern uns an der Hand dieser Hinweise an das vielfältige Zusammentreffen in Gedanke und Ausdruck, das uns aufgefallen ist, so wird damit ein Tatbestand zu Augenschein und Bewußtsein gebracht, der irgendwie unsere Erklärung verlangt.

e. Rückblick über das Maß der Sicherheit

An Hand dieser Tabelle können wir rückblickend feststellen, wie sich die von uns vermuteten Etymologien und Anspielungen

¹ So Philo, De monarchia 16 M II 214; de somn. 1. I 53 M I 628; (συμπάθεια); quis div. rer. h. 97 M I 486 περιόδοις ἀστέρων ἀριθμείσθαι καὶ ἐνθένδε τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἤρτησθαι u. ö.

² Vgl. Joseph. Ant. II 16 τοὺς ἀστέρας ἀπὸ τε ἡλίου καὶ σελήνης τὴν ἰσχὺν λαμβάνοντας.

³ Joseph., ebenda τὴν μὲν σελήνην καὶ τὸν ἥλιον μητρὶ καὶ πατρὶ τῆς μὲν ἀδεύουσης ἅπαντα καὶ τρεφούσης, τοῦ δὲ ἐκτυποῦντος καὶ τὴν ἄλλην ἰσχὺν ἐπιθέντος εὐκάκων, τοὺς δὲ ἀστέρας τοῖς ἀδελφοῖς καὶ γὰρ τούτους ἕνδεκα εἶναι καθάπερ καὶ τοὺς ἀστέρας ἀπὸ τε ἡλίου καὶ σελήνης τὴν ἰσχὺν λαμβάνοντας, s. vor. Anm.

⁴ Gott der wahre Vater der Jakobssöhne; s. oben S. 202 u. ö.

	Gen 29 30 32 24ff. 35 18	bei Jac	Gen 49	bei Jac	Sprachliche [u. sachliche] Deutung bei Jac	Parallelen aus der Onomastik
Israel- Jakob	Du hast mit El gekämpft 32 28; άνέτειλεν δ ήλιος 32 31; (Jakobs Anfechtungen bei Laban)	άνηρ δε όπομένει πετρασμόν I 12 (θεοδI 18) άνέτειλεν δ ήλιος I 11 (δταν πετρασμοίς περιπέσητε I 2)			άνηρ δε όπομένει πετρασμόν (θεοδ) יהוה ש"ן לן [πετρασμοί, δοκιμιον(ος). τέλειος I 12, 2-4 στέφανος I 12]	άνθρωπος νικων δόναμιν Justin, [πόνου, δόκιμος, τέλειος, στέφανος Philo]
Ruben			ר"שן א' αρχή τέκνων μου v. 3	άπαρχή I 18	βουληθείς άπεκούησεν I 18 רעו, כנה	(οίδε όρων) ואת, כן
Simeon	ήκουσεν κόριος 29 28	άκοδσαι I 19 (άκραται-ής I 22 f.)	θυμός v. 6. 7 Zorn μήνις v. 7 Groll Frevel v. 5	δργή I 19 20 περισσειά κακίας I 21	άκοδσαι I 19; άκραται-, -ής I 22 23 25 רעו ש	ήκουσεν T. Sim. εις -ή άκοή Philo, όπακοή On. רעו ש (Rabbinen)
Levi	der priesterliche Stamm		(item)	μη χαλιναγωγών γλώσσαν I 28	(οδτος? I 25 28 [27] לדי) [θρησκός, θρησκεία I 26 27 καθαρός I 25; ποιητής I 25]	(αυτός יהוה Philo, On.)
Juda	der königliche Stamm		(άρχων v. 10 ήγούμενος v. 10)	(βασιλεία, βασιλικός) 2 5 8	κόριος τής δόξης 2 1 η, יהוה [βασιλείας 2 5, βασιλικός 2 8]	δόξα θεοδ (Cl. Al.)
Dan	έκρινέν μοι ό θεός 30 6	κρίνεσθαι, κρίσις 2 19 18	κρινεί v. 18	κρίνεσθαι, κρίσις	κρίνεσθαι, κρίσις יהוה	κρίσις Philo, On. יהוה
Naphthali	Gotteskämpfe habe ich gekämpft 30 8 συνανεστράφηγν τή άδ. μου 30 8	ζήλος και έριθειά 3 14 16	ungebändigte Hindin, gibt schöne Worte v. 21	χαλιναγωγήσαι 3 2 δαμάσαι 3 7 f. (θηρία 3 7), γλώσσα 3 8	ζήλος και έριθειά כוהנופ; פאן פאדלון פראָגמא 3 16 להפפ	
Gad	μακαρία έγω, ότι μακαρίζουσίν με πάσαι αι γεν. 30 19	(γέλως, χαρά 4 9)	Streitscharen streiten wider ihn, er streitet (dawider) auf d. F. 19	πόλεμοι και μάχαι 4, πολεμείτε, μάχεσθε 4 2 άντιτάσσεται 4 8	πόλεμοι και μάχαι יהוה, יהוה, יהוה	έπιθέσεως και άντεπιθέσεως (σύμβολον Philo) יהוה, יהוה
Asser			τροφήγν (άρχουσιν) v. 20	έτροφήσατε 5 5	πλούσιος, πλοδτος 5 1, 2 רעו, רעו	πλοδτος Phil. On. רעו
Issaschar			γεωργός v. 15 άναπαουσιν ib.	γεωργός 5 7 μακροθυμείν 5 7 8	μισθός 5 4 כעו	μισθός כעו
Sebulon					(μη) θμνότε 5 19 רעו (μη) στενάζετε 5 9, 17	juramentum Hier. רעו (cf. βύσις Philo On.) יהוה
Joseph	έπήκουσεν αυτης ό θεός 30 22	έδχή, προσεύχεται 5 18—18	εβοήθησέν σοι ό θεός και εδλόγησέν σε v. 25	εγρεεί . . ό κύριος 5 15	εγρεεί ό κύριος 5 15 εαθητε 5 16, יה, נסח	αοράτου ΐαμα Coislin. יה נסח; Josephs Gebet, Test. Jos.
Benjamin	άφιέναι αυτ. τ. ψυχήγν, άπέθνησκ. 35 18 ואת יהוה	ψυχήγν εκ θανάτου 5 20			(πλήθος) άμαρτιών 5 20 (ע) ואת	ψυχής θάνατος Philo (δδώνης) ואת

	Genesis	Jacobus	Parallelen
Isaak	רַב־צַדִּיק; Gen 21 ₈ : γέ- λωτα, συγχαρείται	χαρά 1 ₂	γέλως, χαρά Philo, On.
Rebekka	Rat, zu Laban zu reisen 27 ₄₃	ὁπομονή 1 ₂	ὁπομονή Philo, Or., On. πολλή ὁπομονή On. בַּר, תִּירָה
Bethuel	εἰς τὸν οἶκον Βαθουήλ 28 ₂ 29 ₁	σοφία 1 ₅	θυγάτηρ θεοῦ בְּנ־תַּב = σοφία Philo
Laban	παρελογίσω με 29 ₂₆ 31 ₂ 5 ⁷ 41	ἀνὴρ δίψυχος ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ 1 ₈	Rabbinen über Labans Unbestand
Esau	ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος 32 ₁₁	ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος 1 ₁₁ .. ὁ πλούσιος .. παρε- λεύσεται 1 ₁₀ μαρανθήσεται 1 ₁₁	Rabbinen: dem Esau ging die Sonne Gen 32 ₃₂ auf zum Versengen
Lea	ὁ θεὸς .. ἤνοιξεν τὴν μήτραν αὐτῆς 29 ₃₁	ἡ ἀνωθεν σοφία 3 ₁₅ 17 ¹⁷ ἀγνή εἰρηνικὴ κτλ. 3 ₁₇ μεστὴ .. καρπῶν ἀγα- θῶν ib. καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰ- ρήνῃ σπείρεται 3 ₁₈	τὸ λογικόν, ἐκτὸς τῶν πα- θῶν, εἰρηνικωτάτη Phil. σπορά, σπέρματα, σπεί- ρει (θεός), καρποῦσθαι, δικαιοσύνη, καλαὶ πρά- ξεις
Rahel	στεῖρα 29 ₃₁ π. χωρὶς ἔργων νεκρά 2 ₂₆	σοφία ἐπίγειος, δαι- μονιώδης 3 ₁₅	δρασις βεβηλώσεως, ἄλογον Philo.

zu den im Altertum wirklich getätigten verhalten. Ruben ist gekenn-
zeichnet durch ἀπαρχή תִּשְׁבָּרָה Gen 49₃, 1₁₈¹, Simeon durch Hören
1₁₉—25; im Altertum dachte man freilich an Erhöhung durch
Gott; doch steht die Deutung ἐπήκοος, ὁπακοή dem ἀκούειν bei
Jac nahe². Ausschlaggebend ist aber die Verbindung von
»Hören« mit »Zorn«, der ja Gen 49₆, 7 so kräftig als Grund-
eigenschaft von Simeon (und Levi) hervorgehoben wird³. Daß
θρησκεία bei Jac 1₂₆ f. auf Levi hindeutet, ist einfach durch die
kultische Bestimmung des Stammes Levi gegeben; bestätigend
kommt hinzu, daß der Levit sich kultisch rein und unbefleckt
halten soll, was Jac in geistigem Sinne vom θρησκός verlangt
1₂₇⁴. Juda als königlicher Stamm scheint angedeutet durch
βασιλεία, βασιλικός 2₅, 8⁵. Die Worte κρίνειν, κρίσις 2₁₂ f. ent-
sprechen der üblichen Deutung von Dan⁶. Naphthalis Name
wird in Gen 30₈ auf Streitigkeiten bezogen, die auch Jac 3₁₄—16
auftauchen⁷. Gad hat nach Name und Geschick Gen 49₁₉ mit
Krieg und Gegenkrieg zu tun; dem entsprechen πόλεμοι καὶ
μάχαι, ἔχθρα, ἀντιτάσσεται, ἀντίστητε Jac 4₁—7⁸. Die Verbindung von

¹ S. S. 269.² S. S. 226. 242.³ S. S. 243 ff.⁴ S. S. 245.⁵ S. S. 248.⁶ S. S. 228.. 250.⁷ S. S. 229. 262.⁸ S. S. 229. 257.

Asser mit dem Reichtum (wegen עשיר) und Luxus (wegen Gen 49²⁰) klingt wieder in πλούσιοι Jac 5¹ und ἐτροφήσατε 5⁵¹. Dort steht zugleich der Hinweis auf den Lohn 5⁴, der für Issaschar kennzeichnend ist, sowohl wegen des שכר in seinem Namen als wegen seiner Arbeit als lastbarer Fröhner Gen 49¹⁵, wofür LXX γεωργός gibt; dieser γεωργός stellt sich alsbald Jac 5⁷ ein, zugleich mit seiner Eigenschaft der stillen Geduld, die auch das Testament Issaschars an ihm zu rühmen weiß². Die plötzlich einfallende Mahnung μη ὀμνότες Jac 5¹² erklärt sich, wenn man daran denkt, daß Sebu-(Ion) bei Hieronymus mit juramentum übersetzt wird³. Joseph, als Jose mit ἀοράτου ἴαμα gedeutet vgl. Jac 5¹⁵ f. ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος, ἰαθήτε, ist auch im Testament Josephs der Mann des Gebets⁴, wie bei Jac 5^{13—18}. Bei Benjamin kommt Philo wegen Gen 35¹⁸ f. auf den Tod der Seele zu sprechen; die Errettung der Seele vom Tode ist auch das Thema des letzten Abschnittes bei Jac 5¹⁹ f.⁵

Wenn es demnach angezeigt erscheint, im JB von 1¹⁸ bis zu Ende die Reihe der zwölf Jakobssöhne im Hintergrund zu sehen, so ergibt sich von selbst, daß vorher ihr Vater Jakob behandelt sein wird, zumal wir Isaak und Rebekka mit χαρά und ὁπομονή im Eingang antreffen⁶. Daß die ὁπομονή ein ἔργον τέλειον haben soll 1⁴ und alsbald vom Mangel an Weisheit die Rede ist 1⁵, bekommt einen bestimmten Sinn, wenn an Rebekka gedacht wird, die ihren Sohn, damit er τέλειος werde, zu Bethuel, der Gottestochter Weisheit sendet⁷. Der Hinblick auf Philo (und die Kirchenväter) und die Rolle, die Jakob dort als Asket spielt, der πόνους erträgt und dann den στέφανος als Siegespreis davonträgt⁸, bestätigt unsere Vermutung, und die Etymologie seines Namens bei Justin ἀνὴρ νικῶν δόναμιν erscheint uns dann als Analogie zu dem Ausdruck ἀνὴρ ὃς ὁπομείνει πειρασμόν Jac 1¹²⁹. Die Worte ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος Gen 32³¹ kehren im JB 1¹¹ geradezu wieder, und zwar in Verbindung mit dem schwindenden Reichtum. Es ist gezeigt worden, daß Esau in der antiken Paränese (wegen der Weissagung des Propheten Obadja) den schwindenden Reichtum darstellt, und daß das Aufgehn der Sonne für ihn verzehrende Gluthitze bedeutet, die auch Jac 1¹¹ beschreibt. In diesem Zusammenhang wird der Niedrige ermuntert, sich seiner

¹ S. S. 230. 250 f..² S. S. 230. 251 f.³ S. S. 230 f. 253 f.⁴ S. S. 232. 254 f.⁵ S. S. 201. 255 f.⁶ S. S. 223. 273.⁷ S. S. 199. 273 ff.⁸ S. S. 299. 234. 270 ff.⁹ S. S. 208. 277 ff.

Höhe zu rühmen 1₉, wie Jakob Gen 32₁₀ dankbar erwähnt, daß er aus einem Armen ein Reicher geworden sei¹. Sind wir hier auf wirklich beabsichtigte Beziehungen gestoßen, so wird wahrscheinlich, daß Laban der zwiespältige Mann ist, unbeständig in all seinen Wegen Jac 1₈ als den ihn die Genesis 29_{25 f.} 31_{2· 5· 7· 41} und danach die Rabbinen bezeichnen².

Βουληθεῖς ἀπεκύησεν 1₁₈ als Übersetzung von Re'u-ben läßt sich in der alten Onomastik nicht nachweisen, wenn diese Deutung auch antiker Methode entspricht³. In κύριος τῆς δόξης 2₁ fanden wir den Namen Jehuda gedeutet. Das י in Jehuda und ähnlichen Namen wird häufig als יהיה κύριος gefaßt; in -huda sieht man den Bekenner oder den Gepriesenen; יהיה erscheint in der Onomastik nur selten und an verborgener Stelle als δόξα, obwohl dies eine durchaus entsprechende Übersetzung von יהיה ist und als solche in der LXX und Onomastik üblich ist⁴. Daß Naphthali, die ungebändigte Hindin von Gen 49₂₁, die schöne Worte gibt, bei Jac als die ungebändigte Zunge wiederkehrt, wird dadurch wahrscheinlich, daß auch die Rabbinen von Naphthalis Zunge reden; auch weist Jac ausdrücklich auf die ungebändigten Tiere hin 3_{8· 7}⁵.

Lea als obere und Rahel als untere Weisheit Jac 3_{15· 17} anzusehen, wird nahegelegt durch die Deutung ὄρασις βεβηλωσεως bei Philo⁶, die bei Jac als (σοφία) ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης 3₁₅ wiederkehrt, und die ganze Schilderung der beiden Frauengestalten, die wir da und dort fanden, sowie durch die entsprechende Symbolik bei Philo⁷. Auch dort ist es Lea, die gute Werke als ihre Kinder erzeugt⁸, während Rahel unfruchtbar und also dem Glauben gleichzusetzen ist, der keine Werke hervorbringt⁹. Die Beziehung der Abschnitte 3_{14—17}, 4_{1—7}, 4_{11 f.} 13—16, 4₁₇ auf die Streitigkeiten zwischen Lea und Rahel Gen 30_{8—16}¹⁰ erscheint als Versuch, die Erklärung aus der Jakobs-Allegorie, die sich im Ganzen bewährt hat, auch auf die überbleibenden Stücke auszudehnen, immerhin am Platze. Auch die Beziehung von Jac 4₅ auf Gen 49₁₉ wird durch die Beziehung des Abschnitts 4_{1—7} auf Gad nahegelegt¹¹.

Zu alledem kommt der Hinweis auf die zwölf Stämme in der Adresse und der Name Jacobus, der durch den Ehrentitel Knecht Gottes ausgezeichnet ist, wie sonst Jakob¹².

¹ S. S. 275 f. ² S. S. 275. ³ S. S. 268 f. ⁴ S. S. 248. ⁵ S. S. 260.

⁶ S. S. 201. 262. ⁷ S. S. 201. ⁸ S. S. 263. ⁹ S. S. 265.

¹⁰ S. S. 262—268. ¹¹ S. S. 258—260. ¹² S. S. 122 f. 176. 270.

Erscheint also unsere Vermutung, der JB sei aufgebaut auf einer (versteckten) Allegorese über die Namen und Kennzeichen von Personen aus des Patriarchen Jakob Familie und Umgebung, so darf als wohl begründet weiter festgestellt werden, daß damit die vermißte Disposition im Briefe aufgezeigt ist, daß nunmehr, wenn unsere Einzelvorschläge gültig sind, alle Stellen im Briefe den Grund ihres Daseins und ihres Ortes finden, daß die scheinbar so schroffen Übergänge nichts anderes sind als die notwendigen Fortschritte von einer allegorischen Gestalt zur andern.

3. In welcher Umgebung entstand die Grundlage des Jacobusbriefs?

Bestehen hier also wirklich derartige Beziehungen, die dazu die rechte Reihenfolge einzuhalten scheinen, und in so großer Zahl, daß von einem Zufall kaum mehr die Rede sein kann, so ständen wir vor dem seltsamen Tatbestand, daß eine scheinbar nüchterne und jedenfalls durchaus aufs Praktische gerichtete Erbauungsschrift im geheimen einem allegorischen Faden folgt, der nur durch die Überschrift leise angedeutet ist, daß Mahnung und Warnung an einfache Leute und grobe Sünder sich beständig in fein bedachten allegorischen Anspielungen bewegt und diese bald geschickt, bald gewaltsam weiterspinnt; gewandt wird der Anfang, das Paar Isaak und sein Gemahl *χαρά* und *ὀπομονή* an den Freudengruß *χαίρειν* angeknüpft; von dem Mann, der die Anfechtung erduldet, geht es zum Vater der Lichter und dann zur Reihe der Söhne, und so ruht dieser sinnige Feinarbeiter nicht, bis er vor dem Tode der Seele haltmacht, wo des letzten Sohnes Geburt und Namengebung angedeutet, aber auch nur angedeutet wird.

Wie immer wir dies Phänomen deuten mögen, jedenfalls werden wir in eine Umwelt versetzt, wo man gewohnt war, Gestalten und Geschichten der heiligen Vorzeit unmittelbar in Wegweiser und Merkzeichen fürs praktische Leben umzusetzen und umgekehrt auch bei nüchternen Weisungen für den Alltag sich von der Bedeutung und Reihenfolge uralter Gestalten bestimmen zu lassen.

Daß in Philo Zeit und Welt solche Art und Kunst zuhause war, haben wir uns schon von Philo selber sagen lassen: *οὐ παρέργως*, nicht so nebenbei, sondern als eigentliches Lebenswerk hat man da in dieser Weise Allegorese und Paränese ver-

knüpft¹; damit verweist Philo auf Kreise, wo solche Arbeitsweise in beständiger Übung stand, wie die Essener in Palästina und die Therapeuten in Ägypten; wir werden gut tun, uns diese Kreise und ihre Weise näher anzusehen.

a. Essener und Therapeuten

Von den Essenern berichtet Philo², daß am Sabbat einer die heiligen Bücher vorliest, einer der erfahrensten aber sie auslegt; denn das meiste wird bei ihnen durch Symbole in altgewohnter eifriger Behandlung philosophisch herausgearbeitet³; damit wird also eine langgeübte Kunst, die Schriften symbolisch aufzufassen und auszulegen, bezeugt. Noch stärker tritt die Übung in allegorischer Auslegung in Philos Schilderung der Therapeuten hervor⁴. Diese Eremiten sitzen von früh bis spät in ihren Zellen beim Studium der heiligen Schriften, aus denen sie die heimische Philosophie allegorisch entwickeln, da nach ihrer Meinung im Buchstaben der Schrift Symbole eines verborgenen Hintersinnes enthalten seien⁵. Am Sabbat aber kommen alle zusammen, Männer und Frauen; da spricht auch hier der in ihren Lehren Erfahrenste, nicht bedacht auf rhetorische und sophistische Kunst, sondern indem er sich um Genauigkeit in Erforschung und Wiedergabe der Gedanken bemüht⁶, welche nicht im Ohr haften bleibt, sondern in die Seele dringt und dort sichere Wohnung nimmt. Bei den Mahlzeiten, heißt es weiter⁷, fragt der Vorsitzende⁸ etwas aus der heiligen Schrift oder löst eine von einem andern vorgelegte Schwierigkeit. Die Auslegung aber⁹ geschieht durch allegorische Gewinnung des Hintersinnes; denn die ganze Gesetzgebung scheint

¹ S. oben S. 196 f.

² quod omn. prob. l. b. 82 M II 458.

³ τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπως ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

⁴ De vita contemplativa 28—31 M II 475 f. Die Echtheit dieser Schrift, die von Lucius und Schürer bestritten war, ist neuerdings durch die Nachweise von Massebieau, Conybeare, Cohn, Wendland gesichert und auch von Cohn in der neuen Ausgabe (Bd. VI) festgehalten.

⁵ ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὕπονοίαις δηλουμένης.

⁶ ἀλλὰ τὴν ἐν τοῖς νοήμασι διηρσυνηκῶς καὶ διερμηνεύων ἀκρίβειαν.

⁷ l. c. 75

⁸ S. Cohn z. St.

⁹ l. c. 78. αἱ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὕπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις.

diesen Männern einem Lebewesen mit Leib und Seele zu gleichen; der Leib ist der buchstäbliche, die Seele der innere, unserer Seele entsprechende Sinn, den sie nun also in den Wörtern wie in einem Spiegel zu erschauen sich bemühen. Philo schreibt also die Grundanschauung aller Allegorese¹ der Theorie und Praxis seiner Therapeuten zu, in die jedes Ordensmitglied, alt und jung, eingeschult ist; denn sie begleiten den Vortrag mit diskreten Ausdrücken ihres Beifalls oder Mißfallens².

Mag nun auch der in Allegorien schwelgende Philosoph hier seine Denkweise allzu freudig eingetragen haben; es muß doch dort Allegorese all- und altbeliebte Praxis gewesen sein³.

Zu solchen Kreisen, die sich aus den sittlich verseuchten Städten zurückzogen⁴, bei denen Ruhe, Schweigen und Zuhören erste Pflicht war⁵, paßt in mancher Beziehung die Stimmung des JB's, und das sich von der Welt unbefleckt erhalten Γ 27, das schnell zum Hören, langsam zu Reden Γ 19 im Briefe hatte in jenen Gemeinschaften einen besonders markanten Sinn.

Auf die Verwandtschaft des JB's mit essenischen Anschauungen und Forderungen hat man ja schon längst hingewiesen⁶; gewiß findet sich, was Jac sagt auch anderswo, bei Christen, Juden und heidnischen Popularphilosophen; positive Beweise für die Herkunft aus dem Essenismus lassen sich nicht beibringen⁷. Aber es ist beiderseits so mancherlei beieinander und wird so besonders betont, daß sich der Gedanke an geistige Verwandtschaft doch nahe legt. Die Essener haben eine einfache Philosophie, wie Philo sich ausdrückt, die, griechischen terminis technicis abhold, ledig-

¹ Vgl. Origenes in Levit. hom. 5, 1.

² l. c. 77, 31.

³ Man darf nicht zweifeln, daß Philo gute Kunde über Leben und Treiben der Therapeuten wenigstens am Mareotissee besaß; das zeigen die genauen Angaben über Haltung der Hände, die Trennungsmauer, die Chöre in der Festnacht u. a. w.; so mag er auch manche Allegorese dorthin bezogen haben. Warum Bousset, Judentum¹ S. 439. 445 bei den Essenern (und gar auch bei den Therapeuten) die allegorische Auslegung für fraglich erklären will, sehe ich nicht recht ein.

⁴ quod. omn. prob. l. 76 M II 457 τὰς πόλεις ἐκτρεπέμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροθήθεις ἀνομίας.

⁵ Joseph. b. j. II 133 καὶ τοῖς ἐξωθεν ὡς μυστήριον τι φρικτὸν ἢ τῶν ἔνδον σιωπῇ καταραίνεται; Philo, quod omn. prob. l. 81 μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκρατικῶς; de v. cont. 31 καθ' ἡσυχίαν δὲ οἱ ἄλλοι πάντες ἀκροῶνται, τὸν ἔπαινον νέμαζιν ὕψεως ἢ κεφαλῆς παραδηλοῦντες αὐτὸ μόνον; vgl. 77.

⁶ De Wette, Hilgenfeld, Brückner s. Dibelius S. 23 Anm. 2; Massebieau a. a. O. S. 275—279.

⁷ Dibelius S. 23.

lich aus dem AT entwickelt wird und nur durch göttliche Inspiration zu erreichen sei¹. — Das ist nicht viel anders bei Jac; was aus griechischer volkstümlicher Paränese bei ihm wiederklingt, wird doch immer an ATliches und Jüdisches, vor allem ans Gesetz angeschlossen, so der τροχός τῆς γενέσεως² an die γενέσσω, 3 6 f., das ἀποκρῦβιν des »Vaters der Lichte« an den λόγος τῆς ἀληθείας, der von oben kommt 1 17 f. — das ist eben die obere Weisheit, die der Streitsucht der Sophisten entgegengestellt wird 3 13—17. Dabei deuten eben solche Ausdrücke doch darauf hin, daß hier eine fremdartige Welt Eingang gewonnen hat, wie auch die Essener gewiß fremdartigen Einflüssen ihre eigenartige Gestalt verdanken. Kennzeichnend für sie ist vor allem ihre Zurückhaltung vom Opferkult des Tempels³; dieser entspricht bei Jac, daß er die wahre Gottesverehrung im Besuch der Witwen und Waisen sieht 1 27. Auch die Essener betonen wie Jac, daß die rechte Religion sich vor allem auch in guten Werken zeige⁴; die einzelnen Ordensglieder nehmen sich eifrig derer an, die der Nahrung entbehren⁵. Das Reinbleiben von der Welt haben wir schon erwähnt; der Eifer des Jac gegen die ἡδοναί, gegen den Reichtum, Gold, Silber und Latifundien 1 10 f. 5 1—6, gegen die Selbstgewißheit der Handelsleute 4 13—16, sein freundlicher Hinweis auf die Haltung des Landmannes 5 7 stimmt zu der Abneigung des Esseners gegen alles, was Lust heißt⁶, zu ihrer Besitzlosigkeit⁷, ihrer Enthaltung

¹ quod omn. prob. l. 80. 88.

² Vgl. hierzu G. Kittel, Probleme. Beilage I S. 141—168. Da der Ausdruck von Jac nicht gebildet, sondern übernommen ist, so darf man nicht gleich aus Jac 1 23 γενέσεως aufs Dasein deuten — vielleicht hat es sich Jac so zurechtgelegt. Nun kommt aber τροχός τῆς γενέσεως ja bei den Orphikern vor (Simplicius z. Aristoteles de coelo II 1, 377 s. Kittel S. 161 Anm. 3), wo er auf den Kreislauf der Wiedergeburten geht. Andererseits sagt die rabbinische Exegese von Ps 120 4, daß die Ginsterkohlen der Verleumdung von der Gehenna entzündet sind (Targ. z. St.). Ursprünglich war das Rad der Wiedergeburt von der Unterwelt her und damit der ganze weitere Kreislauf entzündet — was unser Jac wohl kaum mehr verstand.

³ Philo l. c. 75; Joseph. Ant. XVIII 19.

⁴ Philo l. c. 88 γυμνάσματα προτιθεῖσα τὰς ἐπαινετάς πράξεις.

⁵ Jos. Bell. Jud. II 134 δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς ἀντεξούσια, ἐπικουρία καὶ ἔλεος βοηθεῖν τε γὰρ τοῖς ἀξίοις ὁπόταν δέωνται, καὶ καθ' ἑαυτοῦς ἐφίσταται καὶ τροφὰς ἀπορουμένοις ὀρέγειν; vgl. Jac 2 14—16.

⁶ Philo l. c. 84; Jos. Bell. Jud. II 120 f.

⁷ Philo l. c. 76 οὐκ ἄργυρον καὶ χρυσὸν θησαυροφυλακοῦντες οὐτ' ἀποτομὰς γῆς μεγάλας κτώμενοι; 77 ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες; Jos. Ant. XVIII 20; Bell. Jud. II 122 καταρρονηταὶ τοῦ πλοῦτου.

vom Handel¹, ihrer Bevorzugung landwirtschaftlicher Arbeit². Sie schaffen nichts, was dem Kriege dient³, sie sind Werkleute des Friedens⁴, wie Jac diejenigen preist, die den Frieden schaffen 3¹⁸. Sie sind des Zornes gerechte Verwalter, zurückhaltend mit dem Groll⁵; dasselbe verlangt Jac 1¹⁹; das Schweigen gehört beiderseits dazu. Gegen Verfolgung leisten die Essener nur passiven Widerstand⁶, wie der geduldige Lohnarbeiter des Jac gegenüber dem reichen Ausbeuter 5⁶; Sklaverei ist den Essenern verhaßt⁷; sie selbst erstreben auf sittlichem Wege nichtknechtische Freiheit⁸ — ein Zug königlicher Freiheit, die auch im Armen die königliche Bestimmung achtet, geht auch durch den JB 1²⁵ 2⁵. 8. Das Verbot des Schwörens, das dem Jac vor allem wichtig ist 5¹¹, gilt ebenso bei den Essenern; sie rechnen den Schwur dem Meineid gleich⁹. Eine entschiedene Differenz zwischen Jac und den Essenern scheint in einer Einzelheit vorzuliegen: Jac empfiehlt, die Kranken mit Öl zu salben 5¹⁴, den Essenern gilt Öl wie ein Schmutzfleck; wird einer wider Willen damit gesalbt, so wischt er es ab¹⁰. Aber als Grund solchen Abscheus nennt Josephus ihre Ablehnung des Luxus; rauh zu bleiben, erscheint ihnen als etwas Gutes¹¹; das ist etwas anderes als Ölgebrauch zu Heilzwecken. Gerade bei den vom Essenismus herkommenden Sekten, wie den Ossäern und Elkesaiten, und in den Klementinischen Recognitionen findet sich das Öl unter den hochgeschätzten Heiligtümern¹².

Wir werden überhaupt gut tun, nicht gerade bei Essenern oder Therapeuten stehenzubleiben. Stellen wir Philo und die Allegoriker, die er erwähnt, die Therapeuten und Essener zusammen, so haben sie einen gemeinsamen Zug, statt äußerlichen Wesens Innerlichkeit einzutauschen. Statt äußeren Gottesdienstes suchen die Therapeuten ihre Sonderversammlungen auf, nament-

¹ Jos. Bell. Jud. II 127.

² Jos. Ant. XVIII 19.

³ Philo l. c. 78.

⁴ Jos. Bell. Jud. II 135 εἰρήνης δουρογοί.

⁵ Jos. l. c. ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί.

⁶ Vgl. Jos. Bell. Jud. II 151—153; Philo l. c. 89—91.

⁷ Jos. Ant. XVIII 21 οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτήσιν; Philo l. c. 79 δούλος τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἰς ἐστίν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες.

⁸ Philo l. c. 88 πράξεις, ἐξ ὧν ἡ ἀδούλωτος ἐλευθερία βεβαιούται.

⁹ Jos. Bell. Jud. II 135 τὸ δὲ ἠμύνειν αὐτοῖς περιίστανται χεῖρον τῆς ἐπιουρίας ὀπολαμβάνοντες.

¹⁰ Jos. Bell. Jud. II 123.

¹¹ τὸ γὰρ ἀγχεῖν ἐν καλῷ τίθεται.

¹² Hippolyt, Philosoph. IX 15; Eriphanus, Haer. XIX 1. 6 Recognit. I 44 f. s. Bousset, Judentum³ S. 443 Anm. 2.

lich ihre feierlichen Mahlzeiten und ihre Schriftbetrachtung; von den Essenern sagt Philo in seiner steifen Schulsprache, daß ihre Religion den dreifachen Kanon hatte: Gottesliebe, Tugendliebe, Menschenliebe¹; er selbst pflegte seine Gottesverehrung in ein-samem Schriftstudium, erstrebte reine Gesinnung und Seelenfrieden und atmete in guten Stunden, über die Welt erhoben, die Luft der Weisheit². Sooft er auch darin gestört ward, der Menschen bester Teil bleibt ihm Pflege Gottes allein³, das wahrhaft hohe-priesterliche Werk⁴; ihr Höhepunkt ist Gottesschau⁵ und Ver-zückung⁶. Solches Suchen der Gottesnähe hat gewiß praktische Bedeutung: das Schwören verwerfen die Essener, weil das Wort schon vor Gott als Wahrheit gelten soll; auch Philo möchte den Eid vermeiden, weil Worte Eide sein sollten⁷ — alles das drängt auf Innerlichkeit. Aber diese Innerlichkeit hat überall etwas Ge-zwungenes und wird selbst wieder äußerlich; man sucht sie draußen vor der Stadt, drinnen in der Sekte und der Klause; auch Philo hat nie die Sehnsucht nach solcher Stille verloren⁸ und ist zuzeiten auch in die Einöden gegangen⁹. Die heiligen Mahlzeiten der Orden sind für den Draußenstehenden unzugänglich; die Essener wahren ängstlich ihre Geheimlehren; sie waschen sich sogar bei Berührung mit ihren Novizen¹⁰. Überhaupt besteht ein gut Teil ihrer Religion in Waschungen und weißen Kleidern. Philo schreibt nur für Aus-erwählte geistigen Adels¹¹, nicht für das Volk. Bei all seiner Scheu vor dem Eid gibt er Ratschläge, wie man den Eid bei Gott mit geringeren Eiden vermeiden kann¹². Die Essener lassen bei der Aufnahme in ihren Orden furchtbare Eide schwören¹³.

¹ quod omn. prob. l. 83 *κανόσι τριτοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθεῷ καὶ φιλαρέτῳ καὶ φιλανθρώπῳ.*

² De spec. leg. l. III 1—6 M II 299 f., vgl. Bousset, Judentum³ S. 443 ff.

³ De fuga et inv. 40 M I 552 *ἀνδρῶν δὲ ἄριστον ἄθλον ἢ θεοῦ μόνου θεραπεία.*

⁴ ib. 42 *τὸ γὰρ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ, ἱερώμενον τῆν μεγάλην ἀρχιερωσύνην αὐτῷ μόνῳ;* das pflegt Jakob gegenüber Esau, dem Treiben der Welt.

⁵ S. oben S. 206.

⁶ S. u. a. leg. alleg. l. I 82 M I 60; quis rer. div. h. 74—85 M I 483—485; s. Bousset a. a. O. S. 449.

⁷ De decalogo 84 M II 194 f.

⁸ Vgl. u. a. de vita cont. 19 M II 474 *πᾶσα γὰρ πόλις καὶ ἡ ἐδνοματώτη γέμει θορόβων καὶ παραχῶν ἀμυθῆτων, ἃς οὐκ ἂν ὑπομείναι τις ἅπαξ ὑπὸ σοφίας ἀχθεῖς;* vgl. de spec. leg. l. III 4 M II 299.

⁹ Leg. alleg. l. I 85 M I 81.

¹⁰ Jos. Bell. Jud. II 150.

¹¹ S. u. a. de nobil. M II 437—444 u. ö.

¹² De spec. leg. l. II 2 ff. M II 270.

¹³ Jos. Bell. Jud. II 139.

b. Die hellenistische Synagoge der Diaspora

Zu solcher Denkart und Frömmigkeit steht Jac trotz aller Verwandtschaft doch im deutlichen Gegensatz. Hier herrscht keine Einschränkung; die Versammlung steht jedem offen, reich oder arm. Jac redet eindringlich auch zu den in Streitigkeit und Begehrlichkeit Verstrickten und freut sich auch der vom Irrtum geretteten Seelen. Hier ist der Eid ganz verboten; von Waschungen und Unterschied der Speisen hören wir wenigstens in unserem JB nichts. Wir wissen zwar nicht, wie es in der jüdischen Grundschrift stand — aber dorthier stammt doch, weil es zum Thema »Levi und Kultus« gehört, die Forderung, sich von der Welt unbefleckt zu halten, indem man zu den Verlassenen geht 1₂₇; also stand die Forderung innerlicher Reinheit schon in der Urschrift. Auch in ihrer jüdischen Form ist die Schrift eine wirkliche Vorstufe zum Christentum der Bergpredigt, ein Dokument der Höhenlage des entschränkten Diaspora-Judentums.

Denn auch diese Grundschrift galt der Diaspora. Jakob ist ja selbst der Mann der Pilgrimschaft¹ und auch seine Söhne² gehören nach Geburt und Schicksal dahin, worauf schon Irenäus³ aufmerksam macht, wie auch die Rede Gen 49 in der Fremde gehalten wurde.

Im besonderen ist, nach den Andeutungen im JB, seine Paränese entstanden in der hellenistischen Synagoge 2₂ und im Kreise ihrer διδάσκαλοι 3₁.

Über den Schulbetrieb der palästinischen und der babylonischen Rabbinen und ihre Lehrvorträge in den Synagogen sind wir durch das rabbinische Schrifttum vielfältig unterrichtet; für eine frühere Zeit geben uns die Evangelien, was Palästina betrifft, mancherlei Auskunft. Über die Synagogen der griechi-

¹ Vgl. Dtn 26₅: Ein Aramäer war mein Ahn (Jakob), dem der Untergang drohte, und als er nach Ägypten herabzog, wurde er dort ein Fremdling (παράκλησην).

² Die Rabbinen schließen daraus, daß Jakob Gen 49₁ seine Söhne zusammenruft, daß sie in Ägypten »zerstreut« waren; Beresch. r. z. St. par. 98 S. 173 a: Aus diesen Worten läßt sich schließen, daß die Kinder Israel zerstreut waren und ein Engel sie zusammenbrachte; nach R. Tanchuma brachte sie Jakob durch den hl. Geist zusammen.

³ Iren. haer. IV 35, 3 H. Die Geburt der Söhne in der Fremde ist ein Vorzeichen, daß Jesus in der Pilgrimschaft anfang, das zwölfsäulige Fundament der Kirche zu gestalten. Über Benjamin s. oben S. 176.

schen Diaspora¹ wissen wir wenig, noch weniger über Schulung und Schulbetrieb der hellenistischen διδάσκαλοι². Doch gibt uns die griechische Literatur der jüdischen Diaspora genügend Aufschluß über die Gedankenwelt und Ausdrucksweise der hellenistischen Juden; es läßt sich auch nicht verkennen, daß hier der Mutterboden für Denk- und Lehrart des JB's zu finden ist. Man braucht hier nur an allbekannte Tatsachen zu erinnern. Der ständige Verkehr zwischen Jerusalem und der Diaspora, die Wallfahrten zur heiligen Stadt, die Reisen der Rabbinen ins Ausland, Botschaften hin und her bürgen dafür, daß das heimische Gut auch in der Fremde heimisch wurde; die hebräische Erbauungsliteratur wurde ins Griechische übertragen und also auch auf griechischem Sprachgebiet gelesen, nicht nur das AT, sondern auch Jesus Sirach, die Psalmen Salomos, die Testamente der 12 Patriarchen und andere Pseudepigraphen, so daß, was wir an Äußerungen über Glauben und Weisheit, fromme Armut, Stellung zum Gesetz, zur Welt, Enderwartung vernahmen, da und dort zuhause war, wie wir immer auch hellenistische Stimmen zu diesen Fragen zu verzeichnen hatten. Vor allem war Treue gegen das väterliche Gesetz auch draußen der Mittelpunkt der Religion; gerade dort galt es immer wieder, dafür zu streiten und zu leiden; das ergab von selbst steten Anlaß zu »mancherlei Anfechtungen«, zu Lästerungen des edlen Namens, auf jüdischer Seite zu Ablehnung der feindlichen Welt, der epikuräischen Schwelgerei; auf fremdem Boden war die fromme Armut noch hilfloser den Gewalttaten rücksichtslosen Reichtums ausgesetzt. Zugleich aber führte Zusammenleben und apologetisches Interesse auch jene Angleichung an griechische Denk- und Ausdrucksweise herbei, die das eigentliche Kennzeichen des Hellenismus ist, und die sich im JB bemerkbar macht: Begriffe und Ausdrücke wie λόγος ἔμφυτος, νόμος ἐλευθερίας, νόμος βασιλικός, die Gleichsetzung von νόμος und λόγος, die Ausführungen über den Krieg der Lüste in den Gliedern, Bedeutung und Mißbrauch der Zunge, manch anderes Bild und Sprichwort zeugen davon.

¹ S. u. a. M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt 1897 S. 20—31; Schürer III S. 92—95; vgl. u. a. Philo, De spec. leg. 62 M II 282 *μορία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεία* und die bei Josephus und in Act erwähnten Synagogen; s. Str.-Billerbeck IV 117 ff. 123 f.

² Philo, l. c. *ἀναστάς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὀφηγεῖται τὰ ἄριστα καὶ οὐνοῖσιν*.

Der Diaspora, wo man keine Opfer bringen konnte, mußte von selbst der Gedanke des geistigen Gottesdienstes naheliegen. Der eine Gott und seine fleckenlose Lichtnatur war dort im Gegensatz zum Heidentum und in Übereinstimmung mit spätgriechischer Philosophie ständig zu vertreten, die *δόξα κυρίου*, die besondere Herrlichkeit des Offenbarungsgottes hervorzuheben. Mit der stoisch-kynischen Moral pflegte man den Gedanken und das Bild von dem nach dem Siegerkranz mühevoll ringenden und dulddenden Ringkämpfer¹; andererseits hatte man hier besonderen Grund, die ausdauernden Märtyrer für den jüdischen Glauben seligzupreisen, wobei man zunächst an die Makkabäerzeit² oder an Daniel und seine Genossen³ dachte; aber auch die ganze Wolke der Glaubenszeugen aus dem AT wurde beständig in Erinnerung gerufen⁴, insbesondere wenn sich ihnen Gott gerade außerhalb des heiligen Landes geoffenbart hatte⁵.

Auf Philo als Zeugen alexandrinischen Judentums und seine Verwandtschaft mit Jac ist schon hingewiesen⁶; er war freilich in mehrfacher Beziehung eine Sondererscheinung; neben ihm muß hier besonders noch ein anderer, wohl auch alexandrinischer, Schriftsteller genannt werden, der geeignet ist, die Umwelt zu kennzeichnen, aus welcher der JB entstammt: der Verfasser der Weisheit Salomonis. Was hier die lebenslustigen und leichtfertigen Epikuräer über ihre Lebensauffassung, ihr ausgelassenes Treiben, ihre übermütige Stimmung⁷ und ihren Gegensatz zur stillen, aber bewußten Frömmigkeit des gesetzestreuen Juden sagen, liest sich wie ein gereizter Protest der Weltleute gegen die Ansprüche und Aussichten, die Jac so eindringlich vertritt: Er fällt ihnen lästig⁸, tritt ihrer Art entgegen und wirft ihnen ihre Vergehungen vor⁹; er nennt sich Gottesknecht¹⁰, Sohn Gottes und Gott seinen Vater¹¹, preist das Ende des Gerechten selig¹² und hält sich fern vom Verkehr und den Verunreinigungen der Weltleute¹³;

¹ Vgl. u. a. IV Macc. 17, 11—16; s. oben S. 271.

² Wie in dem Werk des Jason von Kyrene und im I II und IV Macc.-Buche.

³ Vgl. in den Zusätzen zu Daniel: das Gebet Asarjas und das Lied der drei Männer im feurigen Ofen.

⁴ Vgl. Jes Sir 44 1—50 21; Hebr 11, hellenistischer Herkunft.

⁵ Act 7 2—50 war ursprünglich eine Geschichte der Gottesoffenbarungen in der Diaspora.

⁶ S. oben S. 205 f.

⁷ Sap Sal 2 9.

⁸ Sap Sal 2 12, 14 f.

⁹ 2 12.

¹⁰ 2 13; vgl. Jac I 1.

¹¹ 2 18, 16; vgl. Jac I 18, 27 3 9.

¹² 2 16; vgl. Jac I 12 5 11.

¹³ Ib.; vgl. Jac I 27 4 4.

so beschließen sie denn bewußt jene Schikanen gegen den armen Gerechten, über die Jac klagt¹, und wollen sehen, ob er wirklich jene Sanftmut und Standhaftigkeit beweist, zu der ihn Gottes Verheißung seiner Hilfe befähigen soll². Wenn aber Gott der-einst für die Seinen als gerechter Richter eintritt³ und der Gerechte den Königsschmuck der Schönheit⁴ empfängt, dann wird das Gelächter der Spötter⁵ und der Übermut ihres Reichtums⁶ in beschämte Klage und Selbstanklage verwandelt und offenbar werden, wie so nichtig und haltlos ihr ganzes Leben war⁷. Auch sonst finden wir enge Berührungen in Gedanke und Ausdruck: auch hier wird gewarnt vor Murren und dem Mißbrauch der Zunge⁸; auch hier lauscht der Richter an der Türe⁹; auch hier führt der Weg des Irrtums zum Tode¹⁰. Natürlich begegnet uns auch hier der Ringkampf, der mit Sieg und Siegerkranz gekrönt wird¹¹, aber auch das *πειράζειν* und das *δοκιμάζειν* der Gerechten¹², die »ein wenig« erzogen und nach dem Urteil der Welt gezüchtigt werden¹³. Schon nach dem Titel ist die hier vorgetragene Lehre Weisheit¹⁴, die von Gott herkommt¹⁵, ein Abglanz von Gottes Lichtglanz und Güte; solchem Licht folgt keine Nacht¹⁶, Gott und seine Weisheit sind lauter Menschenfreundlichkeit und Wille zum Leben und Lebendigen¹⁷.

Als Freunde solcher Weisheit werden die biblischen Gestalten, unter anderen auch Jakob mit seinen Mühen, Kämpfen und Segnungen, aufgerufen¹⁸. Bemerkenswert ist, wie das Schicksal der früh dahingerafftten Frommen im Hinblick auf die Ent-rückung Henochs als Hingang zu Gott gedeutet wird, ohne daß Henoch genannt wird¹⁹.

Hingewiesen sei noch auf die Form der Kette, deren sich auch dieser Hellenist als Kunst- und Beweismittel bedient²⁰.

Ein hervorragender und einzigartiger Schüler und Besucher hellenistischer Schulen und Synagogen steht lebendig vor uns in

¹ 2 10; vgl. Jac 2 6 56.

³ 5 16 ff.; vgl. Jac 5 11.

⁵ 5 3; vgl. Jac 4 9.

⁷ 5 9—14; vgl. Jac 5 3 (4 14).

⁹ 1 10; vgl. Jac 5 9.

¹¹ 4 2; vgl. Jac 1 12.

¹³ 3 4 f.; vgl. Jac 2 5.

¹⁵ 7 25; vgl. Jac 1 5·17 3 15·17.

¹⁷ 1 13 f.; vgl. Jac 1 17 f. (4 6 5 11·15 f.).

¹⁹ 4 10—14.

² 2 17—20; vgl. Jac 5 7.

⁴ 5 16; vgl. Jac 1 12.

⁶ 5 8; vgl. Jac 5 1—5.

⁸ 1 11; vgl. Jac 5 9 3 2—12 4 11.

¹⁰ 1 12; vgl. Jac 5 19 f.

¹² 3 5 f.; vgl. Jac 1 3·12.

¹⁴ S. auch 6 9, 12 ff.

¹⁶ 7 30; vgl. Jac 1 17.

¹⁸ 10 11 f.

²⁰ 6 17—19; vgl. Jac 1 1—6.

der Gestalt des Diasporajuden Saul von Tarsus. Da, wo er aus jüdischem Erbgut schöpft, was er auch als christlicher Lehrer immer wieder tut und tun muß, gewährt gerade er uns wertvolle Blicke in die Lehrweise der hellenistischen Synagoge; auf diesem gemeinsamen Gut beruht ja auch seine Verwandtschaft mit dem JB, die trotz aller Verschiedenheiten in wichtigen Punkten dargetan werden konnte¹. Wir sprachen auch schon mehrfach² über die Spruchreihen, die zu seiner Schulausrüstung gehören. Die Typenreihe I Cor 10₅₋₁₁ hat ganz die Art jüdischer Haggada. Hellenistisch ist der dem Menschen von Natur³ ins Herz geschriebene νόμος und die συνείδησις Rm 2₁₅, ὁ ἐν τῷ καρδίῳ Ἰουδαίος 2₂₉ und die λογικὴ λατρεία 12₁, Verinnerlichungen wie im JB⁴. Aus der jüdischen Polemik gegen den Götzendienst stammt 1₁₈₋₂₈, wo besonders die Verwandtschaft mit der Weisheit Salomonis deutlich hervortritt⁵. Die Lüste, die in den Gliedern zu Felde liegen, von denen Paulus wie Jac redet⁶, wurden in der damaligen griechisch-römischen Ethik behandelt. Spruchtafeln, wie wir sie Rm 12. 13 lesen, entsprechen ebenso jüdischer Spruchweisheit wie der Lehrform des JB⁷.

Von besonderer Wichtigkeit ist es für uns, den Hellenisten Paulus bei seiner Allegorese zu betrachten. Hagar und Sinai gehören wegen Arabien zusammen, ebenso Jerusalem und Sarah; denn diese beiden sind Mütter der echten Heilserben. Diese Ausgangspunkte der antijüdischen Ausführungen Gal 4₂₂₋₃₁ sind von Haus aus jüdische Gleichungen.

Noch wichtiger ist es für uns, festzustellen, wie auch Paulus gewohnt ist, Allegorese zu treiben, ohne daß er meint, die Gegenstände seiner Allegorese angeben zu müssen. Wie der JB auf die Verführung Evas anzuspielen scheint⁸, so hat Paulus vor den Korinthern II Cor 11_{2 f.} zwar Eva genannt, aber ihre geschlechtliche Verführung nur angedeutet. Ohne nähere Aufklärung hat Paulus auch auf den Fall Adams angespielt und ihn als Typus für den Sündenfall jedes einzelnen Menschen ver-

¹ S. oben S. 99 ff.

² S. oben S. 10. 69. 101 f.

³ Etwas anderes als diese lex insita in natura ist das ins Herz geschriebene Gesetz, das Jer 31₃₃ für die Zukunft gewissagt ist. ⁴ Vgl. Jac 1₂₇ 2₁₂.

⁵ E. Grafe, Theol. Abh. Weizsäcker gewidmet S. 270-274, E. Norden, Agnostos Theos S. 128 ff.; H. Lietzmann, Komm. z. Rm. S. 31.

⁶ S. oben S. 105 f.

⁷ S. oben S. 168.

⁸ Jac 1₁₄ f.; s. oben S. 279.

wendet; denn Rm 7₉ f. denkt er offenbar an Adam¹, den die Schlange bei ihrer Verführung betrog und der dann dem Strafwort Gen 2₁₇ verfiel. Noch einmal steht bei Paulus Adams Sündenfall im Hintergrund, wenn er Phil 2₆ von Christus sagt: er hielt das Gottgleichsein nicht für eine Sache des Raubens — während Adam Gott gleich werden wollte dadurch, daß er die Frucht vom Baume raubte.

Aus dem Hellenismus ist ferner irgendwie der Verfasser des vierten Evangeliums hervorgegangen. Bei ihm finden wir gleichfalls jüdische Typologie² und auch verhüllte Allegorese, worauf wir hier nicht näher eingehen können³. Wie die Zeugung aus Gott durch Aufnahme des Logos im vierten Evangelium mit Jac 1₁₈ parallel geht, haben wir früher besprochen⁴.

Im Johannes-Evangelium wie bei Paulus zielt alle Typologie und Allegorie schließlich auf Christus, wie die späteren Allegoriker überall die Beziehung auf Christus einzutragen wissen. Im JB ist die Eintragung Christi erst nachträglich und mechanischer geschehen, durch Eindeutung in einen vorhandenen vorchristlichen Text. So bietet er uns die Möglichkeit, ein Geisteserzeugnis der Diaspora in noch fast reiner, jüdischer Eigenart kennenzulernen, die freilich christlicher Ethik ungemein nahesteht.

Im übrigen schien uns diese Eigenart immerhin auch Sonderart zu sein. Der Vater der Lichter, das Rad der Geburt, obere und dämonische Weisheit, das Verbot des Schwörens, das Salben mit Öl fiel uns auf. Beachtenswert erschien uns auch die Neigung zum Stillesein und Stillehalten, zu Friede und Freiheit, zur Vergeistigung und zur Werkfrömmigkeit, vor allem aber jene Bestimmtheit durch eine für uns wenigstens verhüllte oder kaum angedeutete Allegorese. Mit diesem 'geheimen Sinn', der irgendwie hinter unserem JB steht, haben wir uns jetzt noch einmal zu beschäftigen.

¹ So schon Theodor von Mopsuestia, s. Lietzmann z. St.

² Z. B. Joh 3₁₄ f., wo die Grundlage: 'Leben von der Schlange her nur den Gläubigen' jüdisch ist, Rosch hasch. 3, 8; s. oben S. 135.

³ So 1₁₈, wo die Geburt der ATlichen Gottesmänner nicht aus Manneswillen vorschwebt; 4₁₈, wo an die fünf Götter der Samaritaner gedacht wird; 8₅₆ spielt auf den Namen Isaaks und Gen 17₁₇ an.

⁴ S. 158.

4. Form und Haltung der jüdischen Urschrift

a. Der Brief Jakobs an die zwölf Stämme

Für die Form der jüdischen Urschrift haben wir zunächst von den christlichen Eintragungen abzusehen, die wir mehr oder minder sicher ausscheiden konnten, den Erwähnungen des Namens Jesu Christi 1₁ 2₁ und der Kirche 5₁₄, etwa auch der christlichen Form des Schwurverbots 5₁₂. Ferner hatte sich uns die Annahme aufgedrängt, daß ursprünglich nicht Jac, sondern Jakob, der Patriarch, an die zwölf Stämme Israels schrieb, und daß er und diese Stämme den Gegenstand einer im Schreiben durchgeführten Allegorese bildeten.

Glücklicherweise können wir, falls wir recht beobachtet haben, an zwei Orten sehen, wie hier Bibelstellen, die zur Jakobs-geschichte gehören, eingeführt und benutzt wurden — stehen sie doch jetzt noch an ihrem Platze! Das ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος 1₁₁, von dem Gen 32₃₁ (32) nach Jakobs Kampf und vor dem Zusammentreffen mit Esau berichtet wird, ist sogleich in das Bild vom Glutwind hinübergeführt, welcher die Blumen verdorren macht — ebenso vergeht der Reichtum, als dessen Typus ja Esau gilt¹. Der Spruch über Gad Gen 49₁₉ war, wenn wir recht schlossen², in einer midraschartigen, allegorischen Umschreibung wiedergegeben, aus der ohne weiteres die Neigung des im Menschen hausenden Geistes zum Neide abgelesen werden kann 4₅. Es werden also Bibelstellen genannt, das eine Mal in die eigene Rede verwoben, das andere Mal mit Hinweis auf die γραφή, diesmal aber nur in Umschreibung; beidemale folgt sofort der Übergang zur praktischen Anwendung!

Für die Überschrift und die ganze Form des Schreibens dürfen wir annehmen, daß auch hier die Briefform mit Verfasseramen und Gruß an die zwölf Stämme in der Diaspora geboten war; denn die Jakobsallegorese im Brief drängte uns ja dazu, an Stelle von Jac als Verfasser den Patriarchen Jakob einzusetzen, der zu seinen Nachkommen redet³. Wie aber unser JB kein eigentlicher Brief ist, sondern nur jene lockere Briefform hat, die zu jener Zeit für die aufgelöste Diatribe und Paränese üblich war, so war auch die ursprüngliche Jakobsschrift kaum darauf angelegt, wie ein wirklicher Brief des Patriarchen auszusehen; im Grunde war auch der Verfasseramen nicht eigent-

¹ S. oben S. 276 f.

² S. oben S. 259 f.

³ S. oben S. 176 f.

lich, sondern allegorisch gemeint: Hier soll geboten werden, was Name, Geschick und Familie Jakobs seinem Volke in der Diaspora heute noch durch das Mittel der Allegorie zu sagen hat¹. So erklärt sich wohl in der Hauptsache die Vernachlässigung der Situation, der Zeitferne, die Vorwegnahme alles dessen, was zu Jakobs Zeit noch in der Zukunft lag.

Zu bedenken ist dabei noch, daß die Empfänger ja alle die at.-lichen Personen, die im JB erwähnt werden und ihr Geschick schon als vergangen kennen²: Abraham, Isaak, Rahab, Hiob, Elias und die Propheten, und daß sie die heilige Schrift schon vor sich haben; es ist also nur die Annahme gemacht, daß der Erzvater nicht nur die ganze Zukunft weiß — wie alle pseudepigraphischen Propheten — sondern sich auch ganz in die Lage seiner Nachkommen versetzt, was ihm durch Gottes Gnade und seine Weisheit und Vorschau in vollkommener Weise möglich war. Auf eine bestimmte *γραφή*, ein geschriebenes Gesetz verweisen auch die Testamente Levi und Ruben³. Daß die Erzväter das ganze Gesetz kannten und alle seine Einzelforderungen pünktlich erfüllt haben, war ja allgemein verbreitete Annahme⁴.

Die Anrede *ἀδελφοί*, die freilich für den Erzvater nicht paßt, glaubten wir ohnehin auf den Verfasser unseres JB's zurückführen zu können, der damit fehlende Übergänge ersetzt⁵ und der natürlich den Christen Jac zu seinen christlichen Brüdern reden läßt. Daß sich der Vater Jakob menschlich-demütig mit seinen Kindern in einem »wir« zusammenschließt 5 11. 17, ist kaum anstößig; man lese, wie in der Weisheit Salomos⁶ dieser König trotz aller seiner Weisheit von seiner Menschlichkeit redet; denn kein König hat einen anderen Anfang seines Daseins; denselben Eingang haben alle ins Leben und auch den gleichen Ausgang. Daß Abraham unser Vater heißt und Isaak sein Sohn 2 21, paßt für Jakob wie für seine Nachkommen. Der pseudepigraphische Verfasser hat also nichts geradezu Unpassendes sich entschlüpfen lassen, aber auch keinen Wert auf bestimmte Beziehungen ge-

¹ Nachträglich sehe ich, daß schon Massebieau S. 282 bemerkt: Je crois que cet auteur s'est caché sous le type de l'athlète perpétuellement en luttés contre les passions, sorte d'anonymat allégorique et non grossière pseudépi-graphie.

² Jac 5 11 ἠκούσατε. εἶδετε.

³ Test. Levi 13, 2 f.; T. Ruben 4, 1; s. oben S. 190.

⁴ Vgl. Jubil. 6, 19. 15, 1. 21, 5 ff.; Joma 28 b u. ö.

⁵ S. oben S. 175.

⁶ Sap Sal 7 1—5.

legt. Eben daß Jakob allegorisch seine und der Seinen Namen und Geschick auszulegen weiß, ist ein Beweis der Echtheit dieses Briefs, soweit hier Echtheit, Verfasser und Brief überhaupt in Frage kommt.

Man darf annehmen, daß der Inhalt des Schreibens den Ertrag von Synagogenpredigten über die Geschichte Jakobs verwertet; als dieser Ertrag zusammengestellt und der ganzen Diaspora zugeeignet wurde, bot sich ungesucht der Name Jakobs als Verfassername dar, wie man später die Apostel Verfasser sein ließ für eine christliche *διδασχῆ*, *διδασκαλία* oder eine Sammlung von Konstitutionen. So hat auch der Verfasser eines *λόγος*, der ebenfalls ATliche Gestalten und Einrichtungen paränetisch und allegorisch verwertete, ihn hernach zu einem Briefe verwendet; später hat man ihn als Brief *πρὸς Ἑβραίους* bezeichnet — das ist ohnehin eine Parallele zur Bestimmung des JB's an die zwölf Stämme, nur daß hier die Adresse vom ursprünglichen Verfasser schon vorgesetzt worden ist.

b. Verhüllte oder offene Allegorese?

Man kann sich nun vorstellen, daß die ursprüngliche Jakobschrift nicht viel anders aussah, als unser JB, d. h., daß nur die Adresse und die beiden Bibelstellen, auf die angespielt war, den allegorischen Hintergrund andeuteten. Selbst dann konnten die Leser diesen Hintergrund in gewissem Umfang ahnen; wir haben ja gehört¹, wie auch sonst allegorische Beziehungen nur angedeutet, nicht genannt und doch verstanden wurden. Überdies ist ja selbstverständlich, daß alle bewußten Israeliten die Namen ihrer Vorväter in ihrer allegorischen Bedeutung kannten, wie ja die Symbolik der Stämme bei Juden, die auf ihre Abstammung halten, heute noch gepflegt wird². Auch die Gegner Laban und Esau sind allezeit als Typus von List und Gewalt gewertet worden; die Synagogenpredigt und Erbauungsliteratur pflegten solche Tradition³. Freilich alle Einzeldeutungen, die

¹ S. oben S. 295—297.

² Wer da weiß, zu welchem Stamm er gehört (vgl. Lc 2³⁸ Phil 3⁵), kennt auch das »Wappen« des Stammes, das z. B. bei Naphthali ein Hirsch ist (Gen 49²¹). Ebenso hat jeder Stamm seinen Edelstein, nach dem Brustschild des Hohenpriesters, vgl. die haggadischen Ausführungen zu Ex 28 Num 2 und zum Hohenlied.

³ Vgl. Heb 12¹⁶, auch Rm 9¹³. S. auch das oben über Philos und der Rabbinen Behandlung der Charaktere E. und L. Angeführte.

ja vielfach auch verschieden ausfielen, konnte der Verfasser nicht als allgemein bekannt voraussetzen. Dann hätte er zunächst nur für sich in der allegorischen Grundlage die Sicherheit gehabt, daß er tiefverborgene und zuverlässige Wahrheit vortrug; die Vollzahl der Stämme verbürgte auch eine gewisse Ganzheit seiner Sprüche, und das Jakobsgut mußte gewiß geeignet erscheinen, den Nachkommen in der Diaspora einen λόγος ἔμφυτος zu geben. Ferner kann man annehmen, daß solche nur anspielende Vortragsweise ihm zur Gewohnheit geworden war und einem in seiner Schule und Schulung üblichen Brauch entsprach. Nach unserer Kenntnis der damaligen hellenistischen Lehrweise kann als sicher gelten, daß die διδάσκαλοι und ihre vertrauten Schüler in ihren Lehrhäusern derartige Stoffe mit voller Ausführung der allegorischen Methode, etwa in der Weise Philos, behandelten, wobei dann infolge der beständigen Übung auch bloße Andeutungen und Ausnutzungen leicht verstanden wurden. Wir brauchen uns ja nur an die Zusammenkünfte der Therapeuten zu erinnern, wo allegorische Deutungen und Bedeutungen jedermann ganz geläufig wurden¹; ähnliches wird auch in den Schulen der hellenistischen Rabbinen sich ausgebildet haben. Für solch einen Kreis hatte dann ein Schriftstück wie dieser Jakobsbrief seine volle esoterische Bedeutung, wodurch eine exoterische, wesentlich praktische nicht ausgeschlossen war. Einem weiteren Kreis, den zwölf Stämmen in der großen Diaspora, mußten im ganzen die religiös-sittlichen Weisungen genügen, wobei immerhin Eingeweihte das Rätselspiel mehr oder minder durchschauten; denn durch den Verfassernamen und die Nennung der zwölf Stämme war ja doch ein deutlicher Wink für die Aufmerksamen gegeben. Es läßt sich also eine Jakobschrift, die die Allegorese nur verhüllt vorträgt, so wie jetzt unser JB, psychologisch und praktisch wohl verständlich machen.

Nun glauben wir aber bemerkt zu haben, daß unser JB Risse und Sprünge aufweist, die nur notdürftig mit der Anrede ἀδελφοί, mit einem δέ, οὖν, ἄγε νῦν verdeckt sind, während sonst, im ganzen und vielfach auch im einzelnen, eine gewollte, ja auch gekennzeichnete Ordnung hervortritt². Man kann nun immerhin annehmen, daß ein Autor, der verhüllte Allegorese vortrug, seine Aufgabe, auf diese Weise ein Mahnschreiben zu

¹ S. oben S. 287f.

² S. oben S. 168—176.

verfassen, nicht ganz bewältigte; seine eigenartig gebundene Methode konnte von selbst einen eigenartig gebundenen und doch nicht recht verbundenen Stil des Schreibens mit sich bringen. Aber wir haben doch auch mit der anderen Möglichkeit zu rechnen, daß erst der christliche Verfasser unseres JB's jene Lücken dadurch veranlaßt hat, daß er alle sprachlich-allegorischen Ausführungen wegließ, welche in der Urschrift ebenso den Zusammenhang herstellten, wie den Leser über die Grundlage der Allegorese orientierten. So wären auch die so schwer verständlichen pointierten Ausdrücke und Sätze¹, die jetzt wie seltsame Findlinge in ihrer Umgebung stehen, Reste aus einem wohlverständlichen Zusammenhang, aus dem Jac nur die ihm wohlgefälligen nützlichen Steine stehen ließ. Es macht keine große Schwierigkeit, überall die entsprechende Allegorese dem Gedanken nach zwischen die Sätze unseres JB's einzufügen, wobei man freilich den Ausdruck erraten müßte; wir sehen daher davon ab, diesen Versuch hier durchzuführen, den jeder nach dem früher gebotenen Material selbst anstellen kann.

Ein Grund, warum der Christ alle deutlichen allegorischen Angaben weggelassen haben mag, läßt sich leicht anführen. Ihm und namentlich seinen Lesern mußten die Perlen aus der Schale wichtiger sein als die Schale. Er tat seinen Lesern nur einen Dienst, wenn er die so wertvollen praktischen Warnungen und Mahnungen nicht damit belastete. Zwar haben die Christen die allegorische Kunst auch hochgeschätzt und, wo sie sie nicht verstanden, um so mehr angestaunt; aber unserem Verfasser kam es eben nicht aufs Anstaunen an, weder bei Kleidern und Ringen, noch bei allegorischer Weisheit. Man denke an Gemeinden von zumeist ungebildeten Heiden-Christen, an kleine Kaufleute, Handwerker, Sklaven, Frauen aller Art, die kein Verständnis für Allegorien hatten, denen aber mit der Armenpredigt des JB's um so mehr gedient war. Solchen Leuten hat auch Paulus Milch statt starker Speise und nicht die Weisheit der Vollkommenen gegeben, I Cor 1 26—28 2 6 3 2; vgl. Hebr 5 11—14.

Da der Christ ohnehin an der jüdischen Jakobsschrift geändert hat, so mag man ihm auch diese Herablassung zu seinen Brüdern zutrauen. Wenn er die Lücken zudeckt, so wird er sie wohl auch geschaffen haben, und wenn diese Verdeckung

¹ S. oben S. 173 f.

mit der Anrede »Brüder« geschieht, so führt das eben auf einen christlichen Bearbeiter, weil ja der Erzvater Jakob nicht zu Brüdern, sondern zu Söhnen reden mußte. So mag denn auch der Christ manches ausgesprochen Jüdische getilgt haben. Andererseits ist es unwahrscheinlich, daß die beiden Anspielungen auf Gen 32³² und Gen 49¹⁹ die einzigen allegorischen Andeutungen in der Jakobsschrift waren; auch deshalb möchte man annehmen, daß diese Jakobsschrift allegorische Arbeit wenigstens so weit durchführte, daß man die Anspielungen verstand — die beiden genannten Beispiele würden zeigen, wie man sich solche Andeutungen etwa zu denken hat, nicht philologisch, sondern alsbald zur Mahnrede eilend.

Doch läßt sich, wie gezeigt, auch die erste Form der Hypothese ernstlich durchführen; sie hat den Vorteil, daß sie nicht mit zwei so verschiedenen Formen des Schriftstücks zu tun hat, wie man sie bei Ausmerzung der Allegorese annehmen muß. Bei ihr ist ja der christliche JB nur eine leichte Ausdeutung und andere Auflage des jüdischen Schreibens. Da aber zwei Formen des Schreibens immerhin anerkannt werden müssen, eine jüdische und eine christliche, und man das Maß ihrer Verschiedenheit doch nicht kennt, kann man die Entscheidung ruhig dahingestellt sein lassen — doch will uns scheinen, daß die vielen schwierigen Stellen, Sprünge und Pointen doch immer wieder darauf hinweisen, daß das Gelände ausgewaschen ist und früher zusammenhängender gelagert war¹.

Aber es muß nochmals betont werden, daß unsere eigentliche These: der JB hat zur Grundlage eine beständige Allegorese über Jakob und die zwölf Stämme — von der Behandlung der neuen Rätsel, die durch diese Behauptung aufgegeben werden, nicht abhängt, und daß wir nicht hoffen können, in die geheime Werkstatt eines Schriftstellers aus so ferner und fremdartiger Umgebung hineinzuschauen, der für uns außerdem gar

¹ Der Vorgang, daß der christliche Bearbeiter die Allegorien und allzu Jüdisches wegläßt und andererseits den Christusnamen einsetzt, hätte eine genaue Parallele in dem Verfahren des Verfassers von Prov 22¹⁷—24²², der nach Ad. Ermans Beobachtung SB d. pr. AW 1924 S. 86—93 die Weisheit des Amen-empöe so benutzt hat, daß er aus 30 Kapiteln 30 Sprüche gemacht hat, wobei er Jenseits und Totengericht, sowie alles, was Polytheismus verriet, wegließ und andererseits den Namen Jahwe einsetzte (s. zuletzt P. Humbert, *Recherches sur les source égyptiennes de la littérature sapientale d'Israel*, Neuchâtel 1929. S. 17—34).

nur im Hintergrund einer uns bekannten, aber doch recht rätselhaften Schrift steht, und ihm seine Kunst abzulauschen, die vielleicht eine Geheimkunst seiner Schule bleiben sollte.

c. Die Zeit der Grundschrift

In welche Zeit haben wir die jüdische Grundlage unseres JBs anzusetzen? Die Testamente der zwölf Patriarchen sind in der Glanzzeit der Makkabäer verfaßt und gegen das Ende ihrer Herrschaft überarbeitet worden. Die allegorische Leistung, die dem JB zugrunde liegt, ist den allegorischen Anspielungen gegenüber, wie sie sich in den Testamenten finden, viel entwickelter; sie setzt schon eine exegetische Kunst und Übung voraus, die sich der Art Philos nähert, ja in einigen Zügen geradezu damit berührt¹ — so wird sie auch der Zeit Philos nahe stehen.

Die Therapeuten hatten Bücher von alten Männern, die sie als Gründer ihrer Lebensweise verehrten; ihre Schriften dienten ihnen als Vorbilder für das Ideal, das sie aus den Allegorien entwickelten². Diese Bücher werden Pseudepigraphen und biblischen Männern zugeschrieben gewesen sein, die als Muster der Askese aufgefaßt werden konnten. In Betracht kommen etwa die drei Erzväter, vor allem Jakob, das Vorbild des *θεραπευτικὸν γένος*. Mit bewegten Worten schildert Philo die Sehnsucht der Gottsucher, deren aufrichtigem Wahrheitsverlangen Gott sich nicht entzieht. Viele finden ihn durch Rückschluß von der Welt auf den Schöpfer — das ist der Weg von unten nach oben. Wenn aber einige ihn von ihm selbst aus erfassen konnten, ohne zur Schau irgendeine andere Überlegung zu brauchen, die sollten, der Wahrheit gemäß, unter den heiligen und echten Therapeuten und Gottesfreunden aufgeschrieben werden. Zu ihnen gehört der, welcher auf chaldäisch Israel, auf griechisch aber *ὁρῶν θεόν* genannt wird³. So wird wohl Jakob vor allem

¹ Gleich am Eingang des JBs stehen die Deutungsworte *χαρά* (Isaak), *δομονή* statt *πολλή ὕ* (Rebekka), *σοφία* (Bethuel), die bei Philo in ähnlicher Verbindung beieinander stehen; s. oben S. 198 f.

² Philo, *De vita cont.* 29 M II 475 f. *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγῆται γινόμενοι πολλὰ μνημῆα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον.*

³ *De praem. et poen.* 43 f. M II 415 *ἐν ὁίοις καὶ γνηίοις θεραπευταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσαν; vgl. de fuga et inv. 40 M I 552 ἡ θεοῦ μόνου θεραπεία.*

ein Vorbild ihrer therapeutischen Art darstellen, und eine Schrift, wie jene Jakobsschrift eignete sich vortrefflich als Musterbild eines ernsten und strengen Lebens, das nun auch wirklich mit allegorischer Kunst gewonnen war. Die Therapeuten, die Philo beschreibt, gehören in die erste Hälfte des I Jh. n. Chr. Waren sie auch selbst zu abgeschlossen von der Welt, um eine Schrift wie die Grundlage unseres JB's zu schreiben, so konnten sie sie doch verehren und benutzen.

Der eigentliche Ort aber für die Entstehung unserer Schrift sind, wie wir sahen, die hellenistischen Synagogen, wo die zwölf Stämme Jakobs durch den Knecht Gottes Jakob uralte heimische Weisheit empfangen — etwa im vorderen Asien zwischen Antiochien und Caesarea, das stets als Diaspora galt.

F. Die Entstehung des christlichen Jacobusbriefes

Die Grundlage unseres JB's war also jüdisch-hellenistisch, uns aber ist der JB als christliche Schrift überliefert. Es hat also eine Umgestaltung ins Christliche stattgefunden, deren Maß wir nicht genau bestimmen können, die aber immerhin ein dem Christentum so unanstößiges Gebilde schuf, daß die Kirche den JB als christliche Schrift betrachten konnte. Zunächst ist aus dem Patriarchen Jakob ein Christ Jacobus geworden¹; der Knecht Gottes wurde nun auch Knecht Christi, und die Angeredeten werden seine Brüder. Jede Sorge um die Zeitlage des Verfassers schwand, da dieser Jac gleichzeitig mit den Lesern leben soll. Aus den zwölf Stämmen Israels in der Diaspora werden die in der weiten Welt zerstreuten Christen, die nun das wahre Zwölfstämmevolk darstellen. Der Herr der Herrlichkeit wird auf Christus gedeutet, und aus der Synagoge wird die christliche Gemeinde mit ihren Presbytern. Im übrigen behielt man das jüdische Gut bei, und wahrscheinlich durch Weglassung erreichte man jene konfessionelle Farblosigkeit, die den Brief kennzeichnet. Der Mangel an bestimmt christlichem Gehalt kam weder dem Herausgeber noch den Lesern so stark zum Bewußtsein, weil

¹ Eine Verwandlung des Patriarchen Jakob in einen christlichen Jacobus hat man auch anderwärts vollzogen, als man aus einer Feier für Jakob und David in Jerusalem, die die Juden am 26. Dez. begingen (Antoninus, *Itinera Hierosol.* ed. Geyer S. 179), eine Feier für David und Jacobus machte (*Rituale Armen.* ed. Conybeare S. 516—27), s. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom ² 1927 S. 128 f.

man durch den Hinweis auf Christus nun alles christlich deutete, so wie man es bis auf den heutigen Tag noch tut.

Die starke Betonung des Gesetzes war durch den Hinweis auf das Liebesgebot gemildert, der Anklang an die Bergpredigt rückte die Mahnung des Jac der Forderung Jesu nahe, und die Bezeichnung »das vollkommene Gesetz der Freiheit« gab auch Paulus sein Recht. Die Ausführungen über Glauben und Werke konnte man, wie später immer geschah, als rechtmäßige Auslegung des paulinischen Gedankens ansehen. Jedenfalls ist der Herausgeber ein eifriger Christ und vielleicht auch ein Heidenchrist gewesen.

Die Zeit der Umarbeitung, also die Entstehung unseres JB wird man nicht gerne den Jahrzehnten gleichsetzen, wo Paulus für die Rechtfertigung aus dem Glauben und gegen die Gerechtigkeit aus dem Gesetz kämpfte; denn damit verträgt sich nicht die Haltung unseres Briefes, der von der Gewalt der paulinischen Denkart so wenig bestimmt ist, daß er Ausführungen wie die von Jac 2 14—26 ruhig übernimmt. Der JB ist entweder vor diesem Kampfe oder nachher entstanden, wo man seine Spitze nicht mehr verstand und Paulus so auslegte, wie Jac denkt und redet.

Die Zeit vor diesem Auftreten des Paulus, wo der Apostel, noch wenig beachtet, die Gegenden Syriens und Kilikiens bereiste, erscheint aber wenig geeignet für eine solche Umgestaltung einer jüdischen in eine christliche Schrift; man dachte damals noch wenig an eigenes Schrifttum und hatte in der lebendigen Erwartung der nahen Ankunft des Herrn noch an den Herrenworten, dem AT, wie man es auslegte, und an der lebendigen Rede des Geistes genug.

Wir werden vielmehr in die Zeit des ablassenden Paulinismus verwiesen, wo auch Verehrer des Paulus von Rechtfertigung aus den Werken reden konnten¹. Andererseits ist durch I Ptr und I Clemens die Zeit vor 95 gegeben. Wir werden also die Entstehung des christlichen JB etwa in das Jahrzehnt 80—90 zu setzen haben. Bald darauf hat man in Kleinasien auch das jüdisch-apokalyptische Gut christlich verwertet; auch die so entstandene Apc trägt einen Namen, der apostolisch gedeutet werden konnte und bald auch apostolisch gedeutet wurde.

Als Ort für unseren JB möchte man Rom annehmen, wo wir den JB so früh benutzt sehen. Andererseits weist das

¹ Vgl. I Clem. 30, 3. 38, 2.

Interesse für Jacobus und Judas, wie sie der Jacobus- und der Judasbrief voraussetzen, eher in die Nähe Palästinas. Wir würden also auch mit dem christlichen JB etwa nach Cäsarea gehen — von dort wäre der Brief schon früh nach Rom gekommen.

Die Weise wie ihn dort I Ptr und I Clemens kommentieren, zeigt, daß man seine Ausdrucksweise nicht für deutlich genug christlich oder überhaupt nicht für deutlich genug ansah, so daß man entschieden christliche Deutung oder Deutung überhaupt für nötig hielt. In jener Zeit, als man schärfere Auswahl unter den Vorlesungsbüchern traf, hat das dem JB geschadet; noch mehr aber der Umstand, daß ihn kein apostolischer oder autoritativer Name schmückte.

So verschwand der Brief in die Verborgenheit. Was ihn da und dort in Ansehen erhielt, war die Vermutung, es möchte dieser Jacobus der Herrenbruder oder ein Apostel Jacobus sein. Der erste, der solcher Meinung öffentlich Ausdruck gab, war der Verfasser des Judasbriefes, der diesen Jacobus jedenfalls für eine bedeutende Persönlichkeit und für den Bruder eines Judas ansah, also für den Herrenbruder oder den mit dem Ausdruck Judas Jacobi Lc 6₁₆, Act 1₁₃ Angedeuteten. Doch wagte auch er nicht, diesen Jac bestimmt zu bezeichnen. So blieb die Lage unsicher; einerseits wurde der Brief entschieden für unecht erklärt¹, andererseits mehrte der längere Gebrauch die Neigung, ihn für apostolisch anzusehen². Das Schicksal des JB war entschieden, als Origenes, der ihn im Umlauf vorfand, ihn als apostolisch erkannte. Sein Verehrer Eusebius führte den Brief als ersten der katholischen Briefe an, Athanasius und Chrysostomus entschieden für seine Anerkennung im Morgenland, Hieronymus im Abendland. Luther ahnte seine jüdische Herkunft; aber er ließ ihm doch seinen Platz hinter den Hauptschriften; dort steht er heute noch in der Lutherbibel als ein Merkzeichen, daß hier nicht eigentlich »Christus getrieben« wird, aber doch eine Reihe »guter Sprüche«.

Dem Herausgeber des JB's aber gebührt unser Dank, daß er uns dies wertvolle Gut jüdisch-griechischer Spruchweisheit bewahrt und in einer Form dargeboten hat, die ihm einen bescheidenen, aber doch ehrenvollen Platz im NT sichert.

¹ Euseb. h. e. II 23, 25 *νοδσέρατ*.

² Hieron. de vir. ill. cap. 2 *licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem*.

Nachträge.

1. Zu S. 13₂. Über das Zittern der Dämonen vgl. Windisch² S. 18, bei der Formel εἰς θεός s. Peterson, Εἰς θεός S. 295 ff.

2. Zu S. 154 A. 7. Zu Bereschith r. par. 53 über Gen 21₉, Namensdeutung über 'Isaak', gibt Theodor in seiner neuen Bereschith-Ausgabe für דוריייה die Varianten דרוריייה, דוריייה, דוריייה, דוריה, דוריי, דוריי and vermutet, daß דוריייה ursprünglich zum Namen R. Isaak (als Beiname) gehörte. — Es könnte allenfalls aus נפחה entstanden sein; in דוריייה könnte δῶρον (L. Köhler) oder gar חורה (H. Schäfer) stecken — doch ist die Beziehung d. St. auf 'Freiheit' traditionell geworden; דרוריייה würde bedeuten, daß das Gesetz die Freilassung der Sklaven in Aussicht nimmt, Lev 25₁₀.

3. Zu S. 48 A. 2. Die achmimische Handschrift (veröffentlicht von Fr. Rösch, Straßburg 1910) hat zwischen I Clem. und Jac 1₁₃ eine Lücke von 32 Blättern, wo andere (katholische?) Briefe gestanden haben können. Nach Jac folgen koptische und griechische Stücke aus Joh 10—13. Die Stellung von Jac hinter I Clem. bedeutet also nicht viel.

4. Zu S. 28 Z. 3. In der Hiob-Catene des Niketas, herausgeg. v. Patrick Young (Junius), London 1637, die u. a. wertvolle Stücke aus dem Kommentar des Polychronius (vielleicht überarbeitet) bietet, wird von P. Jac 5₁₁ als τὸς τῶν ἀποστόλων zitiert, wie W. Bauer richtig angibt. Trotzdem bemerkt Bardenhewer, diese Angabe beruhe auf 'einem Versehen'.

5. Zu S. 56 Z. 21. Gemeint sind nicht nur eigene Kommentare zum JB, sondern NTliche Kommentare überhaupt wie die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo und Pauluskommentare wie die von Hugo v. St. Victor und Thomas von Aquino. Jakobus-Kommentare stehen unter den Namen Beda Ven., Martin von Leon, Hugo von St. Caro, Thomas v. Aquino, bei Thomas aber zu Unrecht; s. Meinertz S. 206 f. S. 208 A. 1.

6. Zu S. 166 A. 17. Die jüdische Einzelgemeinde bezeichnet sich heutzutage und von lange her als ק"ק" d. i. קהילה קדושה mit dem Ortsnamen. J. E(lbogen) im Jüdischen Lexikon von Herlitz und Kirschner erklärt 'Eine uralte Bezeichnung für jüdische Gemeinden. Sie findet sich schon vor Zerstörung des II. Tempels und wurde nach manchen zuerst auf die Essener angewandt. Auch die erste Christengemeinde wurde so bezeichnet. Später wurde der Ausdruck verallgemeinert'. Für die ersten Christen¹ und Essener ist diese Bezeichnung

¹ ἀγία ἐκκλησία erst bei Ignatius.

nicht zu belegen. Bei den Rabbinen ist **עדה קרית** nach (pal. Ma'aser sch. 2, 2), Midr. zu Koh 9, die Vereinigung von R. Jose b. Meschullam und R. Simeon b. Menasja, die sich dem Thorastudium, dem Gebet und der Arbeit widmeten, im bab. T. **קריתא קריתא** Beza 14 b. 27 a Berachoth 9b; sie wird vor oder nach R. Meir angesetzt, s. Str.-Billerbeck II S. 692. Als Gemeindebezeichnung ist **ק"ק** zuerst bei den Geonim (VII.—XI. Jh. in Babylonien nachzuweisen (Mitteilung von J. Löw in Szeged, vermittelt durch F. Perles). Das Aufkommen der Bezeichnung in Europa wird mit der Entstehung der jüdischen Gemeindeverfassung im Mittelalter zusammenhängen, die sich an die damalige Städteordnung anlehnte. In Rußland und Polen wurde bis zur Mitte des XIX. Jhs. ein jüdisches Zentralkollegium *Kahal* genannt, auch wohl die Einzelgemeinde (jiddisch: *köl*), vgl. Jewish Encycl. unter *Community*.

Die von Billerbeck I S. 734 f. beigebrachten Stellen beweisen nicht, daß **צבור** (Haufen) eine Ortsgemeinde bezeichnet. Es ist die (zufällig große) andächtige Gemeinde in der Synagoge Berach. 8b; in der Tosephtha Berach. 3, 5 wird geradezu auf diese (gegenwärtige) Gemeinde hingewiesen. Joma 22 b will zeigen, warum Saul so kurz über das Volk regiert habe und brauchte dafür ein derbes Sprichwort über den Leiter einer Menge; nach Rab kann nur einer, der der Menge imponiert, einen Sohn als Gelehrtenschüler sehen, Rosch hasch. 17 a; Aboth 2, 2 zeigen die Pluralsuffixe, daß an die Gemeindeglieder gedacht wird.

7. Zur Jakobsliteratur ist auch zu rechnen eine *Προσευχή Ἰακώβ*, 1926 von W. Schubart in Kairo erworben, Pap. gr. Berl. 13895, IV. Jh., erscheint im II. Band der Papyri gr. magicae Lpz. 1930. Prof. Preisendanz in Karlsruhe hatte die Freundlichkeit, mir eine Kollation (mit Übersetzung) zu übersenden, wofür ihm auch hier herzlich gedankt sei. Die Quelle, hier als Zaubertext benutzt, ist jedenfalls jüdisch; Jakob bittet: **διόρθωσον τὸν ἔχοντα τὴν εὐχὴν ἐκ τοῦ γένους Ἰσραὴλ καὶ τῶν χαριζομένων ὑπὸ σοῦ, θεε̅ θεῶν, ὁ ἔχω τὸ κρυπτόν ὄνομα Σαβαώθ**. Jakob will also seinen Nachkommen ein wirkungsvolles Gebet hinterlassen: **πλήρωσόν με σοφίας, δυναμώσόν με, δέσποτα, μέτωσόν μου τὴν καρδίαν ἀγαθῶν, ὡς ἄγγελον ἐπίγειον, ὡς ἀθάνατον δυνάμενον, ὡς τὸ δῶρον τὸ ἀπὸ [σο]ῦ δεξιόμενον, ἀμήν· ἀμήν**. Zu Anfang wird Gott angeredet als **Πάτερ πατριάρχων, πατὴρ ἑλων**, als Schöpfer der Engel und Erzengel, **καλῶ σε πατέρα τῶν ἑλων δυνάμεων**. [**πατέρα τοῦ ἔπαντος [κόσμου] [καὶ τῆς] ἕλης γενέσεως καὶ οἰκουμένης καὶ αἰκίητου . . . [θε] ἔχαρισατο [Ἀβρα]ὰμ ἐν τῷ [δοῦναι αὐτῷ] βα[σιλείαν]**] (wie ich zu ergänzen versuche). . . . **ὁ χίονα γενῶν ἐπὶ ἀστέρων ὅπερ αἰώνων καὶ αἰε̅ διδοῦ[ω]ν . . . τοὺς ἀπλανεῖς καὶ πλανωμένους ἀστέρας διώκειν τὰ πάντα τῇ σῇ δημιουργίᾳ**.

Auch hier sind wir in der Welt der Patriarchen; Gott ist Vater des Alls und aller seiner Kräfte, er waltet über den Gestirnen, Abraham und das Volk Israel hat er aber besonders begnadigt; auch hier kommt 'Geschenk' von ihm, ihn bittet man vor allem um Weisheit wie im JB.

8. Zu S. 179. Von den Testamenten der XII Patriarchen erschien von katholischer Seite eine Übersetzung und Erläuterung von Paul Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928 (S. 1149—1250; 1335 f.).

9. Zu S. 247 A. 2. Jac 1₂₆: Wer glaubt, *θηρησικός* zu sein und zügelnd nicht seine Zunge — des Gottesdienst ist eitel. Wir sahen beim *θηρησικός* den

Leviten im Hintergrunde stehen und bei der *θρησκεία* den levitischen Kult. Eigentlich müßte auch das Zügeln der Zunge ursprünglich eine kultische Bedeutung haben. Man kann als Analogie Koh 4¹⁷ anführen: Hüte deinen Fuß, wenn du zum Hause des Herrn gehst — man soll auf dem Wege zum Tempel keine üblen Wege gehen. So folgt auch sogleich im Prediger 5¹: Überstürze dich nicht mit deinem Munde, und dein Herz sei nicht voreilig (vgl. bei Jac *ἀλλὰ ἀπατῶν τὴν καρδίαν ἑαυτοῦ*) ein Wort vor Gott herauszusagen; darum sollen deiner Worte wenige sein — also beim Gebet. Demgemäß würde die Warnung von Haus aus, und doch wohl noch im JB, auf Vorsicht beim Gebet zu beziehen sein — vor Zornesworten!

Register

1. Stellen.

Jacobusbrief

S., T., Ph., P., I Ptr, Judas, bed.: dient dem Vergleich mit Weish. Sal., den Test. der XII Patr., Philo, Paulus, I Ptr, Judasbr.

* auf dieser Seite mehrfach.

1	1	(78 I Ptr) 108	10 f.	80. 289.	157. 159. 171.
		A. 1. 114. 118.	11	77 I Ptr. 147. 174.	173. 174. 175.
		123. 294 A. 10		276 u. A. 2. 277.	184 A. 16 T. 192.
		S. 298.		284. 298.	A. 6 T. 206 A. 5.
1-6		295 A. 20 S.	12	139. 174 f. 184 A. 14	Ph. 268 f. 269
2		(78 A. 2 I Ptr).		T. 192 A. 25 T.	A. 7. 279. 281.
		109. 175.		271. 272. 277.	283. 285. 294
2 f.		192 A. 14 T. 273.		279. 284. 294	A. 11 S. 297.
		284.		A. 12 S. 295	
2 ff.		76. I Ptr		A. 4. 11. 12 S.	18-21 81.
2-4		104 P.	13	158. 205 A. 6 Ph.	19 89. 171. 173. 174.
2-15		170. 268 ff. 270.	13-15	277 ff.	175. 192 A. 22 T.
3		76 A. 3. 123. 139.	13-18	280.	244. 247. 288. 290.
		172. 271 A. 9.	14	206 A. 1.	19-25 245. 247. 283.
		295 A. 12 S.	14 f.	174. 296 A. 8.	20 104 P. 247.
4		172. 271 A. 10. 274.	15	171. 173. 185	20 f. (77 I Ptr).
		284.		A. 20 T. 279.	21 112. 140. 155. 156*.
4 f.		174.	16	175.	u. A. 6. 159.
5		85. 111. 172. 174.	16 f	192 A. 19 T.	171. 173. 174.
		184 A. 12 T. 205	17	71 (I. Clem.) 111.	192 A. 3 T. 192
		A. 4 Ph. 275.		158. 174. 184.	A. 7 T.
		284. 295 A. 15 S.		A. 15 T. 205	192 A. 8 T.
6		109. 123. 139. 172.		A. 4 Ph u. A. 5	22 103 P. 155. 156.
		174. 186 A. 12 T.		Ph. 205 A. 6 Ph	173. 247.
		205 A. 9.		u. A. 7 Ph. 280 f.	22-27 171. 247 A. 2.
6-8		174.		295 A. 15 u.	23 155. 156. 171. 173.
8		275. 285.		16 S.	247. 289 A. 2.
9		147. 275. 276 u.	17 f.	289. 295 A. 17 S.	(78 A. 2. I Ptr).
		A. 1. 285.	18	76. (78 I Ptr).	(116). 119. 140.
10		174.		112. (116). 156	155. 156. 171.
					173. 192 A. 2.

	T. u. A. 5 T.	11	192 A. 9 T.	6 f.	289.
	247. 290.	12	154. 156. 171. 173.	7	109. 174. 261. 285.
26	171. 173. Nachtr.		174. 192 A. 2 T.	9	121. 294 A. 11 S.
26 f.	145. 153. 174. 206		296 A. 4.	9-12	261.
	A. 4 Ph. 245.	12 f.	192 A. 10 T. 250.	12	(85 Mt Lc). 86.
	247. 283.		265. 283.	13	(77 I Ptr). 89.
27	110. 121. 145. 147.	13	171. 173. 174. 184		112. 175. 192
	171. 173. 175.		A. 5 T. 192		A. 17 T.
	184 A. 9 T. 192.		A. 24 T. 206	13-17	289.
	A. 18 u. 19 T.		A. 3 Ph.	13-18	89. 171. 174. 261.
	283. 288. 289.	14	91. 92. 175.	14	192 A. 22 T. 261.
	292. 294 A. 11 S.	14-26	86 ff. P. 123. 206		262. 263. 283.
	294 A. 13 S. 296		A. 2 Ph. 265.	14-16	283.
	A. 4.		306.	14-17	285.
2 1	(78 I Ptr). (84	15	123.	15	(84 Judas). 111.
	Judas). 89. 103	16	92 A. 2. 171.		185 A. 18 T. 285.
	P. 114. 116.	17	96 u. A. 2. 140.		295 A. 15 S.
	118 ff. 123. 139.	18	92 u. A. 3. 4. 5. 93.	15-17	262.
	147. 153. 171.		98 P. 107.	16	186 A. 13 T. 192
	175. 184 A. 10 T.	18-25	87. 91.		A. 22 T. 261.
	249. 285. 298.	19	89. 91. 92. 121.	17	109. 192 A. 16 T
1-5	171.		139.		285. 295 A. 15 S.
1-8	174.	20	91. 94. 96. 98 P.	18	174. 186 A. 14 T.
2	292.		107.		205 A. 4 Ph.
2-5	192 A. 19 T.	21	98 P. 299.		263 u. A. 6. 290.
3	147.	21-23	139.	4 1	105. 171. 174. 175.
4	119.	21-25	94 u. A. 2. 3. 103.	1 ff.	77 I Ptr. 186 A. 15
5	(78 I Ptr). (84		107.		T. 206 A. 1. 257.
	Judas). (85 Lc).	22	89. 95 u. A. 4.		259. 292. 263.
	104 P. 110. (116)	24	87 P. (94). 96. 97.		264. 283. 285.
	121. 139. 145.		98 P.	1-3	192 A. 22 T. 264.
	146. 184 A. 11 T.	25	98 P. 139.	2	171. 174. 257 A. 5.
	248. 283. 290.	26	96 A. 2. 140.	2 f.	175. 247.
	295 A. 13 S.	3 1	(84 Judas). 89.	3	(85 Mt). 86. 263.
6	147*. 148* 295		112. 173. 175.		264 u. A. 6.
	A. 1 S.		184 A. 6 T. 250	4	144. 147. 171. 174.
7	(78 I Ptr). (79		265. 292.		247. 260. 263.
	I Ptr). (116).	1-12	171. 261.		264 u. A. 2. 294
	148. 249.	2	169. 186 A. 17 T.		A. 13 S.
8	85. 104 P. (116).	2-12	295. A. 8 S.	4-7	257.
	140 A. 6. 153.	3	119. 174. 205 A. 10	5	65 f. (Hermas).
	156. 171. 192		Ph. 285.		174. 185 A. 17 T.
	A. 4 T. 192	4	205 A. 10 Ph.		257 A. 5. 258 ff.
	A. 12 T. 248.	5	109. 144.		260 A. 3. 285.
	283. 290.	5-12	192 A. 22 T.		298.
9	192 A. 9 T.	5-8	186 A. 16 T.	5-7	81.
9-12	261.	6	144. 185 A. 19 T.	6	(121 f.). 144. 260.
10 f.	150. 192. A. 12 T.				

	264. (295 A. 17 S).	5 1	175. 251. 284.	11	(84 Judas). (116).
		1-5	192 A. 22 T. 295 A. 6 S.		121 u. A. 3. (161 A. 1). 184 A. 8 T.
7	(77 I Ptr). 121. 144. 171.	1-8	172. 289.		290. 294 A. 12 S.
7 f.	185 A. 16 T.	2	175.		295 A. 3 S. (295 A. 17 S). 299 u. A. 2.
8	175. 259. 263.	3	175. 194 A. 5 T. 295 A. 7 S.		
8 ff.	174.	4	121. 147. 252. 264 A. 6. 284.	12	85. 86. 110. (116). 162 f. 172. 175*.
8-10	266 u. A. 2.	6	(116). 172. 290. 295 A. 1.		184 A. 7 T. 253. 254. 284. 298.
8-17	268.	7	108. (116). 121. 159. 160. 175. 194 A. 3 T. 252. 284. 289.	13	172. 175. 255.
9	144. 175. 295 A. 5 S.	7 f.	(84 Judas). 159 f. 192 A. 15 T. 295 A. 2 S.	13-18	173. 254 f. 284.
9 f.	171.	7-9	172.	14	(116). 120 A. 2. 163 ff. 172. 175. 290. 298.
10	121. 144. 175.	8	121. 159. 160 u. A. 2. 194 A. 3 T.	15	123. 139. 172.
11	171. 175*. 192 A. 11 T. 267. 295 A. 8 S.	8	121. 159. 160 u. A. 2. 194 A. 3 T.	15 f.	184 A. 13 T. 284. (295 A. 17 S.)
11 f.	173. 192 A. 22 T. 250. 266 A. 2. 267 A. 2. 285 Ik.	9	(84 Judas). (116). 121. 122. 162. 172. 175*. 184 A. 7 T. 254. 295 A. 8 S. 295 A. 9 S.	16	172. 175. 192 A. 20 T.
12	(121). 171. 175. 184 A. 4 T. 192 A. 23 T. 267.	9	(84 Judas). (116). 121. 122. 162. 172. 175*. 184 A. 7 T. 254. 295 A. 8 S. 295 A. 9 S.	16	172. 175. 192 A. 20 T.
13	175.	10	121. 175.	17	172. 175. 299.
13-16	266 u. A. 2. 285 289.	10 f.	194 A. 4 T.	19	172. 173. 175. 192 A. 21 T.
13-17	172.			19 f.	(85 Judas). 112. 284. 295 A. 10 S.
14	109. (295 A 7. S).			20	(80 I Ptr). 172. 173. 175. 192 A. 21 T. 255. 256.
17	174. 266 A. 2. 267 A. 5. 285.				

Übriges Neues Testament

M t		11 19	98 A. 6	9 23	138
3 7-9	97	12 32	143 A. 5	10 30	143 A. 5
5 3	146	12 37	98	10 52	138
5 11 f.	138	20 1-15	138	11 22	138
5 17-20	138	22 39	150	12 31	150
5 19	90	23 2	138	12 33	150 A. 2
5 27	162 A. 2	24 3	(159 A. 3)	15 1	(163)
5 34	135	24 27. 39	(159 A. 3)	15 40	(254 A. 7)
5 34-37	85. 162	25 31-46	138	15 47	(254 A. 7)
7 7	85	26 59	(163)	L C	
7 15-23	91			I 38	122 A. 2
7 16	85	M C		I 46 ff 68 ff.	149
7 21	(138)	5 34	135. 138	I 48	122 A. 2
9 22	135	5 36	138	2 36	(300 A. 2)
10 42	138	6 3	(254 A. 7)	2 29	122 A. 2
11 5	147 A. 5	8 31	(163)	6 16	83 u. A. 1. 307

6 20	85. 146				I 4 1	139
6 28-35	138	R m			I 4 10	88 A. 3
6 44	85	I 1		110 A. 8	I C o r	
6 46	138	I 5		102 A. 4	I 20	146 A. 1
7 3	(164)	I 17		104	I 21	(146 A. 1)
7 23	147 A. 5	I 18-28		296	I 26-28	302
7 35	(98 A. 6 Mt)	2 6		102	I 27	104
10 27	150 A. 1	2 11		103	2 5	102 A. 4
16 9	119	2 13		103	2 6	302
16 17	138	2 15		296	2 8	(116 A. 3). 119
17 10	138	2 17 ff.		97	3 2	302
18 13	141 A. 8	2 20		157 A. 2	3 10-17	88 A. 3
18 30	(143 A. 5)	2 29		296	3 11-15	139
19 22	98	3		101	7 22	(110 A. 9)
22 28-30	138	3 2		302	10 5-11	296
22 66	(163)	3 4		101	13 2	139
J o h		3 20		98. 101	15 7	110 A. 6
I 12	158	3 22-26		139	15 9	166 A. 10
I 13	297 A. 3	3 28	87. 98. 99. 101	15 23		(159 A. 3)
3 14 f.	297 A. 2	4		99. 139		
4 18	297 A. 3	4 1-3		98	II C o r	
8 23	146 A. 1	4 2	87. 98. 99	99. 101	I 17-20	104
8 58	297 A. 3	4 2		99	9 6	88 A. 3
		4 4 ff.		101	10 15	139
A c t		4 7		101	II 2 f.	296
I 13	83 u. A. 1. 307	4 17		95	II 8	279 A. 3
2 25-36	116 A. 2	4 18 f.		132		
3 18	138	4 19		139	G a l	
4 15	(163)	4 20		95	I 10	110 A. 8
4 23	(163)	5 1		98	I 13	166 A. 10
4 25	122 A. 3	5 3-5		104	I 23	102 A. 4
4 29	122 A. 1 u. A. 2	5 3-4		173	2 12	110 A. 5
4 33	119	5 4		76 A. 3	2 15-21	99
4 36	(254 A. 7)	6 22	(122 A. 1)	(267 A. 2)	2 16	87. 98
6 7	102 A. 4	7 1-4		297	3 6	102
7 2-30	204 A. 5	7 9 f.		105	3 6-14	99
7 9 f.	207 A. 2	7 18		105	3 11	102
7 38	(166 A. 5)	7 23		105	3 24	98
10 34	103 A. 4	9 4	158 A. 2		4 22-31	296
12 12	(73 A. 5)	9 13	(300 A. 3)		5 6	88 A. 3. 104. 138
13 8	102 A. 4	9 10-13	207 A. 3		5 17	105
15 17	(249 A. 2)	10 3		104	6 7	88 A. 3
15 20	110 A. 2 u. A. 5	10 3-10		139	6 7-9	138
15 22-27	(73 A. 5)	12 u. 13		296	6 10	88 A. 3
15 28-29	111 u. A. 5	12 1	191 A. 12. 245 A. 4.			
15 29	110 A. 2		246 A. 3. 296			
16 17	122	12 16	147 A. 1		E p h	
22 5	(163)	13 10	104		I 21	143 A. 5

6 6	(110 A. 9)		4 14	78
6 9	103 A. 4	Hebr	4 15	73
6 24	119	5 11-14	4 16	78
		6 1	102 A. 4.	139 A. 1
Phil			140 A. 1	5 1
1 1	110 A. 9	II	103. 132. 294	A. 4
2 6	297	II 1	138	5 5
3 5	(300 A. 2)	II 2	139	5 5-9
3 6	(166 A. 10). 190	II 16	138	5 9
	A. 3	II 17	95	5 12
3 9	139. 190	A. 3	II 18	95
4 13	120 A. 2	II 26	139	5 13
		II 27	138	73. 74 u. A. 1. 2
Col		II 31	139	II Ptr
1 4	(102 A. 4)	II 33 f.	139	1 1
3 25	103 A. 4	II 35-38	139	102 A. 4
4 13	110 A. 9	II 40	138	I Joh
		12 1	139	2 9 ff.
I Thess		12 16	(300 A. 3)	3 22
1 9	139 A. 1			89
1 10	140 A. 1	I Ptr		138
2 8	(102 A. 4)	1 1	78	Jud
2 19	159 A. 3	1 3	75 A. 1	1
3 13	159 A. 3	1 6	73. 78 A. 2	2
4 15	159 A. 3	1 6 f.	76	12 f.
5 23	159 A. 3	1 7 f.	138	14 f.
		1 10 f.	116 A. 2	15
II Thess		1 13	78 A. 2	16
2 1	159 A. 3	1 13	155 A. 2	19
2 2	120 A. 2	1 17	103 A. 4	20
2 9	159 A. 3	1 19	246 A. 5	21
		1 23	75 A. 1. 77. 78	22 f.
I Tim		1 23-25	77	85
1 19	102 A. 4	1 24 f.	77. 80	Ap c
3 9	102 A. 4	1 25	77	1 1
4 1	102 A. 4	2 1	77	2 10
5 8-12	102 A. 4	2 2	75 A. 1. 77. 81	2 20
6 19-21	102 A. 4	2 11	77. 105	7 3
		2 12	77	11 18
II. Tim		2 13-15	73	14 13
2 18	102 A. 4	2 16	122 A. 1	15 3
		3 17	73	19 2
Tit		3 21	75 A. 2	19 5
1 1	122	4 8	80. 256 A. 5	22 3
1 4-13	102 A. 4	4 12	73	22 6
2 2	102 A. 4	4 12 f.	78 A. 2	

Altes Testament

Dieses Verzeichnis soll u. a. nachweisen, wo die allegorische typologische, midraschartige Behandlung der ATlichen Stellen angeführt wurde. R Rabbinen (im Talmud und den Midraschwerken), Tg Targum, Test P. Test. der XII Patriarchen; KV Kirchenväter, bes. Justin, Hippolyt, Origenes; Jk: für die »Jakobschrift« vorausgesetzte Allegorese. On. onomastisch, all. allegorisch verwendet. Ferner sind die besprochenen Zitate in Jac, I Ptr etc. angemerkt.

Gen		29 ¹⁸ ff.	275 u. A. 4	30 ¹⁷	255 A. 3. 266
2 ⁷	11 A. 7 KV.		Tg.		A. 1 Tg.
2 ¹⁷	297 Pl.	29 ²⁶ f.	285 Jk.	30 ¹⁷⁻²⁰	266 Jk.
15 ²	101 A. 2 R.	29 ³¹ (32)	200 Ph. 213	30 ¹⁸	203 Ph. 204 Ph.
15 ⁶	9 f. Jac (10. 69).		A. 7 Orig.		230. 251 A. 5
	87 P Jac 88 P		237 A. 6 R.		On.
	Jac 91 R Jac		A. 7 R. 248	30 ¹⁹ f.	230 f.
	94 R Jac 96		A. 7 R*.	30 ²²	237 A. 8 R.
	Jac 97 P Jac	29 ³¹⁻³⁰ 24	178.		239 f. R. 255
	98 P Jac 99	29 ³²	213 A. 7 Orig.		Tg.
	P. 99 Jac	29 ³² f.	226 On. 224	30 ²⁴	231. 232 On.
	100 P R Ph.		A. 9.	30 ⁴² f.	275 f.
	101 P. 102 R.	29 ³⁴	227*.	31 ¹	275 Jk.
	124. 129 Ph.	29 ³⁵	204 Ph. 227.	31 ³ f.	213 Orig.
	130 Tg. 135		238 R.	31 ⁷	275 Jk.
	— 137 jüd.	30 ¹ f.	201 Ph. 237 R.	31 ¹² f.	200 Ph.
	136 f. Tg.		255 Jk. 265	31 ²⁶ ff.	275 Jk.
15 ¹³	137 Tg.		Jk. 265 A. 2	31 ³⁴	201 Ph.
16 ⁶	134 A. 4 Tg.		R.	31 ³⁴ f.	201 Ph.
17 ¹⁷	297 A. 3 Joh.	30 ⁶	210 A. 14 Tg.	31 ⁴¹	275 Jk.
18 ¹⁷	136 Ph.		250 A. 4.	31 ⁴²	95 A. 1 R. 133
21 ³	154 A. 7 R.	30 ⁸	228 f. 262 Jk		A. 7 R.
21 ⁶	273 A. 1.		A. 2 R. 265	31 ⁴³	200 Ph.
21 ³³	134 A. 7 Tg.		Jk 267 f. Jk.	32 ¹⁰⁻¹¹	270 A. 1 R. 276
22 ¹	135 Sir.		283 Jk.		Jk. 285 Jk.
22 ⁹⁻¹²	91 R.	30 ¹¹	229. 239 A. 7 R.	32 ²²⁻³²	202 Ph. 237 R.
24 ¹²	101 A. 1 R.	30 ¹³	230. 230 Ph.	32 ²⁵⁻³¹	277 Jk.
25 ²⁸	224 On. 236		239 A. 9 R. 250	32 ²⁶	278 Jk.
	A. 4 R.		A. 8 On. 251	32 ²⁷ f.	237 A. 2.
27 ¹¹	199 Ph.		A. 3 Cod. E.	32 ²⁸	208 (Just).
27 ⁴²	213 u. A. 5.		251 A. 4 R.	32 ³¹ (32)	276 Jk 284 Jk.
	Orig.		266 Jk.		298 Jk. 303 Jk.
27 ⁴³	213 A. 4 R.	30 ¹³⁻¹⁶	266 A. 2 Jk.	33 ⁹	276 Jk.
27 ⁴²⁻⁴⁵	199 Ph.	30 ¹⁴ f.	201 Ph. 266	33 ¹¹	275 Jk.
27 ⁴⁴	199 Ph.		A. 3 R. A. 4 R.	33 ¹³	236 R.
28 ²	199 Ph.	30 ¹⁴⁻¹⁶	204 Ph. 266 Jk.	33 ¹⁶	277 Jk.
28 ¹¹	276 R. 280 Ph.	30 ¹⁵	239 A. 10 R.	35 ¹⁶⁻¹⁸	178. 203 Ph.
29. 30	293 Ph.		Jk 266 f. Jk.		284 Jk.
29 ¹⁷	237 R.	30 ¹⁶	266 Jk.	35 ¹⁸	178. 256 Jk.

37 ⁹	281 Jk.		260 f. Jk	Num	
38 ²⁶	238 R.		261 A. 1 Tg	11 ³²	131 Tg
43 ¹⁴	236 R.		Test P. A. 2	12 ⁷	129 Ph.
49	176. 181. 182*. 183 Test P. 210 A. 3 Hippol. 241 Test P.	49 ²²	Tg R. 261 A. 3 Tg R. 285 Jk 300 A. 2. 205 Ph.	14 ¹¹	124. 134. A. 5 Tg.
49 ¹	292 Jk A. 2 R.	49 ²²⁻²⁶	240 R.	20 ¹²	134 R.
49 ⁸	269 Jk. 283 Jk.	49 ²⁵	(254 A. 9 On).	20 ¹⁷	152 Ph.
49 ^{8 f.}	213 Orig. 238 Tg R.	49 ²⁷	180 Test P. 240 A. 4 R.	20 ²¹	124.
49 ⁵	204 Ph. 227 On.	49 ²⁸	240 Tg.	21 ⁹	135 R.
49 ⁵⁻⁷	210 A. 7 Hippol. 243 Jk Tg R. 245 Orig.			21 ²⁴	239 Tg R.
49 ⁶⁻⁷	283 Jk.	Ex		25 ⁷⁻⁹⁻¹⁴	238 R.
49 ⁷	210 A. 13 Tg. 238 R. 243 Test P.	4 ¹	134 A. 6 R.	Dtn	
49 ⁸	204 Ph. 250 A. 3 Tg R.	4 ²²	158 A. 2.	1 ³²	124. 134 A. 5 Tg.
49 ¹⁰	238 Tg R.	4 ³¹	124. 130 R. 131 R. 133 R.	4 ³⁴	LXX 271 A. 6.
49 ^{11 f.}	238 Tg R.	6 ²⁴	230 On.	9 ²⁸	124. 134 A. 5 Tg.
49 ¹³	239 R.	12 ⁷	135 R.	10 ^{17 f.}	152 Ph. 246 A. 7 Ph.
49 ¹⁴	239 Tg R.	12 ³⁹	131 R.	14 ¹	158 A. 2. 158 A. 2 R. 159 A. 1 R.
49 ^{14 f.}	251 f. Jk. 252 A. 1 R.	14 ²	133 R.	25 ⁹	190 Test P.
49 ¹⁵	205 Ph. 284 Jk.	14 ³¹	124. 130* R. 131 R. 134 R. u. A. 9 R.	26 ⁵	292 A. 1.
49 ¹⁶	239 R. 250 A. 4.	15 ¹	95 A. 2 R. 130 u. A. 2. 6. R. 132 R. 134 A. 1 R. 134 A. 9 R.	28 ¹⁰	249 A. 2.
49 ^{16 f.}	204 Ph.			30 ¹¹⁻¹⁴	157 A. 1.
49 ¹⁷	210 A. 14 R. 213 Orig. 228 On. 239 Tg R.	16 ^{4 f.}	131 R.	33	178. (241).
49 ¹⁸	239 Tg R.	16 ^{19 f.}	131 R.	33 ⁶	238 A. 3 R.
49 ¹⁹	203 A. 1 Ph. 229. 229 Ph. 239 Tg R. 257 Ph Test P. Jk 257 A. 3 Tg R. 259 f. Jk 283 Jk 285 Jk 298 Jk 303 Jk.	16 ^{27 f.}	131 R.	33 ⁸⁻¹⁰	247 Ph.
49 ²⁰	239 A. 9 Tg R. 251 Jk 251 A. 4 R. 284 Jk.	17 ¹¹	134 A. 12 R. 125 R. 135 R.	34 ⁵	122 A. 3.
49 ²¹	229 On. 239 Tg.	17 ¹²	130 R.	Jos	
		19 ⁶	152 A. 1.	1 ¹⁻¹³	122 A. 3.
		19 ⁹	124. 134 A. 10 Tg.	24 ²⁹	122 A. 3.
		20 ²¹	124.	Jdc	
		32 ¹⁶	154 A. 6 R.	2 ⁸	122 A. 3.
		Lev		I Sam	
		19 ¹⁵	140 A. 5.	2 ⁸	85 A. 4.
		19 ¹⁸	85 Jac. 149 Jac.	I Reg	
		19 ²⁶	162 A. 2 R.	3 ⁹	141.
				II Reg	
				9 ⁷	122 A. 1.
				17 ¹⁴	124.

Jes		Mi		37 ²⁻⁹⁻¹¹	
1 ²¹	264 A. 2.	4 ²	12 A. 4 KV.	22 ³⁴	146 A. 5.
2 ³	12 A. 4 KV.			37 ¹¹⁻²²⁻²⁹	85 A. 4.
7 ⁹	123. 130 u. A. 5.	H a b		47 ¹⁰	134 A. 8 Tg.
	Tg. 134 Tg.	2 ⁴	99 P. 100* P R.	50 ¹⁶	(97).
14 ³⁰⁻³²	147 A. 3.		102 P R. 125.	51 ⁶	101 P.
25 ⁴	147 A. 3.		130 R. 131 R.	53 ³⁻⁴	(101 P).
26 ²	130 R.		133 u. A. 6 R.	69 ^{33 f.}	146 A. 6.
26 ⁶	147 A. 3.	Zeph		69 ³⁴	147 A. 3. 147
28 ¹⁶	124. 130 u. A. 5	3 ¹²	147 A. 3.		A. 7 R. 248
	Tg. 134 Tg.			78 ²²	124. 134 A. 5
29 ¹⁹	147 A. 3.	Sach			Tg.
40 ^{6 ff.}	77 I Ptr.	4 ¹⁰	132 u. A. 3 R.	82 ⁴	147 A. 3.
40 ⁶⁻⁷	14 A. 4 Jac	9 ⁹	147 A. 3.	86 ¹	147 A. 3. 147
41 ⁸	9 A. 5. 270				A. 7 R.
	A. 1 R.	Mal		90 ^{5 f.}	14 A. 4.
41 ¹⁷	147 A. 7 R.	1 ^{2 f.}	224 On.	91 ⁶	231 On.
42 ^{1 u. 6.}	122 A. 1.	1 ⁶	97. 158 A. 2.	92 ²⁻⁵	130 R.
43 ⁷	249 A. 2 u. A. 7.	2 ¹⁰	97. 158 A. 2.	92 ⁵	132 R.
43 ¹⁰	124.	3 ^{1 f.}	160.	94 ¹²	236 R.
51 ¹²	14 A. 4.	3 ⁶	(9).	94 ¹⁷	95 A. 1 R.
53 ¹	124.	3 ¹⁹⁻²⁰	277 R.	103 ⁸	121 Jac.
53 ⁴⁻⁷	147 A. 3.	3 ²³	239 R. 257 A. 3	103 ¹⁶	14 A. 4.
56 ¹	133 A. 6 R.		R.	106 ^{7 f.}	131 A. 5 R.
57	264 A. 2.	P s		109 ³¹	147 A. 3.
57 ¹⁵	147 A. 6.	5 ¹⁰	101 P.	111 ⁴	121 Jac.
59 ^{7 f.}	101 P.	9 ¹⁰	147 A. 7 R.	112 ⁹	85 A. 4.
60 ¹	135 R.	9 u. 10	147 A. 7.	113 ¹	122 A. 1.
63 ⁴	135 R.	9 ¹³⁻¹⁹	146 A. 6.	116 ¹¹	101 P.
63 ¹⁶	158 A. 2.	10 ⁷	101 P.	118 ²⁰	130 R.
		10 ^{17 f.}	146 A. 6.	119 ¹⁶⁻²⁰	155.
Jer		12 ⁶	146 A. 6.	119 ⁸⁰⁻⁸³	157 A. 6.
2 ^{2 f.}	132 R.	10 ¹⁴	147 Tg.	119 ⁶⁶	96 A. 2. 124.
3 ¹	264 A.	14 ¹⁻³	101 P.	119 ⁹²	133 A. 7 R.
5 ³	130 R.	18 ¹	122 A. 3.	132 ¹⁶	147 A. 3.
14 ⁹	249 A. 2.	19 ⁸⁻¹⁰	155 A. 3.	134 ¹	122 A. 1.
31 ⁹	158 A. 2.	25 ⁶	157 A. 6.	140 ⁴	101
31 ³⁸	296 A. 2.	27 ⁹	122 A. 2.	143 ²	101.
		27 ¹³	95 A. 1 R. 132 R	145 ¹⁴	249.
			133 A. 7 R.	Prov	
Hos		31 ^{1 u. 2}	25 KV.	2 ¹	159 A. 1 R.
12 ⁴	208 (Just.)	31 ¹⁷	122 A. 2.	3 ³⁴	71 Jac I Cl. 77
12 ⁶	278 u. A. 1.	31 ²⁴	130 R.		Jac I Ptr. 258
		32 ^{1 f.}	101 P.		Jac 260 Jac.
A m		36 ¹	122 A. 3.	10 ¹²	80 I Ptr. 256
9 ¹³	249 A. 2.	36 ²	101 P.		Jac.
		37 ²	14 A. 4.		
Jona					
3 ⁶	124.				

17 ⁶	144.	Sap Sal	15 ³	128.	
22 ¹⁷⁻²⁴ 22	303 A. I.	1 ¹⁰	295 A. 9.	16 ²⁴	127.
23 ⁴	146 A. 5.	1 ¹¹	295 A. 8.	18 ⁶	128.
25 ¹	112 A. 3.	1 ¹²	295 A. 10.		
30 ¹	III A. 2. II2	1 ^{13 f.}	295 A. 17.	Jes Sir	
	A. I.	2 ⁹	294 A. 7.	2 ¹⁻⁶	124. 147 A. 2.
31 ¹	112 A. 2.	2 ¹⁰	295 A. I.	2 ¹⁻¹⁴	124.
		2 ¹²	294 A. 8. 9.	2 ¹²⁻¹⁴	147 A. 2.
Hi		2 ¹³	294 A. 10.	2 ^{13 (15)}	124.
11 ^{2 f.}	70 I. Cl.	2 ^{14 f.}	294 A. 8.	2 ^{14 (16)}	124.
14 ²	14 A. 4.	2 ¹⁶	158 A. 3. 294	2 ¹⁷	147 A. 2.
15 ³⁰	14 A. 4.		A. II. 12. 13.	3 ¹⁸	147 A. I.
		2 ²⁴	142 A. 2.	4 ^{16 (17)}	125.
Cant		2 ¹⁷⁻²⁰	295 A. 2.	5 ¹¹	21 A. 3.
4 ⁸	131 R. 132 R.	2 ¹⁸	294 A. II.	11 ¹⁸	146 A. 5.
Thr		3 ^{4 f.}	295 A. 13.	17 ^{28 (28)}	141 A. 2.
3 ²³	131 R.	3 ⁴⁻⁶	127.	23 ¹	158 A. 3.
		3 ^{5 f.}	295 A. 12.	35 ^{24 (3528)}	124 u. A. I.
Eccl		3 ⁹	127. 128.	30 ^{25 (3317)}	112.
4 ¹⁷⁻⁵¹	Nachtrag 9.	3 ¹⁴	127.	30 ^{27 (3319)}	112.
5 ¹²	146 A. 5.	4 ²	295 A. II.	35 ¹⁴	112.
9 ^{14 f.}	106 A. 6 R.	4 ¹⁰⁻¹⁴	295 A. 19.	36 ¹⁶	112.
		5 ³	295 A. 5.	38 ²⁴	112.
Dan		5 ⁸	295 A. 6.	39 ¹⁻⁴	112.
3 ³⁵	9 A. 5.	5 ⁹⁻¹⁴	295 A. 7.	39 ⁶	112.
3 ²⁶	122 A. I.	5 ¹⁶	295 A. 4.	39 ¹²	112.
3 ³⁸⁻⁴⁴ gr	122 A. 2.	5 ^{16 ff.}	295 A. 3.	44 ¹⁻⁵⁰ 21	10 A. 2. 294
6 ²⁴	124.	5 ¹⁷⁻²⁸	161 A. 5.		A. 4.
9 ¹¹	122 A. 3.	6 ⁹	295 A. 14.	44 ^{20 f.}	135.
		6 ^{12 ff.}	295 A. 14.	50 ²⁷	III A. 2.
Esr		6 ¹⁷⁻¹⁹	295 A. 20.	51 ¹⁰	158 A.
5 ¹¹	122 A. I.	6 ²⁴	142 A. I.		
		7 ¹⁻⁵	299 A. 6	Judith	
Neh		7 ⁷	141 A. I.	8 ^{25 f.}	271 A. 6.
9 ⁸	135.	7 ^{18 f.}	280 A. 6.	8 ²⁶	178 A. 3. 270
10 ³⁰	122 A. 3.	7 ²⁵	295 A. 15.		A. 4.
		7 ³⁰	295 A. 16.	14 ¹⁰	124.
		9 ⁴⁻¹⁰⁻¹⁷	141 A. I.		
I Chr		10	10 A. 2.	Tob	
6 ²⁴	122 A. 3.	10 ¹	142 A. I.	1 ³⁻¹⁷	145 A. 6.
		10 ¹⁰⁻¹²	270 A. 5.	2 ²	145 A. 6.
II Chr		10 ^{11 f.}	295 A. 18.	4 ^{7 f. u.} 16	145 A. 6.
7 ¹⁴	249 A. 2.	10 ^{13 f.}	270 A. 3.	4 ¹¹	145 A. 7.
20 ⁷	9 A. 5.	12 ²	128.	(12 ⁸)	145 A. 6.
20 ²⁰	124. 130 R.	12 ¹⁷	128.	14 ⁴	124.
24 ⁹	122 A. 3.	14 ⁶	142 A. I.		
		14 ¹⁴	142 A. 3.	Ges d. 3 M	
		15 ^{1 ff.}	101 A. 4.	61	122 A. I.

Sus		II Macc		7 ²²	271 A. 4.
61	98.	8 ¹⁵	249 A. 2.	14 ²	152 A. 3. 154 A. 5.
I Macc		III Macc		16 ¹⁸⁻²²	95.
2 ⁵¹⁻⁷⁰	10 A. 2.	6 ³⁻⁸	10 A. 2 u. A. 7.	16 ¹⁹	271 A. 4.
2 ⁵²	91 A. 2.			16 ²²	127. 136.
2 ^{52 (59. 61)}	135.	IV Macc		17 ²	127.
2 ⁵⁹⁻⁶²	124.	2 ^{19 f.}	178. 243 A. 3.	17 ¹¹⁻¹⁶	294 A. I.
2 ⁶⁷	II.	2 ²³	153 A. 2.	17 ¹⁴	142 A. I.
		5 ²⁵	157 A. I.		

2. Sachen und Namen.

Aus den Anmerkungen sind nicht aufgenommen die Titel der Targume, Midrasche und Talmudtraktate, ferner die KV. und Onomastica, wo diese nur Einzelbelege für Namendeutungen bringen. Für die biblischen Schriften vgl. das Stellenregister.

Kan. die Kanongeschichte (zumeist des JB) betreffend; all., on. die Allegorese und Onomastik betreffend, Test P in den Testamenten der XII Patriarchen. Mehrfaches Vorkommen auf einer Seite ist mit einem *, wichtigere Stellen sind durch stärkeren Druck bezeichnet.

Abendland, Der JB im A. 8—18. 55—57.	Alexandriner 38—48, spätere A. 48 —51, alex. Onomastik 196. 219.
Abhängigkeit oder Verwandtschaft, literarische 59 f.	Allegorese 194—214. 222—235. 235 —240, im JB 240—286. 298. 300. 300—305. A. bei Essenern und Therapeuten 287 f. 290 f.
Abraham, Freund Gottes 9 f. 44. 69. 135. 136. 139.	Allegorie, in Theorie und Praxis 207 f. 210. 211. 212 f. 214. 221 f. 233 f. 235 f. 287 f. 296 f. 298. 300. 301. 302; offne oder verhüllte A. 300 —304.
Glaube A.s 2. 9 f. 70. 87. 88. 91. 95. 99. 100. 103. 129. 134. 135—137.	Altes Testament, christl. Benutzung 47. 72. 75; Glaube im AT 123 f. 128 f.
im Judentum 91. 99. 100. 100 f. 125; vgl. Glaube A.s u. das f. erfüllte das Gesetz 100. 189; in Versuchung 91 A. 2. 270; Engel A. 3. 185.	Älteste, jüdische 163—166.
Adambücher 115 A. 2.	Althamer, A. Brenz 8 A. I. 57 A. 7. 88 A. 2.
Adams Fall 142 A. I. 296 f.	Amarantenkranz 272 A. 5.
Adresse des JB 7. 8. III. III. 123. 176. 285. 300.	Ambrosius, kan. 15; all. 214. 233—235; on. 220. 223*. 225. 227. 231.
Afrika 13. 56.	Amen-em-ôpe 168. 303 A. I.
Agur, der Sohn Jakes III A. 2, Sprüche A.s 112.	Ammonius, on. 219 A. 16.
Alexandrien 32. 36. 37. 48. 83. 84*, jüdische Gemeinde in Alexandrien 165.	Amphilochius v. Ikonium 28 f. 36. Andreas v. Caesarea, on. 220. Anfechtungen s. παρανομοί. Ansileubi fragmenta 215 A. 10.

- Antiochener 22—29. 32. 55; Ablehnung der Allegorie 233 A. 2.
- Antiochien, kan. 23. 25. 26. 29. 29 A. 2. 32. 42. 84; Petrus und Paulus in A. 99. 110; jüdische Gemeinde in A. 165; JB in A. 305.
- Aphraat 19.
- Aphrem (Ephrem) Syrus 19 f. Ps.-Ephrem on. 222.
- Apokalypsen, jüdische 112 A. 5. 115. 115 A. 3. 142. 143. 143 A. 11. 176.
- Apokryphen, kan. 30. 83. 83 A. 7.
- Apollinaris v. Laodicea 24. 24 A. 2. 140 A. 6.
- Aponius, on. 228.
- Apophthegmata 168.
- Apostel 25. 34 A. 8; der 13 u. 14. Ap. 33; die drei Hauptap. 27. 50. 54.
- Apostelbriefe 38.
- Apostelgeschichte kan. 18 f. 24. 25. 33.
- Apostolische Konstitutionen, kan. 25.
- Apostolische Schriften 33. 51—54.
- Aramäische Sprache 109 u. A. 1. 110 A. 2; in der Onom. 215.
- Arethas v. Caesarea, on. 220.
- Arianer, kan. 9.
- Aristeasbrief 128. 163 A. 7.
- Aristobul, all. 195.
- Arme 147. 153. 171. 184. 248. 248 A. 7. 276 A. 2; fromme A. 80. 85. 104. 140. 146—149; = Israel 147 u. A. 7; Urgemeinde in Jerusalem 149.
- Asketen, palästin., kan. 33 (37).
- Asser 265. 266; Name 203. 210. 217 A. 1. 230. 250 u. A. 8; Stamm 239. 251 A. 4; symbol.: Öl 251 A. 4; Reichtum 251. 284; Schwelgerei 182. 184; vgl. τροφᾶν, σπαταλᾶν, für Asir 230.
- Assumptio Mosis 125. 160.
- Athanasius, kan. 9. 18. 24. 49. 50. 53. 307; Ps.-A. Synopsis 36.
- Augustinus, Text 15; kan. 55 f.; on. 221. 277 A. 4.
- Babylon—Rom 73. 74. 74 A. 1.
- Barmherzigkeit 155 A. 1. 206; B. Gottes 101.
- Barnabas 47. 103 A. 4. 116 A. 1.
- Baruchapokalypse, syr. 100 A. 1. 125 f. 135 f. 143. 143 A. 4. 157. 161. 177 A. 1.
- Basilius 36.
- Bekehrung 3. 84 f. 129. 134.
- Beliar 185.
- Benjamin 176. 189. 191. 255; Stamm 180; Name 178. 181. 203. 212. 213. 232 f. 255; symbol.: Wolf 180. 182; Saul aus B. 240; Paulus aus B. 232; = Benoni (s. d.) 201. 232.
- Benoni 232 f. 256.
- Bergpredigt 2. 104. 168. 306.
- Bethuel (Bathuel), all. 199. 234. 274. 284.
- Bethulia, Älteste in B. 164.
- Bewährung 104; vgl. δοκιμος.
- Bilha (Ballia), all. 262. 264. 265; B.-Söhne 242. 262.
- Blumen, ihr Welken 14; ihr Angesicht 80 A. 4.
- Brief des Jeremias 177.
- Briefform des JB's 7; Briefstil des JB's 5.
- Brot, Sorge ums tägliche B. 131 (138).
- Caesarea 26. 31. 32. 33. 36. 37. 84. 305. 307.
- Caesarius, Arzt 36.
- Calvin 57. 119.
- Canon Mommsen. 17.
- Muratori 8. 52. 74.
- Carthago, kan. 17 f. 83.
- Cassiodor, kan. 43. 49 A. 7.
- Celsus 211 A. 1.
- Christliche Deutung des Jüdischen innerhalb des JB's 116. 116 A. 3. 117 f. 120. 167. 297. 305.
- Christliche Umgestaltung des JB's 66*. 67. 76. 77. 78 f.*. 81. 82. 115 f. 116. 305.
- Christlichkeit, mangelnde, im JB 5. 58. 91. 110. 113 f. 117; vermeintliche im JB 118—167.
- Christus, in der Allegorese der KV. 207 f. 209. 210. 213 f. 233—235. 233. 234). 297.
- Meyer, Das Rätsel des Jacobusbriefes

- Christus hat im JB kaum Bedeutung
2. 5. 121.
- Chromatius v. Aquileja, Text 15 f.
- Chrysostomus, kan. 16. 21. 25—27. 27 f.
42. 53. 54; all. 271 A. 8. 307; Scho-
lien aus Chr. 27 A. 2; Synopsis des
Chr. 27.
- Cicero 153 A. 8. 156.
- Clemens v. Alexandrien, kan. 42—48.
52*. 74 A. 2. 82. 153 A. 3. 5; on.
all. 208 A. 5. 209 f. 217. 222. 228.
- Clemens v. Rom, I Clemensbrief 4. 9.
48. A. 2. 75. 113. 256 A. 5;
abhängig vom JB 59. 59 A. 2.
68—72; II Clemensbrief 75 A. 2.
256 A. 5; (Ps.-) Clemens ad virgines
33; Clementische Homilien und
Rekognitionen 290.
- Codex, altlat. ff. 16 16 A. 2 (92 A. 3);
p 17. 17 A. 4; s 16 f. 16 A. 5. 17
A. 1; t 17 A. 3. z 17 A. 2. Clara-
montanus (paul.) 48 f. 50; der
LXX; Bodleianus E 251 A. 3;
Marchalianus 218 A. 7. 219 A. 14
- Cyrill v. Alexandrien, kan. 49. 51;
all. 214. 233—235; on. 223*. 224.
226*. 227. 228. 229. 231.
- Cyrill v. Jerusalem, kan. 34.
- Damasus, Papst 18.
- Dämonen, Zittern vor Gott 13 A. 7. 24;
Nachtrag.
- Dan 265; Name 178 A. 1. 202 f.
228. 239. 250. 265. 283; Stamm 242;
Simson aus D. 210. 213. 239; Anti-
christ aus D. 210. 242.
- Dante 56 u. A. 7. 208.
- David 101. 116 A. 2. 122*. 122 A. 3.
130 A. 7.
- Debora 130 A. 7.
- Dekalog 155.
- Derekh erez 116 A. 1.
- Diaspora 1. 75. 89. A. 1 100. 108. 114.
132. 136. 138. 165. 166. 176. 246.
292—297. 305.
- Diatriben 3. 168.
- Didache 116. 116 A. 1.
- Didascalía 24. 24 A. 3. 256 A. 5.
- Didymus der Blinde 49. 51; D-
kommentar 49. 49 A. 2. 50*.
- Dio Chrysostomus 72. A. 1. 156 A. 3.
- Diodor v. Tarsus, kan. 23. 23 A. 4;
all. 233 A. 2. 272 A. 1.
- Diogenes 153.
- Dionysius v. Halikarnaß 152 A. 8.
- Doctrina Addai 19.
- Dorotheus 32.
- Edom 212. 212 A. 12.
- Eid s. Schwören.
- Einheitlichkeit des JB's 169 f. 175.
- El s. 58.
- Eldad haddanî 252 A. 1.
- Elias 20. 110. 172. 239. 239 A. 7.
257 A. 3.
- Enderwartung 159—161. 169. 192 f.
- Entschränktes Judentum 2. 114. 117.
307.
- Epheserbrief 81.
- Ephrem Syrus s. Aphrem.
- Epiktet 153 A. 1. 10.
- Epiphanius von Salamis 33 A. 8. 35. 290
A. 12.
- Epiphanius Scholasticus 49 A. 7.
- Epistel, stroherne 1. 5.
- Erasmus v. Rotterdam 7. 57. 174.
257 A. 5.
- Esau 204. 261; on. 199. 212. 224;
all. die gottfeindliche Welt 142.
177. 199. 207. 213. 234. 235. 236.
237. 244. 300; Reichtum 276. 284;
Schutzengel Es. 278.
- Eschatologie s. Enderwartung.
- Esra-Apokalypse (IV Esra) 115 A. 3.
126 f. 141 A. 12. 160 f.
- Essener 162. 178. 287—291.
- Etymologien s. Namendeutungen.
- Eucharistie 246.
- Eusebius v. Alexandrien 49.
- Eusebius v. Caesarea, kan. 3. 8 A. 1.
9 A. 1. 26. 31—33. 35. 38. 39 A. 4.
42. 48. 55. 56. 195. 307; on. 208.
214 A. 2. 219.
- Eva 279. 279 A. 3. 296.
- Evangelien, kan. 18. 23. 24. 25. 29
A. 2. 33; keine Beziehung zum JB.

- 85 f.; Hebräer-Ev. 30; syrisches Ev. 30.
- Factura (Iren.) 11 f.
- Feindschaft gegen Gott 171. 246. 258.
- Flacius, Matth. 57 A. 7.
- Form, literarische des JB 3. 167—176; s. Briefform.
- Freiheit 153; s. Gesetz der F.
- Friede 72 A. 1. 170. 263 (Lea); innerer 106; vgl. εἰρήνη.
- Früh- und Spätregen 108.
- Fulgentius Ferrandus 17 A. 1.
- Fulgentius v. Ruspe 15 A. 4. 17 A. 1.
- Fürbitte 141. 165.
- Gad 263. 264. 265; Name 178 A. 1. 229 f. 239. 264 f. 283; Stamm 239. 257 A. 3; symbol.: Räuberscharen 182; Kriege 182. 239. 257—259. 257 A. 3. 283; Elias aus G. 257 A. 3
- Galatien, kan. 37.
- Galiläa 109 f.
- Gebet 61. 111. 138. 141. 172*. 184. 205 A. 4; um Weisheit 140. 141. 174; Bußgebet 140. 141; Leas G. 255 A. 3. 266; Rahels G. 239 f. 255.
- Gebot, das einzige 133. 133 A. 6 (150); ein G. im Glauben erfüllt 133. 134.
- Gebote 149 f. 192; G.e der Thora 133.
- Geist 65. 66; heiliger G. 66. 68 A. 2; im Judentum 132. 133; böser G. im JB 258.
- Geister 65. 68 A. 2; Test P 183. 184 f.; vgl. Dämonen.
- Gelasius, Hilarius, jüdische Namen für Isaak 273 A. 1.
- Gerechtigkeit, aus dem Glauben (allein) 2. 87. 99—102. 104. (136); aus Gl. und Werken 4. 42. 53. 69 f. 87. 91. 99—102. 133; vgl. δικαιοσ, -οσόννη, -οσθαί
- Gericht im JB 3. 154. 155 A. 1. 171. 184; und bei Hermas 64; und Judas 84; bei Paulus 88; im Judentum 142. 143.
- Gesetz im JB 4. 149—157. 157—159. 170. 171. 184. 191. 192. 306; im Judentum 123. 151—153. 154 f. 156; Test P 189 f. 191;
- Gesetz Henochs 189;
- Vernunftgesetz 156; inwendiges G. 296; G. macht selig 2; G. der Freiheit im JB 2. 140. 149. 153 f. 154. 156. 170. 171. 192; bei Iren. 12; königliches s. νόμος βασιλικός; neues G. 53. 155; G. Sünde der 105; ungeschriebenes G. 96 A. 2. 129.
- Glaube im JB 2. 123. 130. 139 f. 140 f. 306; bei Paulus 2*. 87. 95 f. 139; bei Jesus 138; im Urchristentum 138 f.; im Judentum 100. 102. 123—138; ohne Werke, mit W. s. Gerechtigkeit; Gl. und Werke verbunden 87. 89. 94 f.*. 95 f. 126. 138; Gl. ein Werk besonderer Art 87. 94. 95. 133 f.; Gl. und Werke im Gegensatz 87; Lohn des Gl. ns 96. 99. 100. 126. 132. 137. 137 f. 139*; Gl. ein Verdienst, Ruhm 96. 99. 100*. 137; macht selig 2; Gl. und Gesetz 125. 126. 127. 137; tätiger Gl. 88; toter Gl. 88. 89. 91—94. 97. 102. (139). 140. 169. 171; starker, schwacher Gl. 139; Kleingläubige 131. 138. 139; reich an Gl. 139; Gl. treues Festhalten 124*. 125. 127*. 130. 135. 137. 138.
- an Gott 127. 131. 134*. 170; monotheistischer Gl. 92. 93 f. 97. 129. 139. 169; Vorsehungsgl. 127. 131. 137. 138; Wundergl. 127. 137. 138; Gl. und Gebet 138. 139. 140. 141; Gl. an das ewige Leben, Unsterblichkeit 125 f. 127*. 138; eschatologischer Gl. 134 f.; an Christus 88. 96. 99. 138. 139. 140; an Moses (und die Propheten) 126. 127. 129. 134. 135. 138; an das Gesetz 124. 126; an die Schrift 129. 138; an die Rabbinen 134. 138; Gl. Abrahams, Jakobs, Mosis, s. diese; Glaube der Israeliten (und Juden) 124. 125. 126. 127. 128. 130. 131. 132. 134. 138; Ungl. der Isr. 124.

131. 134 A. 5; Gl. der Heiden 124*. 134; Zeit des Gl.n.s 96 A. 2; Land des Gl.n.s 125. 126.
- Glutwind 80. 108. 277.
- Gnade Gottes 4. 100 f. 101 A. 1. 102.
- Gnomen 79. 81. 85.
- Gnosis, Gnostiker 83. 84. 89. 174.
- Gott, G. Herr der Welt 142; König der Welt 141; Richter 121. 132. 170. 171. 295; Gesetzgeber 170. 171. 184. 192; G. der Ordnung, Test P 183 f.; Vater des Alls 280; V. aller Geschöpfe 159; V. der Lichter 3. 158. 171. 184. 279—281; V. des Volkes 156. 158. 171. 269. 269 A. 7; V. der Frommen 158. 294; V. der Witwen und Waisen 121. 152; der Jakobssöhne 202. 263. 269. 281; G. säet die Tugenden 205; G.s Treue 131; G. unveränderlich 9. 14. 21 A. 4. 184. 205; allein zuverlässig 129. 205; kein Widerstreit bei G. (21 A. 4); ohne Sünde und Versuchung 205; versucht nicht 205. 277. 279; kein Ansehen der Person bei G. 121. 140 A. 5; gnädig und barmherzig 184; gütiger Geber 62. 111. 205; nur Gutes von G. 184. 279. 295; G. Licht 280. 295; G. Sonne 205. 280 f.; Gott in den Test P 183 f. 189.
- Gottesdienst, geistiger 110. 145. 146. 171. 192. 206. 245 f.; vgl. *θρησκεία*, *λογική λατρεία*.
- Gregor der Große, on. 221.
- Gregor von Nazianz, kan. 18. 36. 37. 53.
- Gregor von Nyssa, kan. 36.
- Gregorios Thaumaturgos, kan. 37.
- Griechisch in der Onomastik 200. 215. 217.
- Griechische Gedanken im JB 150—153. 154. 155. 168. 206. 270. 271. 293—295.
- Griechische Kirche, kan. 22—51. 55.
- Griechische Sprache beim Herrenbruder 109 f.; in Palästina 109 f.
- Griechischer Ausdruck im JB 3. 58. 108—110. 206.
- Hagadda 130—135. 143 u. ö.
- Hebräerbrief, kan. 33. 58. (60 A. 2). 72. 75 A. 2. 300.
- Hebräisch transkribiert 215. 217.
- Hebräische Sprachkenntnisse (mangelnde) im JB 7; Philo 197. 203. 217; der KV 197. 215; des Origines 197; (Achtungswerte) bei Hieronymus 197.
- Hegesipp 30 f. 35. 53. 110. 110 A. 4. 7.
- Hellenisten 117. 218. 243. 270. 292—297.
- Hellenistische Gedanken und Ausdrücke 61. 106. 107. 108. 114. 141 f. 149 A. 6. 151—153. 153 f. 161. 246. 296.
- Henoch 10. 10 A. 4. 295; H.-bücher in den Test P 183. 189 A. 10; Buch Henoch 103 A. 4. 119. 125. 141 A. 11. 13. 14. 142 A. 4. 8. 9. 10. 144*. 144 f. 145. 146 A. 1. 5. 148. 148 A. 3. 160. 250; slav. Buch H. 126 f. 143. A. 4. 162. 162 A. 3.
- Herakles 153.
- Heraklit 156.
- Herder 57. 119. 169 A. 3.
- Herkunft des JB's 108 f.; der Grundlage des JB's 286. 297. 304 f.
- Hermas, Hirte des H. 4. 8. 102 A. 4. 113. 249. 258 A. 5; Abhängigkeit vom JB 59. 59 A. 2. 60—68.
- Hermesschriften, -mystik 143. 143 A. 7. 9. 10; H., Poimandres 143 A. 8. 245.
- Herr der Herrlichkeit s. *κύριος τῆς δόξης*.
- Herrenbrüder 37. 40. 41. 84; nicht Apostel 26; Apostel 55; aus Josephs früherer Ehe 43 A. 6; Vettern Jesu Alphäus' Söhne 55; vgl. Jac, der Herrenbr.; Briefe beider H. 9 A. 1. 32. 55. 56. 57. 82. 84 f.
- Herrenworte 85. 91. 110. 146. 163; vgl. Bergpredigt, Mt 5 3. 34*37.
- Hesychius v. Jerusalem 35. 35 A. 4.

- Hierapolis, jüdische Gemeinde 166 A. 16.
- Hieronymus, kan. 3. 7. 8. 8 A. 1. 16. 18. 33 A. 8. 37. 55. 58. 109 A. 3. 307; on. 195. 210 f. 214 A. 2. 215 A. 1. 216. 219. 220*. 223*. 224 A. 6. 228. 229. 230. 231. 232. 253.
- Hilarius v. Poitiers, kan. 9; on. 220.
- Hiob 1. 110.
- Hippolyt v. Rom, kan. 9. 14; 158. 210. 269. 290 A. 12.
- Homer 152.
- Hypotyposen des Clemens Alex. 42 f. 45—48.
- Ignatius 22. 82.
- Inclusio 170 A. 1.
- Irdisch, psychisch, dämonisch 63. 66. 84. 89. 174. 262. 285.
- Irenaeus, kan. 9—13. 31 A. 1. 54. 155. 207 A. 4. 7. 8. 10. 208 A. 12. 292.
- Isaak, I.s. Opferung 88. 91. 94. 95*. 96; im Judentum 91; I.s. Segen 210; Name, Rabb. 154 A. 7; on. 110. 197 f. 198. 199. 208 A. 4. 209. 209 f. 212. 215. 223. 236. 273. 273 A. 1. 3. 274. 284.
- Isidor v. Pelusium, kan. 29.
- Isidor v. Sevilla, kan. 56 A. 6; on. 221.
- Israel s. Jakob.
- Israël, Israeliten, jüdisches Volk 122 f. 154. 159. 184. 248 A. 7.
- Issaschar 181. 190. 191. 239; Name 178 A. 1. 181. 202. 203 A. 12. 230. 251 f. 284; Stamm 251 f. symbol.: Landmann 182*. 204 f.
- Ja, ja; nein, nein (20). 85. 104. 162.
- Jacobus, Herrenbruder 1. 7. 26. 30. 34. 40. 49. 55. 58. 86. 109 f.; ἀδελφός 26. 26 A. 3; ὁ θεῖος 36; aus Josephs früherer Ehe 35. 50; Vetter Jesu 7. 55; Alphäus' Sohn (50). 55; Apostel s. JB apostolisch, Ap. im weiteren Sinn 33 (34). 35*. 38. 40. 50; nicht Ap. 26. 34. 36; Bischof von Jerusalem 26. 34. 34 A. 8. 49; Verfasser des JBs 1. 58 f. 109—112. 176*; vgl. JB apostolisch, vom Herrenbruder; vom Zebedäus'-Sohn s. JB.
- Jacobusbrief, Schicksale 3 f. 8—57. 57; vom Herrenbruder 7. 32. 34. 37. 40—41. 49. 55. 57 u. A. 2. 83. 86. 109. 307; von Jac, Zebedäus' Sohn 56. 56 A. 6. 7. (75); von einem unbekanntem Jac 5 f. 7 A. 3. 5. 8. 115. 116; Verf. mit Paulus verwechselt 37 f.; apostolisch 4. 6. 7. (9). 18. 28. 32. 34. 35. 37. 38. 39. 41 f*. 49*. 55. 56*. 57. 58. 307; nicht ap. 7. 13. 52 f. 54. (56). (307); kanonisch 32. 34*. 35. 39*. 40. (41). 49. 57*. 58; vgl. apostolisch; nicht kanonisch 16. 51—53. 55*. 307; — christlich 1. 110 f. 117. (123); palästinensisch 53. 307; an pal. Gemeinden 89 A. 1; judenchristlich 1. 53. 86. 89 A. 1. 110. (117); an die j.-chr. Diaspora 1. 89 A. 1. 110. 111; an Heidenchristen 110; jüdisch 2. 5. 75. 87. 113—118. (121). (123). 167; hellenistisch 108. 114; essenisch 288 f.; jüdische Grundlage 117. 298—306; nur christlich gedeutet 116. 167; überarbeitet 116 f. 123. 167. 176; ein Auszug 167. 240 f. 301—303; pseudonym 1; vor Paulus 107 f. 306; vgl. P. gegen JB, nach P. 306; vgl. JB gegen P.; — religiöse und sittliche Haltung 5. 6. 57. 58. 169 f. 185. 192; Sonderart 289. 297; gegen Paulus 4. 86. 88. (107); gegen Pauliner 2. (33). 58. 86—89. 94. 96 f. (107). — Gnomensammlung 5 f. 117 A. 1; vgl. Briefform, Briefstil, literarische Form des JB's. — Verworfen oder bestritten: im Altertum 6. 7. 51—53. 307; im XVI. Jh. 4—7. 7. 8. 57; in neuerer Zeit 58. 58 A. 3.
- Jago St., von Compostella 56. 56 A. 6.
- Jakob, der Patriarch, Knecht Gottes

- 122 f. 176 f. 270 f. 304; der all-
weise 243.
- Jakob**, seine Familie und Erlebnisse ty-
pologisch und allegorisch 176—178;
in den Test P 179—194; bei Philo
197—205; in der Kirche 206—214.
222—240; vorausgesetzt für den
JB 242—286; Name on. 236 A. 4
(R). 224. 279 A. 4; J.s Mühen und
Anfechtungen 198. 199. 209. 234.
236. **270—279**. 295; Fersenhalter
περηνιστής, -ζων 198. 199. 208.
209. 212; Kämpfer 213. 223 f. 235.
236. 270. 295; ἀσκητής 209. 284.
295; ἄδολος 223 A. 15; glatt 200;
J. Therapeut 304; J.s Kampf mit
Esau 177. 199. 207. 213. 235. 236.
295; Erstgeburt 213; J.s Welt 142;
J.s Glaube 235; J.s Flucht zu
Laban 195. 207. 213. 234*. 235.
237. 270. 272. 273 f.; in der Diaspora
292. 292 A. 1. 3; dient Laban 207.
234; weidet L.s Herden 178.
234; Gattinnen 204. 209. 212.
275. 285; Mann der Lea 200. 266 f.
267; vgl. Lea, Mann der Rahel 201.
267; vgl. Rahel, der Nebenfrauen
201 f. 204. 212; vgl. Silpa, Bilha;
Reichtum 213. 275 f.; Kampf mit
dem El 177. 202. 208. 209. 236 f.
271; Sonnenaufgang 237. 276 f.
284; Verrenkung der Hüfte 202.
235; Typus Christi 207. 213 f. 234.
235. 278 A. 8.
- J.s Söhne **176 f.** 189. 204. 210.
212; vgl. Test P; on. all. **202**.
207. 212. 213. **222 f.** 237 f.; im JB
vorausgesetzt 242—286; = Tugen-
den 202. 263. 275; zerstreut 292
A. 2; J.s Familie 211. 222. 223. 235.
- Jakob-Israel** 178. 213. 237; Bekämpfer
des El 208. 208 A. 10. 277. 277
A. 4. 278; Gottschauer 198. 200.
202. 224. 271; J.s = ἄνθρωπος 208;
(νοῦς) mens 212. 224. 224 A. 6;
rectus 225; Israel, Engel 178. 236
A. 6.
- Jakobsliteratur** 176—286; legendäre
J.schriften 177. 177 A. 2; Segen
Jakobs s. Gen 49₁; προσευχή Ἰωσήφ
s. d.; Gebet Jakobs s. Nachtrag.
- Jeremias** 177.
- Jerusalem** **29—31**. 34 f. 165; Bischöfe
von J. 34 A. 8; Jac₁; Bischof v. J.
s. Jacobus.
- Jesus** 138. 147*. 149.
- Jesus Christus** im JB 1. 110. 114.
115. 116. **118—123**. 180.
- Jesus Sirach** 2. 111 f. 111 A. 2. 124 f.
168. 272; vgl. Stellenverzeichnis.
- Johannes** in der Apc 122.
- Johannes-Evangelium**, kan. 23. 146
A. 1. 158. 297; all. 158. 297; Joh.-
Briefe, kan. 18. 25. 36. 49; I Joh 24.
26. 28. (44). 52. 54. 55. 82. 89; I II Joh
43. 47; II III Joh 52; III. Joh 43;
Joh.-Schriften, kan. 38. 39 f. 41.
- Johannes Hyrkan** 149 A. 3.
- Johannesjünger** 149 A. 3.
- Joseph** 178. 181. 183. 184*. 186. 188.
189*. 191*. 204. 207. 240. 244.
244 A. 2; Name 203. 231 f.; Josē
231 f. 254. 284; all. 254; symbol.:
νεώτατος 205; Beter 254 f. 284;
Προσευχή Ἰωσήφ s. d.; Traum
J.s 210. 281.
- Josephus** 109. 127. 152. 278. 281.
281 A. 2. 3; on. 217. 217 A. 6. 222.
226*. 227. 228. 230. 242*. 277 A. 4;
über Essener und Therapeuten 288
A. 5. 289 A. 5. 290 A. 1. 7. 10. 11.
291 A. 10. 13.
- Jubiläen**, Buch der J. 9 A. 5. 91 A. 2.
104 A. 7. 135. 141 A. 2. 177. 179.
- Juda** 181. 184. 187; Name 178 A. 1.
181. 202. 203 A. 12. 13. 204. 213.
213 f. **227 f.** 238. **248—250**. 285;
Stamm 180. 184. 193. 194. 242;
königlicher Stamm 182. 193. 194.
208. 238. 248; symbol.: Löwe 182;
Wein 182. 208. 238; Deutung auf
Christus 208. 213.
- Judaistische Gegner** des Paulus 90.
- Judas** 43. 121; Herrenbruder 40 (84);
Apostel 41 A. 5. 52 f.; Bruder des
Jac 40 A. 6. 52. 53. 82. 307; Judas

- Jacobi 52 f. 55. 83. 307; Enkel des J. 84.
- Judasbrief, kan. 8. 18. 36. 38. 40*. 43. 43 A. 6. 44. 47. 52. **82—85**. 89. 307*; pseudonym 84.
- Juden, in Palästina 154. 178; hellenistische s. Hellenisten, Diaspora.
- Judenname 250.
- Judentum, Polemik gegen das J. 10 A. 4. 249 f.
- Jüdische Denkweise und Schulung 99 f.* 102. 103. 107. 117. 118. 150. **151—153. 153—155**. 161. 168.
- Jüdische Tradition 9 f. 10 A. 4. 60. 66 f. 70. 71. 96. 108. 113. 168. 206.
- Judith 178.
- Julius Africanus 111 A. 1.
- Junilius 55.
- Justin der Märtyrer 113. 153 A. 3. 156 A. 7; on. all. 207 A. 4. 6. 7. 9. 10. 208. 208 A. 5. 6. 7. 8. 10. 277 f. 278 A. 8. 279. 279 A. 3. 284.
- Kampfpreis s. Siegeskranz, στέφανος
- Kanon, alexandrinischer 35. 36. 48; des Athanasius 24; von Caesarea 36; des Epiphanius 35. 56; des Eusebius 31. 56.; der Griechen 4. 51. 54. 56; v. Jerusalem 34. 35; der Lateiner 4. 51. 56 (Afrika); des Origenes 40; v. Palästina 35 A. 7. 36; paläst. Asketen 33; der römischen Kirche 8. 18; der Syrer 4. 18 f. 51; des Theodor v. Mopsuestia. 4. 23. 55.
- Kanonbildung 51—53.
- Kanonverzeichnis v. Sinai 19; palästinensische K.e 35 f.
- Kappadozier 36 f.
- Katholische Briefe 4. 19 f. 31. 32. 44. **47**. 54; sieben k. Br. 28. **32**. 34. 35. 36. 37*. (42). 49. 54; JB als erster der k. Br. **32**. 34. 35. 36*. 37. **49***. 56; die drei großen k. Br. 21 f. **25—28**. 28. 36. 54. 55; die vier kleinen 27. 38; Judasbrief als k. Br. 43 A. 6.
- Kehl- und Hauchlaute in der Onomastik 215. 215 A. 1. 220.
- Kette, Form der 104 f. 295.
- Kettenstücke bei Jac und Paulus 104 f. 107. 172 f.; im Joh.-Ev. 173.
- Kinder Gottes 158 f. 158 A. 2. 159 A. 1.
- Kinderlos 248 A. 7; k. wie tot 265. 265 A. 6.
- Kirche und der JB 8—59.
- Kleinasiaten 36—38.
- Knecht Gottes 110. 111. 116. 122*. 169. 176; vgl. עֶבֶד יְהוָה; K.e Gottes 37. 49. 49 A. 8. 122*.
- Knecht Jesu Christi 1. 82. 110. 116. 121; Kn. Gottes und des Herrn J. Chr. 121 f. 123. 305.
- Konkordienformel 57 A. 8.
- Konstantinopel 28 f. 29 A. 2. 53. 54*.
- Konzil v. Trient 57; K.n s. Synoden.
- Koran 9 A. 5.
- Kosmas Indikopleustes 54.
- Kranke, Heilung von K.n 165. 184. 192.
- Kranz der Gerechtigkeit 132. 170; des Lebens 24. 65. 184. 205. **272**.
- Kriege, symb. 171; innere 105 f. 206; vgl. πολέμοι και μάχαι, στρατεύεσθαι,
- Kultus 145. 174, s. Gottesdienst.
- Laban 177. 204. **237**. 275 u. A. 4; on. 199. 234; all. 199. 200. 234. 270 f. **275**. 276. 276 A. 2. 285. 300; L.s Töchter all. 276 A. 2, s. Lea, Rahel.
- Lactantius, kan. 13; on. 220.
- Landmann γεωργός 187. 192. 204 f. **252**; vgl. Issaschar.
- Laster im JB 192; Test P 186. 188 f.
- Lea 237. 238. 255; on. 200; all. 200. 201. 204. 248 A. 7. 262. 263. 263 A. 6. 265 f. 266. 266 f. 267 A. 5; symbol.: die Synagoge 207; praktische Tugend 208. 208 A. 4; L. Söhne all. 213. 222. 242. 248 A. 7. 264. 266.
- Leerer Mensch 91. 94.
- Lehrer im JB 112 f. 169; judenchristliche 90; jüdische 112; hellenistische 292 f.
- Leib und Geist 95 A. 4.
- Levi 177. 178 A. 4. 181. 184. 238. 243 f.; Name 202. 203 A. 11. **227**. 238.

- 247 A. 2; Stamm 177. 180. 184. 193. 194. 242. 244; priesterliche Würde 191. 194. **245 f.** 283; Gesetzespflege 190 f.; symbol.: *κοιτητής* 202. 247. 247 A. 4; Zorn 182. 204; Pharisäer 213; levitische Reinheit 245 f.; Pinehas aus L. 238.
- Levitcn 191. 192. 193. 194. 238. 244; vgl. Levi.
- Lex divina, humana 106; libertatis lex 155 A. 6.
- Liber comicus 17 u. A. 3.
- Licht und Finsternis 174. (280. 295).
- Liebe, Test P 187 f.
- Liebesäpfel Gen 30: all. 181*. 204. 239. **266 f.**
- Liebesgebot 44. 104. **149 f.** 155. 192. 306.
- Listen, v. Glaubenshelden 10. 61. 69. 69 A. 4. 91. 102. 102 f.; von Israels Verfehlungen und Strafe 296; von Theophanien 10 A. 4; vgl. Stellenreihen.
- Lohn 178 A. 1. 189. 251. 284; L.arbeiter 172. 252. 284; seine Geduld 284; vgl. Landmann, Issaschar.
- Lot 10.
- Lucian 23; L.rezension 29 A. 2.
- Lucifer v. Calaris 15.
- Lüste (in den Gliedern) 105 f. 186 (Test P) 206. 296.
- Luther 1. 4—7. 56 A. 7. (57. 58). 75. 88. 96. 117. 175. 307.
- Lutheraner 57.
- Lutherbibel 307.
- Mägde der Frauen Jakobs, all. 269*; vgl. Jakobs Nebenfrauen.
- Magdeburger Centurien 57 A. 7.
- Makkabäer 152. 154. 179. 181. 194. 294; die makk. Mutter 95. 127.
- Makkabäerbücher 154 A. 4; I Makk 124; IV Makk 127; vgl. Stellenregister.
- Maleachi 97. 160.
- Manasse, Stamm 242.
- Marcus 73. 73 A. 5.
- Marcus Eremita 37.
- Marcusevangelium 73. 73 A. 5.
- Martyrium Jesaiae 115 A. 2.
- Mastema als Versucher 91 A. 2.
- Matthäusevangelium s. Stellenregister.
- Maximus v. Tyrus 153 A. 9.
- Mechilta 130 vgl. Nachweis der rabb. Quellen.
- Meereswogen (Schiff, Pferd) 64. 84. 205.
- Melanchthon 57.
- Mesopotamien, all. 199.
- Messe, römische 246 A. 6.
- Messias 134. 135. 147 A. 3.
- Methodius v. Olympus 37 f.
- Michael 236. 278 A. 7.
- Michelangelo 208.
- Midrasch Bereschith r. 244. vgl. die Nachweise rabb. Quellen.
- Midrasch Wajissá'u 179.
- Mond, M.wechsel 280 f.
- Moses 122*. 122 A. 3. 125. 130 A. 7. 134. 135. 152*. 195. 238 A. 3; M. Glaube 134.
- Name, der edle 66. 78. 79. **248.** u. A 1; vgl. *καλὸν ὄνομα*, N. Christi 66. 78*. 249; Gottes N. über Israel 249.
- Namendeutungen, in der Gen 178; in den Test P 181 f.; bei Philo 196—205; der KV 208—235; in Kommentaren 218. 219; in der christlichen Onomastik 206—235; im Abendland 220. 221; in Afrika 220; rabbinische 235—240; NT-licher Namen 217. 217 A. 8. 218. 220.
- Naphthali, Name 182. 203. 203 A. 11. **228 f.** 267. 283; Stamm 260. 300 A. 2; symbol.: Hindin 182. 239. **260 f.** 285. 300 A. 2; schöne Worte 182. 239. **260. 261.** 285.
- Nestorianer, kan. 54; n.anische Handschrift 55 A. 6.
- Nestorius, kan. 23.
- Nikephorus, Stichometrie 36.
- Nikolaiten 83. (89).
- Nilus, on. 226. 227. 230. 231.
- Nisibis 55.
- Noah 10. 142 A. 1.

- Notarikon v. Isaak 236 A. 1; v. Jakob 236 A. 4.
 Novatian 14.
- Obadja, der Prophet 276.
- Offenbarung Johannis 73. 83. 89. 222*. 242. 272.
- Öl, Heilung mit Ö. 165 A. 1; Salbung mit Ö. 290.
- Olympias in Konstantinopel 28 f.
- Olympiodor, on. 219 A. 16.
- Onomastica (Namenlisten und Bücher) 195 f. 197. 203. 211. 216. 216 A. 1. 3. 217 A. 7. 218. 219 f; Sonderlisten 218 f. 222*; zu biblischen Büchern 218. 219; der 12 Stämme 218. 222. 227 A. 7; alphabetische 219; Pap. Heidelberg 219 A. 10. 14; Hieronymi liber hebr. nom. 195. 220 f. 220 A. 13; Lactanzgruppe 220. 221 A. 7. 223 f. 230. 232; Tischendorfliste zu Apc 222. 226*. 227. 229; Cod. Leidensis 228. 229. 231; Onomasticum Coislinianum Lag 228; Coisl. No. 128: 229; O.a vaticana 227; O. vatic. II 227. IV 224. V 220; Λεξικόν 219. 219 A. 14. 227. 230; Glossae Colbertinae 219 A. 14. 220. 221 A. 9. 224. 225. 226. 229. 230; armenische 220. 221. 224. 226. 227. 231*; aethiopische 220. 221. 226; slavische 220. 229; syrische 219 A. 14. 220. 231. 233; vgl. die Anmerkungen ab S. 222.
- Onomastik, altchristliche, Methode und Grammatik 214—222; jüdischer Einfluß 221 f. 233 f.
- Opfer, geistige 245 f.
- Opus imperfectum in Mt, on. 219 A. 8.
- Ordnungsprinzip im JB 168 f. 176. 177. 241; heilige Vielzahlen als O. 241.
- Orient, der JB im O. 18—51. 54. 82—107.
- Origenes, kan. 32 f. 37. 38—42. 43. 48*. 50*. 51*. 52. 53. 58. 307; on. all. 195. 207 A. 4. 210—214. 216 f. 217 A. 7. 218. 218 A. 8. 219. 220. 222. 223. 224. 226. 233. 279. 288 A. 1.; O.gruppe in On. 219. 222 A. 7. 232.
- Ort des JB's, s. Herkunft des JB's.
- Osiander, A. und L. 57 A. 7.
- Osterbrief des Athanasius 49.
- Palästina 29—36. 37. 307; Juden in P. 154. 178; vgl. Jacobusbrief.
- Papias, kan. 52. 73 A. 5. 74. 74 A. 2. 82. 109 A. 3.
- Papyrus P²⁰. 48; P. Heidelberg. s. Onomastica.
- Paränese 168.
- Parataxe 168. 175.
- Parusie (84). 121. 159—161. 172; P. Gottes 160 f. 193. 194.
- Pastoralbriefe 132.
- Patriarchen, Abraham, Isaak, Jakob 195. 197 f. 209. 270; halten das Gesetz 189; all. 197 f.; ihre Ehen all. 212 f. 267 A. 5; Schriften der P. 177 A. 2; Jakobs Söhne s. d., vgl. Test P. Patricius, kan. 54.
- Paulus 31 A. 1. 34 A. 8. 70*. 111. 207. 302; Knecht Gottes 122; Kn. Christi 110. 121; Hellenist 296 f.; Schriftgebrauch 100; Allegorese 296 f.; P. und das Gesetz 90. 96; im Mt-Ev. ? 90; P. und Jac 4 f. (53). 58. 86—108. 117. 306; setzt sich mit Jac auseinander? 87. 98 f. 103—107; P. der leere Mensch? 90 f.; P. der Wolf (in den Test P.) 180; vgl. JB gegen P., Listen, Stellenreihen.
- Paulusbriefe, kan. 18 f. 22. 23*. 24. 25. 29 A. 2. 30. 33. 34. 40. 40 f. 47. 75. 82. 96. 111. 168; vgl. P. und Jac.
- Paulusschüler, Pauliner 82. 95; vermeintliche 86. 88. 89.
- Paulus v. Nisibis 54.
- Person, Ansehen d. P. 25. 84. 103. 140. 152. 153. 171. 184.
- Peschitta 21 f. 25. 54. 55.
- Petrus 73. 74. 74 A. 1. 76. 99. 109.
- Petrusbriefe 25. 40. 49*.
- I Petrusbrief, kan. 4. 24. 26. 28*. 33.

36. 43. 44. 47. 50. 52. 54. 55. 58;
Taufrede im I Ptr 75; abhängig
vom JB 59. 59 A. 1. **72—82**;
Jac abh. vom I Ptr 6. 59. 78 A. 2.
79. 79 A. 3; II Ptr. brief 44. 52.
83. 121.
- Petrus-Apokalypse 47. 52.
- Philastrius v. Brescia 16 A. 3.
- Philo 9 A. 5. 91 A. 2. 94 A. 3. 95. 96.
96 A. 2. 100 A. 15. 102 A. 4. 103
A. 3. **128—130**. 136. 141 A. 7.
152*. 153. 154. 156. 165 A. 6.
247*. 280. 291. 293 A. 2. 294; all.
(über Jakob) **194—205**. 209. 222.
233. 234. 235*. 246 A. 2. 7. 252. 255.
255 f. 262*. 263. 270 f. 272. 273 f.
274. 277 f. 281. 284. 285. 286 f.; on.
196. 208. 209. 210. 211. 215. **216. 217**.
218*. 219. 220. 223. 224. 224 A. 6.
225. 227. 228. 229*. 230. 231. 233.
234. 242. 264 A. 6. 273; liber
hebr. nom. 195; Ph. über Essener
und Therapeuten 287. 290. 304.
305.
- Ph.s religiöse Haltung 129 f. 205.
206; Ph. und Jac **205 f.**
- Photius (über Clem. Al.) 42. 45—48.
- Pindar 151 u. A. 5.
- Plato 151 A. 4. 156. Ps.-Plato 150
A. 6. 151 A. 2. 6.
- Platzanweisung 25.
- Plutarch 95 A. 4.
- Pneumatisch 84.
- Polychronius v. Apamea 28; vgl. Nach-
trag.
- Polykarp v. Smyrna 74. 82. 104.
- Priscillian 15.
- Proclus in Platonem 151 A. 1.
- Prokop v. Gaza, Oktateuchkatene 218
A. 4.* 228.
- Προσευχή Ἰακώβ s. Nachtrag.
- Προσευχή Ἰωσήφ 178. 278. 278 A. 7.
- Psalmen, Frömmigkeit der Ps. 104;
vgl. fromme Arme.
- Psalmen bei Lc 149. 149 A. 3.
- Psalmen Salomos 141 A. 2. 147. 149.
- Pseudepigraphen 112.
- Rabbinen 109, 132. 134. 135. 285.
Glaube bei den R. **130—135** A. 1.
143 A. 6. 145. 154. 162. 165.
- Rabbula v. Edessa 22. 25.
- Rad der Geburt s. τροχὸς τῆς γενέσεως
- Rahab 10. 10 A. 4. 69. 72. 91. 103.
139.
- Rahel 191. 215. 223 A. 13. 225. 228.
237. 239. 239 f.; all. 201. 255. 262.
262 A. 2. 263 A. 6. 264 A. 1. **265**.
266 f. 266 A. 3. 285; R.s Tod all.
201. 255—257; symbol.: die Kirche
207. 235; die beschauliche Tugend
207 f. 208 A. 4; R. unfruchtbar 263.
264. 265*. 266. 266 f. 285; R.-Söhne
242. 264.
- Rebekka, on. all. 198. 208 A. 4. 209*.
209 f. 212. 215. 215 A. 9. 217. 217
A. 1. 223. 234. 236 A. 4. **273**. 273
A. 2. 3. 274. 284.
- Rechtfertigung 4; s. Gerechtigkeit,
R.slehre des Paulus **86—96**. 99 f.
- Reich Gottes 2. 146 f.; vgl. βασιλεία.
- Reiche 3. 64. 68. 148 f. 148 A. 3. 153.
170. 171. 172. 248 A. 7. **251**. 276.
- Reichtum 68 A. 1. 146. 148; (Asser)
251. 276. 284 295.
- Rhabanus Maurus 222.
- Richter, lauscht an den Türen 169 f.
172. 295; vgl. Gott als R.
- Rom, kan. 14. 42. **59—82**. 68. 69. 72.
73. 74 f. 82. 83; JB nach R. 306.
307; Verfolgung durch R. 73. 128;
Synagogengemeinde in R. 165;
römische Bischöfe, kan. 14 f.; röm.
Kanon 18; röm. Kirchengebet 14.
- S- und K-Laute in der Onomastik 215.
215 A. 1. 220. 253.
- Salutati, Coluccio 208 A. 4.
- Same, zeugender 156 A. 7. 158. 200.
263. 269; Wort Gottes als S. 77.
269.
- Sanhedrin (163). 164.
- Sarah 134.
- Satan 185.
- Satzverbindungen im JB 3. 168 f.
172 f. 301.

- Schlachttag 172.
 Schlange 279.
 Sch'monē Esrē 141 A. 3.
 Schriftgelehrte als Älteste 164 f.
 Schulbetrieb in der Diaspora 292—297.
 Schwören, Schwurverbot 2*. 44 Cl.
 Al.; 85. 172. 175. 253 f. 290. 291
 Essener und Philo.
 Sebulon 183. 239; Name 178 A. 1.
 181. 188. 202. 203 A. 11. 230 f.
 253 f. 284.
 Sefer haj-jaschar 244 A. 2.
 Segen Jakobs s. Gen 49; S. Mosis s.
 Dtn 33.
 Seleukus, Verse an S. 28. 36.
 Septuaginta-Übersetzung, on. 216. 217
 A. 2. 227. 229; on. Randbemerkungen zur LXX 218. 218 A. 7. 8.
 Seufzen verboten 84. 169. 172. 175.
 254.
 Severian v. Gabala 27 f. 27 A. 6. 28
 A. 3. 65 f.
 Sibylle, Cumäische (Hermas) 64 A. 3.
 Sibyllinische Bücher 115 A. 2. 161.
 Sichem, Frevler gegen S. 182. 243. 244.
 Siegeskranz, Kampfpfeis 198. 200. 202.
 205. 270. 272. 295; vgl. στεφανος
 τῆς δόξης.
 Silas 73 A. 5.
 Silpa (Zilpa) all. 201 f. 264. 264 A. 6.
 265; S.-Söhne 242. 264. 265 f.
 Silvanus 73. 73 A. 4.
 Simeon 178; Name 181. 202. 203
 A. 12. 212. 226 f. 238. 242 f.
 242 A. 9. 283 A. 1; Stamm 177.
 243. 244.; all. 213*. 242—245;
 Zorn S.s 182. 204. 213. 215. 243
 —245. 244 A. 2. 283; Schriftgelehrte
 aus S. 244; Simri aus S. 238. 244;
 Simei aus S. 244; Bettler aus S.
 244; S. und Levi verbunden 204.
 213. 238. 243—245. 247 f. 283.
 Simon, Richard 8 A. 1.
 Simonia in Galiläa, Ältester in S.
 164 A. 7.
 Sixtus v. Siena 8 A. 1.
 Sohn Gottes, der einzelne Fromme 294;
 Israel 158.
 Söhne Jakobs s. Jakob.
 Sonne, aufgehende 80. 237. 276.
 284; untergehende all. 195. 276;
 S. astronomisch und astrologisch
 280 f.; Gott als S. s. Gott.
 Spanien, Text 15. 17; St. Jago 56.
 Speculum Augustini 15. 15 A. 4.
 Spiegel, Bild vom Sp. 21. 21 A. 5
 (155). 171. 288.
 Sprache des JB's 3. 109 f.
 Sprichwörter s. Gnomen.
 Spruchbücher 112. 168.
 Sprüche Salomos 112. 168; an Lemuel
 112.
 Spruchweisheit 3. 112. 296.
 Staat, inwendiger 106 f.
 Stammütter der Juden 177.
 Stellenreihen 69. 101.
 Stephan Gobarus 30. 31 A. 1.
 Sterne 280 f.
 Stichworte 3. 168.
 Stoiker, Stoisches 44. 72 A. 1. 113.
 150. 151. 153*. 155. 156. 156 A. 7.
 168. 195. 294.
 Streitigkeiten, 171. all. 261 f. 264.
 267. 283.
 Sünde zeugt den Tod 185. 296.
 Sündenbekenntnis 172.
 Sündenvergebung 140 f. 172. 189.
 Synagoge(n) 100. 164. 244. 261. 261
 A. 3; in der Diaspora 292 f. 293
 A. 1. 295 f.; in Alexandrien 165; in
 Jerusalem 165; bei Henoch 125. 148.
 Synagogengemeinden 165; neuere 166
 A, 17; s. Nachtrag.
 Synoden von Antiochien 28; v. Hippo
 und Carthago 56; v. Laodicea 37;
 von Rom (im J. 382) 18. 37. 59.
 Syrien, kan. 33 A. 8. 53 f. 54.
 Syrisch in der Onomastik 215. 222.
 Syrische Bedrängnis der Juden 178.
 Syrische Kirche 4. 18—22. 33 A. 8.
 53 f. 54.
 Syrische Übersetzung des NTs. s.
 Peschitta.
 Talmud 143 A. 6, s. das Verzeichnis
 rabb. Quellen.

- Targume 130. 136. 243 f. 276 f., s. d.
Verz. der rabb. Q.
- Tertullian 13. 52.
- Testament Abrahams 160 A. 1.
- Testament Naphthalis hebr. 179. 189
A. 12.
- Testamente der zwölf Patriarchen 115
A. 2. 3. 116 A. 1. 160 A. 1. 161.
179—194. 241. 242*. 304; T. Levi
245; T. Gad 257. 259 A. 5. 260 A. 6;
T. Issaschar 262. 267; T. Joseph 284;
Handschriften und Texte 179;
Sprache 179; Bearbeitung, phari-
säische 179; christliche 179—181;
Typen und Namen 181 f.; Denkart;
Religion und Moral 183—192; der
christlichen verwandt 191; Gesetz
189—191; rituelles 183. 191; Engel
und Geister 183. 184 f.; Psychologie
183. 185 f.; Priestertum 183. 184. 191;
Priester der Endzeit 184. 191*,
193. 194; Eschatologie 192—194;
Art des Verfassers 183.
- Teufel 63. 66. 78. 171.
- Text, ägyptischer §. 29 A. 2; alt-
lateinischer 15—17; antiochenisch-
konstantinopler K 29 A. 2.
- Theodor bar Kon(a)i 55.
- Theodor von Mopsuestia 4. 23. 55.
- Theodoret 25. 28.
- Theodot bei Clem. Al. 209.
- Theodot von Ancyra 37.
- Theophilus v. Antiochien 22 f.
- Therapeuten 287—291. 301; Schriften
der Th. 304 f.
- Thomas de Vio (Cajetan) 8.
- Thora 122; Th.-studium 154.
- Tiere, gebändigt 174. 261. 285.
- Tobias 145.
- Tod der Seele 169. 172. 201. 255 f.
284. 295.
- Tradition, mangelnde 52. 58*.
- Tryphon 208.
- spanische 15. 17; Vulgata 15⁷ A. 4.
16. 18. 37. 55; Mischtexte 16. 17;
syrische 21 f., s. Peschitta; gotische
Bibel-Übersetzung 29 A. 2.
- Unglaube s. u. Glaube.
- Uriel, Engel 178. 278.
- Vater im Himmel, jüdisch 134. 135.
238.
- Veit Dietrich 57 A. 7.
- Venosa, jüdische Gemeinde 165.
- Verdienst, eigenes 4; Abrahams 10.
100; der Väter 100. (132 A. 6).
- Versuchung 270. 271. 279; vgl. πειρασ-
μοί, nicht von Gott, s. u. Gott.
- Vettern Jesu, s. Herrenbrüder.
- Vollkommenheit s. τέλειος
- Vulgata, s. Übersetzungen, lat.
- Wege, die beiden 115 A. 2.
- Weill, R. 165.
- Weisheit 63 f. 112 f. 199. 274 f. 284;
W. von oben 111. 171. 174. 192.
262 f. 263. 295; irdische, streit-
süchtige W. 89. 169. 171. 185;
Land der W. 200. 274.
- Weisheit Salomos 112. 127 f. 161.
270; Sap S. und JB 294 f.; Sap S.
und Paulus 296.
- Weisheitslehre, jüdische 168.
- Welt 141—144. 146 f.; im JB 144—146;
böse W. 142. 144 A. 1. 169. 171 A. 1.
246. 294; diese, jene W. 142. 143.
146 A. 1; s. κόσμος, עולם
- Weltgeschichte 141.
- Werke, gute 206; aus Gott gezeugt
200; ἔργα θεοῦ 104 A. 5; vgl. Ge-
rechtigkeit aus Glauben, aus Gl.
u. W.n., Glaube u. W.e, Gl. ein
W., Gl. u. W.e im Gegensatz.
- Wiedergeburt 44; Clem. Al.; (77).
157; vgl. ἀποκρίθω,
- Witwen und Waisen 152. 171. 246.
246 A. 7.
- Wort Gottes 77 (80); W. der Wahr-
heit 2. 77. 81. 112. 156. 157. 157
A. 6. 171. 192; W.e und Werke 70.
- Wortspiele in der Gen 177 f. 178
A. 1.
- Übersetzung(en) des JBs, ägyptische
48. 48 A. 2. 51; aethiop. 51; lateini-
sche 15—17. 18; afrikanische 15.
16. 17 A. 5. 6; italische 16. 17;

Xenophon 150 A. 5.
 Ximenes, Kardinal, on. 221.
 Zehn Stämme 177.
 Zeit des JB's 108. 306; der Grundschrift
 304 f.; vgl. JB vor, nach Paulus.
 Zeugen, Zeugung(durchs Wort) 76 f.
 76 A. 4. 77. 78. 81. 157—159. 171;
 aus Gott 76. 76 A. 4. 78. 158 f.
 171. 200. 201. 202. 263. 269. 279 f.
 Zorn 71. 71. 77. 186; vgl. Simeon, Zorn.
 Zunge 144. 171. 174. 185. 186. 261;
 Z. im Zaun halten 247. 285; vgl.
 Nachtrag.

Zusammenhang und Zusammenhang-
 losigkeit in JB 3. 5. 167—176.
 301 f.
 Zustände bei den Lesern 3. 58.
 Zweifel, Zweifler 61. 63. 84. 169. 174.
 186; vgl. διψυχος.
 Zwingli 57.
 Zwölf Stämme, Zwölfstämmevolk 1. 75.
 111; Reihenfolge 241 f.; Symbole u.
 Wappen 300. 300 A. 2; Zw. St. als
 Ordnungsprinzip im JB 241. 285.
 303; on. all. 114. 122*. 158. 176.
 184*. 202. 213. 222*. 237. 240*.
 269.

3. Griechische Wörter

ἀγε νῶν 175. 301.
 ἀειπάρθενος von der Seele 201.
 αἰών 141. 143 f. 143 A. 11.
 ἀκούη, εις-, ὀπακούη 202. 226. 242 A. 9.
 283.
 ἀκούειν, (-ούων) 159. 226. 242 A. 9.
 243. 283.
 ἀκρόασις 206 A. 2.
 ἀκροαταὶ ποιηταὶ 103. (171) 173. 247 f.
 247 A. 4.
 ἀναγεννᾶν 75 A. 1. 77. 78.
 ἀνέτσιλεν ὁ ἥλιος 276 f. 284.
 ἀντιλεγόμενα kan. 47.
 ἀντιστρατεύειν, -εσθαι 105. 105 A. 2. 106.
 ἄνωθεν, Hermas und JB 63; vgl. Weis-
 heit, obere.
 ἀπαρχή (ἀρχή) Iren. 11 f.; 158. 159.
 (206). 269. 283.
 ἀποκυεῖν Clem. Al. 44; 76. 76 A. 4.
 159. 171. 173. 268 u. A. 4.
 ἄρχοντες, jüdische 165.
 ἄσπιλος 244 A. 2. 245.
 βασιλεία 44. 121. 153*. 153 A. 1. 2. 248
 β. θεοῦ bei Philo 152. 153; (171)
 vgl. Reich Gottes.
 βουληφθεις ἀπεκύησεν 268 f. 285, vgl.
 Ruben.
 γεέννα, Feuer der γ. (185). 289. 289 A. 2.
 γεωργός s. Landmann.
 δέ 175. 301.
 δεσπύσονται III.

δόκιμος, δοκίμιον, δοκιμάζειν 76. 76. A. 3.
 (205). 271 f. 295.
 εἰρήνη 72 A. 1. 263, vgl. Friede.
 ἐκκλησία 2. 165 f.
 ἔμφυτος (praeccepta) infixa Iren. 12.
 12 A. 5; ἐ. λόγος 77. 155—157. 156
 A. 7. (171).
 ἐνδιάθηκος 47.
 εὐχή, προσευχή 173. (255).
 ζῆλος καὶ ἐριθεία 261 f., vgl. Streitig-
 keiten, Naphthali.
 θρησκεία 145. 173. 245. 245 A. 4.,
 θρησκός 173. 245. 247. 283, vgl.
 Gottesdienst, Kultus.
 καλὸν ὄνομα (78). 79. 249 A. 1, vgl.
 Name, der edle.
 κανονιζόμενα 49.
 καρπὸς δικαιοσύνης 67. 263.
 κατήκησεν — κατήκησεν 257 A. 5. 260 u.
 A. 3.
 κόσμος 141 f. 143 f. 143. A. 11. 145. 146.
 κ. τῆς ἀδικίας 144, 145, vgl. Welt.
 κρίνειν, κρίσις, κρίμα 250, vgl. Dan.
 κύριος, ὁ im JB ist Gott 121. 159—161
 κ. τῆς δόξης 78. (116). 118—121.
 (137). (139). (140). (147). (153). (169).
 (171). (184). 248. 249. 285.
 λογίζεσθαι 99. 101 f.
 λογικός. λ. ὀνόμα 81, λ. ἡ θυσία 245 A. 4,
 λ. λατρεία 191 A. 12. 245 A. 4. 296,
 λ. προσφορά 191. A. 12.

λόγος im JB 155 f., bei Philo, all. 200.
202. 205 A. 6. 274, Clem. Al. 209, bei
den Stoikern = νόμος 156. 156 A. 2.
7; ἔμφοτος λ. s. ἔμφοτος.
μοιχαλίδες (174). 264.
νόμος βασιλεύς 151. 152, v. βασιλικός
bei den Griechen 150 f. im JB 149.
150. 156. (170). (171). 248, v. ἔλευ-
θερίας s. Gesetz der Freiheit.
μόνοια 72 A. 1.
δνειδίζων (μῆ) 62. (275).
δργή 71, ἀνδρός 104, ἀδργήτος 71. (244);
vgl. Zorn.
παρεπίδημος, παροικεῖν 75 f. 76 A. 1.
πατήρ τῶν αἰώνων 71, τοῦ κόσμου 71,
τῶν ἄλων 158, τῶν φάτων 71. 159.
173 f. 279—281. 280 A. 2; vgl. Vater
der Lichter, πατήρ τῶν πατριάρχων
Nachtrag.
πειρασμός 91 A. 2. 271 u. A. 6; statt
πειρατήριον 215. 229; π.οί (3). 76.
(80). 81. (104 f.). (169). 170 f. (205).
235. 271. 277. (295).
πειρατήρια = πειρασμοί 271 A. 6.
πίστις 102. 102 A. 4. 140. 206 A. 2. 272,
πιστός 91 A. 2, π. εὔεν 180, vgl.
Glaube.
πλανᾶσθαι, πλάνης 173.

πῶνοι 234. 271 A. 5 u. 7.
πρεσβύτερος I Ptr 74, π.οί 77. 163—166,
für jüdische Älteste 165 f., vgl.
Älteste.
πρόσωπον λαμβάνειν 103; vgl. Person,
Ansehen d. P.
ῤουπαρία κτλ. 77. (174). 243. 244 f. 244
245. A. 1.
σαταλάων 67.
στέφανος τῆς ζωῆς 272, τῆς δόξης s.
Siegeskranz.
στρατεύεσθαι 77. 105. 257 f. 259, vgl.
ἀντιστρ.εσθαι.
συναγωγῆ 166, vgl. Synagoge, Syn-
agogengemeinden.
συνέδριον 153. 165.
συνεργεῖν 95 A. 4.
τέλειος (200). (205). 271 f. 274*. 284.
τέλος τοῦ κυρίου 121. 121 A. 3.
τροχός τῆς γενέσεως (3). 289. 289 A. 2.
τροπή Mondwechsel 280. 280 A. 6.
τροφᾶν 67. 284, τροφή 251.
ὑπομονή 104. 147. 172. 223. 273. 273
A. 1 u. 3. 284, vgl. Rebekka.
χαίρειν Briefgruß 80. 105. 109. 172.
χαρά 105, 109. 172. all. 273. 273
A. 1 u. 3. 284, vgl. Isaak.
ψυχινοί (Judasbr.) 84.

4. Hebräische Wörter

Nur zur Namendeutung benutzte Wörter sind nicht aufgenommen.

אִישׁ 208 u. A. 10.
אֵל on. 208 u. A. 9. 277*.
אמונה 125*.
אמנה 125 באמנה 134 A. 1 "אנשי
132.
גדר: גדר: גדר 259 f.
דורייה 154 A. 7 s. Nachtrag.
הוד δόξα 209 A. 11. 228. 248. 248 A. 4.
285.
הך לאו, 162 A. 2.
ז und ש on. 253.
ז תורה, ז אמנה, זכרה "ז 94 f. 132.
133. 133 A. 7.
זקנים 163—165.

ז als יהודה 203 A. 8. 12. 216 A. 3. 228.
248. 285.
ר"ה השוב, ר"ה הרע, יצר
256 A. 5.
כנישה, כנסת
Rabb. 100 A. 7.
עבר יהודה 122*. 147 A. 3.
עלמא, עולם 143 A. 11. 144.
עני, עני 146 u. A. 6. 147 A. 7.
פחל 182. 262.
צבור Nachtrag.
קהל, קהל 166.
ק"ק (קהלה קדושה) 166 A. 18, s. Nach-
trag.

Benutzte Druckausgaben rabbinischer Quellen

Midraschim:

- Rabboth zum Pentateuch I. II zu Gen Ex Lev Num, III Dtn und Megilloth, Warschau 1876 (1887), vgl. für Bereschith r. die neue Ausgabe von J. Theodor 1912 ff.
- Mechilta, Wien 1865 (Weiß); Frankfurt a. M. 1928 ff. (H. S. Horowitz, fortgesetzt von J. A. Rabin).
- Sifra zu Lev., Bukarest 1860.
- Sifre (debé Rab) zu Num Dtn, Wien 1864 (M. Friedmann (Wilna 1866, Zuckermann); deutsch z. Dtn von G. Kittel 1922 ff.
- Midrasch zu den Psalmen (Schocher tob), Wilna 1891 (S. Buber).
- Tanchuma, Warschau 1875.
- Tanchuma Buber, Wilna 1885 (S. Buber in Lemberg). I Einl. II Gen Ex III Lev Num Dtn. (Tanchuma, übersetzt und erklärt von F. Singermann, mit erbaulichem Zweck, unkritisch, Berlin 1927).
- Pesikta de R. Kahana, Lyck 1868 (S. Buber, Verein Mekize Nirdamim).
- Pesikta rabbati (große P.), Wien 1880 Friedmann.
- Pirke de R. Elieser, Lemberg (Verlag Süß) 1874 (1708 M. G. Mesquita); übersetzt nach der Handschrift von Abr. Epstein durch G. Friedländer, London 1916.
- Aboth de R. Nathan, Wien 1887 (Schechter).
- Jalkut Schimeoni, Frankfurt a. O. 1709.
- Pesikta sutarta (s. g. kleine P.), richtig: Leqach tob de R. Tobia ben Elieser I. II, Wilna 1880 (S. Buber).
- Eldad haddani, Jellinek, Beth ha-Midrasch III 6; Paris 1838 (E. Carmoly) mit französischer Übersetzung und Einleitung.
- Sefer hajjaschar, hrsgeg. von Laz. Goldschmidt 1923.
- Targumim:
- Onkelos zum Pentateuch I—V. Luneville 1809 (Abr. Priseck), Londoner Polygl. Jerus. I. II zur Gen, Wien, Leipzig 1909 (M. Altschüler); Londoner Polygl.
- Jonathan zu den Propheten, zu den Psalmen, Londoner Polygl.
- Talmud:
- Mischna, hrsgeg. und übersetzt (mit hebr. Typen) von J. M. Jost, Berlin 1832—1834.
- Mischnajoth, hrsgeg. und übersetzt von A. Samtner und D. Hoffmann. Berlin 1877 ff.
- Mischna, Text, Übersetzung, ausführliche Erklärung, hrsgeg. von Beer, Holtzmann und Krauß; Gießen, Töpelmann, soweit erschienen.
- jer. Gemara, Krakau 1609.
- bab. Gemara, Berditschew 1894.
vgl. die Talmud-Ausgabe von L. Goldschmidt 1896 ff., die Übersetzung in neuer Ausgabe 1929 ff.

Druckfehlerverzeichnis und Berichtigungen.

- S. 17 A. 3 Z. 1: zu 'Liber comicus' ist die Bezeichnung t hinzuzufügen.
- S. 18 Z. 1 v. u. fehlt hinter 'Evangelien': Act.
- S. 25 Z. 1 v. u.: Komma hinter 'Prediger'.
- S. 37 Z. 4 v. u.: θεόθεν.
- S. 43 A. 6 Z. 5: 'Josephs' statt 'Josephus'.
- S. 65 A. 5 Z. 2: κατοικεῖν.
- S. 73 A. 4: am Schluß füge hinzu: ; ebenso Silvanus.
A. 5 sollte die Stellenangabe Act 15^{28. 27} hinter Silas Z. 2 v. u. stehen. Der Silas von Act 15⁴⁰ ist in der Tat mit Silvanus identisch.
- S. 103 A. 2 Z. 1: David Julius Pott, 1786.
- S. 123 Z. 12: Komma hinter 'Knecht'.
- S. 126]Z. 7: Komma hinter 83, 8.
Z. 1 v. u.: Komma hinter 62, 1.
- S. 140 A. 6 Z. 3: τοῦ vor αὐτοῦ.
- S. 141 Z. 21: Komma hinter 'Welt'.
- S. 152 A. 8 Z. 2: νομιμώτατος.
- S. 153 Z. 6 v. u.: Komma hinter 'Faustrecht'.
- S. 156 A. 3: 'Dion' ohne Punkt.
- S. 181 Z. 6: 'den' statt 'dem'.
- S. 213 Z. 15: Gen 49¹⁷.
- S. 215 A. 2: Heliodor.
- S. 216 Z. 5: 'zu beobachten'.
- S. 226 A. 14: 16, 25 statt 16, 35.
- S. 232 A. 7 Z. 2: δεξιᾶς.
- S. 238 A. 13: tilge 89f.
- S. 242 Z. 2 v. u. sind im Reindruck die Vokale unter schāma' undeutlich geworden.
- S. 257 A. 3 Z. 1 v. u.: Komma vor 'drängt'.
- S. 259 Z. 7 v. u.: Anmerkungsanzahl 8 statt 9.
- S. 262 A. 1 Z. 3 ist im Reindruck das Schluß-Nun bei patlān weggeblieben.
- S. 267 A. 2 Z. 2 'sie' statt 'er'.
- S. 274 A. 1 Z. 6: γονέων.
Z. 8: χάραν.
- S. 275 A. 4 Z. 1: mit List; 22:
- S. 277 A. 1 Z. 2: tilge Semikolon hinter 179.
- S. 288 Z. 16: zum Reden.
- S. 293 A. 1 Z. 3: κατὰ.

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen
und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von anderen Fachgelehrten herausgegeben von
G. Beer-Heidelberg, O. Holtzmann-Gießen, S. Krauß-Wien

Bis Ende 1929 sind folgende Traktate erschienen:

Berakot (Gebete) v. O. Holtzmann M. 3.50	Jebamot (Von der Schwagerehe) von K. H. Rengstorf M. 27.50
Pea (Vom Ackerwinkel) v. W. Bauer „ 2.50	Baba gamma („Erste Pforte“ des Civilrechts) v. W. Windfuhr „ 2.85
Kil'ajim (Verbotene Mischgattungen) v. K. Albrecht „ 2.85	Baba mešia („Mittlere Pforte“ des Civilrechts) v. W. Windfuhr „ 4.20
Challa (Teighebe) v. K. Albrecht „ 1.60	Baba batra („Letzte Pforte“ des Civilrechts) v. W. Windfuhr „ 9.—
Orla (Vorhaut) v. K. Albrecht „ 1.60	Abot (Väter) v. Beer und Marti „ 18.—
Bikkurim (Erstlinge) v. K. Albrecht „ 2.25	Horajot (Entscheid.) v. Windfuhr „ 1.30
Schabbat (Sabbat) v. W. Nowack „ 9.—	Tamid (Vom täglichen Gemeindeopfer) v. O. Holtzmann „ 7.—
Erubin (Vermischgn.) v. Nowack „ 9.—	Middot (Tempelmaße) v. O. Holtzmann „ 3.75
Pesachim (Passahfest) v. G. Beer „ 7.20	
Joma (Versöhnungstag) v. Meinhold „ 2.70	
Rosch ha-schana (Neujahr) von P. Fiebig „ 4.10	

In der Subskription ist der Bezugspreis 12—15% niedriger.

Dieses Mischnawerk ist für **Neu- und Alttestamentler, Juristen (Rechtsgeschichte), Folkloristen, klassische Philologen** (das Griechisch und Lateinisch der Mischna) **unentbehrlich**. Es sollte auch von allen denen studiert werden, die das Judentum besser als bisher kennen und würdigen lernen wollen. *Literarisches Zentralblatt.*

Als weitere Traktate erscheinen zunächst:

- Qinnim.** (Von den Vogelopfern.) Bearbeitet von O. Holtzmann.
Dammai. (Vom Zweifelhaften.) Bearbeitet von W. Bauer.
Sanhedrin und **Makkot.** (Hoher Rat; Prügelstrafe.) Bearbeitet von S. Krauß.
Nedarim. (Gelübde.) Bearbeitet von A. Wendel.

Wolf Wilhelm Graf Baudissin

Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte

Herausgegeben von

Prof. D. Dr. **Otto Eissfeldt** in Halle

- I. Teil: Der Gebrauch des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta
II. Teil: Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios der Septuaginta
III. Teil: Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semit. Völker
IV. Teil: Nachträge und Register

4 Bände / 120 Bogen / 1926—1929 / Geheftet 110 Mk. / Gebunden 135 Mk.

ALFRED TÖPELMANN / VERLAG / GIESSEN

Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur

von

Prof. **Walter Bauer** Göttingen

Zweite, völlig neugearbeitete Auflage zu **Erwin Preuschen's** († 1920)
Griechisch-Deutschem Handwörterbuch zum Neuen Testament

740 Seiten, zweispartig, im Groß-Lexikon-Format — 1928

Geheftet 34.50 Mark; geschmackvoll gebunden 38 Mark

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des Neuen Testaments

Geschichte und Religion des Urchristentums

von **Rudolf Knopf** (†)

Dritte verbesserte Auflage (1930), Neubearbeitet von

Geh. 10 Mk.

Hans Lietzmann u. Heinrich Weinel

Geb. 12 Mk

Die Erforschung der synoptischen Evangelien

von

Prof. **Rudolf Bultmann** Marburg

1930

Zweite, stark erweiterte Auflage

1.30 Mk

Vom Verstehen des Neuen Testamentes

Ein Beitrag zur Grundlegung einer zeitgemäßen Hermeneutik

von

Prof. **Erich Fascher** Jena

Geh. 4.25 Mk. — 1930 — Geb. 5.60 Mk.

ALFRED TÖPELMANN / VERLAG / GIESSEN