

Kommentar
zum
Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. Ph. Bachmann in Erlangen, † Prof. D. Dr. P. Ewald
in Erlangen, Studienrat Lic. Fr. Hauck in Erlangen, Prof.
D. E. Riggenschach in Basel, † Prof. D. G. Wohlenberg
in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band XVI:

Der Brief des Jakobus

ausgelegt von

Fr. Hauck.

Leipzig.

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

1926.

Der Brief
des Jakobus.

Ausgelegt

von

[riedrich]
Lic. Fr. Hauck,
Studienrat in Erlangen.

Leipzig.

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

1926.



Je 31,16

Herrn Geh. Rat D. Dr. Theodor v. Zahn

zum 88. Geburtstag

in Ehrerbietung und

Dankbarkeit.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. § 1. Das Zeugnis der Alten Kirche. S. 1. — § 2. Das Zeugnis des Schreibens von sich selbst. S. 6. — § 3. Das Zeugnis der Abhängigkeitsverhältnisse. S. 10. — § 4. In welche Richtung weisen der geistige Besitz und die Denkweise des Vf? S. 17. — § 5. Sprache, Form und Aufbau des Schreibens. S. 20. — § 6. Der Herrnbruder und der Jacobusbrief. S. 24. — § 7. Lösungsversuche. S. 26. — § 8. Der Text. S. 28. — § 9. Literatur. S. 30.

Auslegung. Die Grußüberschrift. S. 33. — I. Weisheitsmahnung 1, 2—27. S. 37. — II. Mahnung mit lehrhafter Begründung 2, 1—3, 12. S. 92. — III. Anklage 3, 13—5, 6. S. 175. — IV. Zuspruch 5, 7—18. S. 224. — Schlußmahnung 5, 19f. S. 238.

Zur Textbeilage. S. 242. — Berichtigung und Nachträge. S. 243. — Text (4 Tafeln).

Einleitung.

§ 1. Das Zeugnis der Alten Kirche.

Unmittelbare Nachrichten über die Entstehung des Jc fehlen¹⁾. Einigermassen läßt sich jedoch der Vorgang überschauen, wie es zur Aufnahme des Jc in das werdende NT kam. Auch das ist für seine Entstehungsgeschichte wichtig, denn es wird sich in diesem Vorgang etwas von der Überlieferung widerspiegeln, die es damals in der Kirche über unser Schreiben gab. Dabei ist zunächst auffällig, wie weit die verschiedenen Kirchengebiete in ihrer Stellung zum Jc auseinandergelassen. Für Ägypten haben wir einen frühesten Zeugen seiner kirchlichen Geltung an Origenes²⁾. Dieser benutzt ihn oft und zitiert ihn als *γραφῆ*. Er deutet dabei einmal an, daß Jc nicht allgemein anerkannt ist³⁾. Als Vf bezeichnet er gelegentlich den „Apostel Jacobus“⁴⁾. Aber schon bei Clemens Alex. kommen wir ins Halbdunkel. Zwar behauptet Eusebius bestimmt, daß Clemens in seinen Hypotyposeis die ganze Schrift ausgelegt habe, *μηδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παρελθὼν, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς*⁵⁾. Erhalten

¹⁾ Es soll mit Jc der Jacobusbrief, mit Jac der Vf desselben bezeichnet werden.

²⁾ Eusebius bringt h. e. VI, 25 das Verzeichnis der kanonischen Schriften nach Origenes. Hier fehlt allerdings Jc; ebenso in der syr. Übersetzung der h. e., Nestle, TuU, NF. VI, 2, 221f. Aber es muß hier ein Versehen des Eusebius vorliegen, da aus den Schriften des Orig. klar zu sehen ist, daß er Jc als *γραφῆ* bewertet. Die lat. überlieferten Kanonlisten des Orig., hom. in Genes XIII, 2 Baehrens p. 115, 26f. u. hom. in Jos VII, 1 p. 328, 3 dürfen als Belege für Orig. nicht benützt werden, da mit Ungenauigkeit des latein. Bearbeiters zu rechnen ist, vgl. Leipoldt, Gesch. des Kanons S. 237 A 2. Im Kommentar zu Joh. tom. XIX c. 23 (ed. Preuschen p. 325, 8) redet Orig. von *ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ* in dem Sinn von „allgemein bekannt“ vgl. in Joh. tom. I, 2 (Preuschen p. 6, 10).

³⁾ In Joh. tom. XX, 10, 66 (Preuschen p. 337) spricht er von solchen, welche Jc 2, 26 (*ἢ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστίν*) gelten lassen (*παράδεχομένων*) Zahn, Grundriß z. Gesch. d. Kan. S. 42.

⁴⁾ Z. B. in Joh. Frgm 6 (p. 488 Preuschen) wird Jc 1, 17 mit *περὶ ἡγοῦμαι εἰρηθεῖαι διὰ τῆς γραφῆς* eingeführt; in Ps 65 (Lommatsch XII, 395) Jc 5, 13 mit *φῆσιν ὁ ἀπόστολος*; Frg. 126 (p. 570 Preuschen) *καθὼς φησὶ Ἰακώβος ὁ ἀπόστολος*.

⁵⁾ Euseb., h. e. VI, 14, 1 (ed. Schwartz p. 548, 24). Ferner Photius, dieser redet, wenn auch ohne nähere Einzelangabe, von Auslegung der kath. Briefe durch Clem., Bibl. cod. 109 (*Παύλου ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν*) vgl. Zahn, Forschungen III, 65.

sind jedoch nur Stücke zu 1 Pt, Jud, 1 und 2 Joh⁶⁾ und es finden sich in dem ausgebreiteten Schrifttum des Clemens keine Zitate aus den 3 übergangenen katholischen Briefen⁷⁾. So ist doch vielleicht mit einer ungenauen Angabe Euseb zu rechnen⁸⁾. Athanasius zählt den Jc ohne Einschränkung zu den 27 Büchern des NT⁹⁾. Auch in Palästina (Syrien?) galt der Jc bereits in der 1. Hälfte des 3. Jhh. als Teil der hl Schrift¹⁰⁾. Euseb v. Cäsarea zählt den Jc zur hl Schrift und redet vom Vf als einem Apostel¹¹⁾. Er weiß, daß Jc in den meisten Kirchen in öffentlichem Gebrauch

⁶⁾ So in der allein erhaltenen latein. Übersetzung, welche Cassiodor († um 583) für die Mönche von Vivarium anfertigen ließ. Die Angabe in Cassiodor, instit. div. litter. c. 8, welche 1 Pt, 1, 2 Joh und Jc nennt, muß auf einem Versehen beruhen, durch das Jc an die Stelle von Jud trat. Zahn, Forsch III, 134.

⁷⁾ Deshalb bleiben auch Anspielungen, die man wahrnehmen wollte, recht fraglich. Belege bei Mayor, p. LXIII, Zahn, GK I, 1, 323 A 2. Als stärkste kämen in Betracht zu Jc 3, 13: Strom IV, 110, 4 (ed. Stählin p. 296, 30) *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ λόγοις μόνον, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς*. Dies ist jedoch Zitat aus 1 Clem 38, 2; zu Jc 5, 12: Strom V, 99, 1 (Stählin p. 391, 19f.) *Πάλιν ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμεῶν ἔστω θυμὸν τὸ ναὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ*, ebenso VII, 67, 4 (Stählin p. 48, 24). In dieser Form wird jedoch das Herrenwort auch von Justin, Ap I, 16, 5, Ps Clem III, 55; XIX, 2, von ägypt. Übersetzungen (sah) u. Handschriften (boh) überliefert. Zu Jc 2, 8 vgl. Strom VI, 164, 2 (Stählin p. 516, 18ff.) *οὐκ ἔσοσθε βασιλεῖς*, nachdem vorher von dem Gebot der Nächstenliebe geredet war. Zieht man in Betracht wie oft z. B. 1 Pt von Clemens zitiert wird, oder wie nahe in Quis dives salv. eine Bezugnahme auf Jc gelegen hätte, so wird man dies Fehlen von Zitaten bei Clem auffällig finden müssen.

⁸⁾ Zahn hält GK I, 1, 322 an der bestimmten Angabe des Eus. unter Berufung auf dessen eigene Bekanntschaft mit dem Buch und seine sonstige Zuverlässigkeit fest. Ein Versehen des Eus. (oder des überlieferten Textes) liegt jedoch wenigstens insofern vor, als Eus. das 7. Buch der Hypot. als Quelle angibt, in der jene Nachrichten über Jac standen (Clemens, Bd III, p. 199f. Stählin). Andreas von Kreta (um 680) nennt das 6. Buch (Analecta Hierosolym. ed. Papad. Kerameus p. 2, 8). Zahn hatte zunächst gefolgert: Wenn doch das 6. Buch die AG behandelt, so muß das 7. Buch den Jc behandelt haben, sonst wäre es unerklärlich, wie sich hier Gelegenheit zu Angaben über die Person des Jac bieten sollte. Forsch VI, 257.

⁹⁾ Expos. in symb. apost. 37: *Jacobi fratris domini et apostoli unam*. Aus dem 39. Festbrief (a. 367): *Ἰακώβου μὲν μία* vgl. Zahn, Grundriß 58f. GK II, 1, 211. Ebenso der Catalogus Claromontanus, Anfang d. 4. Jhh., über ihn vgl. Harnack, Chronol. 2. Bd 84ff. — Bereits auf das Ende des 3. Jhh. gehen die ältesten erhaltenen Papyrusreste mit Versen des Jc zurück s. u.

¹⁰⁾ Während angebliche Anklänge bei Justin (Apol I, 16. 32. 61. 67; Tryph 49. 100. 131 s. Mayor p. LXI) keine Beweiskraft haben, findet sich in De Virginitate neben mehrfachen starken Anklängen an Jc (vgl. 12, 8 mit Jc 2, 1; 3, 4 mit Jc 1, 26; 12, 1 mit Jc 1, 27) I, 11, 4 das älteste Zitat aus Jc (3, 1f.) als einem Bestandteil des Kanons. Zeit u. Ursprung dieser Schrift wie oben, s. Stählin, Lit. Gesch. § 931.

¹¹⁾ Ps. comm. (Montfaucon, Coll. nova I, p. 648): *ἡ γραφὴ λέγει*. I, p. 247 *ὁ ἱερός ἀπόστολος*.

ist, stellt ihn jedoch unter die *ἀντιλεγόμενα*, die ihm in der Mitte zwischen den allgemein anerkannten und sicher unechten stehen¹²⁾. Kurz nach Euseb zeigt Cyrill von Jerusalem († 386), daß in Palästina der Jc zu den anerkannten Schriften gehört¹³⁾. Eine entschiedene Ablehnung erfuhr der Jc zunächst in der nationalsyrischen Kirche mit dem Mittelpunkt Edessa. Nach Anordnung ihres Stifters Addai (um 170) sollte in ihr nichts anderes als das Gesetz, die Propheten, das Evg, die Paulusbrieife und die Praxis (so!) der 12 Apostel gelesen werden¹⁴⁾. Aber offenbar liegen hier nicht besondere Nachrichten vor, die zur Kritik am Jc veranlaßten, sondern unter Einfluß eines autoritativen Urteils wurden jene Schriften ausgeschlossen. Noch der Kanon des cod. syr. 10 vom Sinai (350—400) entspricht dieser alten syrischen Ordnung^{14a)}. In Edessa war Lucian († 312) ausgebildet worden, der dann in Antiochia bestimmend auf die Abgrenzung des Kanons wirkte. Darin, daß er nur die 3 größeren katholischen Briefen (Jc, 1 Pt, 1 Joh) in sein NT aufnahm¹⁵⁾, sieht Zahn (Grundriß S. 53) ein Kompromiß zwischen der Stellung von Palästina und Edessa; wie weit Antiochia etwa eigene alte Überlieferungen über die Echtheit dieser Schriften hatte, bleibt ganz im Dunkeln. Die Entscheidung von Antiochia wird dazu beigetragen haben, daß auch die Peschittha diesen 3 Briefen entgegen der früheren syrischen Sitte, nun endlich Eingang in das syrische NT verschaffte. Die

¹²⁾ h. e. II, 23, 25: *... Ἰακώβου, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν ἐννοί λέγεται ἰστέον δέ, ὡς νοθεύεται μὲν, οὐ πολλοὶ γοῶν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα . . . ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείοταῖς δεδημοσιευμένας ἐκκλησιαίαις*. h. e. III, 25, 3: *τῶν δ' ἀντιλεγόμενων, γνωρίμων δ' ὅν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται . . .* Da ihm der Jc nicht zu den *νόδοι* (III, 25, 4) gehört, wird das *νοθεύεται* (oben II, 23, 25) nicht „ist unecht“, sondern „gilt für unecht“ bedeuten.

¹³⁾ Vgl. seinen Kanon von 348 (Meinertz S. 152). Auch Catech IV, 36 werden ohne Bedenken 7 katholische Briefe gezählt.

¹⁴⁾ *Doctrina Addai*, ed. Philipps 1876 p. 46; Zahn, GK I, 373. „Das Gesetz aber und die Propheten und das Evangelium, in welchem ihr an jedem Tag vor dem Volk leset, und die Briefe des Paulus, welche uns Simon Kepha von der Stadt Rom schickte, und die Praxis der 12 Apostel, welche uns Johannes, der Sohn des Zebedäus von Ephesus schickte: in diesen Schriften sollt ihr lesen in den Kirchen Christi, weiter dagegen nichts.“ Dementsprechend fehlen bei Afraat Zitate aus den abgewiesenen Schriften. Vgl. Zahn, Gesch. d. Kan. I, 1, 374f. So auch bei Ephraem († 373); die griechische Übersetzung gibt wohl eine ganze Anzahl Zitate auch aus Jc an (vgl. op. omnia, Rom 1732ff. vgl. dazu den Index in Hamlyn Hill, Dissertation on the gospel comm. of Ephraem); bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß sie am syrischen Grundtext keine Unterlage haben; über Ephraem vgl. Zahn, NKZ 1900, S. 793ff. 805.

^{14a)} Vgl. Zahn, Grundriß S. 83f., Beilage V. Bauer, Der Apostolos der Syrer.

¹⁵⁾ So dann auch z. B. Chrysostomus.

scharfe Kritik an den katholischen Briefen erwacht noch einmal durch Theodor von Mopsuestia († 428); er verwirft sie alle¹⁶⁾. Im übrigen ist der Jc im Morgenland nun durchgedrungen. Johannes Damascenus bringt ihn als ersten der 7 katholischen Briefe. — Das Abendland hat zunächst den Jc als kanonische Schrift bestimmt abgelehnt. Der Canon Muratori, die Liste der in Rom (um 200) geltenden hl Schriften erwähnt nichts von ihm¹⁷⁾. Während es für die frühromischen Schriften (Hermas und 1 Clem) sehr fraglich ist, ob sie Jc schon kennen, scheint dies bei Hippolyt der Fall gewesen zu sein¹⁸⁾. Von da aus mag man auch geneigt sein, die Anklänge an Jc, die sich bei Irenäus, dem Lehrer des Hippolyt, finden, für wirkliche Anspielungen zu halten¹⁹⁾. Das würde darauf hinweisen, daß auch in Kleinasien in früher Zeit Jc bekannt war. Tertullian und Cyprian zitieren ihn nie²⁰⁾. Der codex corbeiensis, der die einzige Übersetzung des Jc ins Lateinische, die vor Hieronymus nachweisbar ist, bringt, ordnet unser Schreiben bezeichnenderweise mit allerlei außerbiblischen Schriften zusammen²¹⁾. Selbst wenn also der Brief im Abendland frühzeitig bekannt war, so wurde er doch als hl Schrift abgelehnt²²⁾. Das Abendland ändert seine Stellungnahme erst, als während der dogmatischen Streitigkeiten des 4. Jhh. eine nähere Berührung mit den Führern des Morgenlands eintrat. Aber noch in der 2. Hälfte des 4. Jhh. sind Zitate

¹⁶⁾ Vgl. Leontius contra Nestorianos et Eutychianos 3 (Migne 86, 1, 1365 BC). Vgl. Zahn, NKZ 1900, 788—806 Theodor v. Mopsuestia und der urspr. Kanon der Syrer. Von den Nestorianern wurden z. T. noch weit später alle katholischen Briefe verworfen; so von Theodor bar Koni (Ende des 8. Jhh.). Ishodadh aus Merv, der mit dem NT auch den Jc kommentierte, ließ ihn neben 1 Pt u. 1 Jo als „umstrittene“ Schrift gelten. Über Kosmas Indicopleustes vgl. Leopoldt S. 251.

¹⁷⁾ Freilich ist der Text desselben an der betr. Stelle (Z. 69 ff.) beschädigt, Text z. B. Zahn, Grundriß S. 74 ff.

¹⁸⁾ Wenn er zu Apc 7, 4—8 (ed. Achelis II p. 231, 10 ff.) sagt: „wie das Wort des Judas in seinem 1. Brief an die 12 Stämme beweist, die zerstreut sind in der Welt“, so kann das nur eine Verwechslung mit Jc sein. Über ihn Stählin, Lit. Gesch. § 977.

¹⁹⁾ Zu Jc 2, 23 vgl. IV, 16, 2 *credidit Deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus Dei vocatus est*; zu 1, 25 u. 2, 12 vgl. IV, 34, 4 *libertatis lex, id est verbum Dei ab apostolis annuntiatum*; zu 1, 18 u. 22 vgl. V, 1, 1 *factores sermonum ejus facti . . . facti autem initium facturae*. Allerdings bleibt dunkel, ob er Jc zur hl Schrift rechnet.

²⁰⁾ Ob Tert., de orat. c. 8 *absit ut Dominus temptare videatur* als Anspielung zu bewerten ist, bleibt fraglich. Adv. Jud c. 2 (*Abraham amicus Dei vocatus*) vgl. Jc 2, 23) beweist nichts, da diese Benennung Abrahams auch außerhalb des Jc geläufig ist.

²¹⁾ ff.; in Petersburg („Q. v. I, 39“, mit „Q. v. I, 38“ ursprünglich zusammgehörig); über ihn vgl. J. Wordsworth, *Studia biblica*, Oxford 1885. Zahn, Gesch. d. Kan. I, 324 A 1.

²²⁾ Das mag allerdings auch mit dem z. B. von Tertull. stark vertretenen Grundsatz zusammenhängen, daß nur apostolische Schriften zur Schrift gehören können.

aus dem Jc bei lateinischen Vätern selten²³⁾. Seit Hieronymus und Augustin ist seine Anerkennung im Abendland entschieden. Aber das Urteil des Hieronymus läßt das Schwanken noch erkennen. Er läßt ihn gelten (und gibt damit dem Morgenland nach) und er fügt bei, daß er bestritten wird (und gibt damit der abendländischen Anschauung nach). Des Näheren hält er ihn für pseud-epigraph und erklärt sein Ansehen durch sein ehrwürdiges Alter. Immerhin läßt seine Äußerung etwas in die Beweggründe hineinblicken, die die Männer der Kirche damals in ihrem Urteil bestimmten²⁴⁾. Die Synode von 382 unter Papst Damasus, welche die Liste der hl Schriften aufstellte, nimmt auch den Jc, und zwar als eine Apostelschrift, ins NT herein, stellt ihm aber, das Ansehen des Petrus in Rom während, die beiden Petrusbriefe voran²⁵⁾. Afrika schloß sich der Entscheidung Roms an. In Hippo 393 und Karthago 397 wird der Jc anerkannt, man stellt ihn jedoch mit dem Jud hinter die übrigen katholischen Briefe²⁶⁾. — Dieser Überblick zeigt, daß als Bereich frühen hohen Ansehens des Jc Palästina und Ägypten in Betracht kommt. Beachtet man, wie wenig Jc alexandrinisches Wesen an sich trägt, wie stark dagegen palästinensisch-israelitisches, so wird man eher an Palästina als Ursprungsland denken, so daß sich seine Anerkennung nicht von Ägypten nach Palästina, sondern umgekehrt von Palästina nach Ägypten fortgepflanzt haben wird. Auch in Rom war der Brief allenfalls früh bekannt. Aber während er in Palästina und Ägypten Aufnahme in den Kanon findet, bleibt ihm das dort und im ganzen übrigen Abendland lange versagt. Die Überlieferung sieht in dem Vf Jac im allgemeinen den Herrenbruder, ist aber geneigt, diesen mit einem Apostel gleichzusetzen. Schon diese Unsicherheit war dem Schreiben offenbar ungünstig. Origenes und Euseb sind Zeugen, daß es dem Brief an allgemeiner Anerkennung mangelt. Bei all diesen Nachrichten über Annahme oder Ablehnung des Jc ist in Betracht zu ziehen, daß das NT, um dessen Entstehung es sich hier handelt, das der heidenchristlichen Kirche ist, während Jc sichtlich

²³⁾ Vgl. Zahn, GK I, 324. Das älteste lat. Zitat bei Hilarius, de trin. IV, 8 (ed. Bened. p. 830).

²⁴⁾ Vir. illustr. c. 2 sagt er über Jacobus: *unam tantum scripsit epistulam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita adseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem*. Hieron. scheint in seinem kritischen Urteil durch die Nord-syrer beeinflusst zu sein.

²⁵⁾ Text z. B. Zahn, Grundriß S. 82. Vgl. auch Wohlenberg, Komm. z. 1 Pt Bd XV S. IX A 2.

²⁶⁾ Der um 359 in Afrika entstandene Catalogus Mommsonianus (Text z. B. Zahn, Grundriß S. 80 ff.) schließt noch Jc u. Jud vom Kanon aus. Über den Kanon v. Hippo u. Karthago vgl. Zahn, Gesch. d. Kan. II, 1, 246 ff. Dort auch der Kanon des Augustin, de doctr. christ. II, 8, 13. Wordsworth, *Studia bibl.*, p. 128 f. zählt bei Aug. 389 und bei Hieron. 123 Zitate aus Jc, während er bei den Lateinern vor dieser Zeit kaum einzelne buchen konnte.

dem judenchristlichen Teil derselben entstammt. Er hatte dadurch von vornherein einen ungünstigen Stand. Auch daß er in der Überschrift sich nicht als apostolisch auswies, tat ihm gewiß Eintrag. Ein weiterer Grund gegen ihn war gewiß, daß er inhaltlich dem Pl zu widersprechen scheint. Andererseits müßte man fast erwarten, daß, wenn im Heimatgebiet des Jc seine Herkunft von dem Herrnbruder sichere Überlieferung war, er in dem judenchristlichen Teil der Kirche höchstes Ansehen haben mußte. Davon lassen jedoch unsere allerdings bruchstückhaften Nachrichten nichts erkennen. Weder finden wir in den ausführlichen Angaben des Hegesipp († um 180) über Jac etwas von einem in der Kirche geltenden Brief desselben erwähnt²⁷⁾, noch wissen die ausgedehnten pseudoclementinischen Schriften etwas von unserm Jacobusbrief. So legt der Befund der geschichtlichen Nachrichten wohl die Entstehung des Jc in Palästina oder dem südlichen Syrien, wo er schon bald kanonische Geltung gewann, nahe; die Abfassung durch den Herrenbruder selbst wird durch die geschichtlichen Nachrichten wohl nicht ausgeschlossen, sie muß aber bei dem verhältnismäßig späten Auftauchen dieser Behauptung, bei dem Schwanken der Autoritäten und bei der mangelnden Geltung in judenchristlichen Kreisen — soweit diese im Licht der Geschichte liegen — doch als das weniger Wahrscheinliche gelten.

§ 2. Das Zeugnis des Schreibens von sich selbst.²⁸⁾

Unser Schreiben trägt nach Art eines Briefes eine Grußzuschrift an der Spitze. Es gibt damit selbst an, von wem es geschrieben sein will und an wen es gerichtet sein will. Da es sonst keine Zeichen eines wirklichen Briefes (s. u.), insbesondere keinen Briefschluß enthält, ist die Vermutung aufgestellt worden, daß die sog. Adresse dem Schreiben erst nachträglich angefügt worden sei und es dadurch aus einer Sammlung von Mahnworten erst zum Brief gemacht worden sei²⁸⁾. Einen Anhaltspunkt in den Handschriften oder in der kirchlichen Überlieferung hat diese Annahme nicht. Man wird mit der Adresse als mit einem Stück des Schreibens zu rechnen haben²⁹⁾. So erwächst die Frage, wer der in der Überschrift genannte Jac ist³⁰⁾ oder sein will. Da er sich

²⁷⁾ Über ihn Zahn, Forschungen VI, 250 ff., hier S. 228 ff. die Fragmente desselben. Stählin, Christl. Lit. S. 1300 f. Wenn Euseb. bei Hegesipp Angaben über Jc gefunden hätte, hätte er sie doch jedenfalls ausgezogen. Vgl. Harnack, Chronologie S. 489.

²⁸⁾ So Harnack, Chronologie I, S. 487 f.: Die Etikette ist erst um 180 angefügt; ähnlich J. Weiß, Urchristentum S. 578 A 1.

²⁹⁾ Dibelius sieht in der kettenartigen Wortfolge: *χαίρου* (v. 1) — *χαράν* (v. 2) einen Beweis für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Stücke.

³⁰⁾ Zur Frage vgl. Zahn, Einleitung I § 5.

nicht als Apostel bezeichnet, wird er auch kein solcher sein. Tatsächlich steht auch die Angabe des cod. corb., daß der Zebedäussohn Jac (Mt 4, 21; 10, 2 u. ö.) der Vf des Schreibens gewesen sei, völlig vereinzelt da³¹⁾. Er scheidet so gut wie sicher auch schon dadurch aus, daß er bereits i. J. 44 den Märtyrertod erlitten hat (A 12, 2). Über den anderen Jünger Jac, den Sohn des Alphäus, (Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 15; A 1, 13) fehlen alle weiteren Nachrichten. Wenn im NT von einem Jac geredet wird, der ohne alle Näherbezeichnungen als bekannt gilt, so ist es immer wieder der Herrenbruder³²⁾. Ihm wird auch von der kirchlichen Überlieferung, wie sie seit Origenes nachweisbar ist, der Brief zugeschrieben. Daß sie dabei schon bald den Herrnbruder mit einem der Jünger, besonders mit Jac, dem Sohn des Alphäus, gleichsetzte, ist für unsere Frage belanglos³³⁾. Denn das NT spricht zu deutlich gegen eine solche Gleichsetzung. Es behauptet ausdrücklich, daß die Brüder Jesu zu dessen Lebzeiten noch ungläubig waren (Joh 7, 5; Mc 3, 33 f.). Daß der Vf unseres Schreibens sich nur *δοῦλος θεοῦ κ. κυρίου Ἰ. Χρ.* nennt, würde nicht gegen den Herrenbruder als Vf sprechen, da ihm die Selbstbezeichnung als Bruder gegenüber dem Erhöhten ungehörig scheinen mußte. Gerade weil sein Ansehen unbedingt feststand, konnte er auf alle Hoheitsausdrücke verzichten. Zur Höhe seiner Stellung würde auch die Weite des Leserkreises gut passen. Aus 3, 1 ergibt sich, daß er sich unter die Lehrer rechnet. Bedenkt man, daß vor Origenes sich kein kirchliches Zeugnis dafür findet, daß der Herrenbruder der Vf sei, so ist zweifellos auch mit der anderen Möglichkeit zu rechnen, daß irgendein uns sonst unbekannter Jac dieses Schreiben verfaßt hat (Wind.). Ein Gegengrund gegen eine solche Annahme scheint die so groß gedachte Leserschaft zu sein. Aber auch Hermas, der weder an Geistesgröße noch an Stellung hervorragte, faßt als Hörschaft seiner Schrift „alle“ ins Auge (Vis II, 1, 3; 4, 2). Tatsächlich liegt ja auch nicht in der Überschrift die Annahme, daß das Schreiben bis zum letzten von ihr Gemeinten wirklich hingetragen werden solle, sondern nur die andere, daß die darin ausgesprochenen Gedanken für jeden Christen wichtig seien. Recht nahe liegt natürlich die weitere Annahme, daß es sich bei der Personangabe in der Grußzuschrift um eine pseudepigraphische Angabe handelt³⁴⁾, durch die der große Jac zum Patron des Briefes gemacht wird. War pseudepigraphisches Schreiben damals auch eine

³¹⁾ Vgl. die Unterschrift Explicit Epistola Jacobi Filii Zaebedei (so!).

³²⁾ Vgl. A 12, 17; 15, 13; 21, 18; 1 Ko 15, 7.

³³⁾ Vgl. Zahn, Forschungen VI, 225—363 über Brüder u. Vettern Jesu. Meinertz, Der Jc u. s. Vf in Schrift u. Überlieferung 1905. Über die ntl. Stelle, welche allenfalls Schwierigkeiten macht, Gal 1, 19, s. Bd. IX, 71 ff.

³⁴⁾ So zuletzt Dibelius S. 16.

gern geübte Verhüllung³⁵⁾, so vermißt man gerade für diesen Fall an der Adresse die Hervorhebung des Jac durch irgendwelche Würdebezeichnung, auch im Brief selbst findet sich kein Satz, der pseudepigraphisch verdächtig wäre, ganz abgesehen davon, daß kein deutlicher Grund vorliegt, die wesentlich sittlichen Mahnungen des Schreibens dem gesetzlich gerichteten Jac zuzuschreiben. So sprechen doch starke Gründe gegen die pseudepigraphische Theorie. Die Entscheidung, ob man trotz der nicht starken kirchlichen Überlieferung bei unserem Schreiben an den Herrnbruder als Vf zu denken hat, wird mit davon abhängen, ob unser Schreiben nach Inhalt und Denkweise mit den geschichtlich überlieferten Zügen des Herrnbruders zusammenstimmt (s. § 6).

Ein weiterer Beitrag für die geschichtliche Einreihung unseres Briefes wäre der Bezeichnung der Leser (1, 1) zu entnehmen, wenn diese nicht anscheinend eine ideale wäre (s. u. die Auslegung). Sie schildert die Christen als das wahre Israel, das zurzeit in einer Diaspora lebt. So gibt auch sie keinen Anhaltspunkt zur näheren örtlichen Festlegung von Vf und Leserschaft. 1 Pt 1, 1. 17; 2, 11; Hebr 13, 14 zeigen, daß die Vorstellung des irdischen Christenstandes als eines Lebens in einer Diaspora zu Ende des apostolischen Zeitalters bereits geläufig war. Wegen dieser idealen Bezeichnung der Leser den Jc für pseudepigraphisch zu erklären, geht zu weit, wenn es auch zutrifft, daß die pseudepigraphische Schreibweise derartige Verhüllungen liebt (Dibs. S. 67). Der von Jac gewählte Ausdruck zeigt nur, daß er nicht die einen als Leser einschließen, die anderen ausschließen will, sondern sein Blick geht eben auf alle.

Schon diese unkonkrete Bezeichnung der Leser drängt die Frage auf, ob der Jc überhaupt ein Brief im vollen Sinn des Worts ist. Sie muß angesichts des ganzen Schreibens erwogen werden. Es ist richtig, daß abgesehen von 1, 1 unserem Schreiben alle Zeichen reiner Brieflichkeit abgehen³⁶⁾. Es fehlt nicht nur der übliche Briefschluß mit Grüßen und Segenswünschen. Auch die Grußzuschrift ist dem Schreiben bloß äußerlich vorangestellt. Der Vf unterläßt es völlig, irgendwie das Band gemeinsamen Erlebens zu knüpfen. Nicht eine einzige persönliche Beziehung zu den Lesern klingt in dem Schreiben an. Keine Person wird genannt. Ein besonderer Anlaß, der zu dem Schreiben geführt hätte, ist aus ihm nicht zu entnehmen. Auch die in 1, 2 genannten Bedrängnisse sind nicht als solcher zu bewerten, denn auch hier spielt er nicht auf Einmaliges sondern auf eine Regel (*ἕταν*) an. Auch die Bedrückung

³⁵⁾ Über pseudepigraphische Schreibweise im Spätjudentum vgl. O. Stählin, Die hellen.-jüd. Lit. S. 608 f.

³⁶⁾ Über das Wesen des Briefes und der Epistel vgl. A. Deißmann, Licht v. Osten⁴ S. 193 ff.

unter den Reichen (2, 6; 5, 1 ff.) kann nach dem Wortlaut des Schreibens nicht als Anlaß angenommen werden. Es ist das Wesen des Briefes, daß er das Einzelne festhält, aufs Einzelne geht; unser Schreiben will allgemein Gültiges sagen. Zum Wesen des Briefes im Vollsinn gehört, daß der Rhythmus von Schreiben und Antworten, von Äußerung und Gegenäußerung mitschwingt; auch das fehlt unserem Schreiben völlig. Es scheint die Sache nicht so zu sein, daß eine besondere Lage bei den Lesern den Vf zum Schreiben veranlaßt³⁷⁾, sondern der Anlaß liegt überwiegend beim Vf selbst. Er schreibt, weil er etwas zu sagen hat. Ein hohes Maß frommer Stoßkraft scheint ihm eigen. Er ist ein starker, fordernder Geist. Einen Strauß wertvoller Mahnungen und Belehrungen, die aus der Frömmigkeit quellen und zu voller Durchdringung des Lebens mit heiliger Frömmigkeit führen sollen, will er den Lesern übermitteln. Die große Lebhaftigkeit, mit der er sich dabei seine Leser vorstellt, läßt bei seinem Schreiben mehr an eine Rede (2, 5 *ἀκούσατε*) denken. Er hat seiner Rede die Form eines Briefes gegeben, entweder weil sie wirklich für auswärtige Christen bestimmt war (1, 1) — und ein solches Schreiben würde durchaus zu der geschichtlichen Stellung des Jac passen, welcher durch abgesandte Brüder den Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden aufrecht hält (Ga 2, 12) — oder die Briefform ist nur ein zusammenfassender Rahmen, der die Wirkungskraft seiner Mahnungen erhöhen soll³⁸⁾. Ist der Jc mehr Rede, die allgemein Wichtiges sagen will, als Brief, der die bestimmten Verhältnisse bestimmter Gemeinden im Auge hat, so darf man auch nicht aus jeder Wendung des Schreibens auf die Zustände der Leserschaft zurückschließen, wie es etwa bei den Paulusbriefen gängig ist. Man hat von da aus die Zustände bei den Lesern oft sehr verkommen gefunden. Aus den Worten des Schreibens sind jedoch nur im allgemeinen die Verhältnisse und Zustände im Gesichtskreis des Vf zu entnehmen, wobei zu berücksichtigen ist, daß er als Sittenprediger schreibt, der die Schatten dunkel malt, um seinen Mahnungen verstärktes Gewicht zu geben. Deutlich ist zu erkennen, daß die Leser arm sind. Der Gegensatz von arm und reich scheint sich mit dem anderen von Christ und Nichtchrist fast zu decken. Die Leser stehen in scharfem Gegensatz zu den ungläubigen Reichen. Diese scheinen sie zu bedrücken und ihre schwache soziale Lage auszunutzen. Die Reichen sind zugleich

³⁷⁾ So liegt die Sache bei dem auch stark unbrieflichen Hbr, vgl. Bd XIV § 2 S. XV ff.

³⁸⁾ Vgl. Zahn, Einl I³, 72 (die Schrift des Jc nicht eigentlich ein Brief, sondern eine wegen der räumlichen Zerstreuung der Angeredeten in schriftliche Form gefaßte Ansprache); auch S. 75 A 1. Stählin, Altchristl. Gesch. d. Lit. S. 1155 f.; v. Soden, Lit. Gesch. S. 231 ff.; Heinrici, Der lit. Charakter der ntl. Schriften S. 74.

die Richter. Sie lästern den Messiasnamen. Von einem Zusammenleben von Christen und Heiden wird nichts angedeutet, sondern die Christen scheinen noch unter ihren jüdischen Volksgenossen zu leben, die gelegentlich in die Versammlung der Christen kommen. Daß hier das Wort *συναγωγή* gebraucht ist, ist wohl nicht für sich allein, aber doch im Zusammenhalt mit anderen Beobachtungen ein Fingerzeig dafür, daß wir uns auf judenchristlichem Boden befinden. Nichts wird von besonderen heidnischen Sünden erwähnt, vor denen zu warnen wäre. Nichts deutet an, daß es sich um Gemeinden handelt, die erst kürzlich zum Glauben gekommen sind. Die Art, wie von den Ältesten erzählt wird, die den Kranken besuchen, ihn salben und über ihn beten sollen, stimmt durchaus zu jüdischen Gepflogenheiten. Der Gegensatz zwischen reich und arm ist schärfer als er in den Paulusgemeinden war, da sich sozialer und religiöser Gegensatz in einer Weise decken, wie es außerhalb des Judenchristentums sonst nicht der Fall war. Er ist schärfer als z. B. im Hirten des Hermas. Das alles weist auf Verhältnisse, wie sie am besten für Palästina oder Syrien zutreffen, und auf eine Zeit, die kaum viel über 70 hinausliegen dürfte, da seit der Zerstörung Jerusalems die Trennung zwischen Juden und Judenchristen so völlig wurde, daß ein gelegentliches Besuchen der Christenversammlungen durch reiche Juden von selbst aufhörte.

§ 3. Das Zeugnis der Abhängigkeitsverhältnisse.

Für eine genauere Erkenntnis über den geschichtlichen „Ort“ des Jc müssen die Abhängigkeitsverhältnisse, in denen er steht, ins Auge gefaßt werden. Ist es hierbei auch vielfach nicht möglich zu unbedingt sicheren Feststellungen vorzudringen, so ist es doch schon wichtig, den Kreis von Schriften zu erkennen, mit denen er sich am nächsten berührt. Daß es sich bei Jc vielfach nur um Anklänge, nicht um ausdrückliche Zitate handelt, entspricht einestheils, wie Dib. richtig beobachtet hat, der Art paränetischer Literatur, es zeigt aber andererseits, daß Jc dem überlieferten Spruchgut frei gestaltend gegenübersteht. Sein eigenes geistiges Schaffen ist hier zu beobachten. — Die Bibel, an welche sich Jc anschließt, ist im allgemeinen die LXX³⁹⁾. Das wird besonders deutlich an Jc 4, 6 = Prov 3, 34, wo der hebr. Text stark abweicht. Auch 2, 23 stimmt das Passivum *ἐλογίσθη* gegen den Urtext mit LXX. 3, 9 stimmt zu LXX Gen 1, 26. In 1, 10f. finden Zusammenklänge mit LXX Jes 40, 6—8 statt. In 5, 4 allenfalls mit Jes 5, 9. Dagegen stimmt 5, 20 mit dem Urtext

³⁹⁾ Vgl. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo* S. 253—56; Zahn, *Einl* I, 80. 85 A 8. Bei Pl u. Mtth ist dasselbe der Fall, vgl. Zahn, *Einl* II, 308.

(Prov 10, 12), während hier die LXX ganz anders übersetzen. Doch findet sich die gleiche Wiedergabe wie 5, 20 bei 1 Pt 4, 8 und sonst mehrfach in der frühchristlichen Literatur, ohne daß dabei immer Zitate von 1 Pt 4, 8 anzunehmen wären. So ist jedenfalls nicht an eine eigene, sinngetreue Übersetzung des Urtexts durch Jac zu denken, sondern es lief der Spruch eben auch in dieser Form um. — Ein Vergleich der apokryphen und anderer spätjüdischen Literatur, soweit sie Ermahnungen bringen, mit Jc zeigt, wie stark der gemeinsame Gedankenstrom ist, der hier durchläuft, und von dem auch Jc berührt ist; aber literarische Abhängigkeit läßt sich an keinem Punkt sicher erweisen. Viel Ähnlichkeit hat naturgemäß Jc mit Jes Sirach. Es ist der Strom israelitischer Spruchweisheit, in dem beide stehen. Aber die Einzelausprägungen bleiben durchaus Sache des einzelnen Gestalters. Falls, wie wahrscheinlich, Jac das Buch des Jes Sirach gelesen hat, so ist doch bedeutungsvoll, wie selbständig er sich von dem etwas aufs Praktische und Platten gerichteten Geist des Jes Sirach gemacht hat⁴⁰⁾. In der Auswahl der behandelten Gegenstände ist Sirach viel mannigfaltiger und weltlicher, bei Jac hat eine große Konzentration auf religiös Wichtiges, auch eine Vertiefung der ethischen Urteilsweise und Energie stattgefunden. Zwischen Sirach und Jac steht ein größerer Geist, in dessen wesentliche Abhängigkeit Jac sich begeben hat. — Seltener und geringer sind dem Buchstaben nach die Berührungen mit der Weisheit Salomos, dagegen besteht eine starke Geistesverwandtschaft mit dem 1. Teil derselben (c. 1—5), der das Ideal des frommen Armen gegenüber dem gottlosen Reichen ganz ähnlich wie Jc schildert. Mit dem Beginn des 2. alexandrinisch-hellenistisch bestimmten Teiles werden die Ähnlichkeiten wesentlich spärlicher, um mit dem 3. Teil (c. 10 ff.) völlig aufzuhören. Das legt aber den Schluß nahe, daß Jc nicht von dem heute vorliegenden — alexandrinisch bestimmten — Gesamtbuch abhängig ist, sondern eben nur mit dem — palästinensisch gerichteten — Geist des 1. Teils zusammengeht. Auch für die Ansetzung der Heimatgegend des Jc dürfte darin immerhin ein Fingerzeig liegen⁴¹⁾. — Besonders nah steht Jc den Testamenten der 12 Patriarchen; das betrifft sowohl die Wahl eines Teils der ethischen Themata und ihre inhaltliche Durchführung, wie den Wort-

⁴⁰⁾ Vgl. bes. die Parallelsammlung bei Mayor S. LXXIII—LXXV, ferner Zahn, *Einl* I³ S. 86 A 10. Besonders in Betracht kommen Jc 1, 5 (Sir 41, 22); 1, 12—15 (Sir 15, 11—20); 1, 19 u. 5, 11 (Sir 4, 29); 1, 20 (Sir 1, 19); 3, 2 (Sir 14, 1); 5, 3 (Sir 29, 10f.); 5, 4 (Sir 31, 22). Die Anklänge genügen jedoch nicht zum Beweis literar. Abhängigkeit.

⁴¹⁾ Vgl. Sap 1, 1—3 mit Jc 1, 6—8; 1, 4f. 10 mit Jc 4, 5; Sap. 2, 10. 12—20 mit Jc 2, 6; 5, 6; Sap. 4, 2 mit Jc 1, 12; 6, 7 mit Jc 4, 6; 7, 29f. mit Jc 1, 17. O. Stählin, *Die hell.-jüd. Lit.* 561f.; Fr. Focke, *Die Entstehung der Weish. Sal.* 1913, 86f.; E. Gärtner, *Komposition u. Wortwahl des Buches der Weisheit* 1912.

schatz und die Ausdrucksweise der Gedanken. Der Strom des Gemeinsamen, der die ganze Darstellungsweise durchzieht, hat seine Quelle in dem jüdischen Geisteserbe und seiner Stellung zu den ethischen Fragen. An Bildung wie an ethischer Schärfe ist Jac der Überlegene. Literarische Benutzung festzulegen ist unmöglich⁴²⁾. — Dem, der Parallelen zu Jc sammelt, drängt sich auf, wie zahlreiche Anklänge zu Jc auch Philo liefert. Es ist dabei bezeichnend, wie sehr sich diese an einigen Stellen häufen, nämlich da, wo Jc über die schlichte biblische Gedankenführung und Ausdrucksweise hinausgeht (z. B. 1, 13—17. 25. 26; 3, 15) oder da, wo er Bilder wählt, die den in der Bibel sonst üblichen etwas entlegen sind (z. B. 1, 6; 3, 2—5; 3, 7—8). Es sind Stellen, wo im Jc ein Einschlag, teils von höherer Bildung, teils von hellenistischer Denkweise erkennbar wird (Einzelheiten s. im Komm.). Im allgemeinen ist jedoch der schlichte, ethisch so kraftvolle, unverbildete Jac dem stets etwas gespreizten Philo ganz fremd. Philo lebt, auch im Ethischen, von der Allegorie, Jc ist ebenso entschieden von Allegorien frei. Der Vergleich mit Philo zeigt, daß der hellenistische Gedankenstrom Jac nicht unberührt gelassen hat. Doch ist seine Art viel weniger alexandrinisch als palästinensisch⁴³⁾.

Eine literarische Abhängigkeit von unsern Evangelien findet nicht statt; auch hier handelt es sich nur um Anklänge. Dies ist für die zeitliche Ansetzung des Jc wichtig. Er scheint einer Zeit zuzugehören, wo es noch nicht selbstverständlich war, daß man sich auf schriftlich festgelegte Herrenworte berief, sondern man scheint noch im Strom lebendiger mündlicher Überlieferung zu stehen. Von Gedanken Jesu ist jedoch der ganze Brief durchtränkt. Die Abhängigkeit von Jesus leugneten Massebieau⁴⁴⁾ und unabhängig von ihm Spitta⁴⁵⁾. Die Hypothese geht davon aus, daß der Name Jesu nur zweimal im Brief genannt ist (1, 1 u. 2, 1), wo beide Male der Text durch Annahme einer Interpolation glatter wird, und will im übrigen das Gedankengut des Schreibens restlos aus jüdischem Denken ableiten. Eine reiche Sammlung von Parallelen dient dazu, dies zu erhärten. Die zuerst genannte Beobachtung ist dem bestechend,

⁴²⁾ Stilistische u. gedankliche Ähnlichkeiten s. Auslegung u. Mayor S. LXIV—LXVI; Schürer, Geschichte III, 252 ff.; Stählin, Hell.-jüd. Lit. S. 583 f.

⁴³⁾ Über Jc u. Philo vgl. Siegfried, Philo S. 310 ff., an einen direkten Einfluß denkt auch er nicht; Feine, Jacobusbrief S. 142—146 gibt einen Überblick über die wichtigsten Stellen. Kennedy, The hellenistic atmosphere of the Ep. of St. James, Expositor VIII, 2, 37 ff.

⁴⁴⁾ L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un Chrétien? Revue de l'histoire des religions 1895, 249 ff.

⁴⁵⁾ Fr. Spitta, Der Brief des Jc (= Zur Geschichte u. Lit. d. Urchristent. II) 1896. Der Gedanke fand fast allgemeine Ablehnung vgl. z. B. Zahn, Einl I³, 101 ff.; Harnack, Chronol. 489 ff.; Holtzmann, Ntl Theol. II, 369 f.

der von den Paulusbrieffen herkommt; sie büßt wesentlich an Kraft ein durch die andere, daß der umfangreiche Hirt des Hermas weder Jesus, noch Christus nennt! Der Reichtum an Parallelen aus dem Judentum kann an sich nicht überraschen, denn dieses ist eben auch für Jac der Mutterboden. Daß Jac als geschichtliche Beispiele nur solche aus dem AT (Abraham, Hiob, Elia, Rahab) bringt und seine Mahnungen fast nie ausgesprochen christlich unterbaut (so 2, 1; 5, 7), zeigt, wie eng sein geistiger Zusammenhang mit der jüdischen Religion ist und wie wenig in seiner Umgebung der Unterschied des neuen Christentums auch in der Ethik bewußt herausgearbeitet ist. Aber Spitta kann seinen Satz nur durchführen, indem er völlig parteiisch das starke Zusammenklingen mit Worten der Evangelien als unerheblich oder täuschend hinstellt⁴⁶⁾ und indem er übersieht, wie sehr Jac an dem grundsätzlichen Umschwung, den die ganze ethische Auffassung durch Jesus genommen hat, teilnimmt (s. u. § 4).

Strittig ist das Verhältnis des Jc zu Pl. Die einen halten Jc für vorpaulinisch⁴⁷⁾. Sie weisen darauf hin, daß der Streit um „Glaube“ und „Werke“, den Pl führt, ja ein ganz anderer ist als das, was Jac 2, 14—26 im Auge hat, also auch keineswegs durch Pl veranlaßt sein muß. Vielmehr sei es Pl, der Rm 4 auf Jc Bezug nimmt. Andere betonen, daß der Streit, ob die Seligkeit durch „Glaube“ oder durch „Werke“ komme, schon dem Judentum angehöre⁴⁸⁾. Abgesehen davon, daß die Beweisstellen, besonders 4 Esra 7, 24; 6, 58; 9, 7 f.; 13, 23, nicht so weit gehen, „Glaube“ und „Werke“ in Gegensatz zu stellen, müßte die ganze Polemik des Pl über die Rechtfertigung anders ausfallen, wenn er hier nur eine Meinung vertritt, die sogar schon in jüdischen Kreisen Geltung hatte. Auch die weitere Ansicht könnte deshalb vertreten werden, daß beide Männer völlig unabhängig voneinander schreiben⁴⁹⁾. Der unmittelbare Eindruck wird immer wieder der sein, daß die Formeln, welche Jac 2, 14—26 gebraucht, eben dieselben sind, die Pl geprägt hat und die nun anscheinend bis zu Jac hingedrungen sind. Das Verhältnis zwischen Jac und Pl ist aber nur locker. Zunächst bekämpft er überhaupt eine Verzerrung paulinischer Gedanken;

⁴⁶⁾ Nähere Berührungen mit Jesusworten bes. zwischen 1, 5 f. u. Mt 7, 7; 1, 18 u. Jo 3, 3; 1, 22 ff. u. Mt 7, 21—27; 2, 5 u. Lc 6, 20; 4, 4 u. Mt 12, 39; 4, 10 u. Mt 23, 12; 4, 11 u. Mt 7, 1; 5, 2 f. u. Mt 6, 19; 5, 12 u. Mt 5, 33 ff.; 5, 17 u. Lc 4, 25; 2, 8 ist offenbar auf die Taufe im Namen Jesu, 5, 7 auf die Wiederkunft Christi angespielt. Aber die Berührung mit Jesus beschränkt sich keineswegs auf die wenigen genannten Stellen. Vgl. Zahn, Einl I, 87.

⁴⁷⁾ So Schneebgr. S. 138—141, natürlich Spitta (S. 202 ff.), entschieden auch Zahn z. B. Einl I³, 89 f. 91 ff. Zahn sieht bes. in Rm 4, 1 ff. eine Bezugnahme auf Jc 2, 14—26; zögernder Schlatter, Theol. d. Ap. S. 115 f.

⁴⁸⁾ Bousset, Rel. d. Judentums³ S. 195; Schlatter a. a. O. S. 116.

⁴⁹⁾ Z. B. Hort; Patrick, James the Lords brother S. 301 f. 310 f.

er zielt nicht auf Pl selbst. Aber er geht dann doch weiter. Vom Standpunkt judenchristlicher Denkweise aus urteilt er über eine Entgegenstellung von Glauben und Werken an sich sehr ablehnend. Recht nahe scheint ihm die paulinische Lehre überhaupt nicht gekommen zu sein. Sonst würde er sich anders ausdrücken müssen. Auch bringt er von dem ganzen Wortkomplex, der dem Pl zur Darstellung der Rechtfertigung dient, nur einige wenige Begriffe. Es mag deshalb fraglich sein, ob Jac eine eigene Kenntnis der paulinischen Gedanken z. B. durch Lesung des Römerbriefs besessen hat⁵⁰). Das NT zeigt, wie scharf die Ablehnung des Pl bei einem Teil der Judenchristen war. Sie erfolgte doch auch aus dem religiösen Grund, daß man bei den paulinischen Gedanken eine ungeheuerliche Preisgabe frommen Ernstes befürchtete. Auch dem Jac scheint die Paulusformel eine religiöse Unmöglichkeit. Das zeigt, wie stark der Vf im Judenchristentum wurzelt. Sind seine Sätze nur auf Grund undeutlicher Kunde von Pl geschrieben, so spricht auch das gegen den Herrnbruder als Vf, dem man Sätze wie 2, 14ff. nur schwer zutrauen würde. Die Stellung des Vf zu den paulinischen Formeln legt den Schluß nahe, daß er weder an einem Punkt schreibt, wo Pl als anerkannte Autorität der Kirche galt, noch an einem solchen, der dem Pl zeitlich schon ferner (so Dib. S. 31. 45) gerückt ist. Denn offenbar ist die Welle der Pauluslosungen bald in die verschiedensten Gemeinden getragen worden und hat dort Erörterungen hervorgerufen. Andererseits zeigt die älteste christliche Literatur, besonders die apostolischen Väter, wie wenig die paulinischen Formeln lebendig blieben, sobald Pl vom Schauplatz abgetreten war. Auch diese Beobachtungen legen es nahe, als Ursprungsgebiet des Jc Palästina oder sein Umland zu denken.

Jc und 1 Pt berühren sich mehrfach auffällig im Ausdruck, in den vorgebrachten Gedanken, den verwendeten atl Anspielungen und Zitaten. Man vergleiche besonders 1, 1 mit 1 Pt 1, 1; 1, 2—4 mit 1 Pt 1, 6f.; 1, 18. 10f. mit 1 Pt 1, 23—28; 1, 21 mit 1 Pt 2, 1; 1, 25 mit 1 Pt 2, 16; 4, 1 mit 1 Pt 2, 11; 4, 6 mit 1 Pt 5, 5; 5, 20 mit 1 Pt 4, 8. Diese beträchtliche Zahl von Anklängen in zwei so wenig umfangreichen Schreiben ist wohl beachtenswert, aber man halte daneben, wie Hauptgegenstände des Jc im 1 Pt gar nicht wiederklingen, besonders der scharfe Tadel gegen die Reichen 2, 1ff.; 5, 1ff., die Darlegung über Glaube und Werke 2, 14ff. und die Warnung vor der Zunge 3, 2ff. Umgekehrt ist 1 Pt auf Schritt und Tritt durchwoben von Beziehungen auf Christus, besonders auch auf den leidenden. Das fehlt bei Jc vollkommen. Ersteres macht eine literarische Abhängigkeit des 1 Pt von Jc

⁵⁰) J. Weiß, Urchristentum S. 588 nimmt eine solche an. Genaueres s. Auslegung am Schluß von 2, 26.

doch recht unwahrscheinlich, letzteres schließt eine Abhängigkeit des Jc von 1 Pt wohl aus, denn es scheint undenkbar, daß der Vf des Jc den 1 Pt wohl benutzte, aber die christliche Färbung des Briefes geradezu gelöscht habe. So wären die Ähnlichkeiten zwischen beiden daher zu erklären, daß beiden Verfassern eben durch den gleichen Kreis, in dem sie wurzeln, ein großes Maß ähnlicher Gedanken und ähnlicher Ausdrucksweisen zugetragen wurden. Allzu nah stehen sie sich in diesem gemeinsamen Kreis der Christenheit auch wieder nicht, wie die von 1 Pt so deutlich abweichende radikale Stellung zu den Reichen bei Jc zeigt⁵¹). Eine Beziehung auf unsern Jc liegt allem Anschein nach im Judasbrief vor, wenn dessen Vf sich in v. 1 *Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* nennt. Aber auch in Jud 1 wird Jac in keiner Weise als der berühmte Jac näher bezeichnet. Eine Abhängigkeit des Jc von Hbr wegen der Ähnlichkeit von Jc 2, 25 mit Hbr 11, 31 anzunehmen⁵²) geht ebenso zu weit, wie die einer solchen von der Apc⁵³) wegen der Ähnlichkeit von Apc 2, 10 mit Jc 1, 12, denn im letzteren Fall handelt es sich offenbar um einen in der Gemeindegemeinschaft geläufigen Gedanken, im ersteren um ein geläufiges Beispiel (s. Ausl.).

Überraschend groß ist die Ähnlichkeit zwischen Jc und Hermas. In mancher Hinsicht steht Jc dem Herm näher als irgendeiner Schrift des NT. Die Ähnlichkeit betrifft sowohl die behandelten ethischen Gegenstände als auch die Ausdrucksweise. Beides tritt besonders in mand., viel weniger z. B. in sim. hervor. Trotzdem wird man z. B. daraus, daß sich das im NT nur bei Jc findende *διψυχος* (1, 8; 4, 8) bei Herm in längeren Ausführungen wiederfindet (besonders mand. XI, 6; XI, 1—4. 13; sim. IX, 21, 1—3 u. ö.) nicht schließen dürfen, daß Herm hier geradezu auf Jc fußt. Wort und Stamm *διψυχεῖν* ist in der Literatur der apostolischen Väter so verbreitet, daß man auf deren Gebräuchlichkeit bereits in der jüdisch-hellenistischen Literatur schließen muß⁵⁴). Wenn man in Betracht zieht, daß Jc erst viel später im Abendland Ansehen gewann, spricht die größere Wahr-

⁵¹) Für die Unabhängigkeit beider Schreiben tritt Dib. S. 29 ein. Zahn, Einl I³, 95f.; Wohlenberg Bd XV, p. XIV für Abhängigkeit des 1 Pt von Jc; für die umgekehrte W. Brückner, Zw Th. 1874 S. 530ff.; ders., Chronologie S. 60—66. Stählin, Lit. Gesch. S. 1156 A 2 beurteilt die Abhängigkeit des Jc als das Wahrscheinliche. Liste der Anklänge bei Mayor p. XCIXff.; Vergleichung des Stiles Taylor in Journal of Philology 18, 297 ff.

⁵²) Anklänge bei Mayor p. CI; für Abhängigkeit z. B. Holtzmann, Ntl Theol. II, 383.

⁵³) Anklänge bei Mayor p. CIIff.; für Abhängigkeit z. B. Holtzm., Einl 475 ff.

⁵⁴) S. die Belege bei Goodspeed, Index patristicus aus Herm, 1. 2 Clem, Barn. bes. das Zitat 1 Clem 23, 3.

scheinlichkeit wohl dafür, daß die sichtliche Verwandtschaft zwischen Jc und Herm nicht auf literarische Abhängigkeit⁵⁵⁾ zurückzuführen ist, sondern durch die gemeinsame Bildungsgrundlage, die beide an der jüdisch-christlichen ethischen Überlieferung hatten, bedingt ist⁵⁶⁾. Herm ist dabei der viel wortreichere, keineswegs aber der geistig höherstehende; Jc ist durchaus gedungen im Ausdruck und erweckt schon dadurch den Eindruck größerer Altertümlichkeit. Sachlich bedeutet die Behandlung des Gegensatzes von Reich und Arm bei Jc (5, 1 ff.) eine ältere Stufe gegenüber Herm. Jac ist hier Vertreter einer Schroffheit, die über Herm weit hinausgeht. Dieser rechnet mit der Zugehörigkeit von Reichen zur Gemeinde. Die Art wie er ihren Wohltätigkeitssinn anregt und sie selbst der ganzen Gemeinde als brauchbare Glieder einreihet, zeigt im Verhältnis zu Jc eine anscheinend durch die Entwicklung gemilderte Stufe. Könnte die nahe Verwandtschaft zwischen Jc und Herm für einen Augenblick die Vermutung nahe legen, daß beide Schriften etwa gleichermaßen aus der römischen Gemeinde hervorgewachsen seien und so den gemeinsamen Stempel der dortigen Gemeindegemeinschaft an sich tragen, so wird man sofort durch den Vergleich mit 1 Clem eines andern belehrt. Denn diese Schrift erscheint besonders sprachlich gegenüber beiden recht selbständig. Die Verwandtschaft mit Jc wird nur da stärker fühlbar, wo ähnliche paränetische Themata berührt werden, die ihren gemeinsamen Mutterboden wieder im jüdischen haben⁵⁷⁾.

Der Jc zeigt einiges von den Merkmalen der Diatribe, jener Art kurzer moralischer Erörterungen, wie sie besonders von den Stoikern und Kynikern ausgebildet war⁵⁸⁾. Zu ihrer Stilart stimmen einige formelhafte Züge, welche die Rede beleben, ja sie fast zum Dialog erheben sollen, wie *δειξόν μοι, καὶ γὰρ σοὶ δείξω* 2, 18, *θέλεις δὲ γινῶναι* 2, 20, die rhetorischen Fragen wie *τί τὸ ὄφελος* 2, 14, 16, die kleinen Aufforderungen wie *ἴστε* 1, 19, *μὴ πλανᾶσθε* 1, 16, *ἄγε* 4, 13; 5, 1, die scheltende Anrede *ὦ ἀνθρώπωνε κενέ* 2, 20, die Einführung eines Gegenredners mit *ἀλλ' ἔρει τις* 2, 18, ferner die Auswahl der Bilder und Vergleiche in c. 3, 2—12 wie das

⁵⁵⁾ Z. B. Zahn, Hirt des H. S. 396—409; Einl I 91. 97. An umgekehrte Abhängigkeit dachte z. B. Holtzmann, Einleitung 386.

⁵⁶⁾ So urteilt auch Dib. S. 30f. Über die jüd. Grundlage in Herm vgl. Spitta, Studien zum Hirten des Hermas.

⁵⁷⁾ Vgl. über *ζηλος* 14, 1 ff.; *ταπεινοφροσύνη, πραΰτης* 13, 1; 30, 8; 56, 1; *επιεικεία, μακροθυμία* 62, 2; *σοφός* 38, 2; *τελειότης* 44, 2; 49, 5; 50, 1. 3; 53, 5 u. 6; *ἔργα* 32. 33, 7; 48, 5; *ἀλαζονεία, ἀκαταστοσία* 14, 1. Aus 1 Clem 30, 3 eine lit. Abhängigkeit von Jc erweisen zu wollen, lehnt Dib. (S. 31) mit Recht ab.

⁵⁸⁾ Vgl. R. Bultmann, Der Stil der paul. Predigt und die stoisch-kynische Diatribe. Gegen Annahme übertriebener Abhängigkeit von hellenistischer Art Bonhöffer, Epiktet und das NT, der freilich auch von dem „Doppelantlitz [des Jc] bes. von 3, 1—12“ redet.

Bändigung der Tiere 3, 7. Es ist nicht entfernt so, daß man den sonst so unhellenistischen Jc deswegen in die griechische literarische Gattung der Diatribe einreihen dürfte (so Ropes), aber es ist doch unbestreitbar, daß hier eine Abhängigkeit von hellenistischen Kulturbildungen vorliegt, wie sie den Evangelien z. B. ganz fremd ist. Die Häufung dieser Anzeichen in 3, 3—12 veranlaßte Geffcken, hier an eine schriftliche hellenistische Vorlage zu denken⁵⁹⁾. Das liegt allerdings nahe, wenn man beobachtet, wie eingesprenkelt die dem biblischen Bestand nicht ganz geläufigen Bilder von 3, 3 ff. im Ganzen des Briefes stehen. Eine solche Berührung mit der hellenistischen Diatribenart konnte für Jac wohl in den hellenistischen Städten Palästinas oder Syriens auf mündlichem oder literarischem Weg stattfinden.

§ 4. In welche Richtung weisen der geistige Besitz und die Denkweise des Verfassers?

Die breiteste Grundlage seines Wesens hat unser Vf offenbar am israelitisch-jüdischen Geisteserbe. Das gilt für den Inhalt seiner Gedanken und für die Form, in der er sie ausdrückt. Er ist ganz daheim im AT. Von daher nimmt er seine Beispiele, seine Begriffe, seine Art die Dinge anzuschauen. Sein religiös-ethisches Urteil ist aufs stärkste von dort her geformt. Ein wirklich griechischer Mensch würde in dem allen ganz anders empfinden und schreiben. Nicht Maßhalten, sondern Hochziele bestimmen ihn. Die eine Quelle für sein eigenes Urteilen sind die Mahnungen der jüdischen Weisheitsliteratur. Auch ihm liegt Frömmigkeit und rechte Weisheit in einer Linie. Rabbiniisch ist seine Bildungsgrundlage nicht, wenn er sich auch zu den *διδάσκαλοι* rechnet (3, 1). Verwendet er auch 2, 10 einen Satz, der ein Grundsatz der Schriftgelehrten war, so hält er doch im allgemeinen durchaus die ungelehrte Linie ein, die wir auch in den Evangelien wahrnehmen. Die Wort- und Buchstabenklauberei der Schriftgelehrten liegt ihm fern; es ist eine Frömmigkeit, wie sie in den Psalmen, der Spruchweisheit und den Propheten pulsiert, die hier wieder auflebt. Mit der jüdischen Lebensgrundlage hat sich jedoch bei Jac die christliche Denkweise verschmolzen. Das Christliche ist dabei keineswegs nur in zwei kurzen äußerlichen Erwähnungen (1, 1; 2, 1) dem Schreiben äußerlich angeklebt, sondern es durchdringt das ganze Schreiben. Es ist gerade bei der großen Verwandtschaft mit dem Judentum eindrucksvoll, wie sehr Jac die jüdische Art moralischer Denkweise ausgezogen hat. Bei Sirach

⁵⁹⁾ Kynika u. Verwandtes S. 45—53, ebenso Dib. S. 169 mit der Einschränkung, daß eine derartige Diatribe dem Jc bereits in jüdischer Bearbeitung vorgelegen haben mag. Näheres s. Ausl.

oder beliebigen andern spätjüdischen Schriften begegnet auf Schritt und Tritt das Motiv, das empfohlene Gute zu tun, damit man den und jenen Gewinn davon hat⁶⁰). Dieses üble jüdische *ΰνα* ist bei Jc völlig ausgeschaltet. Seine Denkweise ist hier zu derselben Reinheit geläutert, wie wir sie in den Evangelien finden, die den Lohn von der gnädigen Hand Gottes erwartet. Eine ähnliche Reinigung der Auffassung finden wir bei der Enderwartung. So scharf er gegen die Reichen redet, der eine Gedanke liegt ihm fern, daß der Triumph des Endes darin besteht, daß sich dann die Frommen mit Umkehrung der Gewalttätigkeit an den Reichen schadloß halten können⁶¹). Das Gericht bleibt für ihn ähnlich wie bei Jesus ganz in der Hand Gottes. Der Fromme ist der, welcher auf Gott zu warten hat (5, 7 ff.). In dieser doppelten Reinigung darf man doch wohl einen Widerschein der Predigt Jesu sehen. Dasselbe gilt für die Auswahl der Gegenstände, über die er spricht. Wie niedrig greift da oft Sirach und wie platt sind seine Gedanken. Anders Jac! Das Eindrucksvolle seines Schreibens kommt auch daher, daß er immer von etwas ganz Wichtigem redet, von etwas, das mit dem Heil einen unmittelbaren Zusammenhang hat. Sein Anliegen ist nicht, irgendwelche Klugheits- oder gar Anstandsregeln zu geben, sondern das Heil der Brüder liegt ihm auf der Seele. Es hat eine Konzentration auf das religiös Wichtigste stattgefunden. Während in der Weisheitsliteratur oft das Rätliche den Ausschlag gibt, gilt bei Jac nur die Rücksicht auf das unbedingt Ethische. Auch hier ist die ethische Wucht Jesu zu spüren. In der Weisheitsliteratur tritt der eschatologische Gedanke ganz zurück, bei Jac dagegen lebt etwas von der Glut des Geistes Jesu, der allem ethischen Verhalten durch den Blick auf das Ende eine ganz neue Kraft gegeben hat. Hierdurch erhalten auch die einfachen Sätze des Jc etwas Erhabenes, Wuchtiges.

Seine Denkweise bleibt sichtlich ganz judenchristlich. Von irgendeinem Bruch mit der atl Offenbarungsstufe weiß er nichts. Im Gesetz hat ihm wirklich Gott geredet. Das Gesetz gilt. Nicht um einen Abbruch des Alten handelt es sich, sondern höchstens um eine Vervollkommnung (1, 25). Auch das Neue, das der Herr der Herrlichkeit gebracht hat, ist Gesetz. Diesen Willen Gottes gilt es zu halten. Vollkommenheit ist das Ziel. Es ist ein Stück seines judenchristlichen Denkens, daß ihm die Werke normaler und wertvoller Ausfluß der Frömmigkeit sind und deshalb unmöglich vom Rechtfertigungsvorgang abgetrennt werden dürfen. Wie er über die kultischen Stücke des Gesetzes denkt, sagt er nicht. Daraus darf nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß sie ihm hingefallen sind. Auch Sirach, der zur Gesetzlichkeit erziehen will

⁶⁰) Z. B. Sir. 1, 12f. 20, 23, 30; 2, 3, 8; 3, 8f. 17 usw. Mt 6, 1f. 5, 16.

⁶¹) Vgl. Hen 91, 12; 95, 8; 96, 1; 99, 12 u. ö.

(Sir., Prol. v. 3f. 10), rührt seitenlang das Kultische überhaupt nicht an. Aber die Wucht, die das ethisch reine Verhalten für ihn hat, wird eben doch bedeuten, daß ihm das Ethische ganz oder fast zum Alleinberechtigten geworden ist (1, 26f.). Diese Stellung des Jc liegt durchaus in der Linie, die von Jesus ausgeht. Freilich hat diese freiere Stellung am wenigsten in Jerusalem, am Sitz des Kultus und der Theologie ihre Stätte gehabt, wie auch der geschichtliche Jac dem Boden der heiligen Stadt hierin seinen Zoll gezahlt hat; der Gedanke Jesu wurde außerhalb Jerusalems anscheinend reiner erhalten.

Seine Denkweise prägt sich besonders in seiner Stellung zu reich und arm aus. Unmöglich kann man diese Stücke bloß als einen Archaismus oder als ein Requisite paränetischer Belehrung, das mit üblichen Worten abgemacht wird, ansehen. Zu sehr durchziehen diese Gedanken den ganzen Brief (1, 9; 2, 1 ff.; 5, 1—6); sie lassen sich deshalb auch nicht kritisch ausschalten⁶²). In ihnen glüht ein innerstes Stück seines Denkens. Er zeigt sich hier verwandt mit der Richtung der Armenfrömmigkeit, wie sie sich in den späteren Teilen des AT, bei Henoch, PsSal und Sap Sal findet⁶³) und auch dem Urchristentum eigen war. Jac ist dabei im Ton schärfer als die evangelische Überlieferung im allgemeinen. Er hat hierin im NT eine Parallele nur an den sog. ebjonitischen Stücken des Lc⁶⁴). Der soziale Gegensatz ist zum religiösen vertieft. Auch hier zeigt sich Jc ganz unter dem geistigen Einfluß des Judenchristentums und zwar, wie es scheint, des heimatlichen palästinensisch-syrischen, denn im Gebiet der Diaspora trat an die Stelle des Gegensatzes von reich und arm das normale Zusammenhalten der verschiedenen Glieder des Volkes.

Durch die Kenntnis der griechischen Sprache, die er recht gut beherrscht, ist ihm auch die Tür geöffnet zur griechischen Geisteswelt. Daß ihm dadurch einiges von der griechischen Weise, die Dinge zu sehen und darzustellen zugeströmt ist, war schon oben (§ 3) berührt. Aber gerade hier zeigt sich der Unterschied von der wirklichen Aufnahme christlichen Denkens in sein Innenleben: jene hellenistisch gefärbten Stücke sind Umhang nicht Herzstück seines allgemeinen Bildungsbestandes. Es handelt sich nicht im mindesten darum, daß griechischer Geist irgendwie erheblich das Schreiben durchströmt. Wie wenig solche griechische Bildungstücke seine Wesensgrundlage und seine ursprüngliche Bildung in

⁶²) Jacoby, Ethik des NT S. 193 ff, beurteilt 4, 1—10 u. 5, 1—6 als Einschaltungen, die sich auf Juden beziehen.

⁶³) Vgl. Ps 37; 73; 86, 1. 2; 113; 147, 6; Henoch 94, 6f.; 96, 7f.; 102, 9; 108, 7; PsSal 1, 8f.; 2, 3, 11; 4, 1 ff. u. ö.; SapSal 2, 10—20. F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld.

⁶⁴) Lc 6, 20f. 24f.; 12, 33; 14, 33; c. 16.

eine andre Bahn treiben, zeigt sich gerade an der Art, wie er die Diatribe handhabt. Ihre stilistische Weise ist ihm nicht ganz unbekannt und er macht einige Ansätze sie nachzunehmen (bes. 2, 14—20, auch 3, 2—12), aber die semitische Weise liegt ihm so im Blut, daß er immer wieder in diese zurückfällt. Immer wieder bestimmt nicht das logische Fortschreiten der Gedanken bei ihm die Darstellung, sondern in Satz und Gegensatz werden die Dinge parallel nebeneinander hingestellt, so wie es semitischem Denken besonders entspricht. So scheint Jac an einem Schnittpunkt der Kulturen zu stehen. Er ist in seinem Wesen israelitisch-christlich gerichtet, aber er ist doch nicht so unberührt wie die synoptischen Evangelien von griechischem Geistesleben geblieben. Sein lebhafter Geist hat sich einiges davon zu eigen gemacht.

§ 5. Sprache, Form und Aufbau des Schreibens.

Der Vf hat sein Schreiben in gutem Griechisch abgefaßt⁶⁵⁾. Die Annahme, daß es ursprünglich aramäisch geschrieben und bloß ins Griechische übersetzt sei, ist als unbegründet abzulehnen⁶⁶⁾. Neben Lc, Hbr und 1 Pt schreibt Jac das einwandfreiste Griechisch des NT. Sein Wortschatz ist reich, er liebt geradezu gewähltere Wörter. Er fühlt sich so heimisch in der griechischen Sprache, daß er mit Wortspielen (2, 4. 20; 3, 6. 17; 4, 14), Reim (1, 6. 14) und Alliteration (3, 2. 5. 8) eine gewisse rhetorische Kunst üben kann, andererseits fehlen ihm auch wieder Merkmale echten, griechischen Sprachgefühls⁶⁷⁾. Dagegen sind die Wendungen, welche semitisches Gepräge tragen, so zahlreich, daß man sie schwerlich bloß auf fleißiges Lesen der LXX zurückführen dürfen. In der Weise, wie er seine Gedanken formt, schimmert vielmehr die semitische Unterlage seines Denkens durch⁶⁸⁾. Sein semitisches

⁶⁵⁾ Über das Griechisch des Jc Blaß z. B. 398. 388; Mayor, p. CLII—CCIV. Hier S. 225—44 Liste des Wortgebrauchs bei Jc mit Nachweis etwaigen früheren Vorkommens. Im Wortschatz stimmt Jc mehrfach zu Symmachus gegen LXX.

⁶⁶⁾ Über diese allgemein abgetane aram. Hypothese Zahn, Einl I 84.

⁶⁷⁾ Der Partikelgebrauch ist sehr sparsam; z. B. das dem Griechen unentbehrliche *μέν* nur 3, 17. Blaß 447, 2. Partizipien werden zwar häufig, der geläufige gen. abs. dabei aber kaum gebraucht. Periodenbildung ist nur selten (2, 2—4; 2, 15—16; 4, 13—15) und wo gebraucht, weder immer glatt noch durchaus griechisch. Der Opt. fehlt auch bei Jc. Vgl. Blaß 65, 2.

⁶⁸⁾ Vgl. die Satzbildung 1, 15. 18; 2, 5; 3, 15; 4, 17; 5, 12; die Zweizeiligkeit des Ausdrucks 2, 6. 10. 11. 12; 3, 6. 9; 4, 7 ff.; 5, 2. 4. Das Nebenordnen 1, 11. 24; 4, 2 f.; 5, 17 f. Der atl Redeweise nachgebildet sind *προσωπολαμβάνειν* 2, 1. 8, *ὑπάγειν ἐν εἰρήνῃ* 2, 15, *ποιεῖν ἔλεος* 2, 13, *προσευχῇ πορ.* 5, 17; semitisch ist die Beifügung eines abstrakten Substantivs im Genetiv als Adjektiversatz vgl. 1, 21. 23. 25; 2, 1; 3, 6. 13; 5, 15, überhaupt vielfach die Zusammenordnung zweier Substantiva 1, 22 (*ποιητῆς λόγου*), 25 (*ἔργου*), 2, 4 (*κοιταὶ διαλ.*), der Gebrauch von *οὗτος* erinnert an

Empfinden macht sich auch darin geltend, daß ihm die Spruchform immer wieder die geläufigste Weise des Ausdrucks ist. Hier muß etwas Tiefeingewurzelt seines Wesens oder seiner Bildung liegen.

Nachdem sich die Beobachtung aufgedrängt hatte, daß der Jc seine Eigenart nicht daran hat, „Brief“ zu sein, hat Ropes ihn unter die literarische Gattung der Diatribe eingereiht (s. o.). Aber wenn auch Jc einige Artmerkmale der Diatribe (besonders in 2, 1—3, 12) aufweist, so wird doch die Form des Jc vielmehr von semitischen Ausdrucksgesetzen bestimmt. Dibelius reihte ihn unter die Literaturgattung der „Paränesen“ ein⁶⁹⁾; er wird der Gesamthaltung des Schreibens damit viel mehr gerecht. Denn es ist die überwiegende Absicht des Jac seinen Lesern Mahnungen zu übermitteln⁷⁰⁾. Vor allem hat Dib. durch die Vergleichung des Jc mit andern ermahnen Texten wertvolle grundsätzliche Erkenntnisse und Fingerzeige für die Auslegung gewonnen⁷¹⁾. Aber man wird mindestens sagen müssen, daß Jac ermahnen und belehren will. Auch wird durchaus im einzelnen acht zu geben sein, wie weit die von Dib. herausgearbeiteten Artmerkmale der Paränese, die ja etwas sehr Weitschichtiges und Mannigfaltiges ist, auf den Einzelfall bei Jc zutreffen⁷²⁾. Dieser hat gerade seine Eigenart nicht in der Einheitlichkeit, sondern der Verschiedenartigkeit der Form. Wohl ist der Grundzug des Schreibens durchaus Ermahnung, aber dabei neigen seine einzelnen Stücke erkennbar nach verschiedenen Richtungen. In c. 1, 2—27 (I) neigt die Ermahnung mehr der Art und Form der Spruchweisheit zu. Es herrscht nicht der Imperativ der 2. ps. plur.; es werden die Leser überwiegend nicht selbst angeredet, sondern es wird ganz allgemein von dem *τίς* oder

den von *τις* (vgl. 1, 23. 25. 26. 27 u. ö.). Semitisch ist der Gebrauch von *ἀνθρώπος* und *ἀνὴρ* 1, 7. 12. 19. 23, *ταρξ εἰς τό* 1, 19, das Vorwiegen der Substantiva 1, 4^a. 20; 2, 13 u. ö., semitisch ist der Ausdruck des Gedankens in 1, 20. 24; 2, 13 u. ö.

⁶⁹⁾ Unter Paränese versteht Dib (S. 4) dabei einen Text, der Mahnungen allgemein sittlichen Inhalts aneinander reiht. Über griech. Paränesen Wendland, Anaximenes von Lampsakos S. 81 ff.

⁷⁰⁾ Am wenigsten trägt 2, 14—26 paränetische Art an sich.

⁷¹⁾ Als Artmerkmale der Paränese nennt er: weitgehenden Eklektizismus; es handelt sich vielfach nur um Weitergabe ethischer Tradition; der Anteil des Vf an der Gedankenbildung ist gering; mangelnder Zusammenhang; statt logischen Fortschritts formale Verbindungen (Stichwort); eine gewisse Planlosigkeit; die Mahnungen gehen nicht immer auf dasselbe Publikum.

⁷²⁾ Dib scheint die Auflösung des Zusammenhangs mehrfach zu weit zu treiben. Sowohl in den einzelnen Abschnitten als beim Übergang vom einen zum andern liegt mehr innerer Zusammenhang vor, als Dib zugibt. Wie weit stehen formal voneinander ab paränetische Spruchweisheit, die Mandata des Hermas, die Mahnungen der Test. XII Patr., Mahreden der Propheten, Midrasch Leolam u. a.

ἄνθρωπος oder von den Sachen selbst geredet ^{72a}). So hat I etwas Allgemeines, Unpersönliches, Zurückhaltendes an sich. Anders ist die Art von 2, 1—3, 12 (II). Das Ermahnende tritt hier gegenüber dem Belehrenden in den Hintergrund. Es wird ein Thema-satz aufgestellt, der sich vom Körper der Darlegung abhebt. Die Imperative treten zurück. Die Begründung des Themasatzes wird zu einer kleinen Abhandlung. Der Leser soll Einsicht in die Dinge gewinnen und daraus die Folgerungen für sein Handeln ziehen. Hier wirkt die Form der Diatribe auf den Vf ein. In 3, 13—18 bahnt sich der Übergang zu Mahnungen an, in denen der Tadel vorherrscht (4, 1—5, 6. III). Der Ton der Anklage unterscheidet diese Stücke von den bisherigen. Die brüderliche Anrede verstummt fast ganz (4, 11). Es herrscht nicht mehr der ruhige abgeklärte Ton von I, sondern in der 2. ps. plur. dringt Jac unmittelbar auf die Leser ein. Die Rede ist mehr prophetischer Art. Den Ausklängen der kleinen Ermahnungsstücke fehlt fast durchweg das Tröstliche oder Verheißungsvolle. Mit 5, 7 ändert sich der Ton wieder und bleibt bis 5, 20 freundlich zusprechend (IV). Die Einzelstücke gehen hier überwiegend auf einen Trost hinaus. Ist die Eigenart der 4 verschiedenen Weisen auch nicht überall rein durchgeführt, so wird man doch den verschiedenen Typus derselben nicht verkennen können, so daß durch sie auch ein lockeres Gerüst für den Aufbau des ganzen Schreibens entsteht. Darüber hinaus ist Jac offenbar an einem das Ganze beherrschenden Plan sehr wenig interessiert. Er läßt vielmehr die Gegenstände einander folgen, wie es sich gerade fügt. Oft kann man wahrnehmen, wie der folgende aus dem Schluß des vorangehenden sozusagen herauswächst ⁷³). Mehrfach findet paarweise oder gegensätzliche Anordnung der Abschnitte statt (3, 13—18 u. 4, 1—3; 4, 13—17 u. 5, 1—6; 5, 1—6 u. 7—11).

Die Ausdrucksmittel, deren sich Jac bedient, wechseln etwas nach dem verschiedenartigen Charakter seines Schreibens. Im allgemeinen ist es nicht in reiner Prosa, sondern in gehobener Sprache abgefaßt. Er achtet auf die Schönheit des Ausdrucks und hat ein feines Gefühl für sie. Sein Schönheitsempfinden ist jedoch durchaus semitisch. Über die Form der Spruchweisheit geht er dabei hinaus, indem bei ihm keineswegs der Zweizeiler wie dort den ganzen Aufbau beherrscht. Die Rede wird beweglicher, mannigfaltiger. Er bringt auch nicht bloß aneinandergereihte Mahnungen, die innerlich ohne Zusammenhang sind, sondern er rundet seine Mahnungen fast durchweg zu kleinen Gruppen ab. Am sorg-

^{72a}) Vgl. zu dieser Mahnung in 3. ps. den Stil von Midr. Leolam.

⁷³) Vgl. 1, 13. 22. 26; 2, 1. 14; 3, 13; 4, 1. 6; 5, 7. Auch das entspricht gerade semitischer Art, D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursprüngl. Gestalt. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie I u. II 1896; derselbe, Stropfenbau und Responson 1898.

fältigsten scheint I stilistisch durchgearbeitet zu sein. Er beginnt mit einer kunstvollen Kette (1, 2—4), verwendet häufiger als im übrigen Schreiben das Kettenwort zur Anfügung des neuen Gegenstandes ⁷⁴) und gliedert auch den Satzbau besonders fein. Allenfalls kann in 1, 12 eine sog. Responson zu 1, 2 gesehen werden, wie sie D. H. Müller als kennzeichnend für den strophischen Aufbau künstlerischer semitischer Rede feststellt ⁷⁵). Da bei 1, 19 ein weiterer Einschnitt ist, würde sich I dadurch in 3 Kolumnen zerlegen, die ihrerseits wieder ohne Künstelei in je 3 Unterteile zerfallen (a = v. 2—4; 5—8; 9—11; b = v. 12; 13—15; 16—18; c = 19—21; 22—25; 26 f.). Die ganze Anlage von Teil I, dem die künstlerisch arbeitende Hand auf jeden Fall anzumerken ist, würde dadurch etwas so Übersichtliches und Gefälliges erhalten, daß hier doch vielleicht Plan und Absicht des Vf vorliegt. Semitischer Kunstweise entspricht das Spiel mit verschiedenem Wortsinn (1, 12 u. 13 *πειρασμός, περιάζεσθαι*, Müller, S. 33. 44f.); ebenso, daß er gern am Schluß eines Abschnitts einen Satz oder Ausdruck bringt, der zum Anfang zurückbiegt und dadurch eine Abrundung herstellt (1, 11. 25; 2, 26) ⁷⁶). Erst recht deutlich ist Teil II in 3 Kolumnen angelegt, die in ihrer Länge einander überraschend ähnlich sind. Hier, besonders in 2, 14—26 arbeitet er auf lebhaftere, dialogähnliche Gestalt hin, indem er Kunstmittel der Diatribe verwendet.

Von einer ganz neuen Seite sucht die klangliche Untersuchung der Schriftstücke dem Schaffen der Schriftsteller nahezukommen. E. Sievers hat diese Untersuchungen auch auf das NT angewendet ⁷⁷). Es erschien mir erwünscht, das Urteil dieser Methode über den Jc zu hören und den Leser damit bekannt zu machen. Herr Geh. Rat Sievers sandte mir auf meine Bitte in bereitwilligster Weise seine Untersuchung über den Jc mit der Erlaubnis zur Veröffentlichung (s. Anhang). Nach Sievers ist der Vf ein Semit ⁷⁸). Trotz der scheinbaren Zerhacktheit ist das Schreiben durchaus von

⁷⁴) Z. B. 1, 4f.; 12f.; 26f. Vgl. die „Concatenatio“ bei Müller S. 41. 50f.

⁷⁵) Th. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie. S. Wiener Ak. 1901 (143. Bd) sucht — mehrfach zu weit gehend — die Müllerschen Gesetze im altchristl. Schrifttum nachzuweisen. Eine volle Übertragung dieser Beobachtungen auf den Jc versuchte Cladder, Z. f. kath. Theol. 1904, 37 ff. Doch führt das nur zu Künstelei.

⁷⁶) Von Müller Inclusio genannt S. 33. 51. Die Strophe wird dadurch in sich zusammengehalten, daß in ihrer Anfangs- und Endzeile bedeutsamere gleiche Worte wiederkehren.

⁷⁷) Metrische Studien 4 (Abh. d. sächs. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., Bd 35) S. 18 ff. 619 ff.; ders., Wege und Ziele der Schallanalyse 1924 (2 Vorträge). Über die Methode berichtet G. Kittel, Th. Lit. Bl. 1922, 1 ff. 17 ff. Gegen Sievers, H. Lietzmann, Gött. G. A. 1919, 223 ff. 401 ff.

⁷⁸) Vgl. dazu E. Sievers, Die Johannesapokalypse (Sächs. Ak. d. W. Bd 38, S. 16 f.

einem Vf. Es ist in rhythmischen Versen verfaßt. Die vielen klanglichen Bruchstellen deuten an, daß der Vf nur mühsam gestaltet, so daß ihm nur kleine Abschnitte in einem Zug gelingen oder daß er früher entstandene Sprüche nachträglich in den Brief einreihet ⁷⁹⁾.

Unter starker Verkürzung des reichen Gedankenschatzes ergibt sich ungefähr folgender Gedankenaufbau (s. S. 24 oben).

1, 1 Zuschrift

I. 1, 2—27 Weisheitsmahnung

1, 2—4	Anfechtung u. ihr Wert	1, 12	Anfechtung u. ihr Lohn	1, 19—21	Hören u. Reden, Zürnen u. Sanftmut
5—8	beten, nicht zweifeln	13—15	Versuchung u. ihre Ursache	22—25	Täter, nicht bloßHörersein
9—11	Höhe u. Niedrigkeit	16—18	Gottes Reinheit u. Gaben	26—27	falscher und wahrer Gottesdienst

II. 2, 1—3, 12 Mahnung mit lehrhafter Begründung

2, 1—13	Nicht Person-ansehen, falsche u. rechte Gesetzeserfüllung	2, 14—26	kein Glaube ohne Werke	3, 1—12	Gefahren der Zunge
---------	---	----------	------------------------	---------	--------------------

III. 3, 13—5, 6 Anklage

3, 13—18	rechte u. falsche Weisheit	4, 4—6	Welt und Gott unvereinbar	4, 13—17	Unfrommes u. frommes Planen
4, 1—3	Streitereien u. deren Ursache	7—10	Hingebung und Scheidung	5, 1—6	Schicksal und Schuld der Reichen
		11—12	Verleumdung u. ihre Schuld		

IV. 5, 7—18 Zuspruch

5, 7—11	Geduld in Warten u. Glauben	5, 13—15	Weisung für gute und böse Tage	5, 19—20	Rettung des Bruders
12	nichtschwören	16—18	Sündenbekenntnis und Gebet		

§ 6. Der Herrnbruder und der Jacobusbrief.

Nach der Angabe des NT waren die Brüder des Herrn zu dessen Lebzeiten noch ungläubig. Bei Jac kommt es nach Ostern

⁷⁹⁾ Als Laien steht mir ein Urteil über die Methode nicht zu. An gegenwärtigen deutschen Texten hat die Methode überraschend gut zutreffende Ergebnisse aufzuweisen. Eine Schwierigkeit liegt wohl in ihrer Übertragung auf Texte aus toten Sprachen. Immerhin scheint es auch hier sehr beachtlich, wenn ein so geübter Rhythmiker, wie Sievers es ist, zu dem Ergebnis kommt, daß im Jc ein Vf redet und ein Semit redet.

zum Umschwung ⁸⁰⁾; offenbar durch die Erscheinung des Herrn, welche Pl (1 K 15, 7) erwähnt, ohne diese Wirkung geradezu zu behaupten. A 1, 14 ist er im Kreis der Gläubigen erwähnt. In der Urgemeinde wird er zu einem der Führer (G 1, 19 f.; A 12, 12; 15, 13). Nach Pl zählt er zur ausgesprochen gesetzlichen Richtung (G 2, 12). Er ist mehrfach mit Pl persönlich zusammen getroffen, so daß er eine unmittelbare Kenntnis der paulinischen Gedanken gehabt haben muß (G 1, 19; 2, 9; A 21, 17 ff.). Die strenge Gesetzlichkeit, welche in der Gemeinde von Jerusalem zur Regel wurde (A 21, 20), blüht unter seiner Gemeindeführung auf. Die Apostelgeschichte macht jedoch einen Unterschied zwischen ihm und den fanatischen Vertretern der Gesetzlichkeit aus den Kreisen der pharisäischen Christen (A 15, 13 ff.). So kann sich Jac auch bereitfinden, die paulinische Missionspredigt als eine wirkliche christliche Verkündigung anzuerkennen (G 2, 9). Nach der christlichen Überlieferung erhielt er wegen seiner Gesetzestreue den Beinamen der Gerechte oder auch Oblias, das mit *περιοχῆ τοῦ λαοῦ* (Schutzmauer) übersetzt wird ⁸¹⁾. Er stirbt kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges den Märtyrertod ⁸²⁾. Nach Josephus hielt der Hohepriester Hannas II. nach dem Tod des Festus den Augenblick vor dem Eintreffen des neuen Landpflegers Albinus für günstig, um durch ein schnelles Gericht den Jac mit einigen andern zu beseitigen. Jac wurde 61/2 gesteinigt. Die Pharisäer wenden sich daraufhin beschwerdeführend an König Agrippa und erreichen die Absetzung des eigenmächtigen Sadduzäers Hannas.

Stimmt der Jc inhaltlich zu dem geschichtlichen Bild des Herrnbruders? Auch der Vf des Briefes hat eine positive Stellung zum Gesetz. Er hält es für selbstverständlich, daß es Gottes gültige Offenbarung ist. Er kennt keinen Bruch zwischen Altem und Neuem. Auch das Neue fällt ihm unter die Kategorie *νόμος*. Die rituellen Vorschriften des Gesetzes spielen in dem Schreiben nirgends eine Rolle. Das kann an der Absicht des Verf. liegen, der nur Mahnungen für das sittliche Leben geben will. Aber 1, 27 führt über diese Linie etwas hinaus, indem er dem Rituellen einen wirklich religiösen Wert abspricht. Man wird es nicht „un-

⁸⁰⁾ Über Jac ausführlich Zahn, Einl I³, 72 ff.; ders., Forsch. VI, 225—363 Brüder und Vettern Jesu.

⁸¹⁾ Euseb. h. e. II, 23, 3—19 nach dem Bericht des Hegesipp. Epiph., haer. 78, 7 gibt Oblias mit *τελος* wieder. Epiph. führt seine Nachrichten auf Euseb u. Clem Al. zurück.

⁸²⁾ Vgl. Jos. A. XX, 199—203 und Hegesipp bei Eus. h. e. II, 23, 3 ff. Clemens Al. bei Eus. h. e. II, 1, 4. Da Clem nach Strom I, 11 um 180 in Palästina war, schöpfte er allenfalls aus Heg selbst oder aus der dortigen mündlichen Überlieferung. Die Berichte des Jos u. Heg stimmen nicht ganz überein, der letztere leidet an einigen Unwahrscheinlichkeiten. Zahn, Forsch. VI, 301 ff. hält die JosStelle für interpoliert, während J. Weiß, Urchristent. S. 552 und Schwartz, ZfnW 1903, 59 f. ihre Echtheit verteidigen.

möglich“ nennen können (so Dib), daß der Herrnbruder sich einmal so geäußert hat, aber in die Linie seiner Leitgedanken fällt ein solches Wort nicht. Auch der Ausdruck „Gesetz der Freiheit“ (1, 25; 2, 12) wäre im Munde des Herrnbruders allenfalls denkbar, besonders wenn er damit an den Erfolg, zu dem die Gesetzesbefolgung den Frommen führt, denkt oder die neue Weise einer be-seelten Erfüllung damit schildern will (s. Ausl.). Schwere fällt gegen den Herrnbruder als Vf die Art ins Gewicht, wie über die paulinischen Formeln im Schreiben gehandelt wird.

§ 7. Lösungsversuche.

Die vielen Fragen, welche unser Schreiben von der ersten bis zur letzten Zeile erweckt, machen das unsichere Herumtasten nach einer Lösung begreiflich⁸³). Origenes und Euseb nehmen seine Herkunft von dem Herrnbruder an, wenn sie auch dagegen bestehende Bedenken kennen (s. § 1). Schon bei Hieronymus (vir. ill. 2) finden wir die Vermutung, daß es sich um ein pseudepigraphes Schreiben handle. Für Luther ist hauptsächlich störend, daß Jc stracks wider Paulus geht und daß er nichts von Christi Leiden und Auferstehung sagt; er will deshalb lieber bloß annehmen, daß der Vf „irgendein frommer Mensch gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jüngern gefaßt und also aufs Papier geworfen hat oder [der Brief] ist vielleicht aus seiner [des Jac] Predigt von einem andern geschrieben“⁸⁴). Erasmus schätzt den Brief an sich hoch, zögert aber, die kirchliche Überlieferung über den Vf anzunehmen⁸⁵). Ähnlich zweifelnd Cajetan⁸⁶). Schleiermacher findet es sehr ungewiß, ob der Brief überhaupt mit einem der im NT erwähnten Jac zu tun habe. Er neigt schließlich der Meinung des Hieronymus zu⁸⁷). Bestimmt sucht Dibelius (S. 16 f.) die Lösung in dieser Richtung. Die literarische Art des Schreibens als Paränese lege die Annahme einer falschen Etikette besonders nah. Doch spricht die Fassung der Überschrift und die ganze Haltung des Schreibens mehr gegen als für diese Annahme (s. o. S. 8). Der Inhalt des Briefes ließ an essenische Richtung des Vf denken⁸⁸). Das gute Griechisch des Jc wurde immer wieder als Anstoß gegen die Überlieferung von dem Herrnbruder als Vf

⁸³) Vgl. die sorgfältige Zusammenstellung bei Meinertz, Der Jc u. s. Vf.

⁸⁴) Vorrede auf die Epistel St. Jacobi 1522; ferner Opera lat. ed. Schmidt, V, 111 (1868).

⁸⁵) Op. VI, 768, 798, Basel 1541.

⁸⁶) Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, 1558, fol. 410.

⁸⁷) Werke VIII, Einleitung ins NT, hrsg. v. Wolde, S. 417 f.

⁸⁸) So A. Hilgenfeld, Das Urchristentum und seine neuesten Bearbeitungen 1873, 1—33. W. Brückner, Z. f. w. Th. 1874, 530—41. Die Empfehlung des Öles (5, 14) macht essenische Herkunft unmöglich, Jos. b. j. II, 123.

empfundene. Weizsäcker glaubte, Jc deshalb einem judenchristlichen Vf zuschreiben zu müssen, der mit der griechischen Literatur bekannt gewesen sei⁸⁹). Die Stellung zur Gesetzesfrage schien so wenig die ganz konkreten und tiefgreifenden Kämpfe der apostolischen Zeit und besonders der Urgemeinde widerzuspiegeln, daß andere von da aus dem Schreiben seinen Platz in der 1. Hälfte des 2. Jhh. zuwiesen⁹⁰). Aber einer späten Ansetzung sind wieder die verschiedenen Zeichen von Altertümlichkeit, die der Brief an sich trägt, entgegen. Die Verwandtschaft besonders mit Hermas, aber auch mit 1 Clem führte dazu, Rom als Ursprungsort anzunehmen (s. o. S. 16)⁹¹). Fr. Spitta und Massebieau (s. o.) sahen die Lösung darin, daß der Brief überhaupt ein jüdisches Schreiben sei (dazu o. S. 12 f.). Wo man an der Abfassung durch den Herrnbruder festhielt, schien die vorpaulinische Abfassung sich zu empfehlen⁹²). Umgekehrt glaubte Sieffert dem Jc besser gerecht zu werden, wenn doch eine Bezugnahme auf Pl angenommen wurde⁹³). A. Ritschl brachte den Anstoß, daß man gerade den gesetzestrennen Jac in unserm Schreiben nicht wieder erkennt, durch die Annahme weg, daß die Ebjoniten das Bild des Herrnbruders später gefälscht hätten⁹⁴). J. Weiß betont das stark urchristliche Gepräge des Schreibens; die Szene 2, 1—4 erwecke die Vorstellung, daß die Christen noch an der Synagogengemeinschaft der Juden teilnahmen. Das weise etwa auf syrische Verhältnisse. Es sei jedoch keineswegs an einen Brief, sondern eher an eine Rede zu denken⁹⁵). Schlatter meint, daß der Brief abwechselnd zu Christen und zu Juden redet und dabei absichtlich das Trennende gegenüber dem Gemeinsamen (2, 19) zurückstellt⁹⁶). Dib, der wegen der Stellung zum Gesetz die Abfassung durch den Herrnbruder für ausgeschlossen hält, will das Schreiben nicht zu nahe an die paulinische Zeit hinrücken, andererseits wegen der noch

⁸⁹) Ap. Zeitalter³ 365 ff. 586 ff. Auch Pfeleiderer nimmt bei dem Vf gute Kenntnis der heil. Literatur an, Urchristentum II², 552 f.

⁹⁰) So z. B. A. Jülicher: zwischen 125 u. 150, Einleitung 136 ff. — Ad. Harnack unterscheidet zwischen der Abfassung (nicht vor 120) und der Beifügung der Adresse am Ende des 2. Jhh. Chronol. 489 ff. E. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jc in der Entwicklung des Urchristentums 1904.

⁹¹) v. Soden, Jc S. 173; W. Brückner, Die chronol. Reihenfolge, 1890, 287 ff.; Encyclop. Biblica II, 2317 f.

⁹²) Schneckenger., Hofm. VII, 156 ff.; B. Weiß, z. B. Einleitung 372 ff. 383, NKZ 15, 391—477. 439; Beyschlag, Komm S. 33—36; Mayor p. CXIX ff.; Zahn, z. B. Einl I³, 104 (vor dem Apostelkonzil); Schlatter, Einl in die Bibel.

⁹³) RE VIII, 581 ff. 584; Feine, Jc, S. 150.

⁹⁴) Entstehung d. altkath. Kirche² 109 ff.

⁹⁵) Urchristentum 578 ff.; Hennecke, der J. Weiß nahekommt, will wenigstens echte Stücke von Jac, dem Herrnbruder in dem Schreiben annehmen, Ntl Apocr. S. 141.

⁹⁶) Die Gesch. d. ersten Christenheit S. 69—73.

wenig christlich gefärbten Mahnungen nicht weit heruntergehen. So denkt er an die Zeit zwischen 80 und 130, während er auf eine nähere Bestimmung des Ursprungsortes verzichtet (S. 45 f. 53). Bei letzterem Verzicht kommt etwas zur Geltung, daß das vorwiegende Interesse von Dib. auf die formale Seite der Schrift gerichtet ist. Aber auch paränetische Schriften entstehen an einem bestimmten Ort unter bestimmten Verhältnissen und müssen deshalb von dem Erdgeruch dieser Herkunft etwas an sich tragen. Das stark urchristliche und judenchristliche Gepräge des Jc weist ihm seinen Platz in der Nähe dieser ersten Entwicklung an. Tatsächlich scheinen Juden und Judenchristen noch nicht völlig auseinander getreten zu sein (2, 2). Die Pauluslosungen scheinen dem Vf und seinen Lesern nicht unbekannt zu sein. Die Zeit der paulinischen Bewegung scheint noch nicht verklungen zu sein. Die Stellung zum Gesetz entspricht der freieren, geistigeren Auffassung Jesu. Daß der Herrbruder sich so geäußert hat, wie der Brief über das Gesetz redet, ist zwar nicht ausgeschlossen (s. o.), aber es ist mehr mit dem Fall zu rechnen, daß ein sonst unbekannter Jac das Schreiben verfaßt hat (Wind.), wie in der Überschrift auch alle Andeutungen fehlen, daß der Vf Apostel, Herrbruder oder Leiter der jerusalemischen Gemeinde sei. Auch der schwankende und dürftige Bestand der kirchlichen Überlieferung, besonders in den judenchristlichen Kreisen spricht weniger dafür, gerade an den Herrbruder zu denken. Das gute Griechisch des Briefes wäre vielleicht bei dem Mann, der Jahrzehnte mit Hellenisten umging, nicht einmal ein Grund gegen ihn. Schwerer wiegt die Berührung des Vf mit hellenistischer Kultur, die nicht ganz oberflächlich ist, gegen ihn. Da die Bezeichnung der Leser in der Überschrift sichtlich sinnbildlich ist, liegt hier kein ernstlicher Anspruch vor, daß das Schreiben wirklich zu allen Christen getragen werden solle. Möglicherweise ist die Form des Briefes deshalb gewählt, um den verschiedenen Ermahnungen und Belehrungen überhaupt irgendeinen Rahmen zu geben. Fragt man, wo derartige Voraussetzungen geistiger und gemeindlicher Art waren, wie sie der Brief voraussetzt, so wird man am ersten an Palästina und Syrien denken. Wegen des Zusammenhangs mit Pl wird man für die Abfassung noch an dessen Lebenszeit denken dürfen, schwerlich aber weit über dessen Tod hinabzugehen haben.

§ 8. Der Text.

Die Textüberlieferung zeigt bei Jc nicht so starke Abweichungen wie sonst vielfach im NT⁹⁷). Da Jc im lateinischen u. syrischen Gebiet so spät als kirchliche Schrift aufgenommen wurde, kommt es in breiten Gebieten durch längere Zeit zu keiner eigenen Textentwicklung. Die Handschriften, welche in Betracht kommen, beschreibt Gregory, Textkritik des NT 1. Bd

(1909) u. zwar S. 96—105 die Großhandschriften u. S. 263—94 die Kleinhandschriften. Darüber hinaus sind einige Papyrusreste mit Jc-Text bekannt geworden. Als wichtigste Zeugen kommen in Betracht:

ρ (= Papyrus)⁹⁸ = P. Oxyr. IX 1171 (3. Jhh.?) Jc 2, 19—3, 2; 3, 4—9 (lückenhaft); ρ²³ = P. Oxyr. X, 1229 (4. Jhh.), Jc 1, 10—12. 15—18.

κ (v. Soden δ 2), Sinaiticus, nach Zahn (Bd XVIII S. 129) in Alexandria, vor 367 geschrieben, Petersburg.

B (δ 1), Vaticanus, 4. Jhh., Rom.

A (δ 4), Alexandrius, 5. Jhh., London.

C (δ 3), Ephraemi, 5. Jhh., Paris, bis 4, 2 *πολυμετε*.

Diese Hdss. bieten den sog. „ägyptischen“ Text (v. Soden = H-Text).

ϕ (044, δ 6), 8.—9. Jhh., Athos.

P (α 3), Anfang 9. Jhh., Petersburg, vielfach unleserlich, z. B. Jc 2, 13—21; der Text stimmt bald mit κ, häufiger noch mit AC.

K (A²⁰ u. J¹), 9. Jhh., Moskau, vom Dionysiuskloster, Athos, mit Kommentar des Joh. Damascenus.

L (α 5), Ende d. 9. Jhh., Rom.

ϕ^{KLP} vertreten den antioch., bzw. byzantinischen Text.

0166 (v. Sod. α 1017; Deißmann, die LXX Pap. u. a. altchristl. Texte der Heidelb. Pap.-Samm. S. 85) Jc 1, 11, 5. Jhh.

0173 (ZnW 1924, 252 = Papyri gr. e lat., Publicationi della Soc. Italiana I, 5) Jc 1, 25—27.

33 (δ 48) 9.—10. Jhh., Paris steht P nahe.

35 (Ti 36 oder cat. cat^{ox}; v. Sod. A²⁰) 12. Jhh., Oxford, mit Catene, guter Text; Cramer gab ihn mit der Katene hrs., Catena VIII, 1844.

69 (δ 505), wie 33 überwiegend zu P gehörig.

1739 (cod Lawra 184, α 78), Athos, nahverwandt mit 69, hat an einem Kodex des Pamphilus, des Schülers des Origenes, ihren Archetyp, v. d. Goltz, e. textkrit. Arbeit d. 10. bzw. 6. Jhh. S. 23, hier S. 22 wichtige Varianten zu Jc.

sah = sahidische (oberägyptische) Übersetzung. Leipoldt rechnet mit deren Entstehung um 300 (vgl. Zahn, Bd XVIII S. 63), Ausgabe Oxford 1924.

boh = bohairische (unterägyptische) Übersetzung, Tischendorf = cop. Nach Nestle-Dobsch. S. 23 um 600 od. später, Ausgabe Oxford 1905.

achm = achmimische (mittelägyptische) Übs., bisher nur Jc 4, 12 f. gefunden s. W. E. Crum, Coptic manuscripts, brought from the Fayum 1893, vom Hrsg. um 300—350 angesetzt, nah mit sah verwandt, doch vgl. ThLZtg 1893, 23.

arm = armenische Übersetzung.

aeth = äthiopische Übersetzung, 4.—6. Jhh.

syr¹ = Peschittha, durch Bisch. Rabbula (411—35).

syr² = Philoxeniana, durch den Chorepiskopus Polykarp, 508, Ausgabe J. White 1799.

syr³ = Revision derselben durch Thomas v. Charkel (Heraklea), 616/7, in Alexandria auf Grund wertvoller Handss., Zahn, Forsch. IX, 212—20.

syr^h = Hierosolymitana, palästinensische Übersetzung, Jc 1, 1—12 hrsg. v. Agnes Smith-Lewis, Studia Sinaitica.

ff = Corbeiensis, 10. Jhh., Petersburg, vgl. J. Wordsworth, The Corbey St. James (ff) and its relation to the other Latin versions and to the original language of the epistle (Studia bibl. I) 1885, steht B nahe.

s = Bobbiensis, 6.—7. Jhh., Wien, Text bei Blick, Wiener Palimpseste (= Wiener Ak. 1907 Bd 157, S. 43 ff., steht vg nahe.

⁹⁷) Ropes, The Text of the Ep. of St. J., Journ. of bibl. Literature 28, 103—29; v. Soden, Schriften des NT II, 1, 1840—98. Dazu Nestle-Dobschütz, Einführung S. 75 f.

m = Speculum, hrsg. v. Wehrich 1887, Text auch bei Mayor; altlat. afrikanische Textgestalt.

vg, bietet nach Harnack, Zur Revision der Prinzipien der ntl Textkritik (S. 111 ff.) einen revidierten s-Text, Ausgabe Nestle⁴ 1921.

§ 9. Literatur⁹⁸).

Catene = Die von J. A. Cramer, *Catena gr. patrum VIII*, 1844 hrsg. gegebene Hds 35 ist ein Kommentar von einem sonst unbekanntem Andreas (v. Soden, *Schriften d. NT*, 529), frühestens 2. Hälfte des 7. Jhh. Er enthält Bruchstücke aus den Vätern, bes. von Chrysostomus (letztere auch Migne, s. gr. 64, 1039—42). Die von Nikephorus Kalogeras als Werk des Euthymius Zigabenus herausgegebene *Ἐρμηνεία εἰς τὰς ζ' καθολικὰς τῶν πρώτων ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων*, 1887, stimmt fast wörtlich mit Hds 35. Kalogeras, der erst während des Druckes mit Cramers Catene bekannt wurde, erklärte im Vorwort die Gleichheit durch gemeinsame Abhängigkeit von dem *Προσβύτερος Ἀνδρέας*, vgl. Montfaucon, *bibl. Coisl.* p. 77.

Did = Didymus (von Alexandrien † um 398); von ihm sind in der Catene einige Bruchstücke erhalten. Ob die bei Migne s. gr. 39, 1749 bis 54 (bester Text bei Zoepfl, *Ntl Abhandl.* IV, 1 ff., 1914) abgedruckte enarratio in epp. canonicas, die Cassiodor veranlaßte (*institutio div. lit.* 8), eine Übersetzung seines Kommentars ist, ist umstritten. Vgl. die Gegenüberstellung der Texte bei E. Klostermann, *TuU, NF XIII*, 2. Zoepfl S. 48 urteilt, daß die enarratio, wie sie jetzt vorliegt, nicht das Werk eines Mannes ist. Es sei mindestens mit Überarbeitung zu rechnen.

Oec = Oecumenii commentaria in epp. catholicas (Migne, s. gr., 119, 451—510. Auch dieser Kommentar hängt von der Catene ab, hat jedoch die Schriftstellernamen bei den einzelnen Scholien weggelassen u. erweist sich dadurch als spätere Arbeit. Oec wirkte zwischen 610 u. 670 (vgl. Zahn *Bd XVIII*, 106 f.). Der Komm. zu Jc ist jedoch unecht (vgl. Diekamp, *Sitz. Berl. Ak.* 1901, S. 1056).

Theoph = Theophylacti (Erzbischof von Aehrida, 11. Jhh.) comm. in epp. cath., Migne, s. gr. 125, 1131—90, mit dem vorigen vielfach gleichlautend; ebenfalls unecht. Über das enge Verhältnis dieser Kommentare vgl. v. Soden I, 682 ff.

Hes = Hesychii presbyteri (Jerusalem, † 433) fragmenta in ep. I S. Jac, Migne, s. gr. 93, 1389.

Kyrrill v. Alex., Fragmente eines Komm. zu Jc, Migne, s. gr. 74, 1008 ff.

Hil. = Hilarii tractatus in VII epp. canonicas, s. *Spicilegium Casinense III*, 1 (1897), 207—24, nach dem Hrsg. auf Hilarius v. Arles († um 450) zurückgehend; Beda hat diesen Komm. gekannt s. z. B. Beda zu Jc 1, 13, 19; 3, 5; 4, 5 u. 8.

Cassiodorus, † um 570, *Complexiones canonicarum epistolarum septem* (Migne, s. lat., 70, 1377—80).

Beda = Beda Venerabilis († 735), *Expositio super epp. cath.* (Migne, s. lat., 93, 9—42).

Ishodad v. Merw, Bischof von Hadatha (um 850), Fragmente seines Kommentars zu Jc 1, Pt u. 1 Jo in *Bd IV* der *Horae semiticae* Nr. X, 1913, syrischer Text mit engl. Übersetzung, hrsg. von Marg. Dunlop Gibson.

Barhebraeus = Gregorii Abulfaragii Bar Ebraya in actus ap. et epp. cath. annotationes ed. M. Klamroth 1878.

Dionysius Bar Salibi, 12. Jhh., in *Apocalypsin, Actus et epistolas catholicas* ed. J. Sedlacek (*Corpus scr. christ. orientaliū, Scriptores Syri, ser. II, tom. CI*) Paris 1909 syr. Text, mit lat. Übersetzung 1910.

⁹⁸) Vgl. Zahn, *Bd I*, § 4 S. 32.

Erasmus, In NT annotationes, 1516.

Luther, Vorrede auf die Epistel S. Jacobi 1522, ferner: Handschriftliche Eintragungen Lthrs in sein NT 1530 (Weimarer Ausg. Bd 4, 438 ff.); Predigt zu Jc 1, 16—21, Walch XII, 768 ff.

Andreae Althameri Brenzii Annotationes in ep. b. Jac. 1527, deutscher Komm. 1533.

Zwingli, *Brevis et luculenta Huldrychi Zw. in ep. b. Jac. expositio per Leonem Judae* . . . 1533.

Joh. Calvinus, In epp. Novi T. catholicas commentarii, 1551 ed Tholuck² 1834.

Theod. Beza († 1605), Annotationes majores in Nov. D. N. J. Chr. test. II, 1594.

Hugo Grotius († 1645), Annotationes in epp. cath. et apoc. 1641 (Ausgabe v. Windheim Tom. II 1787).

Bengel = J. Alb. Bengelii Gnomon N. Testamenti 1742.

Heisen, *Novae hypotheses interpretandae felicis epistolae Jac. ep.*, 1739.

Wetstein = NT gr. editionis rec. cum . . . comment. pleniore ex scriptoribus vet. . . opera et studio J. J. Wetstenii 1751/2, II.

Joh. Gottfr. v. Herder, Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon 1775 (Werke, Ausg. Suphan VII 471 ff.).

Joh. Sal. Semler, Paraphrasis ep. Jac. 1781.

D. Jul. Pott, *epistolae cath. graece perpetua annotatione illustratae*, 1786.

Gebbs = Aug. Gebser, Der Brief des Jac. 1828.

Schneckb. = Schneckenburger, *Annotatio ad ep. Jac perpetua*, 1832.

F. H. Kern, Der Brief Jac. 1838.

de Wette = W. M. L. de Wette, *Krit. Erklärung der Briefe des Ptr*, Jud u. Jac 1847.

Huther, *Krit. exeg. Handbuch* (in Meyers Komm.) über den Jc, 1857, ²1863, ³1870.

Ewald, Das Sendschreiben an die Hebräer u. Jac.' Rundschreiben, übers. u. erklärt, 1870.

Hofm = J. Chr. K. v. Hofmann, Der Brief Jacobi (Die hl Schrift NTs VII, 3) 1876.

Beysch = Beyschlag, in Meyers Komm. 1882, 1888, 1897.

K. Burger, die Briefe des Jac, Ptr, Jud (in Strack-Zücklers kurzgef. Komm.) 1888, ²1895.

Sod = H. v. Soden, Hebr., Briefe des Ptr, Jac, Jud (Handkomm. zum NT III, 2 ³1899).

B. WB = B. Weiß, Die AG, kath. Briefe, Apc (Das NT, Handausg. III)².

Spitta = Fr. Spitta, Der Brief des Jac (Zur Gesch. u. Lit. d. Urchrist. II) 1896, dazu E. Haupt, *Th. St. u. Kr.* 1896, 747 ff.

Hort = F. J. A. Hort, *The ep. of St. James*, 1909.

J. Ev. Belser, Die Ep. d. hl. Jac 1909 (kath.).

Wind = H. Windisch, Die kath. Briefe (Handbuch z. NT IV, 2) 1911.

May = Jos. B. Mayor, *The ep. of St. James*, 1892, ³1913.

Ropes = J. H. Ropes, A critical and exeg. Comm. of the Ep. of St. James (The internat. crit. Comm.), 1916.

Dib = M. Dibelius, Der Brief des Jac (Meyers Komm.) 1921⁹⁹).

Strack-Billerbeck, Aus Talmud u. Midrasch III, S. 751 ff., weiteres Vergleichsmaterial auch in *Bd I u. II*. — Wold. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jc 1869. — W. Brückner, Das chron. Verhältnis zw. 1 Pt u. Jc, *Z. f. ev. Th.*, 1874, 530 ff. — Weizsäcker, *Jhrbchr. f. dt. Th.* 1876, 478 ff. — Kawerau, Die Schicksale des Jc im 16. Jhh. (*Z. f. kirchl. W. u. kirchl. Leben*) 1889. — Steck, Die Konfession des Jc (*Th. Z. aus d. Schweiz*) 1898, 169—188. — Sieffert, Art. Jac in *PRE³ VIII*, 581—87.

— Pl. Feine, Der Jc nach Lehranschauungen u. Entstehungsverh. 1893.
 — E. Vowinkel, Die Grundgedanken des Jc (BFT h II, 6) 1898. —
 H. Jacoby, Ntl. Ethik 1899, S. 151—240. — E. Grafe, Die Stellung u.
 Bedeutung des Jc in der Entwicklung des Urchristentums 1904. — B. Weiß,
 Der Jc die neuere Kritik 1904. — M. Meinertz, Der Jc u. s. Vf in
 Schrift u. Überlieferung 1905. — L. Gaugusch, Der Lehrgehalt der Jac.
 epistel (Freiburger Th. St. 16) 1914 (kath.). — R. Schütz, Der Jc nach
 Sinnzeilen ins Deutsche übertragen, 1922. — J. B. Mayor, Further studies
 in the ep. of St. James, Expositor, VIII, 3, 374 ff. 517 ff. — H. A. A. Ken-
 nedy, The hellenistic Atmosphere of the Ep. of St. James, Expositor VIII,
 2, 37 ff. — Bonhöffer, Epiktet u. das NT (mit Index der aus Jc be-
 rührten Stellen). — C. Clemen, Rel.-gesch. Erklärung des NT ²1924. —

Blaß = Blaß⁵, Ntl Gramatik 1921.

Cremer = Cremer-Kögel, Bibl.-theolog. Wörterbuch 1915.

Moult = Moulton, Einleitung in die Sprache des NT 1911.

M. Mill. = Moulton-Milligan, The vocabulary of the Greek Test.,
 illustrated from the Papyri.

Trench = Trench, Synonyms of the NT 1906 ¹⁰⁰.

⁹⁹) Weitere Lit. Angaben s. Wohlenberg, Bd XV, p. LI ff. und bes. bei
 M. Meinertz, Der Jac und sein Vf 1905.

¹⁰⁰) Weitere Lit. Angaben im Verlauf der Ausl.

Die Auslegung.

Die Grußüberschrift 1, 1. v. 1. Unser Schreiben beginnt mit einer Grußüberschrift nach der Art des antiken Briefstiles. Der Vf nennt sich dabei *Ἰάκωβος*. Eine nähere Bezeichnung, die ihn von andern Männern gleichen Namens unterscheidet, legt er sich nicht bei. Denn auch das beigefügte „Gottes und des Herrn Jesu Christi Sklave“ kann diesem Zweck nicht dienen. Man wird aus diesem Absehen von einer Näherbezeichnung schließen müssen, daß der Schreibende entweder ein ganz Großer ist, der es nicht nötig hat, sich genauer dem Leserkreis vorzustellen, da sein Wort auch ohne das Gehör findet, oder es muß irgendein schlichter Jac sein, der keine besonderen Würden besaß, die er sich hätte beilegen können ¹⁾. Die dritte Möglichkeit ist, daß der Vf mit dem gewählten Namen absichtlich den eigenen verhüllt. Er will dann im Namen eines großen und allgemein geachteten Jac, also etwa des Herrnbruders, schreiben. Aber gerade das Absehen von allen Ehrenaussagen macht diese Annahme unwahrscheinlich. Ist das Schreiben ein Werk des Herrnbruders, so spiegelt sich gerade in dieser Schlichtheit die Größe seiner Stellung. Sein Name genügt, um seinem Wort Eingang zu verschaffen. Wahrscheinlicher ist jedoch wohl, an einen sonst unbekanntem Jac zu denken (S. 7). Wenn der Vf sich nicht *ἀπόστολος* nennt, so wird man schließen müssen, daß er es nicht war, mindestens, daß er nicht als Apostel an die Gemeinden schreiben will. Von den verschiedenen Bezeichnungen, die er sich allenfalls hätte beilegen können, wählt er die, daß er sich nur schlicht *θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* nennt. Er legt es also nicht darauf an, vor den Lesern seine menschliche Größe oder seine amtliche Würde darzulegen und dadurch auf sie Eindruck zu machen ²⁾. Er wählt vielmehr eine Bezeichnung, die ihn als Geringeren erscheinen läßt. Aber er mißt sich mit diesem „*δοῦλος θεοῦ*“ überhaupt nicht an den Lesern und schaut nicht auf sie ³⁾, sondern er mißt sich an Gott und

¹⁾ Daß auch ein solcher sich an die ganze Christenheit wenden konnte' sieht man aus Hermas, der keine hervorragende Stellung hat und gleichwohl sein Schreiben allen Christen zudenkt. Vis II, 4, 2, s. S. 7.

²⁾ Wie oft hat das Pl getan und im bitteren Kampf des Tages tun müssen! Vgl. bes. Gal 1, 1; 1 u. 2 Kor 1, 1.

³⁾ Dies liegt bei einem wirklichen Brief gewiß am nächsten. Pl hält

sagt, was er im Verhältnis zu ihm ist. Was er durch ihn und für ihn ist, das ist ihm das Entscheidende, was er sagen will. Aber er wählt ein Niedrigkeitswort, in dem höchste Würde liegt, da er sich ja nicht einen beliebigen Sklaven, sondern Gottes und des Herrn J. Chr. Sklaven nennt. Dies und nichts anderes will er vor den Lesern sein⁴⁾. Es fragt sich, welchen Sinn er des näheren mit dieser Selbstbezeichnung verbindet. Der Ausdruck ist im AT eine häufige Bezeichnung der Frommen⁵⁾. Sie entspricht ja ganz der orientalischen Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Gott. Gott ist der unbedingte Herr. Das genaue Gegenstück dazu ist, daß der Fromme der *δοῦλος* Gottes ist. Er gehört seinem Gott nicht bloß zu, er gehört ihm ganz und gar. Daneben klingt herein, daß der *δοῦλος* den Willen seines göttlichen Herrn auf Erden ausrichtet. So wird im AT im besonderen von den Großen, die einen Auftrag Gottes zu vollziehen haben, als von Gottes Knechten gesprochen⁶⁾; sie sind Gottes Werkzeug in der Welt. Das ist ihre besondere Ehre. Der Ausdruck ist als Allgemeinbezeichnung der Frommen in die ntl Gemeinde übergegangen⁷⁾. Pl, der ihn zwar so nicht verwendet⁸⁾, benützt ihn gern als Selbstbezeichnung von sich und seinen Mitarbeitern, besonders in den Briefeingängen⁹⁾. Das ist ihm zunächst Kehrseite dazu, daß ihm Christus der Herr ist. Da er aber die Christen im allgemeinen nicht so bezeichnet, muß doch etwas Besonderes für ihn in dem Ausdruck liegen. Da er auch die Zeitwortform gebraucht (Ph 2, 22) *ἑδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, so liegt ihm im Begriff offenbar nicht bloß der Gedanke des Unterworfenenseins unter Christus oder der Zugehörigkeit zu Christus, sondern der *δοῦλος* Xp. ist zugleich der, der für Christus und sein Reich arbeitet. Er ist Werkzeug und Organ in der Hand seines Herrn und für seinen Herrn. So entspricht es ja auch der ganzen aktiven Auffassung des Pl von seiner Aufgabe unter Christus. Die Pastoralbriefe zeigen, daß der es vielfach auch so, wenn er sich — gelegentlich ganz ohne Kampfstimmung — den nennt, der für die Leser Apostel ist. R 1, 1.

⁴⁾ Didymus (ähnlich Theophylakt), empfindet richtig, daß in dieser Selbstbezeichnung der biblischen Männer ein Gegensatz gegen das sonst unter Menschen übliche liegt. Denn diese setzen gern ihre *dignitas* an die Spitze, die sie zu haben meinen; jene bekennen sich als Diener Gottes, rechnen dies aber höher als alle Königreiche der Welt.

⁵⁾ Ps 33, 22; 68, 37; 133, 1; Jes 63, 17; 65, 8 u. ö.

⁶⁾ So von Mose Dan 9, 11; Mal 4, 4; so auch Josephus, Arch. V, 39 u. ö.; von den Propheten Am 3, 7; Jer 7, 25; Dan 9, 10 u. ö. Selbst vom König von Babel Jer 25, 9; 27, 6.

⁷⁾ Apc 1, 1; 2, 20; 7, 3; 11, 18; 19, 2. 5; 22, 6. Bes. häufig bei Hermas Vis I, 2, 4; IV, 1, 3; Mand IV, 1, 8; Sim I, 1; II, 4 u. ö. Bezeichnenderweise in zwei stark jüdisch gefärbten Schriften!

⁸⁾ 1 Kor 7, 22 ist eine Aussage, Eph 6, 6 ein Vergleich. So auch 1 Pt 2, 16.

⁹⁾ Ga 1, 10; Kol 4, 12; Rm 1, 1 (vgl. Bd VI, 30f.; Ph 1, 1; Tit 1, 1. Ebenso Jud 1; Apc 1, 1.

Ausdruck auch auf die Gemeindebeamten übergegangen ist (2 Ti 2, 24), also auch wieder im besonderen Sinn auf die, welche einen Dienst für ihren Herrn Christus verrichten. So hat das Wort *δοῦλος* *θεοῦ* und *Χρ.* zwei Akzente. Es ist gerade als Selbstbezeichnung Demutswort und Hoheitswort. Es bezeichnet den, der nichts anderes sein will als ein Sklave seines Herrn; es schließt somit alle Überhebung über die Leser aus. Aber zugleich bezeichnet es den, der im Dienst seines Herrn arbeitet und wirkt. Dementsprechend wird *δοῦλος* *θεοῦ* auch an unserer Stelle Demutswort sein, das zugleich einen Anflug von Hoheitsbewußtsein hat. Der Vf nennt sich Gottes und des Herrn J. Chr. Knecht. Das ist auffällig. Es widerspricht ja auch etwas der Natur des Sklavenverhältnisses, wenn einer sich als Sklave zweier Herren bezeichnet. Es tritt diese Formel auch nur hier im NT auf¹⁰⁾. Aber er verbindet offenbar die atl Bezeichnung, welche von *θεοῦ* *δοῦλος* redete mit der ntl Art, welche das Sklavenverhältnis auf Christus bezog. Wir schauen bei dieser Formel anscheinend in das fromme Empfinden der alten judenchristlichen Kreise hinein, die einfach zunächst ihre vertrauten jüdischen Formeln weiterführten und die christlichen bloß anfügten, ohne daß sie durchaus zu neuen christlichen Prägungen fortschritten. Die Formel ist ein Zeichen dafür, daß dem Vf das Neue nicht eine Leugnung des Alten, sondern vielmehr eine Fortsetzung und Erweiterung des Alten war. Gerade deshalb, weil Jac sich allenthalben so stark atl gerichtet zeigt, ist auch gewiß nicht *θεοῦ* als Apposition mit zu *Ἰ. Χρ.* zu ziehen, wie es etliche Väter vorschlugen, sondern als eigene Personbezeichnung neben *Ἰ. Χρ.* zu belassen. Als Leser nennt Jac die 12 Stämme (die) in der Zerstreuung (leben). An diesem Ausdruck ist eine Unebenheit, die dem Leser ein Fingerzeig für die Deutung sein wird. Denn zunächst wird er unter den 12 Stämmen eben Israel als das Zwölfstämmevolk verstehen (vgl. A 26, 7; 1 Clem 55, 6). Wenn der Vf diesen Ausdruck für die Leserschaft benützt, so liegt ihm anscheinend daran, die Leser als eine Gesamtheit zu bezeichnen. Aber es stoßen sich in dem Ausdruck etwas „die 12 Stämme“ und „in der Diaspora“. Er sagt ja nicht, soweit sie in der Diaspora leben, sondern von allen behauptet er dies. Damit wird er aber der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Er konnte sagen: an die Frommen aus den 12 Stämmen, die in der Diaspora leben. Aber daß die 12 Stämme selbst dort leben, war damals nicht der Fall und ist deshalb auch von den Schriftstellern nicht behauptet worden. So muß in dem Ausdruck etwas anderes liegen. Diese Annahme trifft mit

¹⁰⁾ Von daher folgert Spitta S. 8ff., daß das *καὶ κυρίων Ἰ. Χρ.* Einschub sei. Einen Anhaltspunkt in der Textüberlieferung hat er nicht. S. oben S. 12f.

der Beobachtung zusammen, daß der ganze Brief offenbar an gläubige Christen und nicht an Juden gerichtet ist. So wie die Worte dastehen, sind Juden angedredet und es ist nicht angängig, dies unter der Hand dahin umzuändern, als ob er Judenchristen in der Diaspora meint. So wird die beobachtete Unstimmigkeit darauf hinführen, daß die 12 Stämme nicht buchstäblich gemeint sind. Sie sind ihm ein sinnbildlicher Ausdruck für das wahre Israel, für die an Christus gläubige Gemeinde. Er wählt diesen Ausdruck wohl deshalb, damit er seine Leser an den hohen Rang erinnert, den sie haben. Sie sind das Volk Gottes. Sie sind das Volk, dem die Verheißungen Gottes gelten¹¹⁾. Statt nun den Ausdruck zu ergänzen durch ein *τοῦ Ἰσραὴλ* fügt er verdeutlichend *ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* an. Das mit Beda von den bei der Verfolgung des Stephanus zerstreuten Christen zu verstehen, ist freilich nicht angängig. Und die in den späteren Jahrzehnten außerhalb Jerusalems lebenden Christen als Diaspora im Verhältnis zur Muttergemeinde zu bezeichnen, steigert die Stellung dieser in ungeschichtlicher Weise. Sondern da schon bald die Christen sich als die Fremdlinge auf Erden betrachteten, die ihre Heimat im Himmel haben, so wird bei auch Jc dieser Gegensatz zugrunde liegen. Im Unterschied von dem Judenvolk, das seine Heimat in Palästina hat, sind die Christen dasjenige Volk, das hier auf Erden als in einer Fremde lebt. Mit *τ. δώδεκα φύλαις* erinnert er seine Leser an ihre hohe Stellung, mit *ἐν τῇ διασπορᾷ* an ihr himmlisches Ziel. Das Irdische ist deshalb für sie etwas Vergängliches. Von hier aus scheint es nicht zufällig, daß er als erste Mahnung im Brief die von den *πειρασμοί* bringt¹²⁾. Mit dem schlichten *χαίρειν* wünscht Jac seinen Lesern nach der Art des griechischen Briefstils Freude an. Man würde in einem Schreiben, das so stark jüdische Art

¹¹⁾ Je mehr die Judengemeinde und die Christengemeinde im Glauben auseinander gingen, desto mehr mußte diese sich als die Trägerin der Verheißung wissen und benennen. Sonst hätte sie den Unglauben jener geradezu als etwas belangloses hingestellt. So redet Pl von dem geistlichen Israel Ga 6, 16 *ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*, in dem er einen atl Ausdruck aufgreift; das Gegenstück dazu ist 1 Ko 10, 18 (*τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*). Vgl. ferner Apc 7, 4 ff. u. 14, 1 ff. Letztere Stellen sind deshalb besonders wichtig, weil sie aus der so stark judenchristlich gefärbten Apc stammen. In diesen Kreisen war also der Ausdruck auch geläufig. Vgl. Herm Sim IX, 17, 1 f.

¹²⁾ Wir finden zwar das Gegensatzpaar von der irdischen Fremdschaft und der himmlischen Heimat bei Jesus selbst nicht. Doch sonst mehrfach im NT, so z. B. Gal 4, 26; Ph 3, 20; Hebr 13, 14; Apc 21, 2; 1 Pt 2, 11 (*παροικιοί*); 1, 1 (*παρεπίδημοι*). Die Vorstellung ist unter den apost. Vätern weithin verbreitet: 1 Clem 1, 1 *ἐκκλησία παροικοῦσα Ρώμην*. 2 Clem 5, 1 *τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου*. Auch Hermas teilt sie sim 1, 1; u. Diognet führt sie in klassischer Weise aus 5, 5; 6, 8. Ferner Hippolyt (ed. Bonwetsch) I, 359, 14 ff. Auch im Spätjudentum ist der Gedanke heimisch vgl. Philo, Cherub. 119 ff., de agricultura 64 (*πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαγεν*) de confus. ling. 81. Er scheint darin von der Stoa beeinflusst (Dib). Vgl. Zahn, Einl I, 53 f.

an sich trägt, einen jüdischen Briefgruß erwarten. Aber es liegt dem Vf wohl daran, mit dem *χαίρειν* seines Wunsches eine Brücke zu seiner ersten Mahnung zu schlagen. Dadurch verhilft er dem abgenutzten *χαίρειν* auch wieder zu einem bewußt empfundenen Inhalt¹³⁾.

I. Weisheitsmahnung 1, 2—27.

Anfechtung und ihr Wert 1, 2—4. v. 2. Mit Spannung wartet der Leser, mit welchem Gedanken Jac sein Schreiben beginnen wird. Mit großem Geschick setzt Jac mit dem vollen, wuchtigen *πᾶσαν χαρὰν ἠγγίσασθε* ein¹⁴⁾. Und dieser Aufforderung zur vollen Freude gibt er dadurch erst ihr volles Gewicht, daß sie nicht etwas Leichtes und Angenehmes für Freude halten sollen, sondern das Schwerste, was es für den Frommen gibt, die Erschütterungen seines Glaubens, die er an den Versuchungen und Erprobungen mannigfachster Art erlebt. Gleich der erste Satz seines Schreibens hat seine Kraft durch den Gegensatz: freudig in Versuchungen sollen sie sein. Wie er aus starker, männlicher Gesinnung heraus schreibt, so will er die Leser offenbar zu männlicher, die Gefahr mutig überwindender Frömmigkeit erziehen. Nicht sagt er bloß, daß sie sich in Versuchungen Gottes getrösten sollen (1 Ko 10, 13); nicht, daß sie dann an der Hoffnung der Überwindung sich anklammern sollen; nicht, daß die Versuchung etwas noch Raum läßt für Freude des Frommen, sondern voll und uneingeschränkt will er in Erprobungen bei ihnen finden: *πᾶσαν χαρὰν*. Das ist der stärkste Ausdruck völliger innerer Überlegenheit. Mit dem *πᾶσαν*, das betont an dem Ehrenplatz des ersten Wortes im Brief steht, bringt er eine starke Steigerung zuwege. Nicht nur zu Freude sollen sie sich in Glaubenserprobungen durchringen¹⁵⁾, sondern für lauter Freude¹⁶⁾ sollen sie diese halten.

¹³⁾ Zu *χαίρειν* als Briefwunsch vgl. 1 Mcc 12, 6 (allerdings ans Ausland gerichtet); 2 Mcc 1, 1 u. 1, 10 (*χαίρειν καὶ ὑγαίνειν*). Auch der Brief der Urgemeinde A 15, 23 hat nur *χαίρειν*. Aber Mayor S. 31 geht doch zu weit, wenn er in dieser Übereinstimmung mit Jc 1, 1 ein starkes Anzeichen für die Abfassung durch den Herrnbruder sieht. Durch Pl wird der christl. Briefgruß wesentlich vertieft und bereichert. Aber Mayors Behauptung, daß man deshalb schwer denken könne, wie am Ende des 1. Jhh. ein Briefschreiber wieder auf das einfache, religiös arme *χαίρειν* zurückfallen könne, wird durch die Briefeingänge bei Ignatius widerlegt; vgl. bes. ad Polyc. (*πλεῖστον χαίρειν*).

¹⁴⁾ Vgl. wie verwandte Mahnschriften ähnlich mit einer hauptsächlichlichen Mahnung einsetzen: Sap 1, 1 (*ἀγαπήσατε δικαιοσύνην*); Sir 1, 1 (*πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου*).

¹⁵⁾ Auch die Beifügungen *πολλήν* oder *μεγάλην* genügen ihm nicht (vgl. Mayor).

¹⁶⁾ Bei abstrakten Substantiven findet sich *πᾶς* mehrfach ohne Artikel in der Bedeutung von „völlig“, vgl. A 4, 29 *μετὰ πωροφίας πάσης*, Ph

Nichts Schlimmes in irgendeiner Beziehung sollen ihnen die Glaubenserprobungen sein. Aber er sagt nicht, daß das Durchmachen von Anfechtungen an sich Freude sei, sondern er fordert sie dazu auf, sie in dieser Weise einzuschätzen. Das was an sich wohl etwas Schweres und Schlimmes ist, soll durch ihre Einsicht und innere Kraft ein ganz neues Ansehen gewinnen. Gegenüber der landläufigen Beurteilung sollen sie zu einer tieferen Erkenntnis der Sache vordringen und dadurch eine Umwertung im Urteil über ihr Ergehen vollbringen. In jedem Einzelfall (aor.) sollen sie solches Einschätzen wieder neu vollziehen. Auch dadurch erinnert er sie an die schwere seelische Aufgabe, die von ihnen geleistet werden muß und die er von ihnen erwartet. So verknüpft er das lockende Anfangswort von der vollen Freude wirkungsvoll mit der schweren Pflicht, die sie zu leisten haben. Bei dieser schweren Zumutung, die er an sie richtet, will er durch das Gefühl brüderlichen Sinnes (*ἀδελφοί μου*) mit ihnen verbunden sein. Zu solcher Beurteilung sollen sie durchdringen dann, wenn der Augenblick eintritt, daß sie mannigfaltigen Erprobungen anheimfallen¹⁷⁾. Gerade mit dem Augenblick des Hineingeratens in Schwierigkeiten droht auch der Verlust der unbefangenen freudigen Seelenstimmung. Der Mensch wird zornig oder ängstlich. Sie dagegen sollen darin nur einen Grund zu sieghafter Freude sehen. Jac redet nicht relativisch von Erprobungen, in denen sie jetzt gerade stehen und die etwa der besondere Anlaß seines Schreibens waren, sondern er redet von dem Augenblick des Eintretens. Aber es liegt nahe zu folgern, daß Jac damit etwas ausspricht, was in ihrer gegenwärtigen Lage für sie wichtig ist. Lebten sie mitten im Sonnenschein freudiger Unangefochtenheit, so wäre dieser Anfang verpuffte Kraft. Was ihnen droht, nennt er *πειρασμοί*. Das sind Erprobungen. Der Ausdruck ist zunächst ganz neutral. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß er nach zwei Richtungen hinauschauf: Erprobungen haben einesteils als Ziel die Bewährung und es liegt in ihnen andernteils ein Anreiz zur Sünde. Beides hängt in der Wurzel zusammen, denn die Erprobung führt zur Erschütterung des ruhigen Glaubens und kann so zur Trennung

2, 29 *μετὰ πάσης χαρᾶς* u. ö. Bl § 275, 3 „alles, was Freude heißt = lauter Freude“. Ferner Epict III, 22, 105. *εὐφροσύνη πάσα*. — Der Gedanke, daß Leiden und Schwierigkeiten tapfer, ja freudig vom Frommen getragen sein wollen, wird gern im spätjüdischen Schrifttum ausgesprochen. Besonders die Maccabäerzeit schärft diesen Heldensinn, bes. 2 Macc 7. In der Spruchweisheit vgl. Sir 2, 1—4; in der jüdischen Frömmigkeit Mekhilta zu Ex 20, 23; Jesus: Mtth 5, 11f; Pl: Rm 5, 3, ferner 1 Pt 1, 6; 4, 12—14; A 4, 20ff.; 5, 41. In seiner Weise biegt Philo den Gedanken um Quod deterior 138, noch anders der Stoiker, Ep I, 6, 40.

¹⁷⁾ *δραμ* legt den Ton nicht auf die Wiederholung (*δοποταν*), auch nicht auf das Einmalige, sondern auf das Eintreten der Sache vgl. z. B. Mt 6, 6; 6, 16; 24, 15. 32. 33; 25, 31.

von Gott führen, wenn das auch nicht ursprünglich die Absicht war. Wenn Jac hier sagt, daß die Frommen sich über die Erprobungen freuen sollen, so muß der erste, neutrale Gebrauch überwiegen, denn die Sünde ist für den Frommen viel zu gefährlich, als daß er den Gedanken bilden könnte, der Anreiz zu ihr — der siegreich zu bestehen ist — sei ein Grund zur Freude. So wird Jac mit *πειρασμοί* inhaltlich die Störungen und Anfechtungen schildern wollen, welche den Frommen das Leben schwer machen, aber zugleich dazu dienen, ihre Kraft zu stählen¹⁸⁾. Jac sagt, daß sie mit immer erneuten Erprobungen (plur.) zu rechnen haben, welche in mannigfaltiger Art und Gestalt über sie kommen werden. Die Mannigfaltigkeit erhöht ihre Gefährlichkeit, denn sie läßt den Menschen nicht zur Ruhe kommen. Die neue Form fordert immer neue Wachsamkeit und neue Anspannung. Hineingeraten werden sie in solche Erprobungen. Er drückt damit das Überraschende, Ungewollte und Ungesuchte der Lage aus. Ehe sie sich's versehen, stecken sie schon mitten in einer solchen gefährlichen Lage drinnen, so daß es keinen Ausweg zu geben scheint (*περι*). Als Erleiden, nicht als von Gott kommende Fügung (Sap 3, 5) schildert er damit den Vorgang¹⁹⁾.

v. 3. Die Forderung, welche Jc ausgesprochen hatte, überschritt so sehr die Linie dessen, was der Mensch von selbst tun würde, daß er sie durch eine neue Wendung stützen will; denn so wird der Zusammenhang zwischen v. 2 und 3 zu fassen sein. Dabei wird in dem *γινώσκοντες ὅτι* nicht eine neue Aufforderung liegen, etwas zu erkennen; denn er gibt ihnen kein Mittel an die Hand, durch das sie so schnell eine so hohe Erkenntnis fassen könnten, sondern es wird eine Erinnerung an das sein, was ihnen schon jetzt eine vertraute Wahrheit ist: „indem ihr ja glücklicher- und tröstlicher Weise wißt, daß die Prüfung (das Prüfungsmittel) eures Glaubens Geduld wirkt“²⁰⁾. Unter der hereinbrechenden Anfechtung des Augenblicks sollen sie sich auf die Glaubenserkenntnis, die sie in ruhigeren Zeiten in sich aufgenommen haben, besinnen. Dann werden sie das Gleichgewicht nicht verlieren. Das Wort *δοκίμιον* heißt zunächst „Bewährtheit“ (1 Pt 1, 7) daneben auch Erprobungsmittel (Prov 27, 11)²¹⁾. Trotzdem unsere Stelle mit dem ganzen

¹⁸⁾ Dieser Begriff ist in *πειράζειν* im Unterschied von *δοκιμάζειν* mit-enthalten. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch S. 914f.

¹⁹⁾ *περιπίπτειν* c. dat. cf. Luc 10, 30 (A 27, 41 mit *εἰς*); Jos Ant XIV, 377 (*χειμῶνι*); XV, 244 (*νόσῳ*); I, 59 (*θρηλίῳ*). Epict III, 2, 1; Enchir 2, 1; 31, 2. — 1 Ti 6, 9 *ἐπιπίπτει εἰς π.*

²⁰⁾ Das praes. von *γινώσκειν* nimmt oft die Bedeutung an: ihr habt erkannt und wißt nun, Kühner-Gerth II, 1, 135. — *τῆς πίστ.* ist mit *ΝΑΒ*CKLP* s. vg syr¹ für echt zu halten.

²¹⁾ *τὸ δοκίμιον* ist Substantivbildung aus dem adj. *δοκίμιος*, probehaltig, BGU IV, 1065, 6 *ταμὴν χρυσίου δοκιμείον*, ebda. Z. 20; 1045, 11. 12; III, 717, 8; M. Mill, s. v.; so 1 Pt 1, 7; Ps 12, 7; Philo, somn. I, 226 (der *λόγος*

Zusammenhang im 1 Ptr Ähnlichkeit hat, wird man sich für „Läuterungsmittel“ entscheiden. Denn nur dies entspricht unserm Zusammenhang. Die Anfechtungen bewertet Jac mit hohem Sinn als ein Erprobungsmittel des Glaubens und sagt von ihnen, daß sie Geduld wirken. Hier tritt das erstmal in seinem Schreiben der Glaube auf. Er stellt ihn als etwas hin, was durch Schwierigkeiten gesteigert wird. Nicht etwas Ruhendes und Fertiges sieht er in ihm, sondern etwas, was wachsen und reiner werden soll. Solche Erprobung des Glaubens durch *πειρασμοί* ist wertvoll, denn das Endergebnis (*κατ-εργάζεται*) davon ist Ausdauer, Beharrlichkeit. *ύπομονή* ist nicht wie das deutsche Geduld die passive Tugend, daß man etwas still über sich ergehen läßt, ohne dagegen zu murren, sondern wie es von *ύπομένειν*, drunter bleiben herkommt, hat es den stark aktiven Sinn der inneren Tragkraft, der Widerstandsfähigkeit und „entschlossenheit, die sich von dem Unangenehmen und Schweren nicht klein kriegen läßt“²³). Alle beschränkenden Nebenbestimmungen — wie etwa „bei euch“ oder „bei den Frommen“ — fehlen. Fest und unbedingt setzt er die Aussage an den Schluß: *κατεργάζεται ύπομονήν*.

Hatte er v. 3 auf die *ύπομονή* als den Gipfelpunkt emporgeführt, so faßt er jetzt (v. 4) die *ύπομονή* für sich ins Auge²³). Auch über sie hinaus soll es noch zu einer Steigerung kommen. Die Standhaftigkeit soll zu uneingeschränkter Vollkommenheit weiterführen. Von der aussagenden Redeweise (*κατεργ.*) kehrt er dabei in die mahnende (*έχέτω*) wieder zurück, denn einen neuen Antrieb will er ihnen geben. Aber der Satz wird ihm dadurch uneben, daß er von der sachlichen Betrachtungsweise, die führt *εις τὸ δ.*). Dann Prüfungsmittel. So ist das Läuterungsmittel für das Metall das Feuer Prov 27, 21, als verb. Sir 2, 5; mehr in übertragenem Sinn Dionys. Hal., ars rhet. 11, 1 *δει δὲ ὡς περ κανόνα καὶ στάδμην τινα καὶ δοκιμιον ὄρισμένον ποδὸς ὃ τις ἀποβλέπων δυνήσεται τὴν κρίσιν ποιησθαι*. Plut. Apophth. Lac. 15 (230^b). Orig., Exhort. ad mart. 6 *δοκιμιον ὄν καὶ ἐξεταστήριον τῆς ποδὸς τὸν θεὸν ἀγάπης νομιστόν ἡμῖν γεγονέναι τὸν ἐστηκότα πειρασμόν*. Gerade in diesem geistigen Zusammenhang tritt es also als Gegenwort zu *πειράζειν* auf. — Oecum, der an unserer Stelle *δοκ.* mit *τὸ κερμιμένον, τὸ δεδοκιμασμένον, τὸ καθαρὸν* wiedergibt denkt deutlich an das durch die Erprobung Erreichte, die Bewährtheit. boh u. sah geben das Wort mit *δοκιμή* wieder, syr mit *ܕܘܩܡܝܐ*.

²²) *ύπομονή* ist *καρτερία* nahe verwandt. So auch Aristot.; Zwingli Tapfermütigkeit; zum Gedanken vgl. R 5, 3 Test. Jos 2; Herm v. IV, 3, 4; 1 Clem 5, 5. 7.

²³) Jac benützt hier die sog. Form der Kette, bei der das Endglied einer Aussage immer das Anfangsglied einer weiteren wird, (vgl. über dieselbe Dib S. 92 ff.). Sie eignet sich gerade zum Schildern innerer Vorgänge. Es wird dabei anschaulich, wie ein solcher zur Vorstufe für den andern wird. So dient die Kette teils, um die unheimliche Gesetzmäßigkeit im Fortschritt des Schlimmen zu schildern Jc 1, 14 f., teils aber auch, um die glückliche Gesetzmäßigkeit des Heils empfinden zu lassen R 5, 3—5; 8, 29 f.; 2 Pt 1, 5—7.

von *δοκιμιον* und *ύπομονή* redete, zu der persönlichen umbiegt, die von *τέλειοι* redet. Der Anfangspunkt zu dieser Unebenheit liegt schon in v. 3, wo er den Ausdruck gebildet hatte, daß die Läuterung des Glaubens Geduld wirkt, statt daß er sagte: sie macht euch geduldig. Der Grund zu dieser Umbiegung ist wohl der, daß das sachliche Wort *ύπομονή* noch kräftiger den bleibenden Zustand ausdrückt, von dem nichts abbröckelt; das unbedingt Gültige kommt durch dieses Bevorzugen der abstrakten Substantiva, das dem hebräischen Stil des Jac so sehr entspricht, zum Ausdruck. Aber gerade v. 4 zeigt, wie wenig dieser sachlich redende Stil dem griechischen Sprachgeist angemessen ist. Die Aussage *ή δὲ . . . έχέτω* ist so wenig griechisch, daß der Auslegung dadurch Schwierigkeiten erwachsen. Der Ton liegt ganz auf *τέλειον*, während *έργον* und *έχέτω* ganz tonlos bleiben. Es liegt deshalb auch nicht der Gedanke im Vordergrund — wie c. 2, 14 ff. — daß die *ύπομονή* nicht eine innerliche Gestimmtheit des Herzens bleiben darf, sondern daß sie eben *έργα* oder ein *έργον* aus sich heraussetzen und herauswirken müsse. Daß die *ύπομονή* in Taten sich äußert, scheint ihm an dieser Stelle selbstverständlich. Sondern das will er anscheinend betonen, daß das Werk, die Leistung und Äußerung der Standhaftigkeit (vgl. *έργον τῆς πίστεως* 1 Th 1, 3) eine Höchstleistung, eine unübertreffliche Glanzleistung sittlicher Kraft sein soll²⁴). Der Gegensatz wäre also, daß der Fromme nicht stehen bleiben darf bei halben Erfolgen und halben Leistungen (Hb 12, 4). Knüpft er die Höchstleistung an die *ύπομονή* an, so liegt darin, daß diese die notwendige Voraussetzung ist. Erst muß einer durch viel Erprobungen zu Standhaftigkeit erstarkt sein, ehe er die Kraft zum *έργον τέλειον* hat. Es ist nicht ausgesprochen, auf welchem Gebiet dieses erfolgen soll. Nach dem Zusammenhang liegt aber durchaus am nächsten, daß es eben eine Tat ist, bei der Standhaftigkeit und Kraft des Aushaltens im Höchstmaß zur Anschauung kommt, wie es etwa bei der Tat Abrahams (2, 21, vgl. Spitta) der Fall war. Er sagt nicht, daß die *ύπομονή* solche Vollkommenheitstat wirkt²⁵), sondern daß sie sie haben soll, daß sie ihr zu eigen sein soll²⁶). Es kann also auch sein, daß es nicht dazu

²⁴) *τέλειος* ist Lieblingsbegriff bei Jac; vgl. 1, 17, 25; 3, 2; 2, 22 (verb.). Es ist gewiß bezeichnend für die Denkweise des Jac, wenn er die Kette, in der er seine ersten Gedanken den Lesern vorträgt, gerade auf dieses Wort hinausführt. Das zeigt etwas von seiner Entschiedenheit, die keine Halbheiten duldet. *τέλειος* ist das, was zu seinem Ziel und zu seiner Vollkommenheit gelangt ist; das, woran nichts fehlt. Es ist Übertragung des hebr. *עָמַל* u. *עָשָׂה*. 1 Jo 4, 18 (*ἀγάπη*); Herm v. I, 2, 1 (*ἀμαρτία*); *τέλειον έργον* z. B. Ign Smyrn 11; Philo, spec. leg. II, 59 (v. d. Schöpfung); opif. mund. 9; Clem Al Strom IV, 14, 3 (vom Martyrium: *τέλ. έργ. ἀγάπης*) vgl. Apc 3, 2.

²⁵) Das macht den Gedankengang von Dib unwahrscheinlich, der aus der Form der Kette folgert, daß *έργον έχέτω* als Parallele zu *κατεργάζεται* aufzufassen ist.

²⁶) Der Gebrauch von *έχειν* ist hier ganz ungrüchisch. Beobachtet

kommt. Gerade das aber ist sein Wunsch, daß es bei ihnen zu solchem Vollkommenheitsstand kommt (*ἵνα ἤτε*). Der Übergang aus der sachlichen Redeweise in die persönliche ist etwas hart. Aber diese Härte mildert sich, wenn man sich den ganzen Gedankengang vorhält, der ihm vorzuschweben scheint: freut euch der Anfechtungen, denn ihr wißt ja, daß sie eine Prüfung und Läuterung bedeuten. Dadurch werdet ihr standhaft, ja noch mehr, vollkommen; denn das ist ja das Ziel und die Absicht Gottes, daß ihr seid vollkommen, ohne Fehl und in keinem Stück Mangel habend. Daß er als Abhängigkeitswort das *ἵνα* wählt, scheint darin seinen Grund zu haben, daß ihm der Gedanke an ein Ziel vorschwebt, das die Leser — nach der Absicht Gottes — erreichen sollen. Hatte er vorhin gesagt, daß das Ausharren zu Vollkommenheitswerk²⁷⁾ führen soll, so jetzt darüber hinausgehend, daß ihre bleibende Art sein soll, vollkommen zu sein. Die drei Ausdrücke, welche er mit wuchtigem Ton nebeneinander stellt, schildern die Vollkommenheit nach verschiedenen Seiten. Das *τέλειος* hat nach seinem Stamm den Sinn, daß einer das Ziel seiner Bestimmung erreicht. So ist *τέλειος* gerade Bezeichnung für den Frommen, der das Vollmaß erreicht hat²⁸⁾. Ist einer *τέλειος*, so geht's nimmer höher hinaus. *ὁλόκληρος* betont die Unversehrtheit und denkt zunächst an den körperlichen Bestand. Es kommt dann auch zu der Bedeutung sittlicher Tadellosigkeit, die es in unserm Zusammenhang hat²⁹⁾. Daß Jac an solche denkt, folgt notwendig daraus, daß er schon vorher nur von sittlichen Leistungen und Eigenschaften geredet hat. Die Aussage wird abgerundet, indem Jac verneinend betont, daß sie in keinem Stück oder in keiner Hinsicht Mangel haben sollen³⁰⁾. Mit dieser Verneinung ist der Gedankenfluß zu einem ersten Ruhepunkt gekommen. Als bald im ersten Gedankenab-

man, wie glatt dagegen der Satz in der syrischen Übersetzung ist (entsprechend dem hebr. *וְיָרֵךְ*), so möchte man vermuten, daß der Satz aus semit. Sprachempfinden gebildet ist.

²⁷⁾ Ohne Artikel, die Beschaffenheit schildernd.

²⁸⁾ Vgl. Gen 6, 9; Dt 18, 13; 2 Sam 22, 26. Im NT bes. Mt 5, 48 (s. Bd I, 257); 19, 21; Kol 1, 28; 4, 12; Jc 3, 2 bes. bei Philo ist *τελ.* ein Lieblingswort, um die vorbildlichen Frommen des AT zu schildern, z. B. von Noah (de Abrah 31. 34 *τέλειον γεγονόςαι διὰ τούτου παριστάς, ὡς οὐ μίαν ἀρετὴν ἀλλὰ πάντας ἐκτήσασατο*), von Abraham (deus immut. 4), von Mose (ebriet. 94; congr. erud. 105); über den vollk. Gerechten vgl. Weber, Jüd. Theol. S. 49. 288 f.; Cremer-K. s. v.

²⁹⁾ Vgl. Ez 15, 5; Jos Ant X, 207; 1 Th 5, 23; Ep III, 26, 7. 25. Gegensatz *ἀτελής* Philo, Quis div. rer. her. 242; vom Opfertier, das keinen Fehl hat (Jos Ant XII, 2); vom Priester, der kein Gebrechen hat (Philo, spec. leg. I, 80); vom völligen Gesundsein (so oft in Briefeingängen z. B. Oxyr. Pap. XIV, 1772 ff., Trench p. 70 f.

³⁰⁾ *λείπεσθαι* wird der Regel nach mit dem gen. der Sache verbunden; so auch v. 5 u. 2, 15; Blaß 180, 4. Wenn Jac hier davon abweicht, so hat ihn vielleicht bestimmt, daß die Wendung mit dem gen. leichter als die mit *ἐν* maskulinisch aufgefaßt werden konnte.

schnitt seines Schreibens hat so Jac seine Leser zu der Forderung religiös-sittlicher Vollkommenheit geführt. Das kennzeichnet die Entschiedenheit seiner Art, die alles Halbe verschmäht.

Beten, nicht zweifeln 1, 5—8. Mit v. 5 geht Jac zu einer neuen Gedankengruppe über, die, wie ein Überblick über die nächsten Verse zeigt, bis v. 8 reicht. Wie sich die Mahnungen der vorigen Gruppe um die zwei Gedanken „Erprobungen“ und „Ausharren“ rankten, so die der neuen um die zwei „Gebet“ und „Zweifel“. Daß er ihnen den zweiten Platz in seinem Mahnschreiben einräumt, ist gewiß ein Zeichen dafür, wie wichtig ihm in seinem frommen Allgemeinbewußtsein das glaubensstarke Gebet ist. Am Schluß des ganzen Briefes (5, 15—18) hebt er noch einmal den Wert des gläubigen Gebetes hervor. So rahmen die Mahnungen zum Gebet die übrigen Mahnungen des Briefes ein. Mit zierlicher Stichwortverbindung knüpft er das Neue an das vorige an (*λείπομενοι — λείπεται*). Das gewaltige „*ἐν μηδενὶ λειπούμενοι*“ scheint in ihm selbst den Gedanken erweckt zu haben, wie schwer der Fromme dem gerecht wird. So läßt er sich dadurch zu dem Gedanken weitertragen, daß allenfalls einer hinter der Vollkommenheit zurückbleibt. Und so knüpft er die Mahnung zum Gebet an, weil er in ihm das Mittel sieht, jeglichen Mangel zu überwinden³¹⁾. Woran einer Mangel hat bezeichnet Jac mit *σοφία*. Der Begriff tritt unvermittelt auf und verschwindet auch als bald wieder. Es ist ihm wohl gerade dieser Begriff für seinen Gedanken wertvoll, weil *σοφία* zusammenfassende Kraft hat. Sie ist ihm nach dem Sprachgebrauch der Weisheitsliteratur, von der Jac ja stark abhängig ist, rechte Gotteserkenntnis und fromme Lebensmeisterung. Sie wächst dem Menschen zu aus dem Achtgeben auf Gott (Prov 1, 7). Mit diesem einen Wort kann Jac zusammenfassen, was der Fromme für die Lebensführung bedarf³²⁾. Hatte aus der ersten Mahnungsgruppe die *πίστις* als ein Hauptstück frommen inneren

³¹⁾ Hier tritt das erste Mal in unserm Schreiben die Frage auf, wie über die Zusammenhänge zu denken ist. Düb hat einestells recht, wenn er betont, wie das Wesen der Paränese die Zusammenhangslosigkeit ist. Die Verbindung ist oft äußerlich. Der Gedankenfortschritt sprunghaft. Andernteils scheint er mit dieser verallgemeinernden Behauptung öfters zu weit zu gehen. Es läßt sich gerade in unserm Schreiben beobachten, wie die folgende Mahnung aus dem Endglied der vorangehenden herauswächst (s. o. S. 22). So scheint es auch hier zu liegen. Das entspricht ja auch der Art der Gedankenbildung im Inneren des Menschen. Hat sich Jac dagegen dem Neuen zugewendet, so tritt das Alte ganz aus seinem Blickfeld. Er beschäftigt sich geistig nur noch mit dem Neuem. So auch hier.

³²⁾ Bei Jesus spielt die Frage nach der Weisheit nur eine kleine Rolle, was jedenfalls aus seinem Gegensatz zu den stolzen Weisen seiner Umgebung herkommt. Mit Recht weist Mayor darauf hin, daß die Bitte um die Weisheit nach paul. Redeweise etwa der um den hl Geist entspricht. Mit der Denkweisheit der Griechen hat die *σοφία* bei Jac nichts zu tun.

Besitzes hervorgeleuchtet, so aus der zweiten die σοφία. Von jener hatte er gewünscht, daß sie wie das Metall zum lautersten Bestand gereinigt und zur höchsten Kraft gesteigert werden sollte, von dieser will er, daß sie dem Christen im vollen Umfang zuteil werde, da ihm sonst etwas Wertvolles abgehen würde. Wer an Weisheit Mangel hat, „soll bitten von dem Gott, der allen in schlichter Weise gibt und dazu nicht schilt, und es wird ihm gegeben werden“. Er stellt die Weisheit dadurch als eine Gabe hin, die von Gott kommt und die Gott bereit ist zu geben³³). Mit starkem und vollem Klang mahnt er: αἰτεῖτω. Das Gebet ist der Weg, auf dem der Fromme die Erfüllung seines Mangels erwarten soll. Die Stellung der Worte ist dabei merkwürdig. Am natürlichsten würde Θεοῦ voranstehen. Jac rückt jedoch τοῦ διδόντος davor hin und schildert damit das Wesen Gottes als dessen, der geben will. Das soll ihnen zum Gebet Mut machen. Durch die Voranstellung von τοῦ διδόντος kommt auch auf Θεοῦ ein Ton zu liegen, der das Wort in seiner ganzen feierlichen Größe hervorhebt. Es kommt ihm darauf an, durch Beifügungen zu Θεοῦ die Bereitwilligkeit Gottes zum Geben anzupreisen. Schrankenlos scheint sie ihm zu sein. Darin liegt eine Aufforderung, diesen gütigen Gott zu bitten. Allen gibt er ja. Und in schlichter Weise (ἀπλῶς), ohne Hintergedanken und Nebenabsichten gibt er. Wie das beim menschlichen Geben der Fall sein soll, so ist es beim göttlichen Geben schöne Wirklichkeit. Ἀπλῶς gewinnt gerade beim Geben die weitere Bedeutung „reichlich“. Aber das an unserer Stelle folgende καὶ μὴ ὀνειδίζοντος legt es näher, bei der Grundbedeutung zu bleiben³⁴). Auch dieser Zusatz stellt das göttliche

³³) Daß die Weisheit Gabe Gottes ist, wird im AT und sonst gern ausgesprochen Prov 2, 6; Sir 1, 1. 10; 51, 17; Sap 7, 7; 9, 17; 1 Kön 3, 12.

³⁴) ἀπλῶς nur hier im NT, das adj. ἀπλοῦς (vom Auge) nur Mt 6, 22 u. Lc 11, 34; bei Pl mehrfach ἀπλότης. ἀπλότης und ἀπλοῦς gehen zunächst auf die Einfachheit des Sinnes, der einheitlich und unbeirrt einer Sache sich hingibt, ohne einem zweiten dazwischentretenden Gedanken Raum zu geben. In höchster Beziehung wird das bei der Frömmigkeit, beim Gottesglauben gefordert. So wird die ἀπλότης zu einer hohen religiösen Tugend. Herm vis II, 3, 2; I, 2, 4; III, 9, 1. Diese Einfachheit, die sich durch keine Rücksicht auf andere Gedanken beirren läßt, wird dann besonders beim Geben von der spätjüdischen und christlichen Frömmigkeit als Tugend gefordert. Der Fromme soll sich nicht etwa durch Rücksicht auf die Würdigkeit des Empfängers vom schlichten Gehorsam gegen das Liebesgebot abbringen lassen. So besonders bei Herm in Mand II, das ganz der Ermahnung zur ἀπλότης gewidmet ist. Es darf kein διατάξω im Herzen eintreten Mand II, 4, ähnlich vis II, 3, 2. Von da aus geht der Begriff dann in die Bedeutung „reichlich“ über, indem der, der ἀπλῶς gibt sich eben durch keinen hemmenden Gedanken vom vollen Geben zurückhalten läßt. Im Test. Isasch. 3. 4 ist dieses Übergehen der Bedeutung von „schlicht“ zu „reichlich“ am besten zu sehen. Aber auch bei Pl scheint besonders 2 Cor 8, 2 (auch 9, 11. 13) der Gedanke „reichlich“ einzuströmen. R 12, 8 wird es schlicht, ohne Hintergedanken bedeuten. 2 Cor 11, 3; Eph 6, 3 u. Col 3, 22 denkt er an die Schlichtheit und Einheitlichkeit des Sinnes,

Geben in Gegensatz zu menschlich unschönem Geben. Das Wort erinnert an den widerwilligen Geber, der wohl gibt, aber seine Gaben mit unfreundlichen Worten begleitet. Er meint, er müsse dem Beschenkten noch mit guten Lehren dienen und vergällt diesem damit die Freude an der Gabe und macht ihn schüchtern, ein zweites Mal wieder zu kommen. So ist Gott nicht, daß ihn im Augenblick des Gebens seine Gabe schon wieder reut, weil er im Grunde den Armen nicht liebt. Er gibt vielmehr mit Freundlichkeit (χρηστότης), wie nach verwandten Stellen der Gegensatz zu ὀνειδίζω lautet.³⁵) Mit wundervoll kräftigem Abschluß kommt nun der Hauptsatz: καὶ δοθήσεται αὐτῷ. Keine Einschränkung, keine Abstufung, kein Wenn und Aber. Die ganze Kraft seines Gebetsvertrauens, die ihn selbst erfüllt, will er auch den Lesern übermitteln³⁶).

Ein zweites Mal tritt das starke befehlende αἰτεῖτω (v. 6) auf. Hat er im vorigen Vers den Blick auf Gott gewendet und daraus Gründe dafür genommen, warum man zum Gebet schreiten soll, so schildert er jetzt, wie es um den Menschen bestellt sein muß, der recht beten will. Ein Gegenstand des Gebets wird nicht genannt. Noch an die σοφία zu denken, liegt nicht nahe. Er sieht vielmehr von der Nennung eines Einzelgegenstands ab, da er die Art des rechten Gebets hervorheben will. ἐν πίστει soll gebetet werden. Er läßt auch hier jede Näherbestimmung des Glaubens weg. Er redet weder von Glauben an Gott noch von Glauben an Christus. Nicht die Person, auf die der Glaube sich richtet, sondern nur die innere Art des Glaubens selbst kommt

die sich von dem einen Dienst nicht abbringen läßt. Test. Benj. 6 heißt es vom Teufel geradezu: er hat keine Einfachheit; sein Werk ist immer doppelt. Sib II, 122. — Vulg. corb. Beda affluenter syr¹, syr^h ἰκκκκβ gerade (ωβ sich gerade aufrichten), aufrichtig. Reichhaltige Belege zu α. bei Hort S. 7 ff. vgl. auch Strack-B. zu R 12, 8.

³⁵) Die Anweisung nicht zu schmähen beim Geben geht zurück auf Dt 15, 10. Dann schildert besonders Sirach den Geizigen, der δλίγα δώσει u. πολλά ὀνειδίσει 20, 15; ähnlich 18, 15 ff.; 41, 22; 14, 9 f. schildert er den Neidischen (ὀφθαλμοὺς πονηροῦ). Hermas, besonders sim IX, 24, 2 rühmt von den Frommen, daß sie ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν παντὶ ἀνθρώπῳ ἐχορήγησαν ἀνονειδίστως u. ἀδιοτάκτως. Letzteres ist mehrfach Gegensatz zu ἀπλῶς und bezeichnet den, der in seinem Herzen nach verschiedenen Seiten hingezogen wird. PsSal 5, 15 f.: ἀνευ γογγυσμοῦ, μετὰ χρηστότητος, οὐ φείσεται ἐν δόματι. Das NT hat die Warnung, beim Geben nicht zu schmähen, nur hier, die etwas mildere, nicht dabei unmutig zu murren Ph 2, 14 u. 1 P 4, 9. Wetstein bringt zahlreiche Belege dafür, daß der Gedanke auch auf griech.-lat. Gebiet geläufig ist, z. B. Plutarch, Quomodo adulator p. 64^a.

³⁶) Vgl. Mt 7, 7; Jo 14, 13; 16, 23; 1 Jo 5, 14. Die pass. Konstruktion entspricht jüdischer Redeweise, die dadurch die Nennung des Namens Gottes umgeht (vgl. Strack-B. I, 443) Mt 3, 10; 5, 5. 6. 7. 9 u. ö. Über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit jüd. Erhörungshoffnung s. Strack-B. I, 450 ff. zu Mt 7, 7.

ihm hier in Betracht, das Festsein in der Zuversicht der Erhörung³⁷⁾. Dieser Gedanke wird noch unterstrichen durch die negative Beifügung *μηδὲν διακρινόμενος*. Auch hier fehlt die Näherbestimmung, worauf der Zweifel gehen könnte³⁸⁾. Denn das Zweifeln an sich will er tadeln. Aber sichtlich denkt er dabei an die Erhörung des Gebets. Wie er oben in 1, 4 die negative Bestimmung mit einem Partizip angefügt hatte, so auch hier. Scharf lehnt das *μηδὲν*, „durchaus nicht“, „in keiner Hinsicht“ auch die leiseste Regung des Zweifels ab. *διακρινεσθαι* schildert das Auseinandergehen des Herzens, wie es dem Zweifler so große Not macht, weil es ihm die Einheitlichkeit raubt, die den inneren Menschen stark erhält. Aber der Zweifler wird an unsrer Stelle wegen seiner innern Not nicht bemitleidet, sondern wie besonders die folgenden Verse zeigen, scharf getadelt. Der Zweifel erscheint als religiös verwerflich, denn es fehlt an der Grundeinstellung, die dem Menschen gegenüber Gott ziemt, an der ungeteilten Hingabe an Gott³⁹⁾. Ganz ähnlich wie oben (v. 3. 4. 5) schreitet er durch ein Kettenwort weiter und schildert das abstoßende Wesen des Zweiflers. Wie Jac es gern tut, macht er durch ein Bild die Sache, das Wesen des Zweiflers deutlich. Er vergleicht ihn mit der Woge des Meeres, die sich wehen und treiben läßt. Durch Wortwahl und Gleichklang verleiht er seiner Aussage ein feierliches Gepräge. Er malt mit Worten, wie die Woge vom Wind getrieben und vom Sturm gepeitscht wird. Wie die Welle in sich keinen Halt hat, so der *διακρινόμενος*. Wie die Welle nur passiv hierhin und dorthin gestoßen und gehoben wird, so wird der Zweifler von den verschiedenen Gedankenmächten hin- und hergeworfen⁴⁰⁾.

³⁷⁾ Gewiß zu äußerlich faßt Spitta hier *πίστις* = Anschluß an den Gott Israels, zu allgemein Beysch = ungeteilte vertrauensvolle Hingabe an Gott als das allein wahre Gut. — Hermas läßt erkennen, wie die Fragen nach dem Glauben beim Gebet damals lebhaft in den Gemeinden erwogen war (bes. Mand IX).

³⁸⁾ In der inhaltlich ähnlichen Stelle Did 4, 4 (Barn 19, 5) heißt es *ὁ δυνήσας, πότερον ἔσται ἢ οὐδ*.

³⁹⁾ *διακρινεσθαι* ist nur im NT und der von ihm abhängigen Literatur in der Bedeutung zweifeln nachweisbar Mt 21, 21; Mc 11, 23; A 10, 20; R 4, 20; 14, 23; Jc 2, 4 (?); Jud 22; Protevg Jac 11, 2; Clem hom I, 20; II, 40. Hermas, der sonst im Sprachgebrauch dem Jc sehr nahe steht, gebraucht *διστάζειν* z. B. Mand II, 4; 9, 5 u. ö. Suidas: *διακρινεται: ἀμφιβάλλει, ἀπιστεῖ, διαχωρίζεται*. Die Bildung entspricht dem Wesen des Mediums, daß die Handlung auf dem Gebiet der betr. Person stattfindet Moul 239f. Zum Gedanken vgl. Ap Eliae 3, 5 ff. (sah): seid also einigen Herzens jederzeit zu dem Herrn.

⁴⁰⁾ Zum Bild vgl. Mt 11, 7; Eph 4, 14; Hen 101, 4f. *κλύδων* im NT nur hier und Lc 8, 24 (Gegensatz *γαλήνη*); das Wort schon bei Homer; *ἀνεμίσσονται* vor Jc nicht nachgewiesen; das übliche Wort ist *ἀνεμοσθῆναι*; Jac wählt jenes wohl wegen des Gleichklangs mit *ἐπιζόμενα*. Letzteres, ziemlich häufig, von *ἐπίς* (Blasbalg, Fächer) oder *ἐπιή* (Sturm) abgeleitet, ist stärker als das vorige Wort. Es wird besonders vom Wind gebraucht, der das Wasser

An die Schilderung des Zweiflers knüpft Jac (v. 7) die Warnung an, „ein solcher meine ja nicht (*μὴ γάρ*), daß er von dem Herrn etwas empfangen werde“. Durch das Wort *οἶσθαι* bezeichnet er solche Meinung als eine bloß subjektive, selbstgefaßte⁴¹⁾. Er will entschieden solchen Wahn zerreißen, als ob die innere Verfassung des Beters für die Erhörung gleichgültig sei; im Gegenteil heißt er in ihr das Ausschlaggebende zu sehen. Wenn er rückweisend auf die Schilderung von v. 6 den Zweifler hier *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*⁴²⁾ nennt, so ist dabei ein geringschätziger, ablehnender Ton deutlich herauszuhören, der sich in der Schilderung von v. 8 noch verstärkt. Jac sieht dabei im Zweifel nicht eine intellektuelle Sache, sondern eine rein religiöse, wie besonders die folgenden Worte deutlich machen. Der Zweifler ist der, welcher es nicht fertig bringt, ganz und gar vertrauend sich Gott hinzugeben und darum ist ihm Zweifel Versündigung an Gott, der durch das Verweigern der Gabe dagegen reagieren wird. Wie ihm alles Halbe und Unentschiedene gründlich zuwider ist, so will er hier den Zweifel beim Gebet als etwas Minderwertiges aus der Gemeinde ausstoßen. Denn die ganze Warnung des Jac scheint nicht den Hauptzweck zu verfolgen, den Halbherzigen über seine verkehrte Hoffnung bei seinem Gebet aufzuklären, sondern den andern, die Gläubigen überhaupt zu warnen, dem Zweifel auch nur etwas im eignen Herzen Raum zu geben. Hatte er dem frommen Beter die uneingeschränkte Versicherung des Empfangens (*δοθήσεται*) gegeben, so hält er dem Zweifler hier umgekehrt ein ausschließendes *τι* entgegen⁴³⁾. Auch nicht irgend etwas wird er empfangen, geschweige denn das hohe Gut der Weisheit, das Gott seinen Frommen so gern schenkt. Unter dem *κύριος* versteht er jedenfalls Gott, von dem er ja oben hervorgehoben hat, wie gern und voll er gibt⁴⁴⁾. Wie wirkungsvoll versteht er dabei die Worte zu setzen!

bewegt vgl. Philo, aet. mundi 125; Theodoret (ed. Parmentier) p. 343, 10 (vom Sturm); die Komposita häufig bei Philo und Josephus z. B. b. j. II, 13, 6 *ὁ πόλεμος ἀνερόνιζεν*, 14, 6 *ἐκονίξει τὸν πόλεμον*, 16, 3 *εἰς πόλεμον ἐκονισθέντας*, III, 2, 1 *ἐκονιζόμενοι τῇ τύχῃ*. Es liegt also in dem Wort das gewaltsame Anfachen und Fortgerissenwerden. Die Komposita von *ἐπιζεσθαι* werden gern auch übertragen gebraucht von der seelischen Unruhe, von der der Mensch hin- und hergetrieben wird. Epict. I, 4, 19, Philo, gigant. 51, Poster. Caini 22; Sir. 36, 2.

⁴¹⁾ *οἶσθαι* im NT außer hier nur Phil 1, 17 u. Joh 21, 25; hier formellhaft vgl. Blaß 101.

⁴²⁾ Grammatisch hätte als Rückverweisung *ἐκεῖνος* genügt; die Hinzufügung von *ὁ ἄνθρωπος* ist hebraisierende Redeweise wie öfters bei Jac.

⁴³⁾ *τι* ist mit ABC³ KLP, ff vg für echt zu halten gegen AC*, 36, 100, cat, welche es auslassen.

⁴⁴⁾ So ist das Wort nach atl Brauch auch im Brief fast durchweg zu verstehen; besonders 3, 9; 4, 10. 15; 5, 4. 10. 11. Aber es gehört zu den Eigenheiten des Schreibens, daß bisweilen kaum zu unterscheiden ist, ob Jes. Chr. oder Gott mit *κύριος* gemeint ist, vgl. 5, 14f. Wir sehen hier

Der große Herr — und nicht ein bißchen, das man empfängt. In der Gegenüberstellung liegt schon die Folgerung: Der Fehler muß da bei dem Beter selbst liegen. Seine Halbherzigkeit schließt jedes Empfangen aus⁴⁵⁾.

v. 8. Noch einmal kommt er auf die Schilderung des Halbherzigen zurück, obwohl er ihn ja schon v. 6 gezeichnet hatte. Der Platz scheint ungünstig, denn er hat eben den Gedanken zu Gott emporgeführt. Aber gerade nun, wo er Gott in seiner ganzen Größe und Herrlichkeit angeschaut hat, kommt ihm der Zorn über das häßliche Wesen des Halbherzigen recht zum Bewußtsein und er fühlt das Bedürfnis, seine Jämmerlichkeit noch einmal dem Blick preiszugeben. Eine Wiederholung, die deshalb überflüssig wäre, ist das nicht, denn er hatte ihn vorher nur im Vergleich geschildert, wogegen er jetzt das Minderwertige in Einzelzügen bringt. Der Satzbau wird freilich dadurch, daß das Ganze eine Anfügung ist, locker. Man muß fragen, ob er v. 8 als unwilligen Ausruf über den Halbherzigen meint, den er noch nachträglich anfügt, oder ob es zwei Appositionen zu *ἄνθρωπος ἐκεῖνος* sein sollen oder ob es ein kurzes Aussagesätzchen ist, in dem ein *ἔστι* zu ergänzen wäre. Das letztere empfiehlt sich nicht, denn damit würde der Ton auf die Satzaussage „er ist unbeständig“ geworfen, während er auf *δίψυχος* ruht. Daß der *δίψυχος* in allen seinen Wegen unbeständig ist, erscheint nach dem Zusammenhang auch weder als die einzige noch als die dringlichste Aussage, die man über den *δίψυχος* erwartet. Am besten faßt man die beiden

gewiß in einen Gebrauch hinein, wie er auf judenchristl. Boden erwuchs; die alten, großen religiösen Aussagen von Gott werden mit den alten Formeln weiter beschrieben, ohne daß alsbald bei allen klare Scheidung darüber eintritt, ob die betr. Aussage von Christus oder von Gott selbst zu machen ist, vgl. *κοιτης* 4, 12 u. 5, 9. Auch Hermas verwendet fortwährend dies schillernde *κύριος*.

⁴⁵⁾ Insofern ist diese Aussage die Kehrseite zu v. 5. Jesus hat den Gedanken positiv gewendet. Für den Gläubigen gibt's keine Schranke in der Größe der Gebete, Mc 11, 23f.; Mt 21, 21f.; der Glaube wird als Voraussetzung der Erhöhung mehrfach von ihm betont Mt 8, 10; 9, 22; Mc 5, 36; 9, 23f.; Lc 8, 50. Vor Kleinglauben beim Gebet warnt Sir 7, 10, ähnl. Herm. Mand IX, 2. Anders zieht Philo die Grenze über die Erhörbarkeit der Gebete, deus immutab. 156, die Gebete des *θεοφιλῆς* werden erhört. Ap. Eliae 42, 1 gibt als Merkmal der Endzeit an, daß dann erfüllt wird, was die Gerechten oftmals erbitten werden. Hinter dem Wort des Jc liegt das Versprechen des Herrn, daß der Gläubige auf Erhöhung uneingeschränkt rechnen soll. — Es mag sein, daß unsere Stelle etwas von Gebetsenttäuschungen durchblicken läßt (Dib), vgl. 4, 3; 5, 16; im ganzen ist die hier und sonst in unserm Schreiben ausgesprochene Glaubenskraft so groß, daß die geschichtliche Entfernung von der Person Jesu nicht weit zu sein scheint. — Wie ganz anders das Spätjudentum die Erhöhung durch äußere Mittel zu steigern versucht, zeigen die Stellen bei Strack-B. zu Mt 7, 7; I, 450ff. z. B. p. Berach 4, 8*, 1 wer betet ohne erhört zu werden, soll fasten. Es ist ein Zeichen religiöser Höhe, daß der ganze Jc von derartigem frei ist.

Aussagen *δίψυχος* und *ἀκατάστατος* als einander gleichgeordnete Appositionen zu *ἄνθρ. ἐκεῖνος*⁴⁶⁾; gleichmäßig werden sie nachträglich dem *ἄνθρωπος ἐκεῖνος* mißbilligend beigelegt. Auch hier ist wieder die feine Formgebung zu bewundern. Weder *δίψυχος* allein, noch *δίψυχος* u. *ἀκατάστ.* würden einen rechten Rhythmus ergeben. Durch die Wendung *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ* gibt er der Aussage eine schöne Abrundung. Sein Tadel konzentriert sich zunächst auf das das Wesen des Zweiflers schildernde *δίψυχος*. Wie es als höchste Mahnung für den frommen Israeliten galt, Gott *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας, ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς* und *ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεως* (Dt 6, 5) zu lieben, so ist es die größte Sünde gegenüber Gott ein *δίψυχος* zu sein⁴⁷⁾. Ganz deutlich erwächst *δίψυχος* nach dem

⁴⁶⁾ v. 8 kann grammatisch auch als Ausruf oder als Aussagesatz (vulg; Lthr) aufgefaßt werden. Aber dadurch würde der Ton auf die Satzaussage (er ist unbeständig) geworfen, während er auf *δίψυχος* wie *ἀκατάστ.* als zwei gleichgeordneten Aussagen ruht.

⁴⁷⁾ Vgl. auch Dt 26, 16, dazu Midr. Tanch. zu Dt 26, 16: Siehe die Schrift ermahnt die Israeliten u. sagt ihnen, daß sie zur Zeit, wo sie ihre Gebete vor Gott ausschütten, nicht zwei Herzen (*שתי לבבות*) haben, das eine auf Gott, das andre auf ein andres Ding gerichtet. . . . Die Schrift ermahnt die Priester, daß sie nicht in der Zeit ihres Dienstes zwei Herzen haben, das eine auf Gott, das andre auf ein andres Ding gerichtet. Vgl. Spitta 23f. Ferner Mekhiltha zu Ex. z. B. zu 15, 8 das Lob: sie dienten Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele; zu 14, 4 „ich werde stark machen das Herz des Pharao“, weil sein Herz geteilt war, ob er verfolgen oder nicht verfolgen soll; ähnlich zu 14, 8 er machte stark das Herz Pharaos, denn sein Herz war geteilt, ob er . . . ; zu 20, 22 „ihr habt gesehen von den Himmeln“. Es ist ein Unterschied, ob ein Mensch sieht und andre ihm berichten. Wenn andre ihm berichten, ist sein Herz oft geteilt. Als Verb. zu Ex 16, 23. Es spaltete sich das Herz der Väter in jener Stunde, indem sie sprachen: da wir es heute nicht gefunden haben, vielleicht werden wir es morgen auch nicht finden; Eliezer b. Jacob erklärt die Worte „ihm dienen mit ganzem (ungeteilten) Herzen“ Dt 11, 13 als Mahnung an die Priester, während ihrer Dienstverrichtungen im Heiligtum keinen fremden Gedanken nachzugehen, Sifre zur Stelle § 41; zu Ps 109, 22 wird gefolgert: mein Herz, nämlich die eine Hälfte, während *בְּשֵׁי* die zwei Seiten des Herzens bedeutet. Sifre zu Num 6, 26 (§ 42): Wenn Friede bei den Israeliten ist, schont ihrer Gott, obwohl sie Götzendienst üben, ist aber ihr Herz geteilt, müssen sie büßen. Ähnlich Perek Schalom zu Hos 10, 12 ihr Herz ist geteilt, nun sollen sie es büßen. *δίψυχος* selbst findet sich in der LXX nicht, dagegen *καρδία δισσή* Sir 1, 28; auch Jesus hat nur den Gedanken, nicht das Wort vgl. Mt 6, 24; Lc 8, 14; ähnl. Did 5, 1 *διπλοκαρδία; δυχόνους* Philo Frg M. II p. 663. Derselbe schildert poster. Caini 24f. das Wesen des *δίψ.*, doch ohne das Wort selbst zu gebrauchen. Unter den apost. Vätern haben 1 u. 2 Clem. u. bes. Hermas das Wort (dazu auch *διψυχεῖν* u. *διψυχία*); bei Herm. ist es geradezu ein Lieblingswort. Mand IX ist wie eine Auslegung zu uns. Stelle (Oec u. Theoph. buchen M. IX sogar als solche). Den Sinn von *δ.* gibt Orig. hom. in Ex VIII, 4 wieder. Vgl. auch *εἰς καρδίαν*. c. 11. Gegen Spitta, der das Wort in dem verlorenen Buch Eldad u. Modad nachweisen will (S. 123f.), mit Recht Dib. Da 1 Clem 23, 2 (2 Clem 11, 2—4) es in einem Zitat bringt, ist das Wort wahrscheinlich schon vor-

Wortgebrauch als Gegensatzwort zu *ἐξ ὀλης τ. ψυχῆς* und bezeichnet den Menschen, der zu keiner vollen Hingabe an Gott kommt. Anderes bleibt mitbestimmend für das Herz. Während *ἐξ ὀλ. τ. ψ.* zunächst auf das völlige Anhängen an Gott unter völliger Abkehr von den Götzen geht, wird es dann besonders gern auch im Zusammenhang vom Gebet gebraucht und bedeutet hier die Voraussetzung für die Erhörung⁴⁸⁾. Gerade vor solcher Geteiltheit des Herzens beim Gebet wird in jüdischen Schriften mehrfach gewarnt. Es ist ein Zug des eifersüchtig seine Ehre suchenden Gottes, daß er es nicht zulassen kann, wenn einer beim Gebet ihm kein rückhaltloses Vertrauen schenkt. Der Halbherzige wird weiter als *ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ* geschildert. Dies Eigenschaftswort bezeichnet entweder mit passiver Bedeutung den Ruhelosen, dem keine Ruhe zuteil wird, oder mit aktiver Bedeutung denjenigen, der selbst ohne Ordnung und Stetigkeit sich verhält, den allezeit Schwankenden. Der aktive Gebrauch, der 3, 8 deutlich vorliegt, wird weiter durch Hermas nahegelegt, der den Mahnungen unseres Schreibens ja so sehr nahe kommt⁴⁹⁾. Hat er mit *διψυχος* mehr den inneren Zustand des Zweiflers geschildert, so mit *ἀκατάστατος* die Äußerung solchen haltlosen Wesens im Leben. Er deutet damit auf die heilige Gesetzmäßigkeit hin, daß das, was im Innern in Unordnung ist, sich auch nach außen hin geltend machen wird, wo es dann wahrgenommen werden kann und sich dem Tadel aller Menschen preisgibt. Fügt er „in allen seinen Wegen“ an, so schildert er damit den Umfang solcher Unzuverlässigkeit. Nirgends ist bei dem Halbherzigen auf die ruhige, sichere Gleichmäßigkeit und Stetigkeit des Frommen zu rechnen. Mit tiefer Einsicht in die sittlichen Gesetze will er betonen, daß wo es an einer großen und rückhaltlosen Hingebung fehlt, der Mensch haltlos wird, und sich bald an dieses und jenes hingibt. Es fehlt ihm das straff Zusammenhaltende und Zusammenfassende in seiner ganzen Lebensführung. In alle Verästelungen (*πάσαις*) hinaus wird dieser innere Fehler spürbar sein. Indem er das abstoßende Bild des Halbherzigen vor den Hörer hinstellt, hat er zugleich die Mahnung, dem glaubensstarken Beter ähnlich zu werden nachdrücklich begründet. Die Gedankenführung ist damit wieder zu einem Ruhepunkt gelangt, und zwar bringt er es zu einem

christliche Prägung, vgl. Hen 91, 4. Die koptischen Übersetzungen geben *δίψ.* wie *διακινούμενος* mit „2 Herzen habend“ wieder vgl. Ap. El. 24, 1 ff.

⁴⁸⁾ So bes. Herm. m. IX; vgl. Sir 1, 28; 7, 10; Barn 19, 5; Did 4, 4.

⁴⁹⁾ Vgl. Mand II, 3 *ἀ. δαιμόνιον* (Gegensatz *εἰρημεῖον*, Friede haltend) als Verb Mand V, 2, 7 *ἀκαταστατεῖ ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ, περισιπόμενος ὁδὸν κἀκείσε*. Die geschäftliche Unruhe schildert er mit dem subst. *ἀκαταστασία* Sim VI, 3, 4. Im Klassischen sind zunächst Dinge mit *ἀ.* bezeichnet vgl. Aristot., Problem. XXVI, 13; Demosth., De falsat. legat. p. 383 (*νόμα ἀ.* als Bild für das Volk).

wirkungsvollen Gegensatz gegenüber dem Schluß der ersten Gruppe: dort der Vollkommene, der in keinem Stück es fehlen läßt, hier der halbherzige, der in allen seinen Wegen schwankend ist⁵⁰⁾.

Höhe und Niedrigkeit 1, 9—11. v. 9 Mit einem einfachen *δέ* geht Jac zu einem neuen Gegenstand über. Da v. 11 am Ende mit *οὕτως* ein Ergebnis gezogen wird, fügen sich v. 9—11 zu einer Gruppe zusammen. Von der Erhöhung des Niedrigen und von der Erniedrigung des Reichen will er darin handeln. Wieder schlingen sich seine Gedanken dabei um ein Gegensatzpaar (*ταπεινός, πλούσιος*). Auf Anknüpfung mit dem Vorigen scheint kein Gewicht gelegt zu sein. Die Dinge werden einfach nebeneinander gestellt⁵¹⁾. In der Ausführung geht er von der Schilderung des Niedrigen alsbald zu der des Reichen über. An seiner Darstellung liegt ihm. Aber es entspricht ganz seinen bisherigen Ausführungen, daß er auch hier beim neuen Gegenstand zunächst etwas Positives bringt; wie er 1, 2 ff. von der Freude in Anfechtungen, 1, 5 ff. von der Kraft des Gebets geredet hatte, so handelt er nun 1, 9 ff. von der Größe des niedrigen Frommen. Von Hauptstücken rechter Frömmigkeit will er anscheinend reden und die Wahl der Gegenstände zeigt, was an der Frömmigkeit ihm als besonders wertvoll erschien. Die Aussage über den Reichen gestaltet er dabei zum dunkeln Hintergrund, von dem sich die über den frommen Armen abheben soll. Denn für die Frommen schreibt er ja. Wie in 1, 2 mit dem kräftigen *πάσαν χαράν*, so setzt er hier mit dem vollen *καυχάσθαι* ein: Jubelnd soll sich der Geringe seiner Erhöhung rühmen. *καυχάσθαι* ist in den LXX Übertragung von *ללךך*. Es entspricht also dem deutschen „rühmen“ nicht ganz, sondern es klingt etwas von dem fröhlichen und stolzen Preisen mit und zwar von einem solchen, das aus dem besonderen Besitz des Frommen hervorkommt. Darum klingt auch oft der Gedanke an einen Gegensatz mit. Denn der Fromme preist Werte, die das landläufige Urteil als solche nicht erkennt⁵²⁾. So auch hier. Es ist hier ein

⁵⁰⁾ Man lasse die Schönheit der Verse 5—8 auf sich wirken. Hinter v. 5 u. 6 ist ein tieferer Einschnitt. Der fließende Rhythmus, die gefälligen Anknüpfungen (*λείπεται, διακινούμενος*), die durch ihre Kürze kräftig wirkenden Worte (*αἰτείτω, zweimal, καὶ δοθήσεται, ἀνὴρ δίψ., ἀκατάστ.*), das eingefügte Bild zeugen von einem bei aller volkstümlichen Schlichtheit starken Schönheitsgefühl.

⁵¹⁾ Spittas Vermutung, daß der Übergang durch Erinnerung an Jes 54, 11 verursacht sei, der einzigen Stelle der LXX, wo *ἀκατάστατος* vorkommt u. sich außerdem *ταπεινός* findet, setzt gewiß viel zu künstlich eine ganz einseitig literarische Abhängigkeit des Jc von der LXX voraus. Sowohl *ἀκατάστατος* wie *ταπεινός* wurden ihm durch seine religiöse Umwelt unmittelbar zugetragen, wie etwa die Concordanz zu den apost. Vätern ausweist.

⁵²⁾ Vgl. Jer 9, 22 f.; Ps 5, 12; 48, 6; 149, 5; Sir 10, 22; 17, 8; 39, 8;

sehr kräftiges Wort. Der niedrige Bruder hat an sich nichts, worauf er stolz sein oder worüber er jubeln könnte. Er wird nur gedrückt. Gleichwohl mutet ihm Jac ein stolzes Jubeln zu. Es genügt ihm nicht zu sagen, er denke an seine Höhe oder er tröste sich mit seiner künftigen Höhe. Das sieghafte *καυχάσθω* mutet er ihm zu. Zu dieser starken Lebensbeurteilung will er die Hörer fortreißen. Wieder mutet er wie in v. 2 (*ηγήσασθε*) den Lesern eine seelische Kraft zu, die die Bewertung der Dinge in ihr völliges Gegenteil verkehrt. Ganz anders als er vorhin gering-schätzig von dem Zweifler geredet hatte (*ὁ ἄνθρ. ἐκ.; ἄνθρ δ.*) bezeichnet er den Geringen mit freundlicher Gleichstellung als Bruder^{52a}). *ὁ ταπεινός* ist dabei nicht bloß von Bescheidenheit des Sinnes gemeint, sondern wie es an *πλούσιος* seinen Gegensatz hat, so ist es von wirklicher Armut gemeint, und wie der Gegensatz zum Schicksal des Reichen zeigt, im Sinn der frommen Armut⁵³). Sowohl *ὑψος* wie *ταπεινώσις* gehen zunächst auf einen Zustand (Höhe, Niedrigkeit), nicht auf eine Handlung (Erhöhung, Erniedrigung)⁵⁴). Da der Gedanke einer inneren Höhe, die der Fromme an seinem frommen Besitz hat, der damaligen Ausdrucksweise nicht geläufig ist und da die Weiterführung des Gedankens deutlich von der Erniedrigung des Reichen redet, wird man beide Substantive von Erhöhung und Erniedrigung zu verstehen haben⁵⁵). Er scheint dabei die kommende Wendung des Schicksals so lebhaft ins Auge zu fassen, daß er sie schon wie etwas Gegenwärtiges, Verwirklichtes schaut und dementsprechend die Worte wählt⁵⁶). Ob er dabei freilich an die große eschatologische

50, 20. Pl hat das Wort vielfach: *ἐν θεῷ* R 2, 17; 5, 11; *ἐν κυρίῳ* 1 K 1, 31 (Zitat); 2 K 10, 17; *ἐν νόμῳ* R 2, 23; *ἐν Χρ. Υ.* Ph 3, 3; *ἐν θλίψεσιν* R 5, 3; *ἐν ἀσθενείαις* R 12, 9; *ἐν τῷ σταυρῷ* G 6, 14 u. a. Herm zählt Mand VIII, 3 die *καύχησις* zu den Dingen, vor denen gewarnt werden muß. Ähnlich Ign Trall IV, 1. Er will *ἐν ἀκαυχησίᾳ μένειν*, ad Polyc 5, 2.

^{52a}) Gegen die allg. Bezeugung lassen B, 471 den Artikel von *ἀδελφός* weg, wodurch *ὁ ταπεινός* u. *ὁ πλούσιος* dem Bruderbegriff unterstellt werden.

⁵³) LXX gibt mit *ταπεινός* besonders *πρ* wieder vgl. Ps 17 (18), 28; 81 (82), 3 (neben *πένητα*); Jes 14, 32; 32, 7; 49, 13; 66, 2; Jer 22, 16 (neben *πένητα*); Lc 1, 52. Herm gebraucht *τ*. nicht. — Daß mit der Erwähnung des frommen Armen zu dem Gegenstand von 1, 2 zurückgebogen wird (Beyschl), wird man kaum sagen können.

⁵⁴) *ταπεινώσις* ist in LXX überwiegend Wiedergabe von *πρ* (z. B. Ps 9, 13; 24, 18; 30, 7; 118, 50, 92). Dem entspricht der ntl Gebrauch vgl. Lc 1, 48; A 8, 33; Phil 3, 21. In Esr 9, 5 gibt *τ*. *עָנַי* wieder. Vulg: exaltatione sua, Beda exaltatione sui, boh sah Erhöhung, syr¹ und ² Höhe. Spitta denkt den literarischen Zusammenhang mit der LXX wieder zu eng, wenn er aus der Ähnlichkeit der Stelle mit Jer 9, 22f. folgert, daß *ὑψος* in der Jc-Stelle an den Besitz der Gotteserkenntnis denkt.

⁵⁵) So z. B. *ὑψος* 1 Macc 10, 24 (vgl. Dib).

⁵⁶) Dem scheint auch das *καυχάσθω* *ἐν* mehr angemessen.

Wandlung des allgemeinen Schicksals denkt, ist nicht deutlich erkennbar⁵⁷). Die in v. 10 und 11 gebrauchten Wendungen legen diesen Zusammenhang nicht gerade nahe. Es liegt ihm nicht der Ton darauf, welches Ereignis den Umschwung bringt, sondern daß ein solcher sicher ist. Die Aussage über die Erniedrigung des Reichen läßt Jac ohne Verbum. Da er die Konstruktion mit *ἐν* beibehält⁵⁸), liegt es doch am nächsten, *καυχάσθω* auch zu dieser Aussage zu ziehen. Dadurch wird diese allerdings sehr hart, da die *ταπεινώσις* alles andre, nur kein Anlaß zum Jubel ist. Aber gerade in diesem Widerspruchsvollen scheint die Absicht des Jac zu liegen. Mit zugespitzter Ironie will er dem Reichen sein Los vorhalten. Der Reiche ist gewohnt sich seines Reichthums zu rühmen (Jer 9, 23), er soll sich seiner — Erniedrigung rühmen⁵⁹). Jac macht keine ausdrückliche Angabe, ob er den Reichen ebenso wie den Geringen unter den Oberbegriff *ὁ ἀδελφός* zählt. Versteht man es so⁶⁰), dann wären unter der *ταπεινώσις* allenfalls die Nachteile zu verstehen, die die Zugehörigkeit zum verachteten Christenstand mit sich brachten oder der bevorstehende Verlust des Reichthums, der ja auch ihm droht. Aber indem er als sein Schicksal nur den jähen Untergang hinstellt, kann er ihn unmöglich zur Heilsgemeinde rechnen. Mit Worten, wie sie im AT vom Untergang des Sünders üblich sind, wird ihm (v. 10, 11) die völlige Vernichtung in Aussicht gestellt. Es wird ihm auch nicht etwa nur mit dem Verlust seines Besitzes gedroht, ihm selbst aber die Rettung als einem gläubigen Bruder verheißen (vgl. 1 K 3, 15); Jac hat keinen Trost für ihn. Der Vergleich mit dem Hinschwinden der Blütenpracht in dem grünen Grasteppeich⁶¹) hebt die Unerbittlichkeit dieses Schicksals hervor.

v. 11. Wie er sich oben in v. 6 nicht begnügt hat, die Woge nur als Vergleich zu erwähnen, sondern den Vorgang durch die beiden Partizipia ausmalte, so verweilt er hier ein wenig, um das Welken in 4 kleinen Sätzen auszumalen und den Gedanken

⁵⁷) Dib folgert das allzu sicher aus der Geschichte des frommen Armen-Bewußtseins S. 82.

⁵⁸) Gerade das spricht gegen die Ergänzung anderer Verben wie *αἰοχυνέσθω*, *ταπεινοῦσθω*, *φοβησέσθω* u. a.

⁵⁹) Beda: per irrisionem, quae Graece ironia vocatur, dictum esse constat.

⁶⁰) So z. B. Hofm., Zahn (Eint I, 69 A 5), Mayor u. a., umgekehrt Beyschl., Belsler, überwiegend auch Dib („zunächst Nichtchristen; wenn aber auch Christen, dann Leute, die er eigentlich nicht mehr zur Christenheit rechnet“).

⁶¹) *χόρτος* ist an sich Wiedergabe von *עָצֵר* Gras und geht auf den im Frühling schnell empor wachsenden grünen Grasteppeich. Mit *ἀνθος χόρτου* (Jes 40, 6) ist *עָצֵר עָצֵר* wiedergegeben, was Ps 103, 15 mit *אַ. τοῦ χόρτου* übersetzt wird.

dadurch noch eindringlicher zu machen⁶²). Jac setzt die 4 Aussagen einfach mit *καί* verbunden nebeneinander. Das entspricht dem einfachen Erzählungsstil, bringt aber sehr gut auch das Unerbittliche und Unaufhaltsame der Entwicklung zum Ausdruck. Er steigert die Lebhaftigkeit durch die aoristische Darstellung, die die Handlung fast miterleben läßt⁶³). Als Erläuterung für das Vorangehende (*γάργ*) will er die kleine Schilderung über das Schicksal der Blume angesehen wissen, in der er zuerst auf die zerstörende Macht der Sonne und ihrer Hitze⁶⁴) und dann auf das schnelle Hinschwinden der schönen Blume den Blick richtet. Den harten Gegensatz zwischen der Schönheit dieser Frühlingspracht und ihrer Vergänglichkeit will er im nahen Anklang an Jes 40, 6. 7 zur Empfindung geben. Er redet singularisch, schildert aber im Ergehen des Einzelwesens wie beim Reichen und Geringen das der ganzen Gattung. Wie das junge Grün ein Raub des Verdorrens (*ἐξήρανεν*) wird, so fällt die Blütenpracht verwelkt ab⁶⁵). Als Ergebnis bleibt übrig, daß aller schöne Schmuck ihres Aussehens damit dahin ist. *ἐνπρόπεια* geht dabei auf das, was hervorsteht und Eindruck macht, teils auf das Stattliche und Würdevolle, teils wie wohl hier auf das Schmucke, Gewinnende⁶⁶). *τοῦ προσώπου* wird man als Aussehen zu fassen haben. Es entspricht ganz dem hebräischen *פָּנָיִם*, das auch von leblosen Dingen gebraucht werden kann⁶⁷). Wie auf die Blüte in erster Linie die

⁶²) Man beachte wieder den schönen Aufbau. 1. Sinnzeile: Die Ursache des Hinwelkens. 4. Das Ergebnis, 2. u. 3.: zwei kurze Aussagen, die *τὸ ἄνωγος γόσσον* auseinanderlegen, wobei die Stellung der subst. bzw. verba kreuzweis ist. Während die 2 mittleren Zeilen ganz kurze Aussagen bringen, ist die 1. u. 4. Zeile volltönender gemacht. Zeile 1 u. 2 stellt das Tätigkeitswort an die Spitze u. legt damit den Ton auf die Satzaussage, Zeile 3 u. 4 dagegen die Hauptwörter u. läßt den Ton dadurch auf diese fallen. In Zeile 1 u. 4 erhalten die Zeilenenden den Ton.

⁶³) Der gnom. Aorist auch in Jes 40, 6f., woran sich Jac anzulehnen scheint. Über denselben vgl. Blaß 333, 1. Im NT selten, fast nur in Vergleichen, Mtth 13, 44. 46. 48; Jo 15, 6; Jc 1, 24. Zum Bild von der Vergänglichkeit vgl. Hiob 14, 2; 15, 30ff.; Jes 40, 7f.; Ps 89 (90), 5f.; 102 (103), 15; Mt 6, 30; 13, 6.

⁶⁴) *καύσων* ist in der LXX mehrfach Wiedergabe von *קָנָה*, Glutwind, allerdings gern unter Hinzufügung von *πνεῦμα* oder *ἀνεμος*; so z. B. Jon 4, 8; Ez 17, 10; 19, 12; Hos 13, 15 u. 8. Es ist damit der aus den arabischen Steppen nach Palästina hereinwehende, die Pflanzen ausdörende Ostwind gemeint vgl. PRE³ XIV, 589 u. Z. d. Pal. Ver. XIV, 107. An andern Stellen der LXX scheint „Hitze“ die entsprechende Wiedergabe von *καύσων*, so Sir 18, 15, im NT Mt 20, 12; Lc 12, 55, wegen der Verbindung mit dem Verb *ἀπέτειλεν* auch an unsrer Stelle vorzuziehen. Das Fehlen von *ἀπὸ* kann dagegen nicht entscheiden (Hofm.).

⁶⁵) Vgl. Jes 40, 6; 28, 1. 4; Hiob 14, 2; 15, 33.

⁶⁶) Mehrfach von Gott (Ps 93, 1; 104, 1; Jer 23, 9), von der Schöpfung (Herm vis. I, 3, 4), vom Tempel (Ps 25, 8), von weibl. Schönheit (Prov 31, 25; Thren 1, 6; Jos A IV, 131).

⁶⁷) Vgl. Ps 103 (104), 30 (Erde); Mt 16, 3 (Himmel).

Aussage von der Schönheit, so wird auch das beigefügte *ἀπὸ τοῦ* auf *ἄνωγος* zu beziehen sein⁶⁸). Mit einem *οὕτως* lenkt er vom Bild zur Sache zurück. So schnell und so rettungslos wie die Blume der Hitze erliegt, wird die Erniedrigung über den Reichen kommen, der sich jetzt noch brüstet. Man kann nach *πλούσιος* einen tieferen Einschnitt machen. Dann ist die erste Hälfte ein Hinweis (so geht's mit dem Reichen), während erst die zweite Hälfte die Aussage bringt. Aber das Einfachere und dem Satzbau der vorangehenden Sinnzeile Entsprechende ist es, auch diese Zeile in einem Stück zu lesen. Nicht leidenschaftliche Erregung, sondern ruhige Sicherheit ist es, was aus seiner Aussage spricht. Wieder prägt er sie nicht auf den Reichtum, sondern auf den Reichen selbst. Ein *ὁ ἀδελφός* wäre hier unmöglich beizufügen. Die Reichen — denn er macht keinen Unterschied — gehören sichtlich nicht zum Kreis der Gemeinde⁶⁹). Die lebhaftere Anschauung von dem Hinwelken der Blüten erfüllt ihn so stark, daß er auch von dem Reichen noch mit diesem Bild redet⁷⁰). Das legt es nahe, daß bei den *πορεία* des Reichen an etwas gedacht ist, was an sich seinem „Aufblühen“ dient. So ist dabei wohl an seine Reisen und Handelsunternehmungen (Spitta; Herder) zu denken⁷¹). Der gewählte Plural zeigt ihn bei voller Geschäftigkeit und das Ergebnis ist doch nur das Hinwelken. Auch hier tritt der eschatologische Gesichtspunkt stark zurück. Wichtig setzt Jac das *μαρανθήσεται* ans Ende. Es bildet gerade zu dem jubelnden Anfangswort (*καυχάσθω*) den schärfsten Gegensatz. Auffallend ist die Ähnlichkeit der Schlußzeile im vorigen Abschnitt *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐ.* mit unserer Schlußzeile. Da es einem Gesetz semitischer Dichtung entspricht, solche Respontionen zu bilden, mag sie beabsichtigt sein⁷²). Sie hebt den Schluß der beiden Gruppen deutlicher hervor. Eindrucksvoll läßt Jac die 3

⁶⁸) B läßt *ἀπὸ τοῦ* weg.

⁶⁹) Schon Beda ermüßigt die Aussage: nicht jeden Reichen meint er, sondern nur den, der auf den unsicheren Reichtum traut.

⁷⁰) *μαραίνομαι*, bes. vom Verwelken der Pflanzen z. B. Hi 15, 30; Sap 2, 8; Herm sim IX, 1, 7; 23, 1; Jos b. j. VII, 348 (vom Leib, von dem sich beim Tode die Seele trennt: *μαρανθὲν ἀποθνήσκει*).

⁷¹) *πορεία* heißt zunächst konkret „Reise, Marsch, Weg“ (Lc 13, 22), bezeichnet dann aber in der frommen Sprache den Lebenswandel, die Lebensführung. So hier nach Dib; er vergleicht dazu bes. Prov 2, 7; 1 Clem 48, 4; Herm sim V, 6, 6. Wie bei dem deutschen Wort „Wege“ gehen konkrete und fromm bewertende Bedeutung auch hier ineinander über. *πορεία* in *NA* 4. 89. 97 Theoph ist nur Abart der Schreibweise vgl. Blaß § 23; Luthers ursprüngliche, irriige Übersetzung „Habe“ ist dadurch veranlaßt. Die Lesarten *ἐπιπορεία* 30 oder *πονηρεία* wollen die Aussage nach der einen oder andern Seite deutlicher machen und sind als Korrekturen zu beurteilen. ff *in actu suo*, vulg *itineribus*, syr *ܡܘܬܝܢܐ* (dasselbe Wort 3, 13 für *ἀνατολίῃ*).

⁷²) Über Responson s. D. H. Müller, Die Propheten in ihrer urspr. Gestalt, S. 1 ff.

ersten Gedankenruppen seines Schreibens ausklingen: 1, 4 nennt *ἐν μηδενὶ λειπόμενοι* das Hochziel des Frommen, 1, 8 *ἀκατάστατος ἐν πάσαις τ. ὁδοῖς αὐτοῦ* den Tiefstand des Zweiflers und 1, 11 *ἐν ταῖς πορ. αὐ. μαρανθήσεται* das sichere schlimme Ende des unfrommen Reichen.

Anfechtung und ihr Lohn 1, 12. Bei v. 12 wird die Frage der Verbindung und Einreihung wieder dringlich. Ihn als selbständigen Spruch zu beurteilen, der weder zum Vorigen noch zum Folgenden in wirklicher Verbindung steht (Dibelius) hat viel für sich, setzt aber voraus, daß die Schreibweise des Vf zusammenhangsloser ist, als sich bisher gezeigt hatte. Den Vers als Abschluß der Gedankenreihe von v. 2 ab zu fassen⁷³⁾, wird dadurch verwehrt, daß die Sinnzeile *οὕτως — μαρανθ.* zu deutlich ihrerseits Abschluß und Zusammenfassung ist. Es müßte mindestens durch ein *δέ* oder dgl. angedeutet sein, daß die Aussage jetzt noch über das Vorige hinausgeführt werden soll. v. 12 ist den Auslegern mehrfach dadurch störend gewesen, daß er nach Inhalt und Wortwahl v. 2—4 so sehr ähnlich ist. Dieser scheinbare Schönheitsfehler würde völlig wegfallen, ja als absichtsvolle Kunst zu stehen kommen, wenn mit v. 12 eine 2. Reihe beginnt, die der 1. Reihe von 2—11 wie die Gegenstrophe zur Strophe angepaßt ist⁷⁴⁾. Solche Responionen würden vorliegen in *ἐπομένει — ἐπομονή* v. 3. 4., *πειρασμόν — πειρασμοῖς* v. 2, *δοκιμος — δοκιμῶν* v. 3, *μακάριος ἄν. — πᾶσαν χάραν ἤγ.* v. 2⁷⁵⁾. Diese starken Ähnlichkeiten sind für das Schönheitsgefühl des Semiten nicht Mangel, sondern Schmuck der Darstellung. v. 12 würde damit zum Kopfstück einer 2. Reihe, die bis v. 18 reicht und sich als Gegenstrophe neben 2—11 aufbaut. Es ist nicht zu leugnen, daß ein gewisser einheitlicher Charakter die Strophe durchzieht. Sie rankt sich in loser Weise um die Gedanken Erprobung — Begierde — Gottes Reinheit und Unwandelbarkeit im Guten. Rückblickend erkennen wir auch, daß die 1. Strophe v. 2—11 eine gewisse innere Eigenart hat, die sie von der zweiten abhebt. Der Gedanke der ungeteilten Hingabe an Gott steht hier im Vordergrund. — Selig preist er den, welcher der Versuchung standhält⁷⁶⁾. Nach dem atl Wortgebrauch (vgl. Ps 1, 1) geht dies *μακάριος* nicht auf eine künftige Seligkeit, sondern

⁷³⁾ So schon Cassiodor, ähnlich Hofm. Beyschl.; letzterer beurteilt v. 12 als nachträgliche Fortsetzung des Gedankens von v. 9. Auch in alten Lektionarien findet sich v. 12 als Abschluß des 1. Abschnitts vgl. boh (Oxf. Ausgabe = cod orient. 424 Brit. Mus.), syr^a.

⁷⁴⁾ Vgl. D. H. Müller, Die Propheten S. 1 ff.

⁷⁵⁾ v. 12 bleibt im Aufbau des Ganzen dadurch unregelmäßig, daß er kürzer als die andern kleinen Themagruppen ist. v. 12 hat als einzige Gruppe im ganzen Gefüge keinen Gegensatz wie die andern an der Seite, der zu vollerm Ausbau geführt hätte.

⁷⁶⁾ Vgl. Midr Schemot r. par. 31; Hb 10, 36; Mt 10, 22.

deutet ein Gottesheil an, dessen sich der Mensch gegenwärtig und oft gerade wie hier im Gegensatz gegen eine alltägliche Urteilsweise getrösten darf⁷⁷⁾. Diese würde nur Unerfreuliches darin sehen, wenn man unter Anfechtung ausharren muß. So urteilt, wer einen glatten Verlauf des Lebens als begehrenswert erstrebt. Anders Jac, der auf den Ewigkeitserfolg (*ἔτι*) sieht, der mit solchem Standhalten nach Gottes Willen verbunden ist (*τὸν σρ. λήμψ.*). Mit dem praes. betont er das siegreiche Ausharren, das wieder wie 1, 3 ganz im aktiven Sinn zu verstehen ist; es ist das Gegenteil vom Erliegen oder Nachgeben. Als Objekt ist ganz allgemein die Anfechtung genannt; eine nähere Andeutung, worin sie besteht⁷⁸⁾, fehlt. So wird man sie auch nicht auf die Armut der Christen oder ähnliches zu beschränken haben; er will allgemein und damit umfassend reden. Die Artikellosigkeit wertet die Art des Ereignisses als bedrohlich für den Glaubensstand. Der Begründungssatz zeigt, daß er die Seligpreisung nicht auf die innere Wirkung, den inneren Kraftzuwachs beschränkt, den solches Standhalten mit sich bringt, sondern er erinnert an den Endlohn, welchen Gott geben wird. Das dazwischen tretende *δοκιμος γινόμενος* ist auch dem Sinn nach Mittelstück. Die Krönung wird nur dem Bewährten zuteil; die Bewährung ist ja Ziel und Erfolg der Erprobung⁷⁹⁾. Mit geläufigem Ausdruck bezeichnet er den Lohn, der dem Bewährten zuteil wird, als Kranz⁸⁰⁾. Die Vergeistigung, die bei dieser Vorstellung eingetreten ist, spricht aus dem beigefügten gen. appos. *τῆς ζωῆς*. Das ewige Leben selbst ist die große Gabe Gottes. Sie steht im Gegensatz zu dem Hinwelken des Reichen. Im Relativsatz fügt er bei, daß der Empfang des Kranzes auf Gottes Verheißung ruht, welche denen zuteil wird, die ihn lieben. Die Spitze der Aussage geht nicht darauf, daß Gott der Geber und Bürge

⁷⁷⁾ *ἀνίε*, wie v. 8 grammatisch entbehrlich, entspricht wie das weiterführende *ὅς* der geläufigen hebr. Formel (z. B. Ps 1, 1; Sir 14, 1. 20); statt *ἀνίε* (NBCKLP) haben A, 70. 104 *ἀνθρώπος*.

⁷⁸⁾ So in dem recht ähnlichen Wort Herm vis. III, 2, 7 *τὴν θλίψιν τὴν ἐρομένην τὴν μεγάλην*.

⁷⁹⁾ Vgl. Gen 22, 1; Lc 21, 19; Apc 3, 10; 1 Pt 4, 12f. Strack-B. I, 135 f. z. B. NuR 15 (179^a) zu Ps 11, 5 Gott erhebt keinen Menschen zur Herrschaft, es sei denn, daß er ihn zuvor geprüft und erprobt hat.

⁸⁰⁾ Eine Herübernahme des Ausdrucks aus Apc 2, 10 (Hilgenfeld, Zeller) ist völlig unerweislich. Es handelt sich um gemeinsamen Begriffsschatz. Ebenso wenig ist Reschs Gedanke erweislich, daß den beiden ähnlichen Versen ein Herrnwort zugrunde liege (Agrapha S. 34, Didasc II, 8; Constit II, 8) vgl. Sach 6, 14. Ähnliche Bildungen *στέφ. τῆς δικαιοσύνης* 2 Ti 4, 8; Test Levi 8; Ap Bar 32, 4; Arist 63, 8; *στέφ. τῆς δόξης* 1 Pt 5, 4; Test Benj 4, 1. Der Kranz gehört neben andern himmlischen Kleidern in die eschatologische Gedankenwelt. Er ist Ausrüstung der vollendeten Gerechten vgl. Bousset, Religion d. Judent. 3 277 f. 1 Hen 62, 14; Asc Jes 8, 14. 16; 9, 9—13; Aboth R. Nath 1 (Strack I, 890); Apc 3, 4. 5. 18; 6, 11; 7, 9. Der Gedankenkreis des Wettkampfs, von dem Pl das Bild vom Siegeskranz hernimmt (z. B. 1 Ko 9, 25; 2 Ti 4, 8) liegt unserm Zusammenhang ferner

dieser Verheißung ist⁸¹⁾, sondern die Betonung liegt auf *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Dieser Ausdruck, schon der israelitischen Frömmigkeitssprache eigen, will an unsrer Stelle wohl als Trost und Ansporn dienen⁸²⁾. Weil sie Gott lieben, darum gilt auch ihnen diese große Verheißung. Aber nur wenn sie in der Liebe zu ihm beharren, wird sie ihnen zuteil werden. Jac hat damit den Gedanken wieder zu einem Zielpunkt geführt, der auch rhythmisch einen schönen Ausklang bildet. Ganz stark ist der Gegensatz zu dem Schluß von v. 11: Dort völlige Disharmonie. Der Reiche verwelkt! Hier volle Harmonie: Die Verheißung Gottes — die Gottesliebe der Frommen; der Lebenskranz ihr Teil.

Versuchung und ihre Ursache 1, 13—15. Der neue Gegenstand, zu dem Jac v. 13 ansetzt, betrifft das *πειράζεσθαι*. An *πειρασμόν* v. 12 hat er ein Stichwort, das ihm die Anknüpfung des Neuen vermittelt. Aber diese Gleichmäßigkeit der Worte genügt nicht, um zu folgern, daß *πειρ.* sich auch im neuen Satz mit dem bisherigen Sinn von *πειρασμός* decken müsse (Hofm.). Denn zu deutlich handelte es sich bisher um Anfechtungen, Schicksalsfügungen, die den Frommen treffen und seinen Glauben bedrohen, während v. 13—15 ganz von dem ethischen Gedanken beherrscht ist. Uns mag eine solche Verbindung durch Stichwort wie hier äußerlich vorkommen (Dibelius); das semitische Empfinden sieht darin ein feines Wortspiel⁸³⁾, das dem Hörer die Aufgabe stellt, den neuen Sinn im neuen Zusammenhang alsbald herauszufühlen. Mit einem starken *μηδέλις* beginnt er. Während v. 5 das leichte *εἴ τις* (wenn allenfalls einer) gesagt war, will Jac hier die Wucht der vollen Verneinung in seine Warnung legen. Keiner soll sich unterstehen, sich so herauszureden, wie er dann andeutet. Dieses *μηδέλις* wird im vollen Umfang gemeint sein. Wieder redet er absichtlich allgemein. Und da der Abschnitt (v. 13—15) in sich wieder selbständig ist, ist es unberechtigt, nur an den armen Christen zu denken, der angesichts des Reichen in Versuchung kommt zu murren (Hofm.). Wie das Folgende zeigt, ist hier bei *πειράζεσθαι* an Versuchungen gedacht, die zur Sünde reizen wollen⁸⁴⁾. Er leugnet nicht, daß solche Reizungen stattfinden, aber er ver-

⁸¹⁾ Ohne Beifügung $\alpha\beta\psi\varrho^{23}$ sah boh ff arm. Dagegen (δ) *θεός* vulg s Beda syr¹; (δ) *κύριος* syr² KLP Oec. Theoph. Das Schwanken zwischen *θεός* u. *κύριος* spricht stark für ursprüngliches Fehlen einer Beifügung.

⁸²⁾ Vgl. Ex 20, 6; Dt 5, 10; 7, 9; Ps 96, 10; 121, 6; 144, 20; Sir 1, 10 u. ö.; Ps Sal 4, 29; 10, 4; Hen 108, 8; R 8, 28; Eph 6, 24; 2 Ti 4, 8; 1 K 2, 9; 1 Jo 4, 20; 1 Clem 59, 3.

⁸³⁾ Vgl. Sir 12, 13 u. 14 (חובר) dazu Smend, Komm. S. 118; Jer 3, 1—5. 19—25; 4, 1—4 (שׁוּב).

⁸⁴⁾ Vgl. Hi 1, 12; 2, 6; Mt 4, 1; v. 3 δ *πειράζων* vom Teufel; 1 Th 3, 5; Ga 6, 1; Apc 2, 10.

wehrt ganz entschieden, sie auf Gott zurückzuführen. In lebhafter direkter Rede werden die Worte des Betreffenden gegeben. Der Ton liegt darauf, daß er Gott alle Schuld zuschiebt, in demselben Maß sich selbst entschuldigend⁸⁵⁾. Der freche Sinn knüpft die Worte *θεός* und *πειράζεσθαι* unmittelbar zusammen. Der fromme Sinn des Jac setzt in der nächsten Zeile die völlige Unvereinbarkeit dieser zwei Begriffe mit seinem *θεός ἀπειραστός* in zwei betonten Wörtern ans Licht⁸⁶⁾. Die Unmöglichkeit, daß der sündige Anreiz von Gott ausgeht, wird damit begründet, daß Gott unversuchbar in Richtung auf Böses ist. Die alten Ausleger und Übersetzer geben *ἀπειραστός* überwiegend mit aktiver Bedeutung wieder: Gott ist kein Versucher zum Bösen⁸⁷⁾. Der Zusammenhang spricht nicht für diese Deutung. Denn durch den Satz mit *γάρ* muß die vorangegangene Aussage irgendwie überboten werden. Das würde mit dieser Übersetzung kaum erreicht. Auch die nächste Sinnzeile brächte wieder eine Tautologie. So wird die übliche passive Bedeutung des Verbaladjektivs vorliegen⁸⁸⁾. Gott ist unversucht oder vielmehr unversuchbar von Bösem. Er betont damit die voll-

⁸⁵⁾ vg ff s haben die 3. ps. temptatur. — *ἀπό* hat die bessere Bezeugung ABC KLP gegenüber *ἐπό* κ 69; *θεοῦ* ohne Art. κ ABC KLP. In *ἀπό* im Unterschied von *ἐπό* die entferntere Ursache zu sehen, wie es sich für die frühere Zeit grammatisch belegen läßt (Winer p. 463 ff.), setzt für die Zeit der *κοινή* zu feines Sprachgefühl voraus.

⁸⁶⁾ Schon das spätere AT geht darauf aus, Gott von dem Vorwurf, daß er Ursache der Sünde sei, rein zu halten vgl. 1 Chr 21, 1 mit 2 Sam 24, 1. Noch mehr macht das Spätjudentum den Teufel und die bösen Geister dafür verantwortlich vgl. Test XII Patr (Rub 2f.; Jud 19; Dan 1. 5 u. ö.); Jub 17, 16 (zu Gen 22, 1). Philo kämpft dagegen, daß vom griech. Schicksalsgedanken her Gott die Schuld aufgebürdet wird vgl. leg. all. 78; quod deter. pot. 122 (*οὐ γάρ, ὡς ἐνοι τῶν ἀσεβῶν, τὸν θεὸν αἰτίον κακῶν φησι Μωυσῆς, ἀλλὰ τὰς ἡμετέρας χεῖρας*) quis div. rer. h. 300. Nach den Rabbinen ist es Satan, der den bösen Trieb im Menschen erregt und sie so zur Sünde reizt (Belege bei Strack I, 139 ff.), wo dagegen von Gott ein $\pi\omega$ ausgesagt ist, hat er es auf die Bewährung abgesehen (s. o. zu 1, 12, Belege Strack I, 135), vgl. ferner Prov 19, 3; Sir 15, 11 f. 21; R 9, 19; Herm Mand XII, 5, 4; Clem hom 3, 55.

⁸⁷⁾ Vulg (intentator malorum) ff, s, syr¹, boh, sah, aeth, arm; Beda, Hilar., Cassiodor, Lthr, vgl. Orig Sel in Ex 1, 13 nach Zitierung von Ex 15, 25: *Ὅτε θεὸς πειράζει, ἐπ' ἀφελείᾳ πειράζει, οὐκ ἔπιτιψὶ κακοποιῆσαι. Διὸ καὶ ἐλέγηθ' ὅτι ὁ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν.*

⁸⁸⁾ Die Bezeichnung Gottes als des *ἀπειραστός* im pass. Sinn scheint geläufig gewesen zu sein vgl. Acta Joh (ed. Zahn) p. 113, 5 *μη πειράζε τὸν ἀπειρ.*; p. 190, 8 von Gott: *ὁ γὰρ σε πειράζων τὸν ἀπειρ. πειράζει.* Ps Ign ad Phil 11, 1 (ed. Funk) *πῶς πειράζει τὸν ἀπειρ.* Die Formel gehört in eine Reihe mit ähnlichen negativen und gegensätzlichen Bildungen vgl. Philo, quod deterior 21 *κολακεῖων τὸν ἀκολακευτον*; deus immut. 22 *τρέπεσθαι τὸν ἀτρέπτου*, leg all II, 51; Clem Al Strom VI, 39, 3. Dib (vgl. auch Komm. z. Herm S. 497 f.) sieht in ihnen wohl mit Recht ein Einströmen hellenistischer Denkweise, welche Gott mit negat. Formeln schildert, in jüdisches Gebiet, vgl. Herm m. I, 1; 1 Clem 19, 3; Hippol. II, 269, 5 Achelis. — Weiteres über *ἀπειρ.* bei Mayor.

kommene Heiligkeit Gottes. Über alles Irdische ist er hinausgehoben (vgl. Philo, A. 88). Durch *ἔστιν* gesperrt fügt er *κακῶν* an und legt dadurch noch besonderes Gewicht auf den ganzen Ausdruck. In Hinsicht auf Böses ist Gott völlig unversuchbar⁸⁹⁾. Jac fährt aber in seiner Aussage nicht schlicht fort, daß er etwa sagt *καὶ οὐδένα πειράζει*. Das würde den Ton auf *οὐδένα* legen. Er ist selbst unberührt vom Bösen und niemanden reizt er dazu. Er fügt ein *αὐτός* ein, dem er durch die Umstellung der gewöhnlichen Wortfolge sogar den Ton gibt. So muß er an einen Gegensatz denken (vgl. Sir 15, 11 f.). Dieser wird in v. 14 mit *ἰδίας* ausgesprochen, das das *αὐτός* wieder aufnimmt. In dem *αὐτός οὐδένα* ist die Aussage des nächsten Satzes, die ihm innerlich schon vorschwebt, vorbereitet. Er will die unmittelbare Aussage „Gott versucht“ vermeiden und den Abstand zwischen Gott und der Versuchung erweitern.

Nach der Ablehnung von v. 13 will er nun (v. 14) schildern, wie das *πειράζεσθαι* tatsächlich zustande kommt. Das einleitende *δέ* ist dementsprechend ein „vielmehr“. Es kommt ihm dabei auf die Aussage an, daß die Verantwortlichkeit für die Reizung zur Sünde ausschließlich auf die menschliche Seite fällt. Keinem will er gestatten, für seinen besonderen Fall sich zu entlasten. Auch den Gedanken an den Satan als die Quelle des Bösen läßt er außer Betracht, da er des Menschen Anteil am Zusammenkommen der Sündenreizung schildern will (4, 7). Mit dem stark betonten *ἰδίας* will er diese als schuldhaft hinstellen. Etwas schwebend zwischen die beiden Passiva (*πειράζεται* und *ἔξελε. κ. δ.*) tritt dabei der Ausdruck mit *ὑπό*. Er könnte mit der Satzaussage wie mit den Partizipien verbunden werden. Dies Schwebende hängt damit zusammen, daß der Gedanke eine Biegung macht. Jac stellt nicht mehr der 1. Aussage (Gott versucht nicht) die 2. gegenüber, daß die Reizung von der eigenen Begierde erfolgt, sondern er beginnt den Hergang selbst auszumalen. So wird das *ὑπό* zu den Partizipien zu ziehen sein. Von der eigenen Begierde wird der Mensch herausgelockt und geködert. Die beiden Partizipien werden von der Jagd, besonders vom Fischfang gebraucht. Er vergleicht den Menschen unter der Einwirkung der Begierde dem Fisch, der durch das Vorhalten des Köders aus (ἐξ) seinem Versteck oder seinem sicheren Platz sich herauslocken läßt. Der Vergleichspunkt ist bei dem ersten part. die verlockende, fast bezaubernde Macht, die dem Köder innewohnt, wodurch dem Tier ein Widerstehen fast unmöglich wird. Passivisch wendet er die Aussage und schildert damit, wie der Mensch die volle Selbstbestimmung preisgibt und sich von einer fremden Macht in seinem

⁸⁹⁾ *ἀπειραστός* u. das ähnliche *ἀπειρατός* vielfach mit gen. vgl. Jos b. j. III 307 (*συμφορῶν*). VII, 334. Plut. Moral. p. 119 f. *ἀ. κακῶν* (vom frühen Tod); Philo spec leg II, 209. Robertson, Gramm. 104 (ablativischer gen.).

Handeln bestimmen läßt. Nicht mehr die eigene Einsicht, sondern die fremde Absicht ist jetzt über ihn das Entscheidende. Über dies erste geht *δολιχόμοσος* dann hinaus, indem es vom Erfolg redet. Er läßt sich wirklich bis zum Geködertwerden bringen⁹⁰⁾. Schon diese Schilderung durch die beiden part. entscheidet, daß *ἐπιθυμία* hier einen tadelnden Sinn hat. Es ist nicht das inhaltlich unbestimmte Begehren, das sich auf Gutes und Böses wenden kann, sondern es ist die Begierde, die sich auf das Verbotene wendet; worauf im einzelnen, läßt er wieder ungesagt, denn er will den Blick auf das unheimliche Wesen der Begierde selbst konzentrieren. Ähnlich wie Pl und das Spätjudentum redet er von der Begierde wie von einer persönlich handelnden Macht. Es entspricht wieder ganz der bisher beobachteten Weise des Jac, daß er das, was er sagen will, durch ein Bild erläutert, das den seelischen Vorgang zu lebendiger Anschauung bringt.

Das *εἶτα* fügt in v. 15 nun die neue Aussage an, welche schildert, wie es folgerichtig und unerbittlich weitergeht. Gerade das bringt der formal sehr schön aufgebaute Zweizeiler zum Ausdruck. Die Form der Kette (vgl. Dibelius) dient ihm dazu, dem Leser die Entwicklung von der *ἐπιθυμία* zur *ἁμαρτία* und von dieser zum *θάνατος* eindringlich zu machen. Es ist eine ganz andre als die v. 3 und 4 geschilderte. Der Gedanke macht gegenüber v. 13 und 14 wieder eine Wendung. Nicht mehr der Gegensatz von Gott und Mensch bei der Versuchung steht im Vordergrund des Bewußtseins, sondern über die gefährliche *ἐπιθυμία* will er eine Aussage anschließen. Dem entspricht es auch, daß er am Schluß nicht wie bei v. 11 mit einem *οὕτως* zu einer Zusammenfassung zurücklenkt, sondern er läßt das Ganze auf das wuchtige *ἀποκεί θάνατον* ausklingen. Dadurch bildet er einen wirkungsvollen Gegensatz zu v. 14. Das leichte *ἔξελεόμενος* dort und das lastende *θάνατον* hier stehen einander gegenüber. Die Begierde lockt den Menschen ein wenig von seinem Standort und Standpunkt weg — das war der anscheinend harmlose und doch so entscheidungsvolle Anfang; sie gebietet ihm Tod — das ist das Ende, auf das es hinauskommt. v. 14 hatte er mit einer passiven Konstruktion geredet, v. 15 geht er zu einer aktiven über. Vielleicht nicht vollbewußt, sondern unwillkürlich stellt sich ihm diese

⁹⁰⁾ *ἐξέλκεσθαι*, nur hier im NT, doch LXX, mit *δολιχόμοσος*, besonders von den Stoikern u. Philo, gern bildlich von den Lockungen der Lust gebraucht vgl. Epiktet Erg 112 *πάσης κακίας οὐδὲν τι δόλιχον ἡδονῆ προβληθείσα ἐκλόως τὰς λιγροτέρας ψυχὰς εἰς τὸ ἀγμιστρον τῆς ἀπολείας ἐφέλκεται*. Anton II, 12 *τὰ ἡδονῆ δολιχόμοσος*. Philo, quis div. rer. h. 270 *ἡ ἐπιθυμία δλον ἔχουσα δύναμις τὸ ποθοῦμενον δώκειν ἀναγκάζει*. De agricult. 103 *ἐν γὰρ οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ πρὸς ἡδονῆς δολιχόμοσος εἰληκται*. Somn II, 101; quod omn. prob. I. 31; congr. erud. 77. Weitere Belege bei Mayor. Die Belege lassen an das Verlocken, nicht an das gewaltsame Herausziehen denken. *δολιχόμοσος* auch 2 Pt 2, 14, 18.

Ausdrucksweise ein. Die Begierde ist nun die handelnde Größe. Auch in v. 15 ist die *ἐπιθυμία* personifiziert. Es werden ganz persönliche Aussagen von ihr gemacht. Doch ist das Bild von v. 14 nicht festgehalten. Denn daß der *ἐκαστος* derjenige wäre, von dem die Begierde schwanger wird, ist in v. 15 mit keinem Wort angedeutet. Vielmehr ist bei *συλλαβοῦσα τίκει* gerade jedes männliche Element unausgedrückt geblieben. Es liegt außerhalb des Ausmaßes, in dem er das Bild verwenden will. Denn er will ja gerade das Schuldkonto der Begierde schreiben. Dadurch verbietet sich auch, daß bei dem *συλλαβοῦσα τίκει*⁹¹⁾ an mythische Vorstellungen gedacht sei, wie dies in den Testamenten der 12 Patriarchen geschieht⁹²⁾. Vielmehr scheint hier *συλλαμβάνειν* und *τίκειν* in dem leicht personifizierenden Sinn gebraucht zu sein, in dem diese Wörter gern bei geistigen Vorgängen gebraucht werden⁹³⁾. Ganz wie er v. 6 ff. zuerst den Zweifel als das Schlimme hingestellt und dann des Zweifels Art geschildert hatte, so hier bei der *ἐπιθυμία*. Auf sie lenkt er den Blick; sie heißt er die Leser als ein gefährliches, äußerst tätiges Ding ins Auge fassen. Denn das hat er beobachtet und will es nun seinen Lesern einschärfen, daß auf die Begierde als erste Stufe die *ἁμαρτία* gewiß als zweite folgt. Es ist zwischen beiden ein organischer notwendiger Zusammenhang. Die Begierde (erzeugt) gebiert die Sünde, wenn nur der nötige Reiz dazu gekommen ist. Als solches, was *ἁμαρτία* ist (ohne Art.), bezeichnet er die Frucht der Begierde. Das ist im Ohr jedes Frommen ein schweres Wort, denn es bezeichnet die Sache als Abirrung gegenüber dem göttlichen Gebot. Könnte die *ἐπιθυμία* allenfalls entschuldigt werden, weil sie noch etwas Innerliches, Ungetanes ist, so ist das bei der *ἁμαρτία* nimmer möglich. Was erst ein Erwägen war (Stamm *θύμ-*), ist zu etwas Vollbrachtem geworden. Und die Entwicklung geht weiter (*δέ*): die Sünde aber, zur Vollendung gekommen, gebiert (den) Tod. Die Aussage ist ganz parallel gebaut. Auch hier ist die *ἁμαρτία* — hier mit anaphorischem Artikel, Bläß § 252 — personifiziert. In dem *ἀποτελεσθεῖσα* eine Beziehung auf die erreichte Mannbarkeit zu sehen (Soden), bringt eine willkürliche Beschränkung in das Bild und seine Aussage, und

⁹¹⁾ Dies entspricht dem hebr. וְהָרָה וְהָלָה vgl. Gen 4, 17. 26; 21, 2; 29, 35 u. ö.

⁹²⁾ z. B. Test. Benj 7 von Beliar: *πρῶτον συλλαμβάνει ἢ διάνοια διὰ τὸν Βελιάρ* Ruben 2f. Spitta folgert von da aus dieselbe Vorstellung an unserer Stelle. Aber dies Verfahren Spittas aus Parallelstellen zu folgern hat den grundsätzlichen Fehler, daß er dadurch in Gefahr kommt, Gedanken einzumischen, die dem Schriftsteller im eigenen Zusammenhang fern liegen. Es ist gerade die Eigenart des Jac, daß er sich über diese massivere Form der frommen Gedanken bei Test. XII Patr erhebt.

⁹³⁾ Vgl. Ps 7, 14; Prov 3, 28; 10, 23; 27, 1; Sir 8, 18; Jes 59, 4 besonders gern wieder Philo z. B. Cherub 57; sacrific. Ab. et C. 102.

die Auslegung, „wenn sie zur Tat wurde“ (Hofm.) genügt nicht für das angezeigte Ergebnis und beschränkt die *ἁμαρτία* ohne Recht bloß auf Inneres. Es steht vielmehr dem *συλλαβοῦσα* gegenüber (Dibelius); ohne dies Wort würde die zweite Zeile im Verhältnis zur ersten hinken. Aber auch sachlich bildet es ein Gegenstück. *συλλαβοῦσα* drückt einen Anfang aus, *ἀποτελ.* etwas Fertiggewordenes (*ἀπό*) aus. Nicht ein einzelnes sündiges Abirren schon hat diese schwere Folge, sondern erst, wenn die Sünde zu ihrer ganzen Vollendung gediehen ist, ist Tod das Ergebnis⁹⁴⁾. *ἀποκύει* entspricht dem *τίκει*. Es drückt das Endergebnis, in das die Schwangerschaft ausläuft, aus. Nicht der Schmerz bei der Geburt (*ᾠδίνω*) liegt in dem Wort, sondern das erreichte Ergebnis⁹⁵⁾. An diesem *ἀποκύει θάνατον*⁹⁶⁾ hat unsere Gedankengruppe ihren dumpfen Ausklang. Er steht in wirkungsvollem Gegensatz zu dem Lebenskranz, den Gott denen gibt, die ihn lieben. So gibt Gott — und solches wirkt die Lust!

Gottes Reinheit und Gaben 1, 16—18. Mit *μὴ πλανᾷσθε* (v. 16) begegnet uns das erste Mal bei Jac eines jener kleinen Aufforderungssätzchen, die er gern einschiebt, um die Aufmerksamkeit auf eine Aussage besonders hinzulenken. Aber sie als Abschlußformel zu verstehen, die das eben Gesagte unterstreicht (Hornejus, Gebser) entspricht weder der Art des Jac bei solchen Sätzchen (1, 19; 2, 5), noch dem sonst zu beobachtenden Gebrauch der Formel⁹⁷⁾. *μὴ πλανᾷσθε* kann dabei medial aufgefaßt werden:

⁹⁴⁾ *ἀποτελεῖν* mehrfach vom Hausbau Herm sim IX, 5, 1. Philo, leg. all. III 98. 1 Esr 5, 73. — Ferner vgl. v. 4 (*τέλειος*) u. 2, 22, zur Sache R 6, 21.

⁹⁵⁾ *ἀποκύει* im NT nur hier u. v. 18; nicht in LXX; 4 Mc 15, 17, bei Philo fast als Lieblingswort zu bezeichnen; bei ihm auch gerade im übertragenen Sinn von geistigen Wirkungen, quod deterior 121; congr. erud. 129 u. ö. Die LXX hat *κύειν* Jes 59, 4, 13 im übertragenen Sinn. Symm Ps 7, 15; 50, 7; Jes 53, 11. — Der Wortgebrauch schwankt zwischen *κύειν* u. *κτείν* (letztere Form deutlich v. 18) vgl. Bl § 101.

⁹⁶⁾ Über *θάνατος* ohne Art. vgl. Bläß § 257, 1 nach jüdischer Anschauung ist der Tod wohl seit Adam als Strafverhängnis in der Welt. Es verfällt aber keiner dem Tod, ohne daß er selbst sich in die Sünde verstrickt u. dadurch dem Tod Raum über sich gegeben hat vgl. Schabbath 55^a אָן מֵתָה בְּלֹא חַטָּא. Dazu Weber, Jüd. Theol. S. 248f. R 6, 21. 23; 7, 10; Herm m. XII, 1, 3; XII, 2, 3; IV, 1, 2.

⁹⁷⁾ Die Formel hat keine Unterlage im hebr. AT, ist auch der LXX fremd (nur als Lesart von B Jes 44, 8 *μὴ δὲ πλανᾷσθε*); bei Pl 1 Ko 6, 9; 15, 33; G 6, 7, mehrfach bei Ign, Philad 3, 3; Eph 16, 1, ähnl. *μηδεὶς πλανᾷσθω* Eph 5, 2; Smyrn 6, 1. Üblich ist sie in der Diatribe, vgl. z. B. Epikt IV, 6, 23. Die Vermyrung von Dib, daß die Formel aus diesem Umkreis auch in die Redeweise des Jac eingedrungen sei, wird dadurch gestützt, daß auch einige andre der volkstümlichen hellenistischen Redekunst geläufige Wendungen sich bei ihm finden vgl. 2, 18. 20 vgl. Bd IX 375 A 23 zu G 6, 7.

täuscht euch nicht selbst, oder passiv: laßt euch nur nichts vormachen. Gerade so paßt die Formel in die Redeweise jener Volksredner (s. A. 97). Sie wird in passivem Sinn als Warnung gemeint sein, sich ja nichts vormachen zu lassen. So sehen wir, wie bei Pl auf die Formel eine Aussage folgt, die eine feste christliche Grundüberzeugung ausspricht (G 6, 7; 1 K 6, 9; 15, 33), die mehr oder weniger aus dem Gesamtbild der christlichen Anschauung hervorkommt. Es wird dem Leser ans Herz gelegt, sich von dieser Grundüberzeugung nicht abdrängen zu lassen, weil sonst eine gefährliche Lockerung derselben überhaupt stattfindet. Ganz ähnlich hier. Der wichtige Grundsatz ist ihm der, daß von Gott nur Gutes kommt. In eine gefährliche Bahn ließe sich der abdrängen, der aussagt, daß Gott auch zur Sünde versuchen will. Daß er die Warnung hier mit der Anrede „meine geliebten Brüder“ verbindet, macht sie aus einer kalten Warnung oder einer fast geschäftsmäßig gebrauchten Formel zu einem seelsorgerlichen Appell. Weil sie ihm geliebte Brüder sind, die er nicht gern in Irrtum verstrickt sähe, darum warnt er sie. Das *μη πλανᾶσθε* bringt wohl einen kleinen Einschnitt, einen Neuanfang, führt aber nicht zu einem völlig neuen Gegenstand über. Auch in v. 17 befinden wir uns noch auf der Bahn des *θεὸς ἀπειραστος κακῶν*. Aber nach den überwiegend negativen Aussagen der letzten Sätze erfolgen nun die großen positiven Aussagen über Gott. Der unfrohen Aussage von v. 13 tritt die fromme von v. 17 gegenüber. Die lautere Reinheit Gottes will er zur Anschauung bringen. Lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk ist von oben her hernieder kommend, vom Vater der Lichten ⁹⁸). Er kommt zu einem Höhepunkt seiner Aussage. So wird seine Rede auch wieder besonders formschön und feierlich. So mögen die Anfangsworte des Verses (*πᾶσα δ. — τέλειον*) ihm unwillkürlich zu einem hexameterähnlichen Stück geraten sein ⁹⁹). Es fragt sich, was in dem Satz als Satzaussage zu gelten hat. So wie er sich dem Blick und Ohr darbietet, vermutet man, daß *πᾶσα δόσις* und *π. δ.* die Subjekte sind, von denen ausgesagt wird, daß sie von oben her kommen. Gegen diese Auffassung erhebt sich aber der Einwand, daß der Zusammenhang eine Aussage über Gott erwarten läßt,

⁹⁸ Mit diesem Vers (17^a) beginnt Ps Dionysius sein Werk de coelesti hierarchia.

⁹⁹ Vgl. Zahn, Einl I, 85 A 5; der Hexameter ist unregelmäßig, da die 2. Silbe von *δόσις* gegen die Regel als lang behandelt ist. Hatch (Journ. of bibl. Lit. XXVIII, 151; nach ihm Dib) schlägt *δόσις τ* zur Abhilfe vor. Nachgewiesen ist der Hexameter bisher nirgends. Spitta S. 40 denkt an Herkunft des Verses aus dem Kreis der sbyll. Weissagungen. Auch Fischers Gedanke (Philologus 1891, S. 378), daß der Hexameter ein in sich abgeschlossener Satz mit dem Sinn sei „einem geschenkten Gaul sieht man nicht ins Maul“ ist eine leere Vermutung. Jac hätte ihn dann schwerlich an dieser feierlichen Stelle als Baustein mit eingebaut.

und zwar die, daß von ihm nur Gutes kommt. Der Wortlaut ist dem nicht unbedingt entgegen. Denn *πᾶσα* und *πᾶν* können wie 1, 2 *πᾶσαν χαρᾶν* mit „lauter“ oder „nur“ übersetzt werden ¹). Es genügt ihm nicht zu sagen, daß gute Gabe und vollkommenes Geschenk von Gott kommt. Durch die Beifügung von *πᾶς* bringt er die Steigerung zustand, den anderen Gedanken völlig auszuschließen, daß von Gott auch Schlechtes oder Unvollkommenes stammen könnte. Erst dadurch ist ganz abgelehnt, daß allenfalls auch Versuchung, Sünde oder Tod auf Gott zurückgeführt werden könnte. In den beiden subst., die er verwendet, klingt der Unterschied von Geben und Schenken mit. Das zweite geht über das erste hinaus, indem es das unveranlaßte ausdrückt und also von der edlen Gesinnung des Handelnden etwas zu fühlen gibt. So hat *δώρημα* einen feierlichen Klang. Es wird besonders gebraucht von den Geschenken, die der Mensch aus Gottes Hand empfängt ²). Gute Gaben sind solche, die für den Beschenkten einen wirklichen Wert haben, eine wirkliche Förderung bedeuten, mag dieser nun im äußeren oder inneren bestehen ³). So wie Gott nur Gutes gibt, so ist er gewiß auch selbst mit Bösem unversehrt. Schaut *ἀγαθή* auf den Wert, den die Gabe für den Empfänger hat, so *τέλειον* auf die Vollkommenheit, die sie in sich selbst hat. Gottes Gaben sind derart, daß sich kein Tadel an sie hinwagen darf, weil sie nicht den geringsten Mangel an sich tragen ⁴). Nicht aus dem bloßen Augenschein, sondern aus dem Glauben wird er dies Urteil fällen, der auch da Gutes und Vollkommenes sieht, wo es sich dem glaubenslosen Blick verbirgt. Er will sie aber daran erinnern (v. 16), teils um anderes Urteil (v. 13) abzuschneiden, teils um den schlimmen Gaben und Wirkungen der Begierde und der Sünde gegenüberzustellen, was Gott gibt. Bei der Satzaussage kann man schwanken, ob man *κατα-*

¹ So z. B. Hofm, Beyschl, Burger, Feine (Jebf S. 29 A 1) vgl. Kühn-gerth II, 1, 631 ff. Vgl. *πάντα καλὰ, κακὰ* Herod. (lauter Schönes, Böses). Dib, der *πᾶς* hier = jeder auffaßt, vermutet, daß unser Spruch ursprünglich einem andern Zusammenhang angehört. Das hat manches für sich. Dann müßte man annehmen: indem er auf *ἀγαθή* und *τέλειον* einen Ton wirft, macht er für seinen Zusammenhang diese Wörter zu den wichtigsten im Satz. Daß von Gott nur Gutes kommt, ist im Spätjudentum oft betont vgl. Strack-B. III, 752; Philo, confus. I. 180 f.

² Vgl. Mt 7, 11; Lc 11, 13; Eph 4, 29; R 7, 12; Test. Seb. 1. Viele Belege bei Philo, vgl. Migr. Abr. 73. 121 f.; congressu erud. 171; mut. nom. 139; de Abrah. 143; decal 81.

³ Vgl. R 5, 16; Herm m. II u. sim II, 7. Über den Gebrauch der beiden Wörter bei Philo ausführlich Mayor S. 54. *δόσις*, Gabe, vielfach auch bei Jos von fürstlichen Spenden.

⁴ *τέλειος* besonders von den Gaben Gottes z. B. Philo, De sacrific. Ab. et Caini 57 (*θέμις δὲ οὐδὲν ἀτελες ἀπὸ χαρίζεσθαι*), ebda (*παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγενήτου δωρεῖ πᾶσαι*) Migr. Abr. 73 (Gott gibt *ἀτελες οὐδὲν, πλήρη δὲ καὶ ἀτέλεια πάντα*).

βαῖνον mit *ἔστιν* verbinden oder zur neuen Sinnzeile ziehen soll. Ersteres liegt näher (vgl. auch 3, 15). Dann ist *ἔστιν καταβαῖνον* die vielfach übliche Umschreibung des Verbuns mit dem Partizip, die mehr Schilderung als bloße Aussage ist und sich dem Semiten besonders leicht einstellt. Feierlich nennt er damit die Quelle der guten Gaben⁵⁾. Es erhöht diese Feierlichkeit, daß er Gott nicht nennt, sondern ihn durch das verhüllende „von oben her“, wie es in der frommen Redeweise der Juden vielfach üblich war, als den großen, guten Geber bloß andeutet. In diesem *ἄνωθεν* liegt auch ein Werturteil. Was von oben her kommt, ist gewiß auch für den Menschen, der in der irdischen Unvollkommenheit und Sünde steht, gut und heilsam. Es liegt ihm daran, die völlige Reinheit Gottes weiter zu betonen. So nennt er Gott wohl als das Urbild vollendeter Reinheit den „Vater der Lichter“. Mit *τῶν φώτων* sind dabei von Jac gewiß die Himmelslichter gemeint⁶⁾. Daß er Gott den Vater und nicht den Schöpfer der Lichter bezeichnet, entspricht der dichterisch gehobenen Rede des AT und besonders der Ausdrucksweise des Spätjudentums, die zwischen Gestirnen und Engeln keine scharfe Grenzlinie zog. Wenigstens an diesem Punkt ist die Naturbeseelung in der jüdisch-monotheistischen Religion⁷⁾ nicht klar ausgeschlossen. Dem entsprechend wird der

⁵⁾ *ἄνωθεν* als Umschreibung für „von Gott“ 3, 15; Joh 3, 31; 19, 11, 23; Herm Mand IX, 11; XI, 5, 20; vgl. Schlatter, Wie redete Jos von Gott?, S. 34 b. j. V, 400; VII, 384; VIII, 106; Strack-B. II, 420. *καταβαῖναι* Mt 3, 16; 28, 2; Jo 1, 51; 3, 13; 6, 33. Nur schwache Bezeugung hat die Lesart *κατεργόμενον* 27, 29. 66**.

⁶⁾ *τὰ φῶτα* als Himmelslichter z. B. Ps 135 (136), 7; Jer 4, 23. Der Ausdruck *πατὴρ τῶν φ.* ist bisher auf jüdischem Gebiet nur Apc Mos (A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana V p. 23, 1868) nachgewiesen. c. 36 (Sonne und Mond) können nicht leuchten angesichts vom Lichte des Alls, dem Vater der Lichter; ebda c. 38 Michael hat den Vater der Lichter... (Str.-B. III, 752). Heimisch ist der Ausdruck später in der manichäischen Religion. Dort betet der Fromme: Ich falle nieder und preise mit reinem Herzen und aufrichtiger Zunge den großen Gott, den Vater der Lichter (Kessler, Mani 253; Chantepie, Rel.Gesch. 4II, 275). — syr¹ übersetzt אבא דלעיתא (Vtr der Leuchtenden). Dieser Ausdruck ist auch dem Ephraem (op. V, 489 D) geläufig, der sonst keine Zitate aus Je hat; er spricht mit ihm in einem Abschnitt, der über die Erfüllung der Kirche mit reiner Lehre handelt. Barhebraeus umschreibt den Text: „von dem Vater der Leuchtenden (אבא דלעיתא), griechisch der Lichter, das sind die ersten Lichter, Wort und Geist, und die zweiten, die Engel, und die dritten, die Propheten und Apostel und Lehrer, denn sie nannte der Herr Licht der Welt“. Ähnlich Barsalibi und Ishodad. Theophylact *ἢ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων ἢ τῶν περωτισμένων διὰ πνεύματος ἁγίου*. Didymus *patrem luminum intelligibilem h. e. illuminatorum rationalium Deum dicit*. Hier überall ist an Lichtgrößen der Geisteswelt gedacht. Im Text liegt jedoch der Vergleichspunkt in der Mangelhaftigkeit der irdischen Lichter.

⁷⁾ Vgl. Hiob 38, 7. Die Morgensterne loben Gott. Morgensterne und Gottessöhne hier als Parallelbegriffe. Henoch 18, 15; 41, 5; 43, 1, 2; 46, 7;

Vaterbegriff dann auch gegenüber den Gestirnen wie der ganzen Welt angewendet⁸⁾. Jac gibt seiner Aussage über Gott eine neue Wendung und mit ihr eine Steigerung, indem er Gott mit den Gestirnen vergleicht und ihn allein als den hinstellt, der über alle Veränderung und Trübung seines Wesens erhaben ist (v. 17^b; vgl. Sir 17, 26; 27, 11). Nachdem er gesagt hat, was von Gott ausgeht, will er den Leser in Gottes Art und Wesen (*παρ' ὧ, ἐνι*) selbst hineinschauen lassen⁹⁾. Leider will eine sichere Entscheidung, was als ursprünglicher Text zu gelten hat, kaum gelingen¹⁰⁾. Aus

72, 3; 75, 1—3; 80, 6 u. ö. cf Spitta S. 42. Philo, opif. mundi 53, 73, de somn. I, 135, gigant. 7, spec. leg. I, 13. Philo bringt eine theologische Vermittlung dann dadurch, daß er sagt, die *θεραπεία* dürfe nur dem obersten Gott gewährt werden, spec. leg. I, 20.

⁸⁾ Philo bez. die Welt als Sohn Gottes, deus immut. 31, plantat. 12. Sehr oft von Gott *πατὴρ τῶν ὄλων* opif. m. 72 u. ö., *πατὴρ* und *ποιητὴς* verbunden opif. m. 10, 20, 21, 56 (gegenüber Sonne und Mond) oder *πατὴρ* und *τεκνίτης* leg. all. I, 181, deus immut. 31 u. ö. oder *γεννητὴς* u. *ποιητὴς* τῶν ὄλων spec. leg. I, 209; umgekehrt die Welt als *ἔργον* u. *ἔργονος* Gottes aetern. mund. 15, Gott als die Sonne der Sonne spec. leg. I, 279. Ähnlich gebraucht *πατὴρ* Josephus, A. proem 20, II, 152 τῶν πάντων πατὴρ; V, 93 θεὸς u. πατὴρ u. δευσιότης des jüd. Volkes. Vgl. Schlatter, Wie redete Jos. von Gott?, bes. S. 14 f. Auch Clem. Al. z. B. *πατὴρ τῶν ὄλων* Päd. I, p. 21, 2; 115, 10; 121, 25 (Stählin).

⁹⁾ *ἐνι* ist ein verkürztes *ἐνεστι*, Blaß § 98. Die Kraft des *ἐν* ist dabei soweit geschwunden, daß es wie hier mit einer andern Präposition (*παρὰ*) verbunden werden kann.

¹⁰⁾ Der Text ist von *παρ' ὧ* ab bis zu *βουληθεῖς* hin äußerst schwankend überliefert. Am stärksten bezeugt ist:

I. *παρ' ὧ ὅν ἐνι παραλλαγῇ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα*. *Βουληθεῖς* s^c A C K L P Ath (Antipater v. Bostra) vg (vicissitudinis obumbratio) Hieron (conversionis obumbraculum) Aug (momenti obumbratio) syr¹ syr² arm. Eine willkürliche Erweiterung ist *ἢ τροπῆ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα* 876. 1518.

II. Sehr schwer wiegt jedoch wegen des Alters der Bezeugung der mehrfach überlieferte gen *ἀποσκιάματος* s^c P²³ B 614 ff (modicum obumbrationis) sah boh. Unter sich geht diese Gruppe aber stark auseinander:

a) P²³ *παρ' ὧ ὅν ἐνι παραλλαγῆς ἢ τροπῆς ἀποσκιάματος*.

b) s^c B *παραλλαγῇ ἢ τροπῆς ἀποσκιάματος*.

c) 614. 1108 *παραλλαγῇ ἢ τροπῆ ἀποσκιάματος* boh (?) ff (?)

d) sah bei dem nichts ist von Schatten weder Wechsel noch Neigen.

III. Theoph. 181 (früher 40), 1898 (früher ap 505) fügen *αὐτός* vor *βουληθεῖς* ein. Auch syr¹ (ܒܘܠܗܬܝܝܘܨ) u. syr³ (ܒܘܠܗܬܝܝܘܨ); da der textkritische Bearbeiter das Wort mit Obelos u. Asterisk einschließt, hat er es offenbar nicht bloß als das zum Verb hinzugefügte Personalpronomen beurteilt, sondern als einen über den griech. Text hinausgehenden Überschuß. Er muß in ihm also ein *αὐτός* ausgedrückt gefunden haben.)

IV) Ein *τι* oder *τις* im Text? Ath, syr¹ (*παρ. τις*), Hieron obumbraculum, boh „auch nicht eine Form (Art, Gestalt) von Schatten, welcher ver geht“. Das boh. Wort für „Form“ entspricht griechischem *τρόπος*. Daß dieser Nominativ als ursprüngliche LA zu gelten habe, ist wenig wahrscheinlich, da die boh Übersetzung erst um 600 anzusetzen ist. H. GehRat Steindorff, den ich um Rat fragte, vermutet, daß der Übersetzer *τροπή* und *τρόπος* verwechselt hat. Dann bleibt nur auffällig, daß er *τροπή* durch den Relativsatz noch einmal andeutet. *ἔστιν* s^c min (ursprüngliches *ἐνι τι*?).

dem Verfahren der alten Textrezensoren scheint sich jedoch unabhängig davon, ob man bei *ἀποσκίασμα* den nom. oder gen. liest, zu ergeben, daß *τροπή*s als der abhängige Begriff anzusehen ist. Von einer Beschattung, nicht von einer Veränderung will er reden. Die Veränderung oder die Veränderlichkeit wäre also nur der Begleitumstand derselben. Allenfalls war im ursprünglichen Text nicht bloß sachlich Wechsel und Beschattung von Gott abgelehnt, sondern steigernd auch der kleinste Teil (*τι*) davon bei ihm ausgeschlossen. *παράλλαγή* ist zwar nicht wie *παράλλαξις* ein ausgesprochener terminus technicus der Astronomie, jedoch in derselben geläufig für Veränderungen und Unterschiede, die bei den Gestirnen stattfinden. Gerade in diesem allgemeinen Sinn wird das Wort auch hier Veränderung jeglicher Art von Gott ablehnen sollen¹¹⁾. Fügt er mit *ἢ* eine weitere Aussage an, so

Bei Vergleichung der LAA ergibt sich der Zwiespalt, daß *Π^{ab} τροπή*s *ἀ-τος*, das die älteste (ägypt.) Bezeugung für sich hat, grammatisch unverwendbar ist. Denn der Vorschlag von Ropes *ἦ* als *ἡ* zu lesen, wird kaum als Lösung gelten können. Der zum Reichstext (ägypt. und antioch. Bezeugung) durchgedrungene Text I wird gegenüber *Π^{ab}* als Glättung empfunden werden. Wenn die Rezensoren die Glättung jedoch nicht durch die viel einfachere Tilgung des gen. bei *τροπή*s hergestellt haben (so 614, 1108), so muß ihnen der so entstehende Ausdruck eben doch wohl sachlich gegenüber dem andern als der weniger empfehlenswerte vorgekommen sein, oder es muß *τροπή*s *ἀ-α* ein bestehender Ausdruck gewesen sein. Eine glatte Lösung ergibt sich, wenn man *ἀποσκίασματος* als alte Verlesung von *ἀποσκίασμα* (.) *αὐτός* fassen dürfte. Aber die Verbreitung des gen ist zu stark, als daß man sie bloß auf ein solches Versehen zurückführen darf u. die von *αὐτός* doch zu gering, als daß diese Lösung recht naheliegender ist. Auffällig dagegen ist, daß in den Texten ein *τις* oder ein ähnlicher Ausdruck der Kleinheit sich mehrfach findet. — Ein solches *τι* konnte vor dem gleich anlautenden *τροπή*s leicht ausfallen. Beachtet man, daß die LAA zwischen *ἐν* u. *ἐστίν* schwanken, so könnte man auch in dem *ἐστίν* ein altes *ἐν* *τι* vermuten, wodurch die 3 gen von *Π^{ab}* zu ihrem Recht kämen. Für *τροπή*s hat man nach ff, Aug ein ursprüngliches *ρόπή*s (*τι δ. ?*) vermutet, das den kleinen Ausschlag an der Wage bedeutet. *τροπή*s paßt jedoch viel besser in den sonst in der Stelle berührten Gedankenkreis. Sehr beachtlich als Verbesserung ist die Umstellung des *ἦ*, die Dib vorschlägt: *παράλλαγή τροπή*s *ἢ ἀποσκίασματος* (weit mangelhafter Könnecke, Emendationen, S. 12f. *παρ. τροπή*s *ἢ ἀποσκίασμα*). Dieser Vorschlag ist auch dadurch empfehlenswert, daß das den Astronomen (Geminos *Εἰσαγωγή*, passim) sehr geläufige *παράλλαγή* die Bedeutung Differenz hat u. also nach einem gen. als Näherbestimmung verlangt.

¹¹⁾ *ἀλλαγὴ* mit seinem Komposita ist von Veränderungen im Gebiet des Gestirnlufs u. der Jahreszeiten gebräuchlich. vgl. Sap 7, 18 (*ἀλλαγὰι τροπῶν*); Dt 33, 14; Hi 38, 33f.; Ri 14, 12; Philo, Opif. mundi 58 (*ἀπαλλαγὰι*). Im astronomischen Sprachgebrauch der Griechen, wie er z. B. aus Geminos, *Εἰσαγωγή* ed Manitius zu sehen ist, ist *παρ.* ein sehr gebräuchliches Wort (z. B. c. VIII, 21ff.) u. bedeutet bes. den Unterschied, differentia (*τοῦτο οὐκ ἂν αἰσθητὴν ἔσχε παράλλαξιν πρὸς τὰς κατ' ἔτος ὄρας*). Der Gedanke, daß bei Gott anders als bei den Gestirnen kein Unterschied eintritt, wird gern im Judentum betont, vgl. bes. Hen 78, 14; 80, 2, 4; Sir 17, 31.

will er durch diese Verdoppelung ganz energisch von Gott jeden denkbaren Wechsel leugnen, wie er sonst in der Natur die Regel ist. Ähnlich wie *παράλλαγή* hat *τροπή* in unserm Zusammenhang nicht eine engumgrenzte astronomische Bedeutung wie „Sonnenwende“ oder „Rücklauf“ der Gestirne vom Untergangsort zum Aufgangsort (so Spitta nach Hen 72, 35), sondern die Allgemeinbedeutung „Veränderung“. Die Veränderlichkeit wird gerade beim Schatten betont (Ps 102, 11; 109, 23; 144, 4). Der gen. vertritt dabei das Adjektiv. *ἀποσκίασμα* bedeutet adumbratio oder obumbratio d. h. die Beschattung, die von einem Gegenstand aus geworfen wird, oder die Beschattung und Verdunkelung, die ein Gegenstand erfährt¹²⁾. Letzteres scheint die Aussage, die Jac an unserer Stelle machen will (Beda). Für Sonnen- und Mondfinsternis gebraucht zwar die griechische astronomische Sprache durchweg *ἐκλείψις*¹³⁾. Aber da *σκίασμα τῆς γῆς* geläufiger Ausdruck für den Erdschatten ist und die Verursachung der Mondfinsternis durch diesen bekannt war, wäre es nicht ausgeschlossen, daß Jac mit dem Kompositum *ἀποσκίασμα* eben die Beschattung und Verdunkelung des Mondlichtes bezeichnen will¹⁴⁾. Durch Beschattung erleidet das Licht der irdischen Lichtkörper eine Veränderung; bei Gott ist solche Herabminderung seiner Reinheit gänzlich ausgeschlossen¹⁵⁾. So hat Jac eindrucksvoll gegenübergestellt, wie Gott

¹²⁾ *ἀποσκίασμα*, erst in christl. Schriftstellern nachgewiesen, vgl. Theognost, can. p. 66, 6 *Κῶνος ἀποσκ. τῆς γῆς*; Basil. M. (bei Joh. Dam. I p. 113D) *οἰονεὶ ἀποσκ. (τὸν κόσμον) τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* (sc. Gottes) *ὄντα*. Übertragen Gregor v. Naz. *τὸ τῆς ἀληθείας ἠὲ δαλμα κ. ἀποσκ.* Scholion zu Hom. Od. A 213 *οὐκ ὑπάρχεις οὐ ἢ ἐμὴ μήτηρ, ἀλλ' εἰδωλὸν τι καὶ ἀποσκ.* Cyrill von Al. I p. 189 *πηγῶν ἀποσκ. (volucrum adumbratam formam)*. — Plutarch hat das ähnliche *ἀποσκίασμός* (Pericl. 6) von dem geworfenen Schatten der Zeiger an der Sonnenuhr. Das simplex *σκίασμα* ist ziemlich häufig, mehrfach bei Plutarch, z. B. Moral. p. 891 *τὰς ἐκλείψεις (τὴν σελήνην ποιεῖσθαι) εἰς τὸ σκίασμα τῆς γῆς ἐμπέπτουσαν*, ähnlich Geminos c. 10 über den Beginn der Mondfinsternis: *τὴν εἰς τὸ σκίασμα τῆς γῆς ἐμπτωσὴν τῆς σελήνης*. Diodor 2, 31 *τὰς ἐκλείψεις ποιεῖται* (sc. der Mond) *διὰ τὸ σκίασμα τῆς γῆς*. Basil. M. vol. I p. 52 *ἢ νῦξ ὁδὲν ἕτερον οὐσα ἢ σκίασμα γῆς*.

¹³⁾ Vgl. wieder Geminos c. 10 u. 11. Die *ἐκλείψεις ἡλίου* wird dabei nicht durch Beschattung, sondern durch *ἐπιτροβή*s, Bedeckung durch den Mond erklärt; Sir 17, 31 *ἐκλείπει*.

¹⁴⁾ Vgl. A 12 u. Gemin 11, 3 *ἀεὶ τὸ ἐμπέπτον αὐτῆς* (des Mondes) *μέρος εἰς τὸ σκίασμα τῆς γῆς ἀφάνιστον γίνεται τοῦ ἡλίου διὰ τὴν ἐπιτροβή*s *τῆς γῆς* (Bedeckung durch die Erde). Die Rabbinen sprechen von *כַּנֵּב לְבַּיְתָא* (Auslassen = Schattenseite des Mondes Rosch Hasch. 23^b).

¹⁵⁾ *ἀποσκίασμα* wurde schon bald von den Auslegern in dem übertragenen Sinn „Schatten = Spur“ aufgefaßt. Dann wird *τροπή*s *ἀ* eine „Spur von Veränderung“. So hat schon Antipater u. Bostra den Ausdruck (Migne s. gr. 96, 468c) *Αἰδῖος ὁδία τροπή*s *ἀποσκίασμα παθεῖν οὐκ ἀνέχεται . ὅστε γὰρ δύναιται . . . ἢ μετασκευασθῆναι . . . τροπή*n *ἢ μεταβολή*n *ἢ ἀλλοίωσιν οὐκ ἐπιδεχομένη*; so deuten auch Oec. *ἀ* = *ἕγρος*, Spur, Theoph. *οὐδὲ μέγρις ὀπονοίας τινὸς ὑποβολή*, Morus *ne tantillum mutationis*. Aber da

der reine Urquell der Lichter ist und wie er zugleich den wandelbaren Lichtern weit überlegen ist.

War v. 17 das Wesen Gottes geschildert, aus dem zu schließen war, daß von ihm unmöglich die Anreize zur Sünde ausgehen können, so folgt nun v. 18 eine positive Aussage über das, was Gott tut. Bei äußerlicher Beurteilung des Gebrauchs der Kettenwörter ist v. 18 nur deshalb hier angefügt, weil auch diese Aussage ein ἀποκύειν enthält (s. v. 15). Die Wortgleichheit erscheint danach als der einzige Grund der Anreihung. Die Wahl des Wortes ἀπεκύησεν wird vielmehr beabsichtigtes Kunstmittel sein. Er schmückt dadurch die Rede und verklammert die Sprüche miteinander. Er sagt nicht einfach: Gott hat uns geboren, sondern „nach seinem Willen hat er uns geboren“. Dieses dem Verbum vorangeschobene objektlose βουληθεῖς hat den Ton auf sich. Nicht im Gegensatz zu dem minderwertigen συλλαβοῦσα τίκει der Begierde, auch nicht mit Bezug auf den Allmachtswillen Gottes, der Gewolltes sofort zur Wirklichkeit werden läßt, wird dabei βουληθεῖς gesagt sein, sondern besonders in dem Zusammenhang mit den großen Aussagen über die hohe Bestimmung der Frommen wird es den gnädigen Willen Gottes betonen wollen. Der Vater der Lichter geht in seiner Gnade so tief herunter, daß er uns das neue Leben schenkt¹⁶⁾. Βουληθεῖς ohne Objekt ist auffällig; es ergänzt sich leicht aus dem Zusammenhang. Aber dieser Mangel des Objekts läßt noch stärker empfinden, daß Gottes Wille allein es ist, der das Folgende hervorgerufen hat. Mit einer im Hebräischen nicht seltenen Vertauschung sagt er von Gott ein Gebären aus. So tritt das, was durch Gott geschieht, in einen deutlichen Gegensatz zu dem, was v. 15 von der Sünde gesagt ist. Manche (z. B. Spitta, Hort) beziehen die Aussage von v. 18 auf die Erschaffung des Menschen. Aber dafür wäre ἀληθεῖας bei λόγῳ eine ganz unveranlaßte Näherbestimmung. Mit dem Wahrheitswort ist vielmehr

in unserm Zusammenhang der astronomische Vorstellungskreis durchaus im Vordergrund steht, spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß ἀποσκ. in seinem konkreten Sinn steht. Abgesehen von der Antipaterstelle ist der übertragene Sinn nicht nachgewiesen. So ist damit zu rechnen, daß er sich bei den kirchlichen Schriftstellern erst auf Grund unsrer Stelle gebildet hat.

¹⁶⁾ Diese Seite ist oft im Zusammenhang des neuen Lebens hervorgehoben 1 Pt 1, 3; Eph 1, 5; R 12, 2.

¹⁷⁾ βουληθεῖς ziemlich oft bei Philo am Anfang einer Aussage, aber immer mit Infinitiv z. B. Migr. Abr. 66. Vita Mos. 110. Recht ähnlich unserem Satz Jos. A. VII, 135 ἄντος τοῦτο βουληθεῖς ὑπέθετο. Hippol., Dan. p. 172, 14 ἐπειδὴ γὰρ ἐγὼ μὲν βουληθεῖς οὐκ ἠδυνήθην. Jos. betont gern, daß etwas nach dem Willen Gottes geschieht. Vgl. Schlatter, Wie redete Jos von Gott? S. 26 f. Ferner Mekhiltha zu Ex 14, 1 „Da sprachen die Jerwalter: wollend oder nicht wollend, am Ende müßt ihr doch die Worte der Regierung erfüllen.“

das Evangelium gemeint¹⁸⁾, durch das uns Gott zu neuen Menschen schafft (1 Pt 1, 23). Alle Anspielungen auf das Wie läßt Jac weg, nur die Aussage der Tatsache selbst ist ihm wichtig. Nur wenn man die Aussage von der Wiedergeburt versteht, bringt der Vers auch eine Steigerung, wie sie der Zusammenhang nahelegt, während kein Anlaß gegeben scheint, auf die Schöpfung zurückzugreifen¹⁹⁾. Die nächste Sinnzeile nennt das Ziel, auf das Gott mit uns hinaus will. ἀπαρχήν trägt einen starken Ton. Auf diese Aussage kommt es also dem Jac an. Die Sünde gebiert den Tod. Gott gebiert uns zu seinen Erstlingen. Die Unheilsfolge (15) und die Heilsabsicht Gottes (18) stellt er wirkungsvoll mit demselben ἀποκύειν einander gegenüber. Mit ἀπαρχή nennt er den hohen Rang, zu dem die Christen von Gott bestimmt sind. Mit dem beigefügten τινά ermäßigt er sofort die Aussage wieder etwas, vielleicht doch weil der tatsächliche Zustand der Christen dem heiligen Begriff nicht ganz gerecht wird (Hofm; anders Blaß 301). ἀπαρχή denkt hier nicht an die Erstlingsgabe, die stellvertretend das Ganze abbildet²⁰⁾, betont auch nicht ein Vorrecht im Vergleich zu Minderberechtigten, sondern sieht im Anfangsstück Hoffnung und Gewähr, daß das Übrige auch folgen wird²¹⁾. Die ganze Welt der Geschöpfe kommt ihm für solche Bestimmung in Betracht. Das durch seine Stellung hervorgehobene αὐτοῦ kennzeichnet sie als Gottes Geschöpfe und deutet damit an, daß solche allgemeine Erhebung in das Erlösungsleben im Willen des über alle gleichmäßig herrschenden Schöpfers liegt (vgl. R 8, 21; ähnlich Hofm; Dibs). Das ἡμᾶς, das nicht an irgendeinen Vorrang der Judenchristen im Vergleich zu anderen denkt, faßt mit hohem Selbstgefühl die Christen zusammen als die, denen so hohe Ehre von Gott bestimmt ist. Denn nicht von menschlicher Leistung ist die Rede, sondern Stolz und Jubel über das klingt hervor, was Gottes Wille (εἰς τό) aus ihnen machte. Wieder hat Jac den Abschluß wirkungsvoll gestaltet. Wir vergleichen ihn mit dem Schluß der

¹⁸⁾ Der Ausdruck ist schon atl, vgl. Ps 24, 5; 56, 11; 88, 2 f.; 110, 7 bes. oft Ps 118 z. B. v. 30. 32. 33. 34. 43. 89 f. 160 usw. Vielfach auch in den Oden Salom. z. B. 12, 15, 4. 6; 38; Hen 105, 10. Er wird von der ntl Gemeinde auf das Evg bezogen. So bes. bei Pl 2 Ko 6, 7; Eph 1, 13; Kol 1, 5; 2 Ti 2, 15.

¹⁹⁾ Gegen Spitta, dessen Beweisstellen (Sir 15, 11—20; Sap 1, 13 ff.; 2, 137) nicht beweiskräftig sind. Mit Recht lehnt Dib ab, daß die Vorstellung der Wiedergeburt an unsrer Stelle im vollen Umfang mystisch empfunden sei wie etwa in den hermetischen Schriften. Jac ist auch in diesem Punkt in seinem Denken israelitisch unmystisch bestimmt. Der Gedanke der Wiedergeburt (vgl. Joh 3, 3; 5, 9; Tit 3, 5; 2 Ko 5, 15; Ga 6, 13 u. a.) ist auch dem Judentum geläufig, vgl. die Belege bei Strack-B. II, 420 ff.

²⁰⁾ So Spitta; Ex 25, 3; Ez 20, 4; jer. Schabb. II, 3.

²¹⁾ Vgl. R 8, 23; 1 Ko 15, 20; 2 Th 2, 13; Apc 14, 4.

vorigen Gruppe (*ἀποκύει θάν.*) oder der ersten Gruppe (v. 12 b) oder dem Ende der 1. Reihe v. 11 (*ὁ πλοῦσιος μαρανθήσεται*). Immer wieder drängt sich uns auf, wie formschön Jac seine Sprüche zu gestalten und zusammenzuordnen weiß.

Hören und Reden, Zürnen und Sanftmut 1, 19—21. Mit einem Aufforderungssätzchen (v. 19) geht Jac zu etwas Neuem über²³⁾. Denn als Einleitung zum Folgenden wird man das *ἴστε* zu werten haben. Der Stil des Jac liebt es ausgesprochenmaßen, durch solche kleine Sätzchen eine neue Gedankenreihe einzuführen, während er umgekehrt den Schluß einer solchen durch einen hohen Gedanken oder durch ein zusammenfassendes *οὕτως, οὕτος* kennzeichnet. *ἴστε* ist in NT eine an sich seltene Form; sie ist mehr literarischer Art²⁴⁾. Bei Jac ist außerdem zu beobachten, daß er hernach 4, 4 für den indic. das übliche *οἴδατε* gebraucht. Auch aus diesem Grund ist wenig wahrscheinlich, daß *ἴστε* hier ind. sein sollte. Die Anrede kennzeichnet wie so oft bei Jac den Anfang eines neuen Zusammenhanges. Auch das spricht dagegen, daß 19 a zum vorigen gezogen wird. Von den Gegnern der imperativischen Auffassung des *ἴστε* (Hofm, Beysch) wird das sehr stark bezeugte *δέ* hinter *ἔστω* geltend gemacht²⁵⁾. Es ist zuzugeben, daß dies *δέ* eine gewisse Unebenheit hereinbringt. Aber die Aufforderungen in 19 b haben in ihrer kurzen Prägung, in ihrer dreiteiligen Gliederung, in ihrem allgemeingiltigen Sinn so sehr das Aussehen einer schon geformten Redeweise, daß das einführende *δέ* recht wohl ein an bekanntes erinnerndes „aber“ sein kann. Auf den Inhalt gesehen bedeutet v. 19 eine deutliche Wendung. Von v. 10 ab hatte Jac durchaus Aussagen über Gottes Tun gebracht. Jetzt geht er zu Mahnungen über. Für ihre Lebensführung hat er ihnen etwas zu sagen. Als 1. Gruppe bietet sich v. 19—21 an. Mit 21 c ist ein Abschluß erreicht. Aber es fragt sich, wie eng wir die Mahnungen v. 19 ff. im Geist des Jac mit dem Vorigen verbunden denken müssen. Jac läßt sich zu dem neuen Gedanken wohl durch das in v. 18 berührte „Wahrheitswort“ weitertragen. Ganz deutlich schlägt dieses den Ton für das folgende bis zu v. 25 an. Eine leichte äußere Verketzung liegt wohl in dem *λόγω* v. 18 mit *ἀκοῦσαι* (v. 19). Zunächst ist der Wortlaut in v. 19 und 20 so allgemein gehalten

²³⁾ Imp.: *ἴστε* n^c A (+ *δέ*) BC 73. 83 ff.; n *ἴστω*; ind: vg (scitis) sah. — boh: 1. ps. plur. + *δέ* (doch zahlreiche boh Hss 2. ps. pl.) *ὡστε* statt *ἴστε* K. Oec. Theoph syr², so wohl auch syr¹ ܡܢܡܐ (u. ihr, m. gel. Br., jeder von euch sei . . .). Der Befund scheint für *ἴστε* zu sprechen; *ὡστε* wäre dann als erleichternde Korrektur zu beurteilen, da es zwischen v. 18 u. 19 eine Verbindung schafft.

²⁴⁾ Außer hier nur Eph 5, 5 u. Hb 12, 17, vgl. Bl § 99, 2.

²⁵⁾ + *δέ*: n BC P* 83 ff vg boh sah. — *δέ*: KAP² arm aeth Oec. Theoph.; A: *καὶ ἔστω*.

und sieht so sehr ab von jeder nähern Umgrenzung, daß der Ausleger meint, die Worte auch als ganz allgemeine Mahnungen in betreff von Hören, Reden und Zürnen ansehen zu müssen (Dib). Das würde zur Art mahnender Stücke ja gut passen. Aber *γάρ* und *διό* v. 20 und 21, die v. 19—21 logisch miteinander verklammern, zeigen doch, daß der Vf die 3 Verse in einem geistigen Gesamtbild gedacht hat. Wir müßten die 2 logischen Verbindungswörter entwerten, wenn wir sie als bloße Füllwörter ansehen. Und wenn er v. 21 b mahnt *ἐν πραότητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον*, so ist er offenbar auch hier noch bei der Vorstellung vom Gotteswort, von dem er v. 18 geredet hatte. Auch in dem Abschnitt v. 22—25 ist ganz ans Gotteswort gedacht. Das legt es doch recht nahe, daß es sich eben für ihn auch v. 19 um das Hören und Reden des Gotteswortes handelt²⁶⁾, nicht um die uneingeschränkte Mahnung zu wahlloser geistiger Aufnahmebereitschaft oder um die allgemeine Warnung vor unangebrachter Redseligkeit. Ist dies die richtige Auffassung des Verses, dann erledigt sich um so sicherer der Versuch, in dem dreigliedrigen Spruch das Thema für den ganzen Brief zu sehen²⁷⁾. Als eine Mahnung für jedermann²⁸⁾ stellt Jac die gegensätzliche Mahnung auf, schnell zum Hören und langsam zum Reden zusein²⁹⁾. Er denkt wohl daran, wie jeder in der Gemeinde das Recht hat,

²⁶⁾ So schon Oec. Theoph. Beda, vgl. Zahn Einl I³ 68. Spitta folgert dieselbe Vorstellung daraus, daß er unsere Verse von Eccl 4, 17—5, 1 abhängig denkt (Lehrvortrag in der Synagoge). Dib hält seiner Anschauung über paränetische Stücke entsprechend v. 19 oder v. 19 mit seinem „Anhang v. 20“ für eine allgemeine Mahnung, der man nicht aus dem Zusammenhang eine Einschränkung aufzwingen dürfe. Dieser Gedanke ist sehr beachtlich. Aber erwägt man, wie stark Jac bei seiner ersten Auffassung fortwährend die Herzstücke der Frömmigkeit im Auge hat, so liegt nahe, daß er bei *ἀκοῦσαι* und *λαλήσαι* in erster Linie an das Wort Gottes denkt, s. auch oben zu *γάρ* u. *διό*. Jac scheint sich eines allgemein geprägten Wortes für seinen Gedankenzusammenhang bedient und es seinem Obergedanken unterstellt zu haben. Gerade solches mosaikartige Zusammensetzen, das doch einem Zentralgedanken dient, entspricht semitischer Art u. erklärt die formalen Unebenheiten. Verfehlt scheint es, wenn Dib S. 106 die Unebenheit darin findet, daß Jac v. 19 ff. vom Hören u. Tun reden „will“. Das will er eben erst von v. 22 ab. v. 19—21 kreist noch um ein anderes Zentrum.

²⁷⁾ So Cladder, Zeitschrift f. kath. Theol. 1904, 37 ff. Sein Versuch, auf Grund der Forschungen D. H. Müllers u. Wehofers gemacht, führt zu Verzerrungen und kann nicht überzeugen.

²⁸⁾ Man beachte die stark semit. Färbung in den Versen *πᾶς ἀνθ.* = syr¹ ܡܢܢܐ; *eis τό c. inf.* = *ῥ c. inf.*; ganz ungrüchisch *βραδὺς εἰς ἀργῆν*. Ferner *ἀργὴ ἀνδρός, δικαιοσύνη Θεοῦ, ἀργὴ . . . δικαιοσύνην . . . ἐργάζεται*. Auf die Beliebtheit der dreigliedrigen Form in der jüdischen Kunstrede weist Dib hin u. vergleicht bes. Prov 30, 7. 15. 18. 21. 24. 29 Pike Ab. 1; 2 u. 6.

²⁹⁾ Vgl. Sir 4, 29; 5, 11; 9, 17 f.; Prov 13, 3; 16, 32; 18, 13; Sap. 10, 2 f. 10; Eccl 5, 1 f.; 7, 9; Kol 3, 8; Eph 4, 26. 31; 1 Ti 2, 8; Herm m. XI, 12; Did 3, 2; P. Ab. 2, 10; Midr. Leol. 15. Parallelen aus der griech. Lit. bei Wetst., May, Dib, bes. Lukian, Demonax 51 *πᾶς ἄριστα ἀρξέει; ἀργήτος, ἔφη, καὶ ὀλίγα μὲν λαλῶν, πολλὰ δὲ ἀκούων*.

selbst lehrend aufzutreten. Aber er will die Neigung dazu zurückdämmen, indem er rät, sich lieber durch die Schwierigkeit und Verantwortlichkeit der Sache zum Zögern (*βραδύς*) bringen zu lassen. Diese Mahnung muß seiner besonderen Überzeugung entsprechen, denn 3, 1 warnt er ganz ähnlich. Er hat eine Abneigung gegen das Reden, denn er kennt die Zügellosigkeit (1, 26; 3, 1 ff.) und Treulosigkeit der Zunge (3, 12) zu gut, als daß rednerische Eitelkeit ihm zur Versuchung werden könnte. Als das, was in erster Linie notwendig ist, stellt er das *ταχύς εἰς τὸ ἀκούσαι* voran. Das wichtige Wort, das uns zu neuen Menschen macht (v. 18), und das uns zu retten imstande ist (v. 21), fordert besonders die Bereitwilligkeit zu stiller Aufnahme im Herzen. Bei den immer neuen Einzelfällen (aor.) will diese Regel befolgt sein. Er fügt als 3. Mahnung hinzu: langsam zu Zorn. Sie scheint dem Jac besonders wichtig zu sein. Das folgt aus daraus, daß er ihr eine besondere erläuternde Begründung gibt und im folgenden außerdem dem Zornigen sein Ideal der *πραΰτης* (v. 21) entgegenstellt. Wenn wir sehen, wie stark das Wort vom Zorn mit dem Ganzen verklammert ist, so wächst daraus die Wahrscheinlichkeit, daß hier nicht von Zürnen und Jähzorn im allgemeinen die Rede ist, sondern vielmehr vom Zorn beim Lehren und Hören des Wortes Gottes. *Ὀργή* ist im Unterschied von dem die Gemütsbewegung schildernden Grimm (*θυμός* Lc 4, 28; A 19, 28) mehr der sich äußernde, auf den andern losfahrende Zorn. Zur Zornesäußerung sollen sie sich nicht fortreißen lassen. Zum Zögern mahnt er hinsichtlich des Zorns, schwerlich um nach reiflicher Überlegung dem Zorn das Recht zum Losfahren zu geben (v. 20!), sondern weil durch das Ansiehalten der Ausbruch überhaupt vermieden wird. Nicht einen berechtigten Zorn unterscheidet er von einem unberechtigten, sondern Zorn scheint ihm überhaupt verwerflich (Mt 5, 22). Zornig beim Lehrvortrag auf den Schüler oder einen andern Lehrer loszufahren, hielten die Rabbinen zum Teil für ihr Recht. Jesus erkennt ein solches nicht an, wie er es selbst nicht übte³⁰). So auf den zornig die Hörer anfahren den Lehrer gedeutet, scheint der Vers sich leicht in den Zusammenhang zu fügen. Besonders v. 20 hat Hofm so gedeutet. Aber das *διό* paßt nur dann gut, wenn die zu sanftmütigem Aufnehmen Ermahnungen dieselben sind, die zum Losfahren geneigt sind. Dann wäre bei *ὀργή* vor allem an die Erhitzung gedacht, die bei dem

³⁰) Vgl. Mt 11, 29; 5, 22, dazu Strack-B. I, 276 ff.; vgl. Hi 32, 5; Pirke Ab. 2, 5 (Hillel: der Aufbrausende eignet sich nicht zum Lehrer; 5, 11; Schab 31^a wo der Jähzorn Schammals und die Sanftmut Hillels einander gegenübergestellt werden; zur ganzen Frage, Bornemann, Bergpredigt S. 64 f. Der Niederschlag dieser neuen Stellungnahme Jesu z. B. Tit 1, 7; 2 Ti 2, 24; 4, 2; Did 15, 3 *ἐλέγχετε ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*).

Hörer entsteht, der sich zu Unrecht getadelt glaubt. Er sieht in dem ermahnenden Wort des Lehrers nicht eine sachlich begründete Wahrheit, sondern eine persönlich gemünzte Beleidigung³¹).

Mit Kettenwortverbindung schließt Jac nun v. 20 die Begründung an. Er macht auf eine Wirkung des Zornes aufmerksam, deren sich der Zornige mitten in seiner Leidenschaft nicht bewußt ist, oder über die er eine ganz verkehrte Vorstellung hat. Er hätte mit anaphorischem Artikel sagen können: *ἡ γὰρ ὀργή*. Wenn er dafür *ἀνδρός* wählt, so muß man fast notwendig einen Gegensatz zu *θεοῦ* herauslesen. Er will auf den sehr bedenkenswerten Unterschied aufmerksam machen, daß das, was der Mensch tut und für recht hält, nicht mit dem stimmt, was Gott für recht hält. *ἀνδρός* drückt dabei nicht in erster Linie das männliche Geschlecht aus, sondern entspricht der hebräischen Genetivverbindung, die wir im Deutschen am besten adjektivisch wiedergeben: menschlicher Zorn. Beim Verbum wird die Lesart *ἐργάζεται* als die besser bezeugte anzunehmen sein³²). Die Auslegung steht nun dadurch in einer Schwierigkeit, daß einestheils *δικαιοσύνη θεοῦ* ein fester Begriff ist, andererseits *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* eine übliche Redeweise ist. Es ist das Gegenteil von *ἐργάζ. ἁμαρτίαν*, Sünde tun, das wir auch bei Jac (2, 9) finden. Wenn wir sehen, wie Hermas, offenbar auf Grund derselben jüdischen Unterlage von Begriffen und Ausdrucksmitteln, sehr oft *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* im Sinn von „das Rechte tun“ hat³³), so wird man auch bei Jac an dieselbe Verbindung denken. Nun fügt er aber *θεοῦ* hinzu, auf das sogar der Ton fällt, und bestimmt damit die Gerechtigkeit näher als eine solche, deren Beurteiler und Maßstab der heilige Gott ist. Das ist ja gerade die Art des Zornes, daß er meint, Gerechtigkeit zu verfechten; aber bei seinem Ungestüm verdirbt er die Sache vollständig. Bei Gott heißt das nimmermehr Gerechtigkeit. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß unser so stark alttestamentlich gerichteter Jac hier die paulinische Formel herübergenommen haben sollte. Viel näher liegt, daß er vom AT, vom Judentum und von Jesus her beeinflusst ist. Auch diesen ist *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht unbekannt. Bei Jesus (Mt 6, 33; 5, 20) klingt darin sein starker Gegensatz gegen die von den Pharisäern aufgestellte

³¹) Vgl. Mt 18, 15—17. Dort auch das *ἐλέγχειν*, das Did 15, 3 (s. v. A.) mit *ὀργή* verbindet. Die Erhitzung ist eine beiderseitige. Das Zurechtweisen war im christl. Bruderkreis erschwert, da das Über- und Unterordnungsverhältnis wie beim Rabbi weggefallen war Mt 23, 8.

³²) s. ABC³; *κατεργ.* C*KLP cat.

³³) Z. B. ohne Art. Mand XII, 3, 1; Sim IX, 13, 7 mit Art. Vis II, 2, 7; II, 3, 3; Mand XII, 6, 2; im NT A 10, 35; Hbr 11, 33; vgl. A 4, 14 *δικ. ἐν-ὄπιον τ. θεοῦ* auch 2 Clem 4, 2; 11, 7 (*ποιεῖν*), 1 Clem 33, 8 (*ἐργάζ. ἔργον δικαιοσύνης*) Herm Sim I, 7 (*ἐργάζ. τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ*); *ἐργάζεσθαι* entspricht dabei dem semit. *כע, ποιεין* ἰσῶγ.

δικαιοσύνη mit. Diese ist ihm eine fehlsame, niedrige, unvollkommene. Durch die Hinzufügung von *θεοῦ* will auch er betonen, daß Gott anders und höher urteilt. So wird Luthers echt deutsche Übersetzung (tut nicht, was vor Gott recht ist) den Sinn des Jac richtig treffen. Trivial wird man den Satz nicht schelten können, da das betonte *θεοῦ* eben daran erinnert, daß der Mensch im Zorn anders urteilt als Gott, auf den es ankommt³⁴). Es liegt in dem Satz eine ernste Warnung, beim Zürnen an Gottes Beurteilung der Sache zu denken. *Ἐργάζεσθαι* bleibt dann bei seiner ursprünglichen Bedeutung „wirken“, nicht „bewirken“ (wie 2 Ko 7, 10), da die *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht als das eine große Endergebnis zu fassen wäre.

v. 21. Weil der Zorn so schlechte Folgen hat, darum (*διό*) fordert Jac zum Aufnehmen des Wortes in Sanftmut auf. Der Hauptton liegt dabei auf *ἐν πραΰτητι*; das dem imper. untergeordnete *ἀποθέμενοι* nimmt wohl stark teil an dem imperativischen Sinn, bleibt aber doch dem Partizipium entsprechend die untergeordnete Aufforderung. Wenn sie das Wort in Sanftmut annehmen, so ist das das gerade Gegenteil von dem zornigen Losfahren, das sich von dem Wort und seiner gerechten Schärfe beleidigt fühlt und gegen den ungestüm aufbraust, der es uns sagt. Die Gelassenheit, zu der Jac hier mahnt, ist ihm überhaupt ein Ideal. Auch 3, 13 schildert er die wahre Weisheit mit diesem Wort und 3, 17 nennt er sie *εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής*. Auch das sind nur verschiedene Seiten und Entfaltungen der *πραΰτης*. In *πραΰτης* steckt die Bescheidenheit, die fähig ist, vom Wort sich belehren zu lassen, ja einen Tadel anzunehmen und sich ohne Widerrede unter ihn zu beugen, wie es ja Wiedergabe des hebr. *הָיָה* ist³⁵). Die Voraussetzung für solches stille und willige Aufnehmen ist, daß sie jeglichen Schmutz und Überfluß von Bosheit von sich ablegen. *ἀποτίθεσθαι*, zunächst vom Ablegen des Kleides gebraucht, ist dann ein geläufiger Ausdruck für das Abtun sittlicher Schäden geworden³⁶). Das Wort drückt die Erwartung aus,

³⁴) Die Worte des Jac sind sehr verschieden ausgelegt worden. Die allzu geringen Anhaltspunkte, die der Brief selbst darbietet, machen eine sichere Entscheidung kaum möglich. Eigenartig Hfm: „Der Ap spricht vom Zorn dessen, der zu andern redet, also durch sein Wort auf sie wirken will und in Zorn gerät, wenn sein Wort das nicht wirkt, was er bezweckt.“ Aber es ist Torheit „einen Menschen durch zornige Worte in das hineinreden zu wollen, wozu nur Gott ihn machen kann.“ Dibelius: Der Mensch soll *δικ. θεοῦ* erlangen; wenn er dem Zorn Raum gibt, erlangt er sie nie; also verbaut ihm der Zorn den Weg zu seinem Ziel.

³⁵) Dieser Geist der Sanftmut im Verkehr untereinander wird öfters angeraten 1 Pt 3, 15f.; Gal 6, 1; 1 Ko 4, 21; ferner Lc 10, 39; 8, 15; 1, 38; 2, 51.

³⁶) A 7, 58 (*τὰ ἑμάτια*); übertragen: 1 Pt 2, 1; R 13, 12; Eph 4, 22, 25; Kol 3, 8; Hb 12, 1.

daß diese uns hernach nicht mehr anhängen dürfen. Es ruft die Leser auf, daß sie selbst die Beseitigung dieser Schäden in die Hand nehmen müssen. Mit *ὑπαρίαν* heißt er sie den Schmutz, die sittliche Befleckung ihres Wesens ins Auge fassen³⁷). Wenn 3, 17 die rechte Weisheit *ἀγνή* genannt wird, so ist das der gerade Gegensatz zu unserer Aussage. Hat *ὑπαρίαν* selbst sittliche Bedeutung, so wird man auch nicht den gen. *κατίας* zur Vervollständigung hinzuzunehmen haben. Umgekehrt scheint das artikellose *περισσεῖαν κατίας* noch unter der Kraft des *πᾶσαν* zu liegen, da die Rede glatt bis zu *κατίας* weiterfließt. Da die nächstliegende Auffassung von *περισσεῖα* als Überfluß keinen ganz logischen Gedanken zu ergeben scheint, hat man *περισσεῖα* als gleichbedeutend mit *περίσσευμα* = Rest, Überblieb (Mc 8, 8) deuten wollen³⁸). Die Wortbildung empfiehlt diese Gleichsetzung nicht. Sondern *περισσεῖα* wird der Bedeutung des adj. *περιπτός* „übermäßig“ entsprechen und dadurch die Art der Bosheit als besonders schlimm hinstellen wollen³⁹). *κατία* verengert öfters seine allgemeine Bedeutung Schlechtigkeit, sittliche Untüchtigkeit zu der von Bosheit, Boshaftigkeit. So wird das Wort gerade in Verbindung mit Wörtern gebraucht, die dem Nächsten übel wollen und ihm Übles antun⁴⁰). Das Wort, das auf allgemein griechischem Gebiet das Gegenteil zu *ἀρετή* ist, wird auf biblischem Boden zum Gegenwort der *ἀγάπη*, der Liebe, die nur das Beste des Nächsten will. Gerade in dieser Bedeutung paßt das Wort in unsern Zusammenhang. Denn diese Bosheit ist der Grund, warum man sich vom Nächsten nicht still etwas sagen läßt (*πραΰτης*), sondern alsbald gegen ihn losfährt (*ὀργή*). Sie besonders muß abgelegt werden. Dem negativen Ablegen setzt nun Jac die positive Mahnung zum Annehmen des Wortes an die Seite. Der schon in der Spruchweisheit ge-

³⁷) Vgl. Zach 3, 4; 1 Pt 3, 21; Apc 22, 11; Ign Eph 16, 2; Clem. hom IX, 23; Hipp. II, 214, 11. *ὑπαρίαν* häufig, wie 2, 2, von den Kleidern.

³⁸) So Gebser, Hofm u. a. Die LXX gibt mit *π.* wieder *וְרָחַץ* (Vorzug, Vorteil), *וְרָחַץ* (desgl.), *וְרָחַץ* (das Übrigbleibende, daher Gewinn; das darüberhinausgehende) u. *וְרָחַץ* (Streben nach). — Die alten Übersetzungen verstehen es durchweg von Menge, Überfluß: vulg. (*abundantia*), syr. sah, boh. Daß der Stamm *περισσεῖν* auch übrig sein bedeutet, ist nicht zu bestreiten. Vgl. Mt 14, 20; Ex 10, 5; 1 Sam 2, 36; Jos b. j. II, 90; Herm vis V, 5, 3 *ὁ χρόνος ὁ περισσεύων* von der Restzeit bis zur Wiederkunft. Belege für *περισσεῖα*, Überfluß bringt auch Deißmann, Licht v. O. S. 66. Die Deutung Spittas „Reichtum, Schmuck, den man anlegt“ paßt zu unserm Zusammenhang (*κατίας*) gewiß nicht. Feine (Jacb S. 22f.) übersetzt Auswuchs, was durch Philo, spec. leg 305 gerechtfertigt werden könnte.

³⁹) So z. B. Philo spec. leg I 292; probus liber 103; vita contempt. 14. Preuschen „ausbündige Bosheit“, s. v. *κατία*. Die genet. Verbindung der beiden Substantiva entspricht hebräischer Ausdrucksweise und wirkt kraftvoller.

⁴⁰) Vgl. R 1, 29; 1 Pt 2, 1; Kol 3, 8; Eph 4, 31; Tit 3, 1. Cremer-Kögel, S. 558f.

läufige Ausdruck *δέχεσθαι* vom Wort schildert schön das Hereinnehmen des Wortes ins Herz. Es wird dem Wort willig Raum gegeben, so daß es nun zum Überlegen und inneren Zustimmen kommen kann⁴¹⁾. Das Wort, das sie aufnehmen sollen, kann kein anderes sein als das Wort Gottes (1, 18), denn es hat ja die Kraft, die Seelen selig zu machen. Die Bedeutung „angeboren“ für das Beiwort *ἐμφυτος* kann also nicht in Frage kommen⁴²⁾. So ist an die weitere „eingepflanzt“ zu denken. So wird das Wort von den Gnadengaben gebraucht, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, sondern die ihm von Gott her ins Innere eingesenkt werden. Daß sie nicht vom Menschen herstammende Kräfte sind, ist damit ausgesagt⁴³⁾. Sollte bei Jac derselbe Sprachgebrauch vorliegen, dann wäre betont, daß es ein ihren Lehrern von Gott eingegebenes Wort (vgl. 2 Ti 3, 16; 1 Th 4, 9) ist, das sich ihnen darbietet. Darin läge eine verstärkte Mahnung, es nicht vorübergehen zu lassen. Doch liegt die andere Vorstellung wohl näher, daß das Wort für sie schon lange ein tief in sie eingesenktes ist⁴⁴⁾. Aber das will er nun, daß sie das, was sie haben, bei jeder neuen Belehrung sich neu zum vollen inneren Besitz aneignen und es wieder in ihre Herzen hereinnehmen. Die Wichtigkeit des Heilswortes für die Leser liegt darin, daß es die Kraft zu retten hat. Er blickt damit auf das Endgericht hinaus. Damit sind seine Gedanken beschäftigt, darauf will er die der Leser spannen. Daß

⁴¹⁾ Vgl. z. B. Prov 2, 1; 1, 3; 4, 10; 21, 11; 24, 24; Lc 8, 13; dann besonders von der Missionsverkündigung A 8, 14; 11, 1; 17, 11; 1 Th 1, 6; 2, 13; ferner 1 Clem 19, 1.

⁴²⁾ So Oec., der bei *λόγος* griechischer Weise entsprechend an das Vernunftvermögen denkt. Vgl. Just. Apol II, 8, 14; 13, 5; von seelischen Kräften u. Anlagen Sap 12, 10; Epikt II, 11, 3 (*ἐννοια*); mehrfach bei Jos., A. XVI, 232; b. j. IV, 647 (*ἀμότης*); VII, 86 (*πατρόθεν ἐ.*) u. Philo z. B. spec. leg. VII, 138 (*μικανθραπία*).

⁴³⁾ So Barn 9, 9 ὁ τὴν ἐμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν; auch Barn 1, 2. Deutlich ist hier *ἐμφ.* ein fester Ausdruck. Dieselbe Ausdrucksweise ist nachweisbar Clem. hom. bes. III, 15 vom Lehrer: *προφήτης ὃν ἐμφύτω καὶ ἀενάῳ πνεύματι πάντοτε ἐπιστάμενα ἱεραρχηδὸς ἐξετίθετο*; auch III, 26 *προφητεῖαν ἐμφυτον ψυχῆς ἰδέαν* (Lagarde; Migne: *ἰδῖαν*) *ἔχων* u. XVII, 17. Ähnlich Const. ap. VII, 33, 3 (*ἐ. γνώσις*). Die Ausdrucksweise bereits bei Herod IX, 94 (*μαντικῆ*). Spitta denkt bei *ἐμφ. λόγος* an ein dem Menschen bei der Schöpfung eingeschaffenes Wort, ohne doch dafür Belege mit *ἐμφυτος* oder einem nah verwandten Ausdruck bringen zu können.

⁴⁴⁾ Spitta weist auf Jer 31, 33f.; 4 Esr 9, 29—37 hin. Zum Bild vom Einpflanzen des Wortes vgl. 1 Ko 3, 6 *ἐγὼ ἐφύτευσα*. Eccl 12, 11 werden die Worte der Weisen verglichen mit den Stacheln der Treiber u. den Zeltplücker, welche eingetrieben werden (πῶ). Dazu erklärt Rabbi Eleasar b. Az.: Nicht beweglich gleich dem Stachel sind die Worte der Lehre, sondern fest wie der Nagel, jedoch nicht unverändert wie dieser, sondern eingepflanzt u. gleich Pflanzungen wachsend u. sich mehrend (bei Bacher, Aggada I S. 232f.). — Calvin faßt *ἐ.* proleptisch: *ita suscipite, ut vere inseratur. syr¹ eingepflanzt (נִצַּח) in unsere Natur; vg s insitum, ff genitum.*

das Wort diese Kraft hat, ist das größte, was er zu seinem Preis zu sagen hat. Daß er die Seelen der Leser als Objekt der Rettung nennt, wird nicht mit Spitta darauf zurückzuführen sein, daß das göttliche Wort ja nur ihnen einwohnt, sondern ist ein kaum bedeutungsvoller Wechslausdruck für *ὑμᾶς*, der nur den geistigen Teil des Menschen, dem die Rettung in erster Linie gilt, energischer hervorhebt (1 Pt 1, 9). In dem Vorhalten dieses großen Zieles liegt ein Antrieb, das Wort hoch zu achten. Mit dem Blick auf die Errettung hat er die Versgruppe wieder zu einem inhaltvollen und schönen Abschluß gebracht.

Täter, nicht bloß Hörer sein 1, 22—25. Hatte er im vorigen Abschnitt zum Hören aufgefordert, so will er nun v. 22 einschärfen, daß es mit dem bloßen (*μόνον*) Hören nicht getan ist. So bildet der Abschnitt die normale Fortsetzung des vorigen und zugleich eine Steigerung über ihn hinaus. War der vorige durch den Gegensatz „williges Hören — zorniges Losfahren“ bestimmt, so stellt er — seiner Gewohnheit entsprechend — auch im neuen einen solchen auf. Es ist der von Tun und Hören. Äußerlich ist er wieder durch Stichwort mit dem vorigen verbunden. Das *ἐμφυτος λόγος* reicht dem *ποιηταὶ λόγον* die Hand. Auch nach unten ist der Abschnitt deutlich abgegrenzt. In der Zeile *οὗτος — ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ* lenkt er zum Anfang zurück. Schon rein äußerlich übertrifft der Abschnitt den vorangehenden wie den nachfolgenden. Das deutet an, daß die Gedanken unseres Abschnitts dem Vf besonders wichtig sind. Wie er es gern macht, bringt er gleich in der ersten Zeile das, was ihm ausschlaggebend wichtig ist. Das Positive stellt er voran, das Negative bringt er erst in der zweiten Zeile nach. Das *γίνεσθε* am Anfang wird man einfach mit „seid“ wiederzugeben haben (Blaß § 98). Die Übersetzung „werdet“ würde zum negativen Satzteil nicht passen. Er wählt zum Ausdruck seines Gedankens die Substantiva *ποιηταὶ* und *ἀκροαταὶ* und begnügt sich nicht mit verbalen Imperativen. Darin kommt noch stärker zum Ausdruck, daß ihre dauernde Art darin bestehen soll, Täter zu sein⁴⁵⁾. Mit leichter, aber sehr be-

⁴⁵⁾ Die Bildung *ποιηταὶ λόγον* ist ganz ungrüchisch. Sie ist offenbar aus dem ursprünglich jüdischen *ποιεῖν* (= πῶ) *τὸν νόμον* entstanden, was ohne Rücksicht auf den echt griechischen Sinn von *ποιητής* (z. B. Philo, aet. mundi 15) ins Substantivische übertragen wurde. *ποιητὴς νόμον* 1 Mc 2, 67; R 2, 13; vgl. Sir 19, 20. — Zu der Einschärfung des Tuns gegenüber bloßem Hören vgl. Mt 7, 24 ff.; 12, 50, ferner Dt 30, 8 ff.; Ez 33, 32; Prov 3, 1 f.; 4, 1 ff.; 4, 20 ff.; 6, 3; Sap 6, 5; Sir 3, 1. Philo congress. erud. 46 ebriet 213. Auch die Rabbinen betonen gelegentlich die Notwendigkeit des Tuns, vgl. Pirke Ab. 6, 7 Groß ist die Thora, denn sie verleiht ihrem Täter Leben in dieser und in der zukünftigen Welt. 1, 15. 17; 3, 9. 17; 5, 14. Doch sind die Rabbinen geneigt, dem Hören und Lernen der Thora den Vorrang vor

zeichnender Abänderung des jüdischen Ausdrucks sagt Jac *ποιηται λόγον*. Ohne jede Näherbestimmung, ohne Artikel, ohne *θεοῦ* oder *ἀληθείας* läßt er dies *λόγον* stehen. Gleichwohl meint er nicht ein beliebiges Wort, sondern er meint gewiß das Wort, das unter Christen eben einzige und volle Autorität war, das Evangelium. Dem *γίνεσθε* noch untergeordnet erfolgt nun die Warnung (*μὴ*), es nicht mit dem bloßen Hören bewenden zu lassen. Indem er das *μὴ μόνον* durch *ἀκροαται* gesperrt setzt, legt er besonderen Ton darauf. Wieder deutet das Substantiv die dauernde Art an. Auch hier wird *λόγον* zu ergänzen sein⁴⁶⁾. Er verschärft die Warnung durch das angefügte Partizipium. Er wird diesen Zusatz als eindringliche, aufrüttelnde Begründung seiner Warnung gedacht haben, so daß es mit „indem ihr euch dadurch selbst betrügt“ wiederzugeben ist, und nicht als bloße Schilderung der mangelhaften Hörer, die er dadurch in 3. pers. als solche hinstellt, welche sich selbst betrügen. Das *ἐαντούς* ist dann häufigem ntl Gebrauch entsprechend als Reflexiv der 2. pers. gebraucht (Blaß 64, 1). Das Wort *παράλογιζόμενοι* betont die falsche (*παρά*) Rechnung (*λογ-*), die sie sich dabei machen, wenn sie sich der Täuschung hingeben, daß das bloße Hören des heilbringenden Wortes auch das Heil schon gewähre. Das ist nach seinem bestimmten Urteil Selbstbetrug.

v. 23. Wie es Jac gern macht, fügt er seiner Ermahnung eine Begründung (*ὅτι*) an. Und auch hierin folgt er seiner Gewohnheit, daß ihm als Begründung eigentlich nicht eine logische Rechtfertigung seines Satzes dient, sondern ein Vorgang aus dem Leben, der durch seine unmittelbare Kraft die Einsicht weckt, die er im Leser hervorrufen will. Auch die Erläuterung ist wie die Ermahnung zweiteilig. Auch hier macht er durch die gegensätzliche Darstellung die Sache erst voll bewußt. Aber er erhebt nicht gegen die Leser den Vorwurf, daß eben sie solche bloße Hörer seien, sondern mit einem leichten, alle persönlichen Anklagen meidenden *εἴ τις* macht er in 3. pers. darauf aufmerksam (vgl. 1, 5), wie nutzlos und verkehrt der handelt, der sich mit dem Hören begnügt. Hatte er vorhin durch Voranstellung der positiven Mahnung auf diese den Hauptton geworfen, so stellt er jetzt *ἀκροατής* voran und heißt sie den Fehler besonders scharf ins Auge fassen. Das echt semitisch parataktisch beigefügte *καὶ οὐ ποιητής* läßt erkennen, daß nicht das Hören an sich, sondern das bloße Hören getadelt ist. Durch die Voranstellung des *εἶστιν* kommt auf *ποιητής* noch einmal ein Ton zu liegen. Das entspricht seiner Denkweise, die das Tun des göttlichen Wortes als die eine große Pflicht den Lesern einschärfen will. In hübscher

dem Tun zu geben, weil diese Voraussetzung für jenes sind Qid 40b, s. Strack-B. III, 84 ff. zu R 2, 13.

⁴⁶⁾ Vgl. *ἀ. νόμον* R 2, 13; Jos A V 107; ferner A 15, 21; Lc 16, 29. 31.

Weise sind in den beiden Versen die Wörter *ποιηται* und *ἀκροαται* gekreuzt gestellt. Daß er das Wortpaar zweimal bringt, läßt etwas von der Energie merken, mit der er seine Leser hier zur rechten Entscheidung führen will. Denn Frömmigkeit ist ihm nicht etwas bloß Innerliches, sondern etwas ins Leben Ausströmendes, sie ist ihm nicht ein ruhender Besitz, sondern wirksame Tat, nicht ein Bewußtsein und Haben im Gedächtnis, sondern ein Gestalten des Lebens nach dem göttlichen Willen. Den bloßen Hörer vergleicht er daher einem⁴⁷⁾, der sein natürliches Angesicht im Spiegel beseht, ohne daß er eine nachhaltige Änderung seines Wesens dadurch eintreten läßt. Daß mit dem *κατανοεῖν* bloß ein flüchtiges Betrachten gemeint sei, kann man nicht sagen⁴⁸⁾. Aber wohl unterscheidet es sich vom bloßen „sehen“. Dieses stellt einfach Wahrnehmungen fest. Das *κατανοεῖν* dagegen nimmt die Wahrnehmungen in das Bewußtsein des Menschen herein. Dieses zieht die Beobachtungen in Erwägung und wird ein Urteil über sie fällen. So ist *κατανοεῖν* mehr das Beschauen, das schließlich in ein Urteilen ausläuft. Dies ist ja gerade der Zweck beim Hineinschauen in den Spiegel. Es ist auffallend, daß er nicht einfach sagt *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*, wie der Syrer in ungenauer Übersetzung bietet, sondern daß er den umständlichen Ausdruck mit *τῆς γενέσεως* bildet. Mayor will darin das sterbliche Leben angedeutet finden, aber Jud 12, 18 als Belegstelle gibt dazu keinen genügenden Grund. *γένεσις* bedeutet den Lebensanfang; die Geburt, oder das daraus Folgende, das Dasein, Leben oder auch die mit und seit der Geburt begründete Art, die Natur. So z. B. Sap 12, 10. Der Spiegel zeigt ihm ein treues Bild seiner natürlichen Züge oder des Zustands, in dem sich sein Gesicht gerade befindet⁴⁹⁾. Darin läge Anlaß genug, daß er sich vom bloßen Beschauen zur Tat weiterführen ließe. Nicht die Unvollkommenheit des Bildes (1 Ko 13, 12) ist an unserer Stelle der Vergleichspunkt, sondern der ergebnislose Verlauf des ganzen Hineinschauens. So wie bei

⁴⁷⁾ Vgl. Bl. 301, 2. — Rückverweisendes *ὁδτος* am Anfang des Hauptsatzes Blaß 290, 2.

⁴⁸⁾ Vgl. Lc 12, 24. 27; A 7, 31f.; R 4, 19; Hb 3, 1.

⁴⁹⁾ Zum Spiegel vgl. Sir 12, 11; Sap 7, 26; Metallspiegel Hi 37, 17; Strack-B. III, 452 ff. zu 1 Ko 13, 12. Das Bild vom Spiegel als Mittel der Selbsterkenntnis ist der hellenist. Lit. geläufig vgl. Epict II, 14, 21; Bias bei Stob., Flor. 21. 11. *θεῶρει ὄπισθε ἐν κατοπτρῷ τὰς σαντοῦ πράξεις, ἵνα τὰς μὲν καλὰς ἐπιποιοῖς τὰς δὲ ἀλογὰς καλύπτῃς*. Ähnlich Philo, Vita Mos. II (III), 139. Das Schauen in den Spiegel soll zur Selbsterkenntnis und zum Heilen der betr. sittlichen Schäden führen. Kennedy (Expositor VIII, 40 ff.) sieht in der Verwendung dieses Bildes etwas von dem „hellenistic background“ bei Jc. Ohne Grund will Reitzenstein, Historia Monachorum S. 242 ff. u. 268, ders., Festschrift für Friedrich Carl Andreas S. 48 ff. unsere Stelle in den breiteren Zusammenhang der Vorstellungen vom Zauberspiegel bringen, der das Bild festhält, den materiell Gerichteten aber dasselbe sofort vergessen läßt.

einer Selbstbeschauung im Spiegel nichts herauskommt, wenn man nicht daran geht, die beobachteten Mängel und Flecken zu tilgen, so ist auch das bloße Hören, das nicht zur Tat fortschreitet, etwas völlig Nichtiges.

v. 24. Aber statt nun in der begonnenen Weise fortzufahren „der gleicht einem Mann, der sich im Spiegel beschaut, es aber sofort vergaß, wie er gestaltet war“, macht er die zweite Hälfte der Gedankenreihe selbständig. Als zugehörige zweite Hälfte des Gedankens muß aber v. 24 deshalb gelten, weil die Aussage der *οὐτος*-Zeile an sich nichts Minderwertiges bringt, das einen Tadel verdiente. Durch den Abbruch der Konstruktion gewinnt er nun die Freiheit, den Gedanken ganz nach seiner Weise auszudrücken. Und dabei wird die Form bezeichnenderweise wieder ganz hebräisch. Die Verba werden wie gleichmäßige, einander ablösende Aussagen nebeneinander gesetzt und durch *καί* verbunden. Der Leser muß selbst das logische Verhältnis der verschiedenen Aussagen herausfühlen. Logisch angemessen wäre die Unterordnung von v. 24. Statt dessen setzt er mit einem *γάρ* den neuen Satz erläuternd neben den vorigen. Die Hauptaussage in dem Satz ist das *εὐθέως ἐπελάθετο, ὅποιος ἦν*. Darauf kommt's ihm an zu sagen, daß das Schauen in den Spiegel völlig ergebnislos geblieben ist, weil er sein Bild doch nun vergißt. Wieder redet er mit gnomischen Aoristen wie 1, 11. Er schildert dabei förmlich den Mann bei seinem Tun. Fein schiebt er zwischen die Aoriste das Perfektum *ἀπελήλυθεν*. Dieses malt nicht die Handlung des Weggehens selbst, sondern sie wird als abgeschlossene berichtet: und den Rücken gekehrt, vergaß er auch schon⁵⁰⁾. Sehen und Weggehen folgen unmittelbar aufeinander, während es doch das Richtige gewesen wäre zu verweilen, um an der äußern Erscheinung⁵¹⁾ zu ändern, was zu ändern war. Daß dies Vergessen alsbald eintritt, wie er mit Betonung sagt, steigert die Nutzlosigkeit des Beschauens. Wie er sicher ist, daß der Leser ein solches bloßes Schauen als zwecklos beurteilt, so will er ihn von da aus zu der Einsicht drängen, daß dies ebenso von einem bloßen Hören ohne nachfolgendes Tun gilt⁵²⁾.

Mit v. 25 schildert er nun den rechten Hörer, der vom Hören zum Tun fortschreitet. In zwei Paaren von Aussagen macht er namhaft, was da gefordert erscheint. Zuerst wählt er ein Paar Partizipia, welche offenbar im Gegensatz zum vorigen Vers die

⁵⁰⁾ Vgl. Moulton 226; *ἀπελήλυθεν*—*ἐπελάθετο* ist vielleicht beabsichtigter Wortanklang (vgl. Dibs) und dann als Redeschmuck zu beurteilen. Über *ὅποιος* s. Bläß § 300, 1.

⁵¹⁾ *πρόσωπον* kann „Gesicht“, oder wie vielleicht näher liegt, das Äußere heißen, das sich dem Augenschein (*-ωπον*) darbietet, vgl. 1, 11.

⁵²⁾ Weitere Ausdeutungen des Vergleichs wie z. B. des Spiegels auf das Wort Gottes (vgl. Beysch. u. a.) haben am Text selbst keinen Grund.

gründlichere Beschäftigung mit dem Wort schildern wollen. Mit künstlerischem Sinn wählt er zwei Wörter ähnlichen Klangs (*παράκλυσας* — *παραμείνας*) und ordnet sie so, daß das eine an den Anfang der ersten Sinnzeile, das andre an den Schluß der zweiten Sinnzeile rückt. Sie umrahmen so die hohen Aussagen über das Wort selbst. Das *παράκλυσας* schildert den Mann, wie er sich über die Sache hinbeugt. In der vorgestreckten Körperhaltung ist etwas von Spannung und Wißbegier angedeutet⁵³⁾. Aber das wißbegierige Hineinschauen, das ja auch eine schnell vorübergehende Neugier sein könnte, wird vervollständigt durch *παραμείνας*. Solches Dabeibleiben und Dabeiverharren schildert die innige Vertiefung in das Wort, so daß es ihm ganz zum inneren Eigentum und zur bewegenden Macht seines Handelns wird⁵⁴⁾. Dieses Bleiben beim Wort ist das Gegenteil zu dem schnellen Weggehen im vorigen Vers. *παραμείνας* hat kein Objekt. Es wird ohne Mühe aus dem Vorangehenden ergänzt. Aber nun redet er nicht einfach vom Wort, dem wir uns hingeben sollen, sondern schildert es in seinem Wert und in seiner Art für uns als *νόμον τέλειον τὸν τῆς ἔλευθερίας*. Ein „Wort“ ist allenfalls nur dazu da, daß man es hört und sich daran freut. So könnte man es auch mit dem Evangelium machen. Ein *νόμος* aber tritt an den Menschen von vornherein mit der bestimmten Forderung heran, daß er getan sein will. Die hohen Ausdrücke, welche er für das zu hörende Wort wählt, sollen dies als wichtig und maßgebend hinstellen. Die ehrenden Beiworte, welche er auf das Gesetz häuft, werden nicht nur die eigene Freude an dem Wort kennzeichnen, dem er dient, sondern auch dem Hörer Lust machen sollen, dem Wort zu gehorchen. Mit einem Lieblingswort nennt er es *τέλειος*. So nannte auch der Israelit sein Gesetz (Ps 19, 8). Aber ob Jac dabei das neuest. Gotteswort in Vergleich mit dem atl. Gesetz stellen will und ihm in besonderen den Vorrang der Vollkommenheit geben will, ist doch recht fraglich. Zu wenig liegt dazu an unserer Stelle ein Gegensatz gegen das frühere, den Jac ja eigentlich gar nicht kennt, vor. Er wird es vollkommen nennen, weil es den Willen Gottes vollkommen wiedergibt. Auch in dem Ausdruck Freiheitsgesetz braucht nicht notwendig ein Gegensatz gegen ein Gesetz der Knechtschaft mitklingen. An sich ist dieser Ausdruck ja ganz überraschend. Denn Freiheit und Gesetz sind scheinbar unvereinbare Begriffe, indem jedes Gesetz darauf ausgeht, die

⁵³⁾ Sir 14, 23; 1 Pt 1, 12 Acta Jo (ed. Zahn) p. 167, 10; Epikt I, 1, 16; *ἐγκρίπτειν* Polyc 3 (vom Hineinschauen in die Pl-Bfe); *διακρίπτειν* Philo, prob. liber 21. Pirke Ab. 5, 22. Lthr unrichtig „durchschauet“; vgl. Lc 24, 12; Jo 20, 5.

⁵⁴⁾ Vgl. Ps 1, 2; Joh 8, 31; 2 Ti 3, 14; Philo, sacrif. Ab. et Caini 25; Jos., A. IX, 273 (*τῆ θρησκείᾳ*).

Freiheit einzuengen. Jedes Gesetz schafft Bindungen⁵⁵⁾. Deshalb erwächst die Frage, in welchem Sinn Jac diesen widerspruchsvollen Ausdruck gemeint hat. Er kann an sich ein Gesetz bedeuten, das mit innerer Freiheit erfüllt wird, oder eines, das seine Befolger zu Freien macht, oder eines, das inhaltlich freier ist als ein anderes. Die erste Fassung ist 2, 12, wo der Ausdruck wieder auftritt, unanwendbar. Denn dort tritt das Gesetz dem Menschen beim Gericht als eine ihm fremde, objektive Macht gegenüber. Die letzte Fassung entspricht zwar sachlich dem Predigen und Handeln Jesu. Er ist sich bewußt, Erleichterung von dem Joch⁵⁶⁾ zu bringen, das die Schriftgelehrten so schwer gemacht hatten (Mt 11, 29). Auch auf judenchristlichem Boden urteilte man so (A 15, 10; Ebj. evg. frg. 5 Klostermann). Aber weder durch Jesus noch bei den judenchristlichen Schriftstellern wurde diese Erleichterung als Befreiung beschrieben⁵⁷⁾. Einen Einfluß paulinischer Denkweise, die das Neue in einen fast ausschließenden Gegensatz gegen das Alte bringt und so das neue Leben des Christen als Freiheit schildert, wird man gerade in unserm Schreiben nicht suchen dürfen⁵⁸⁾. Auch wie diese von Pl erkämpfte Freiheit bei Barn. nachklingt, wird nicht dem Stand bei Jc entsprechen⁵⁹⁾. Da in ihm jedoch ein Einschlag hellenistischer Denkweise mehrfach wahrzunehmen ist, liegt es am nächsten, auch hier ein Hereinklingen solcher Gedanken anzunehmen. Philo, der Vermittler stoischer Gedanken an das Judentum, liebt es Gesetz und Freiheit zusammenzubinden. Mit griechischer Formulierung heißt es nun auf jüdischem Gebiet: wer nach dem Gesetz Gottes lebt, ist frei⁶⁰⁾.

⁵⁵⁾ Der gesetzlichen Religion Israels entspricht es, daß die Wörter für frei, Freiheit u. ä. im AT gar keine Rolle spielen. Der Israelit ist Eigentum seines Gottes, gehorcht ihm und hat darin seine Freude und seinen Stolz.

⁵⁶⁾ Vgl. Strack-B. I, 608; Pirke Ab. 3, 5; Ap Bar 41, 3.

⁵⁷⁾ *ἐλεύθερος* bei Jesus nur Mt 17, 26 u. Jo 8, 33. 36. Als Bezugnahme auf das knechtende mosaische Gesetz faßt Zahn, Einl I, 81, 1 den Ausdruck.

⁵⁸⁾ Ga 5, 1. 13; 2, 4; 3, 31; 2 K 3, 17. Bei Pl spielt der Gedanke der Freiheit eine wirkliche Rolle.

⁵⁹⁾ Barn 2, 6 *ὁ καὶ νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἕνεκ ζυγοῦ ἀνάγκης ὄν* (im Zusammenhang von Opfervorschriften). Iren. hantiert mit dem Ausdruck *lex libertatis* wie mit einer ganz geläufigen Formel. Er sieht darin *verbum dei* ab apostolis annuntiatum IV, 34, 4; 9, 2 (*major est legislatio quae in libertatem*).

⁶⁰⁾ Vgl. Epictet bes. IV, 1 (*περὶ ἐλευθερίας*) mit dem Hauptgedanken, daß nur der Weise auch der Freie ist. Ganz ähnlich Philo in seiner Schrift *quod omnis probus liber*, bes. § 36 ff. 42—45. Ergebnis: *δοσοι μετὰ νόμον ζῶσιν, ἐλεύθεροι*. § 62 Naturgesetz und mosaisches Gesetz zusammenfassend: *κατὰ νόμον, τὸν δοσόν φύσεως λόγον, ζῶντες οὐκ ἐλεύθεροι μόνον ἀλλὰ καὶ . . .* Posterit. Cain. 138 der Weise allein *ἐλεύθερος*; Sacrif. Abel. 32. Der *φιλήδονος* wird *ἀνέλθερος*; die Freiheit als eine innerliche *ἐλευθερία ψυχῆς* z. B. Cherub 72; confus. ling. 93; Sacrif. Abel. 121. — In spielerischer Weise

Der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz verhilft dem Menschen zu vollkommener Menschenart. Wenn Jac den Ausdruck von daher übernommen hat⁶¹⁾, dann preist er mit ihm das göttliche Gesetz — ohne zwischen atl und ntl Gotteswillen dabei zu unterscheiden — an als das, das zur Freiheit erhebt. Aber solche Wirkung geht eben nicht dann schon vom Gesetz aus, wenn man es kennt oder hört, sondern nur, wenn man danach lebt. Jedenfalls heißt er nicht wie Paulus zwischen Gesetz und Freiheit einen ausschließlichen Gegensatz zu sehen, sondern wie aller befehlende Gotteswille — im AT wie im NT — wirkliche Gottesoffenbarung ist, so führt auch nur seine Befolgung zur Freiheit. Gerade so fügt sich der Gedanke in den Zusammenhang. Im zweiten Zeilenpaar will er noch einmal das bloße Hören ablehnen und das Tun betonen. Dabei stellt er das Negative, das er ablehnt, voran, um das Positive, zu dem er den Willen antreiben und emporführen will, an den Endplatz setzen zu können. Das seltene Wort *ἐπιλησμονή*, das wie das häufigere *ἐπιλησμοσύνη* Vergeßlichkeit bedeutet⁶²⁾, dient ihm als gen. qual. dazu, den Hörer näher zu schildern. Der Ton fällt bei dieser genetivischen Verbindung besonders stark auf *ἐπιλησμονῆς*. Auch hier wird das *γενόμενος* einfach als Ersatzwort für „sein“ aufzufassen und mit einem „indem er ist“ aufzulösen sein. Mit scharfem *ἀλλά* macht er die Wendung zu dem, was der wirklichen Forderung entspricht. Er nimmt dabei nicht den Plural *ἔργων*, weil dieser fast eine Zersplitterung bedeuten würde. Das einfache singularische *ἔργου* nennt mit gesammelter Wucht das, worauf es ankommt. Nicht auf Einzelwerke wird der Blick gelenkt, sondern darauf, daß es überhaupt zu „Werk“ kommt. Die Rede ist hier insofern etwas uneben, als die beiden Genetive verschiedener Art sind. Aber der Vorschlag von Dibelius „folgsamer Täter“ wie „vergeßlicher Hörer“ zu über-

lesen die Rabbinen aus dem *תורה* Ex 32, 16 ein *תורה* = Freiheit heraus (vgl. Tanch 115^a), das R. Juda (um 170) auf Freiheit von den Weltreichen, R. Nehemia (um 150) vom Todesengel, andere auf Freiheit von Leiden deuteten. Gerade dieses Herumtasten nach einer passenden Auffassung zeigt, wie wenig der Gedanke selbst im Jüdischen heimisch war. R. Josua (Pirke Ab. 6, 2; um 240): Die Tafeln waren ein Werk Gottes und die Schrift war eine Schrift Gottes, eingegraben auf die Tafeln. Lies nicht *תורה* eingegraben, sondern *תורה* Freiheit, denn du findest keinen Freien außer dem, der sich beschäftigt mit dem Studium der Thora. (Weiteres bei Strack-B. II, 522 f. u. III, 508 w.) Auch hier wäre an eine Freiheit gedacht, zu der das Gesetz den, der es betreibt, erhebt. Diese ist nach R. Jeremia (B. Mez. 85^b; um 320) geradezu eine Freiheit in der künftigen Welt.

⁶¹⁾ So z. B. Schneckenburger, Spitta, Dib, letzterer mit ausführlichem Exkurs zur Frage.

⁶²⁾ Im NT nur hier, in der LXX nur noch Sir 11, 27, vermutlich auch bei Cratinus, Scholion zu Aristophanes (Fr. Com. II. p. 223, Korrektur von Meineke). — Zur Gen. Verbindung vgl. Bl. § 165, ähnl. Lc 16, 8; 18, 6; A 1, 18; 8, 23 u. ö.

setzen, verschiebt die Richtung der Aussage ein wenig, indem er den Blick auf den inneren Vorgang lenkt, während Jac ihn auf das Äußere, was wirklich zustande kommt und nun dasteht, lenkt. Aber gerade das ist für die Denkweise des Jac bezeichnend. Das Subjektive in der 1. Zeile (vergeblich), wird in der 2. Zeile durch das Objektive abgelöst. Daß das Werk zustande kommt und nun dasteht, das ist ihm das Wichtigste. Mit den Substantiven (*ἀκροατής* und *ποιητής*) bringt er wieder das Dauernde zum Ausdruck⁶³). Wirkungsvoll läßt er *ἔργον* als Gipfelwort an den Schluß treten. In der zusammenfassenden Schlußzeile (*ὄντος*) lenkt er den Blick auf den Gewinn, der dem Täter zuteil wird. Auch das soll gewiß als Beweggrund dienen, um zur Tat zu locken. An die Stelle der Forderung läßt er nun die Verheißung treten. An die Stelle des Tadels gegen den bloßen Hörer tritt die Seligpreisung dessen, der vom Hören zum Tun weiterschritten ist. Aber nicht auf das Ende der Zeit heißt er sie mit *μακάριος* hinausschauen, sondern dies Wort lenkt den Blick auf den unmittelbaren Glückszuwachs, den der Fromme erlebt, mag dieser auch seinen letzten Grund in dem großen Schicksalswandel haben, den erst die Zukunft bringen wird. *μακάριος* schaut jedenfalls nur auf das Licht und den Trost, der in die unmittelbare Gegenwart hereinfällt⁶⁴). *μακάριος* deutet an, daß solches Heil von Gott herkommt, denn *μακ.* hat im NT immer religiöse Bedeutung. Darin ist dann eine Steigerung ausgesprochen. Wer ein Werkträger wird, wird nicht ungesegnet bleiben von Gott her und so tiefsten Gewinn davontragen. Der Bedeutung von *μακάριος* entsprechend, wird auch *ἔσται* nur logisches Futurum sein. Der Gedanke an das Endgericht scheint weniger im Vordergrund zu liegen. Solche Glückseligkeit begleitet (*ἐν*) sein Tun⁶⁵). Denn als „bei“ und nicht als „in“ wird das *ἐν* aufzufassen sein. Daß er noch einmal das Tun erwähnen will, zeigt wie entscheidend wichtig ihm dieses ist. Formal erreicht er damit das Schöne, daß die Endzeile der Darlegung wieder mit der Anfangszeile (v. 22 *ποιητά*) zusammenklingt, so wie es die Kunstregel liebt.⁶⁶ Damit ist der Gedanke wieder an einem Ruhepunkt angelangt.

Falscher und wahrer Gottesdienst 1, 26—27. Was rechte *θηρησία* ist, will er klarmachen und einschränken. Er tut es wieder in zwei gegensätzlichen Aussprüchen. Der erste schildert die falsche Auffassung, welche Jac energisch beiseite schieben will (v. 26),

⁶³) Vor *ἀκροατής* eingeschobenes *ὄντος* (KLP Oec Theoph) ist mit \aleph ABC, min, ff vg syr¹ u. a. wegzulassen. „Werkträger“ auch Pesiktha XXIX S. 276 (Übersetz. v. Wünsche).

⁶⁴) Vgl. Mt 5, 3 ff.; Cremer-Kögel s. v. S. 710f. Sachlich ähnlich Joh 13, 17; Sen. ep. 75, 7 non est beatus qui scit illa, sed qui facit.

⁶⁵) *ποιητής* nur hier im NT; LXX nur Sir 19, 20.

der zweite (v. 27) bringt seine eigene Auffassung. War vorhin der Gegensatz der von Hören und Tun, so ist es nun der einer äußeren Erfüllung der Frömmigkeitspflichten und der einer sittlich tätigen Frömmigkeit. Frömmigkeit als äußere Übung und Frömmigkeit als sittlich schöne Tat stellt er einander gegenüber. Eine Anknüpfung ans Vorige durch irgendeine Partikel⁶⁶) oder ein Stichwort ist hier unterlassen. Gleichwohl schließt sich die neue Mahnung ganz naturgemäß an die vorige an, denn auch sie geht auf eine entschiedene Aufforderung zum Tun hinaus. Wieder gibt Jac seine Mahnung nicht in der die Hörer unmittelbar anpackenden Befehlsform, sondern in 3. Person werden die Aussagen gemacht, um so durch die Macht des Ideals und seines Gegenbildes auf den Hörer zu wirken. Jac setzt den Fall (*εἴ τις* wie 1, 5. 25), daß einer wähnt, fromm zu sein. Denn von solcher falschen Meinung, die einer hegt, besonders auch über sich selbst, wird *δοκεῖν* gebraucht⁶⁷). *θηρησιός* und *θηρησία* schildern, ohne daß darin Geringschätzung liegen muß, die äußere Seite der Frömmigkeit, die im Verrichten frommer Übungen und Gebräuche besteht⁶⁸). Es entspricht dem lateinischen cultus und ist von *εὐσέβεια* als der inneren Seite der Frömmigkeit deutlich unterschieden. Was Jac nun eigentlich als den Inhalt dieser *θηρησία* bei seinen Lesern annimmt, ist gar nicht gesagt. Sie jedoch wegen *καθαρά* u. *ἀμικτός* v. 27 auf die Beobachtung der Reinheitsvorschriften zu beschränken, liegt kein Grund vor. Wieder liegt ihm der Ton nicht auf Einzelzügen frommen äußeren Tuns, sondern auf dem äußern Tun selbst. Recht fraglich ist nun die Auflösung der Partizipien. Mit den beiden Partizipien schildert er den klaffenden Abstand zwischen dem eingebildeten frommen Wesen und dem wirklichen Tun des „Frommen“. Die beiden Partizipialsätzchen sind so gleichmäßig geformt und bilden auch rhythmisch ein Paar, daß man sie als im Sinn des Jac für zusammengehörig ansehen muß. Es ist deshalb nicht angängig, den Nachsatz mit *ἀλλά* zu beginnen (so Schneckb.); dessen Anfang ist vielmehr, wie es ja dem Stil des Jac durchaus entspricht, mit dem zurückweisenden (*τις*) und zusammenfassenden Demonstrativ (*τούτου*) gekennzeichnet. Hofm. wollte das *μὴ χαλιναγωγῶν* mit „indem“ auflösen und den Gedanken aus-

⁶⁶) Ohne Partikel \aleph ABKL Theoph Oec.; + *δέ* CP, 13, 31, ff, vg.

⁶⁷) 4, 5; 1 Ko 3, 18; 8, 2; G 6, 3 u. ö.

⁶⁸) *θηρησιός* außer hier nur in Theognost, Can., ff 820 nachgewiesen; *θηρησία* im NT noch A 26, 5 (von der Gottesverehrung der Juden) und Col 2, 18. *θηρ.* schon bei Herod. von den rel. Gebräuchen der fremden Völker z. B. 2, 18, 1 u. ö. In LXX z. B. Sap 11, 16; 14, 14. 16. 18. 27 vom heidn. Gottesdienst. So auch Philo, z. B. spec. leg. I, 315; vulg. Beda: religio, religiosus u. ö. Jos gebraucht das Wort sehr häufig von der väterl. Religionsübung z. B. Ant I, 222; 234; IV, 61; XII, 384 (den väterlichen Gottesdienst verlassen) IX, 138 (Baalendienst) u. ö. Cremer-Kögel s. v. 498f.

gesprochen finden: es glaubt einer (besonders) fromm zu sein, indem er in frommem Geschwätz seiner Zunge freien Lauf läßt. Mit dem *ἀλλά* würde Jac dann auf den darin liegenden Selbstbetrug aufmerksam machen. Die Aussage wäre dann eine Ausmalung und Fortführung von *βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι* (v. 19). Dann müßte in *μὴ χαλ. γλ. εἰ* ein geläufiger Ausdruck für frommes Geschwätz liegen, denn an sich kann das eifrige Belehrenwollen ja mit einem ebenso entschiedenen Eifer zur Tat zusammengehen und wäre deshalb nicht an sich zu tadeln. *ἀχάλινος γλῶσσα* drückt nicht notwendig, aber der Natur der Sache nach gewöhnlich einen Tadel aus⁶⁹⁾. Man wird deshalb mit der Mehrzahl der Ausleger in *μὴ χαλ.* einen Vorgang sehen, der an sich den Gottesdienst des Betreffenden zerstört. Wir lösen das Part. deshalb mit „obwohl, während doch“ auf. Da nun *μὴ χαλ.* das *ἀλλὰ ἀπατῶν* zur Seite hat, wird man dabei an solches denken, das nur im subjektiven Urteil des Getadelten gut ist. Dann wäre nicht an ein beliebiges zügelloses Schmähen gegen den Nächsten zu denken, sondern es wäre etwa ein Nachklang zu *ὀργή* von v. 19. Zürnend fährt der Fromme auf den andern beim Lehrvortrag ein und legt sich dabei keine Schranken auf, ja er meint dabei noch fromm zu sein, während er sein Herz dabei betrügt. So wie die Worte dastehen, muß man *ἀλλὰ ἀπατῶν* als einen Gegensatz zu *μὴ χαλ.* und nicht als den zu der falschen Meinung (*δοκεῖ*) des „Frommen“ ansehen. Dann liegt darin, daß die Zügellosigkeit eben zugleich der Selbstbetrug ist. *καρδίαν ἀπατῶν* ist ein gebräuchlicher Ausdruck für „jemanden betören“, wobei *καρδίαν* nur als die innere Stelle herausgehoben wird, an der das Betören Zugang und Macht gewinnt⁷⁰⁾. Er betört sein Herz, daß es bei einer Vorstellung bleibt, die in sich nicht berechtigt ist und deshalb früher oder später in sich zusammenfallen muß. So wie er v. 22 vor Selbstbetrug gewarnt hatte, tut er es hier wieder und läßt dadurch erkennen, wie scharf sein Inneres gegen alles Scheinwesen ist. Hat er oben gesagt, daß er sich verrechnet (*παραλογίζ.*), so

⁶⁹⁾ *χαλιναγωγεῖν* im NT nur noch Jc 3, 2; nicht in LXX; im buchstäbl. Sinn Hipp. Genesisfrg. (GCS) p. 59, 19 *ἀχαλιναγωγῆτος πῶλος; ἀχάλινος* häufig übertragen von Zunge und Mund, schon klassisch, oft auch bei Philo, z. B. mut. nom. 240 *οἷς χάλινον ἦν ἄμεινον περιθεῖναι*. Doch auch im guten Sinn: de Josepho 246 *ἀχάλινους στόμασι . . . ἐξέδιδονον*. Basilius (Migne 96, Sacra par. 268c) *διὰ θυμὸν ἀχάλινος γλῶσσα*. Das verb. *χαλιναγωγεῖν* Herm. m. XII, 11 (die böse Begierde), Polyc. ad Phil 5, 3 (*ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἑαυτοῦς*). Dib. (Handbuch zu Herm. m. XII, 1, S. 544) vermutet Herkunft des Begriffs aus dem stoischen Gedankenkreis, wo derselbe beliebt ist. Vgl. Plutarch, garrul. 3 p. 503 C, mehrf. bei Philo. In dieselbe Richtung weist Orig. hom zu Jer. p. 202, 16 *χαλιναγωγῶντες τὸ σῶμα καὶ τὰς ἀλόγους κινήσεις ἀπειρογόντες*.

⁷⁰⁾ Vgl. R 16, 18; Eph 5, 6 (*δυσῆς*); 1 Ko 3, 18; mehrfach in T. XII Patr. z. B. Napht. 3 (*τὰς ψυχὰς*), Zab 9. Das Herz betören Mekh. zu Ex 12, 29; 14, 2; ähnl. Jos. A. XI, 39 (vom Wein: *ἀπατᾷ τὴν διάνοιαν*).

hier mit einem schärferen Ausdruck, daß er sich selbst etwas Unhaltbares vormacht. Mit Betonung sagt er, daß eitel ist eines solchen Gottesdienst. Das ist der Gegensatz zu einer Gottesverehrung, die ihrem Inhalt nach das ist, was sie sein will und soll, und das erreicht, was sie erreichen will. Er ist eitel, weil er in dessen Urteil nichts gilt, der darüber zu urteilen hat⁷¹⁾. Spitta und Hofm. nehmen bestimmt an, daß Jac hier noch die Lehrversammlung im Auge hat. Da alle näheren Angaben fehlen, ist das immerhin zweifelhaft. Den üblen Abstand zwischen Schein und Sein bei der Frömmigkeit will er aufdecken. Daß er dabei als Beispiel für die sittliche Mangelhaftigkeit an die unvollkommene Beherrschung der Zunge erinnert, ist für ihn bezeichnend, denn an diesem Punkt entscheidet sich für ihn überhaupt die sittliche Kraft oder Unkraft des Menschen (3, 2. 8).

In v. 27 stellt er nun der falschen Frömmigkeit die rechte gegenüber. Mit *θηρησκεία* hatte er das vorige geschlossen, mit *θηρησκεία* hebt er das Neue an⁷²⁾. War vorhin von dem Menschen die Rede, der falsche Gottesverehrung übt, so ist jetzt von der rechten Gottesverehrung selbst die Rede. So entspricht dem zusammenfassenden *τούτου* in v. 26 das *αὐτῆ* in v. 27. In schönem, ebenmäßigem Fluß strömt der Vers dahin. Nachdem die erste Sinnzeile die Aussage angekündigt hat, werden nun Merkmale rechter Gottesverehrung in zwei weiteren parallelen Sinnzeilen ausgesprochen. Das Ganze gibt wieder einen Eindruck von der hohen formalen Begabung des Jac. Er läßt *θηρησκεία* ohne Artikel; d. h. er gibt nicht eine alles umfassende Schilderung rechter Gottesverehrung, sondern sagt nur, was eines rechten Gottesdienstes Art sei. Dazu wählt er die Wörter *καθαρὰ καὶ ἀμίαντος*. Die beiden Adjektiva werden oft als Paar verwendet. Das zweite steigert das erste, indem es ausschließt, daß die Reinheit etwa auch durch Flecken oder von außen herangekommenen Schmutz entstellt oder zerstört sein könnte⁷³⁾. Was einst kultisches Erfordernis war, ist nun in sittliche Forderung bei ihm übergegangen. Das beweist die erste Aussage über den rechten Gottesdienst, die er alsbald bringt. Er bewegt sich also hier ganz auf der prophetischen Linie des AT und der Predigt Jesu (Mt 15, 1 ff.), die jene Auffassung ja so stark erneuert hat. Daß die beiden Eigenschaftswörter, wie Spitta will, im Blick auf die heidnische Gottesver-

⁷¹⁾ *μάτ.* von relig. Handlungen z. B. vom Fasten Herm. sim V, 1, 3, vom Opfern Barn 2, 5.

⁷²⁾ *θηρησκεία* asyndetisch mit *καθαρὰ*; + *γάρ* A 70, 83, 123 syr'; + *δέ* ff sah.

⁷³⁾ *καθ. κ. ἀμίαντος* zusammen z. B. Plut. Mor. 383 B, 395 E; Herm. s. V, 7, 1 (Fleisch); im übertragenen Sinn Herm. m. II, 7 (*καρδία καθ.*); von heiligen Handlungen: vom Fasten Ap. El. 23, 8 (reines F. bei reinem Herzen und reinen Händen).

ehrung gesagt seien, liegt dem ganzen Zusammenhang fern. Er verschärft seine Aussage noch, indem er hinzufügt *παρὰ τῷ θεῷ* ⁷⁴⁾. Es handelt sich also nicht bloß um die Meinung von Menschen, sondern darum, ob Gottes Augen keinen Flecken daran sehen. Jac spannt hiermit das Ideal wieder aufs höchste. Alles Halbwertige gilt ihm nicht. Wenn er sich nicht begnügt, an das Angesicht Gottes als des Richters zu erinnern, sondern steigernd ihn den nennt, der auch Vater ist ⁷⁵⁾, so wird das seinen Grund schon in der nächsten Aussage haben, die ihm bereits im Sinn liegt. Er ist der, der in besonderem Maß den Waisen und Witwen Vater sein will. Nur der dient ihm recht, der ebenso zu diesen hält. Wer es versäumt, wird es vor dem Vater der Waisen und Witwen verantworten müssen. Wieder wird die Aussage durch ein Demonstrativ verstärkt (*αὐτῷ*) entsprechend dem semitischem Sprachgebrauch, der kein „ist“ kennt, sondern es in solchen Fällen durch ein Personalpronomen ersetzt. Der wahre Gottesdienst besteht zuerst in der Erfüllung der Liebespflicht gegen die Witwen und Waisen. In der hilfreichen Liebe gegen sie sah schon das Judentum, besonders der späteren Zeit eine erste Pflicht der Frömmigkeit ⁷⁶⁾. *ἐπισκέπτεσθαι*, dem hebr. *קָרַב* entsprechend, ist dabei das übliche Wort. Es bringt schön zur Empfindung, daß die Pflicht nicht mit einer beliebigen Hilfe erfüllt ist, sondern es redet anschaulich davon, daß man die Bedürftigen besuchen, überhaupt ein fürsorgliches Auge auf sie haben soll. Er fügt *ἐν τῇ θλίψει αὐ.* an und nennt damit den Grund, warum sie der Hilfe besonders bedürfen und weckt damit im Hörer Mitleid und Pflichtgefühl, sie in ihrer Bedrängnis nicht sitzen zu lassen. Bezeichnend ist wieder, was er sagt und was er nicht sagt. Gerade bei dieser Liebesübung ist bei Sirach u. a. immer wieder der Blick auf den Lohn gelenkt, den der Fromme für seine Tat erwarten darf, und zwar so, daß der Lohn zum Motiv wird. Es lohnt sich, so zu handeln ⁷⁷⁾! Davon hat Jac gar nichts. Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese gereinigte Auffassung und Denkweise auf den Geist Jesu zurückführt, der in Jac lebendig ist. Schwerlich soll solche Liebestat gegen Witwen und Waisen eine umfassende Schilderung wahrer *θρησκεία* sein, sondern jüdischer Denkweise entsprechend nennt er

⁷⁴⁾ Die LA mit Art. ist besser bezeugt $\alpha^{\text{B}}\text{ABC}^*\text{P}$. *παρά* entspricht dem hebr. *קָרַב*.

⁷⁵⁾ Vgl. 3, 9; die Formel bes. bei Pl 1 Ko 15, 24; Eph 5, 20; + *ἡμῶν* 1 Th 1, 3 u. ö. + *τοῦ κυρίου ἡμῶν* I. Xp. R 15, 16; 2 Ko 1, 3 u. ö. Daß die Formel bereits jüdisch ist, ist bes. durch 3 Mc 5, 7 wahrscheinlich, vgl. Dib., Schlatter, Wie redete Jos. von Gott? (Beiträge z. F. chr. Th.) 1910, 1, 14.

⁷⁶⁾ 2 Mos 22, 22; 5 Mos 24, 19f.; 26, 12; Hi 29, 12f.; 31, 16; Jes 1, 17; Tob 1, 7; Sir 4, 10; 32, 14 u. ö.

⁷⁷⁾ Sir 7, 35; 7, 39f.; 12, 2; 14, 14. 16; Apc Eliae 23, 8.

ein konkretes Stück, wo er eine allgemeingiltige Wahrheit meint. Die „Witwen und Waisen“ haben ihm sinnbildliche Bedeutung für barmherziges Tun überhaupt. Als zweites Merkmal des rechten Gottesdienstes nennt er die reine Selbstbewahrung vor der Welt. In zwei Richtungen bewegt sich ihm also die Frömmigkeit. Sie ist Liebestat gegen den Nächsten und sie ist Absonderung von der Welt, um die Reinheit des eigenen Wandels nicht zu gefährden. Die Richtung auf Gott wird nicht genannt; das entspricht einerseits dem Zusammenhang, der ja zeigen will, wie sich Frömmigkeit äußert, andernteils ist hier wirklich das Urteil des Jac abzulesen, daß ihm Religion, die nicht zur Tat und zur Scheidung wird, keinen Wert hat. Hingebende Nächstenliebe und entschiedene Losreißung von der Welt sind ihm wichtigste Lebensäußerungen der Frömmigkeit. *ἄσπιλον*, unbefleckt, kann an sich kultisch aufgefaßt werden. So scheut der Pharisäer jede verunreinigende Berührung. Aber der Ausdruck ist wie *ἀμίαντος* ins Sittlich-Religiöse übergegangen ⁷⁸⁾. Da unser Schreiben auch sonst nicht im mindesten kultisch-religiöse Pflichten berührt oder gar als entscheidend wichtig hingestellt, wird man die sittlich-religiöse Auffassung von *ἄσπιλος* auch an unserer Stelle anzunehmen haben. Dann pulsiert gerade in unserer Stelle der Gedanke Jesu, daß das Sittlich-Religiöse von ausschlaggebender Wichtigkeit gegenüber dem bloß Kultisch-Religiösen ist. Betont und ohne alle Anknüpfung hat er das *ἄσπιλον* an den Anfang gesetzt und es damit als etwas Hauptsächliches herausgehoben. Mit dem *τηρεῖν* ε. schildert er die sorgfällige Beharrlichkeit, die auch nicht ein Nachgeben zuläßt. In der völligen Absonderung von der Welt soll der Fromme die Echtheit seiner Frömmigkeit bewahren. Die Welt heißt er sie als das Sündige ansehen, von dem auf den Frommen höchstens Befleckung ausgehen kann. Nach geläufiger biblischer und jüdischer Redeweise ist ihm *κόσμος* Inbegriff des Lebensganzen, das sich nicht unter die Ordnungen Gottes stellen mag, sondern dem eigenen Trieb und darum der Sünde nachgeht (4, 4), so daß für den Frommen nur völlige Trennung der beiden Gebiete in Betracht kommen kann. Mit dieser wuchtigen Forderung macht er den Schluß. Kein Wort ist an ihr zu viel. Schon durch diese herbe Kürze unterstellt sie den Hörer dem Eindruck, daß hiervon nichts abgebrockelt werden darf. Die beiden Forderungen, in die Jac diesen Abschnitt ausklingen läßt, sind konzentrierter Ausdruck seiner frommen Wesensart. Mit c. 2, 1 beginnt deutlich etwas Neues ⁷⁹⁾.

⁷⁸⁾ 1 Tim 6, 14; 1 Pt 1, 19; 2 Pt 3, 14; 2 Clem 8, 6; Protev. Jc 4, 3; vgl. den Gegensatz bei Herm m. XII, 1, 2 (*πεφυρμένος τῷ κόσμῳ*); X, 1, 4. 5.

⁷⁹⁾ Belser will in Anlehnung an Cladder, der seinerseits auf Wehofer und D. H. Müller zurückgeht in v. 26f. die Ankündigung des Briefthemas

II. Mahnung mit lehrhafter Begründung 2, 1—3, 12.

Nicht Person ansehen; falsche und rechte Gesetzeserfüllung 2, 1—13. Schon mit der Anrede deutet er an, daß er mit 2, 1 zu etwas Neuem übergeht. Ganz ähnlich wie in 3, 1 bringt er in der 1. Zeile eine Warnung, auf die ihm offenbar alles ankommt. Sie ist als Thema dem Folgenden als seiner Ausführung (*γάρ* v. 2) vorangestellt. Das in v. 9 wieder auftauchende *προσωπολημπτείν* zeigt, daß ihm während dieser ganzen Strecke das Thema immer noch vorschwebt. Von da an biegt er, wie das gegen Ende einer Ausführung leicht eintritt, ab und kommt auf den nahe verbundenen Gedanken des Gesetzes und Gerichtes. v. 12 f. bringt einen Ausklang, wie wir ihn schon mehrfach bei Jc gefunden haben. Erst v. 14 geht er entschieden auf einen neuen Gegenstand über. Die Warnung in v. 1 wächst inhaltlich aus dem Gedanken von 1, 26 f. heraus. Denn er redet nun wirklich von Gottesverehrung und -dienst, wie er in der Gemeindeversammlung stattfindet. Aber man kann die neuen Gedanken nicht eine Ausführung zu 1, 26 f. nennen⁸⁰⁾, vielmehr bekommt der Gedankenlauf durch das neue Stichwort *προσωπολημπτία* eine neue, eigenartige Wendung. Auch in diesem Abschnitt macht er durch Hinweis auf die einander gegenüberstehenden Gegensätze die Darlegung anschaulich und eindringlich. Die Anrede *ἀδελφοί μου* macht den Ton der Warnung, die er bringen will, herzlicher. Sie nimmt alles Gehässige weg. Gerade, wo er an etwas Unangenehmes erinnert, will er sich und sie an ihre brüderliche Verbundenheit erinnern. *μή* ist gewiß nicht als Fragwort gemeint (Schneckb.). Als solches erwartete es die Antwort „Nein“, während die nächsten Verse zeigen, daß solches Handeln allenfalls (*ἐάν*) auch bei den Lesern vorkam. Es ist vielmehr der warnende Imperativ und deutet im Unterschied von *μή* mit conj. aor. dabei ein Handeln an, wie es bei ihnen schon vorkam und deshalb abgestellt werden muß (habt doch nicht so . . .)⁸¹⁾. Gerade so setzen es die Verse 2—4 bei den Lesern voraus. Nicht verbunden mit Person ansehen sollen

sehen. Der echte Diener Gottes muß 1. die Zunge zügeln, 2. Werke der Barmherzigkeit üben und 3. sich von der Welt rein behalten. Schon der stilistische Bau der Verse macht das ganz unmöglich, indem die 3 Forderungen gar nicht parallel ausgesprochen sind. Auch sachlich ist mit dieser Teilung nicht zurecht zu kommen.

⁸⁰⁾ So Cladder; Belser sieht in 2, 1 ff.; 2, 14 ff.; 3, 1 ff. die Ausführung zu den 3 Themagegenständen (s. vor. Anm.), die nun in umgekehrter Reihenfolge dargeboten wird. Aber 2, 1 ff. kann nur mit Zwang als Ausführung des *ἀπολυόν* — *κόσμον* bezeichnet werden. Es ist vielmehr eine selbständige Darlegung, die sich an das Vorige nur anlehnt. Sein „Thema“ hat 2, 2—13 an 2, 1. Aber auch hier legt Jac keinen Wert darauf, das Thema bis zum Ende scharf einzuhalten.

⁸¹⁾ Vgl. Moulton, S. 199 f.

sie den Glauben an den Herrn J. Chr. der Herrlichkeit haben⁸²⁾. Die Aneinanderreihung der Genetive läßt deren Abhängigkeitsverhältnis undeutlich werden. Die Verbindung *τὴν πίστιν τῆς δόξης* (Hfm., Zahn) würde gutem griechischen Sprachgebrauch entsprechen⁸³⁾. Aber sachlich stünde der Ausdruck „Glaube an die Herrlichkeit des . . .“ vereinzelt da, während sowohl *πίστις τοῦ κυρίου* als auch *κύρ. τῆς δόξης*⁸⁴⁾ geläufige Verbindungen sind. So wird diese Auslegung vorzuziehen sein. Auch 1 Ko 2, 8 wird Christus so genannt. *τῆς δόξης* kann verbunden gedacht sein mit *τοῦ κυρ. ἡ.* (de Wette, Windisch) oder, wie mit Beysch und Dib wohl wahrscheinlicher anzunehmen ist, auf den ganzen Ausdruck von *τοῦ κυρίου* an bezogen werden. Es wird als gen. qual. zu beurteilen sein und bildet so einen schönen Gegensatz zu *προσωπ.* Der kann unmöglich durch die irdischen Unterschiede zur Parteilichkeit fortgerissen werden, der den Glauben an den Herrn von göttlicher Herrlichkeit hat. Spitta will *ἡμῶν Ἰ. Χρ.* als Interpolation streichen. Dadurch würde der Ausdruck vereinfacht und auf Gott bezogen, wie es dem Juden geläufig ist. Ein Anhaltspunkt in den Handschriften liegt dazu nicht vor. An unserer Stelle entspricht es gerade der christlichen Weise, daß die Frömmigkeit als vertrauensvolle Hingabe, *πίστις* hingestellt wird (vgl. 1, 4). Diesen Glauben haben sie alle; sie sollen ihn nur nicht so haben, daß sie dabei (*ἐν*) die Person ansehen; mit Betonung rückt er das Wort an den Anfang. Wie im AT mit *πρόσωπον λαμβάνειν* vor allem dem Richter die Bevorzugung der Reichen oder Vornehmen zum Schaden des Geringeren verboten war, will hier Jac ausschließen, daß die Christen selbst sich durch äußere Vorzüge des Nächsten in ihrem Denken und Handeln beeinflussen lassen. Die Verbindung mit dem Herrn macht solches Verhalten religiös unerträglich. Der Plural denkt an die einzelnen Fälle (Blaß 142), in denen sich dies Verhalten geltend machen könnte⁸⁵⁾.

v. 2. Mit einem Beispiel, das er wieder in zwei Gegensätzen durchführt, erläutert Jac das, was er in der Warnung (v. 1) sagen

⁸²⁾ Die Ausdrucksweise des Verses ist auffallend ungrüchisch.

⁸³⁾ Diese Wortfolge min 69. 73. 206. 1518. Da syr¹ u. syr² dementsprechend übersetzen, könnten auch sie so gelesen haben.

⁸⁴⁾ Vgl. *ὁ θεός τ. δ.* Ps 29, 3; *βασιλεὺς τ. δ.* Ps 24, 7 ff.; *κύρ. τ. δ.* Ap. El. 19, 11 ff.; 20, 3; Hen 22, 14; 40, 3; 63, 2 (hier parallel mit *κύριος τῆς σοφίας* = dem W. eignet); 81, 3. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, eine bibl.-theol. Untersuchung 1900.

⁸⁵⁾ *πρόσωπον λαμβάνειν* = *ענין נשן* im AT (Lev 19, 15; Dt 10, 17; Mal 2, 9 substantivisch 2 Chr 19, 7. Die griech. Substantivbildung *προσωπολημπτία* findet sich im AT noch nicht. Lietzmann zu R 2, 11 hält das Wort für paul. Bildung. Dagegen macht Dib geltend, daß es gerade in ermahnenen Stücken vorkommt Kol 3, 25; Eph 6, 9; Polyc. ad Phil. 6, 1 (vgl. A 10, 34; 1 Pt 1, 17), die schon auf eine ältere Überlieferung deuten. Hort vermutet in dem Wort eine palästinensisch-griechische Bildung.

wollte. Hatte er in c. 1 mehrfach mit Vergleichen, die andern Lebensgebieten entnommen waren (vgl. 1, 6. 10. 14. 23) seine Aussagen anschaulich gemacht, so erläutert er jetzt seine Warnung unmittelbar aus dem Lebenskreis der Leser selbst. So redet er auch in 2. ps. unmittelbar seine Leser an. Während er bei den Vergleichen manchmal nur auf den Vorgang anspielte, legt er es hier darauf an, ihn breit und lebenswahr zu schildern. Seiner lebhaften Art entspricht es, daß er dabei die Handelnden redend einführt (vgl. 1, 13; 2, 16; 4, 13. 14 u. ö). Dadurch verwandelt sich die ganze Stilart gegenüber dem 1. cp. Dort herrschte die Spruchform, ihr entsprechend überwog die 3. ps.; jetzt tritt mehr die unmittelbare Belehrung der Leser an die Stelle, ihr entsprechend überwiegt nun die 2. ps. In cp. 1 zielte er auf allgemeingiltige Wahrheiten, in cp. 2 geht er viel stärker auf den Einzelfall, die Einzeltat, die gelegentliche Handlungsweise über. Aber die Neigung zum spruchartigen Reden ist bei ihm so stark, daß auch hier mehrfach sich die Rede zur Spruchform erhebt (v. 5). Gegen seine sonstige Gewohnheit spricht er in v. 2—4 seine Gedanken in einer Periode aus, der aber doch die griechische Rundung abgeht. Es bleibt bei einem Aneinanderschoben der Sätze, bei dem alle wahrhaft griechischen unter- und überordnenden Konjunktionen fehlen; die dadurch entstehende Reihe von Aussagen wird dann nur in einer abschließenden Frage (v. 4) zusammengefaßt. Denn als Frage wird v. 4 zu fassen sein, indem das von Handschriften der *κοινή* dem *οὐ* vorangeschobene *καί* als Eindringling zu beurteilen sein wird⁸⁶). So spricht aus der Periode keineswegs ein wahrhaft griechisch Denkender, der abgrenzt und abstuft, sondern die Gewohnheit des Jac, die Rede zu Gegensätzen zu bilden, tritt gerade auch hier hervor. Was Parteilichkeit ist und wie sie mit ihrem eigenen Urteil (*οὐ* v. 4) diese tadeln müssen, will er durch das Beispiel schildern, das er als einen unter ihnen möglichen Fall (*ἕάν*) hinstellt. Es tritt in die Versammlung ein Mann, die Finger voll goldener Ringe, in glänzender Kleidung. Es tritt aber auch ein Armer in schmutziger Kleidung herein. Fraglich ist, welche Vorstellung er mit *συναγωγή* verbindet. An sich kann das Wort das Synagogenhaus, die Lehrversammlung oder auch die Gemeinde bedeuten. Es kann an eine christliche oder jüdische *συναγωγή* gedacht sein⁸⁷). In den Evangelien scheint *εἰσελθεῖν εἰς τὴν συν-*

⁸⁶) — *καί* s A B** C vg s, ff, syr¹ sah boh arm. Kyrill; + *καί* B K L P Oec Theoph.

⁸⁷) *συναγωγή* ist in der LXX Wiedergabe des hebr. *הַקָּהָל* oder *הַקָּהָל*. Ersteres wird von der LXX fast durchweg mit *συν.* wiedergegeben, für *הַקָּהָל* tritt auch *ἐκκλησία* ein. Der Sprachgebrauch ist in LXX nach Büchern verschieden. Der Begriff von *σ.* verengt sich dann dahin, daß dieses Wort den örtlichen Gemeindeverband bezeichnet, während *ἐκκλ.* Ausdruck für die von Gott zum Heil Berufenen wird (Schürer, Gesch. d. jüd. V. II³, 433).

αγωγήν (mit Artikel) auf das Eintreten in das Synagogenhaus bezogen zu sein⁸⁸). Doch fließen die zwei Anschauungen „Haus“ und „Versammlung“ vielfach wie auch an unserer Stelle ineinander über⁸⁹). Unmöglich aber kann aus dem Gebrauch von *συναγωγή* gefolgert werden (so Spitta), daß es sich hier um eine jüdische Synagoge handeln muß. Die Leser (*δύων*) erscheinen ganz und gar als die Veranstalter der Versammlung oder als die Besitzer des Hauses. Sie weisen die Plätze an, ohne dabei von irgend jemand beengt zu werden. Der Eintretende ist einfach als *ἀνὴρ*, also doch wohl als Fremder, der die Versammlung gelegentlich besucht, bezeichnet. Den Brudernamen verwendet Jac weder hier noch bei dem Armen. Es liegt nahe, in dem *ἀνὴρ* ausgedrückt zu finden, daß es sich um einen der Gemeinde ganz Unverbundenen handelt, dem sie gleichwohl so sehr entgegenkommen. Wodurch der Eintretende sofort auf die armen Christen Eindruck macht, will er aussprechen, indem er ihn als einen Mann mit goldenen Ringen und mit glänzender Kleidung schildert. Das blendend weiße Kleid galt dem Morgenländer als besonders vornehm. Im Gegensatz dazu (*δέ*) wird der Arme geschildert, der unter andern auch (*καί*) eintritt. Von Schmuck ist bei ihm keine Rede. Was sich hier dem Blick vor allem darbietet, ist die schmutzige Kleidung.

v. 3. Jac setzt den Vordersatz fort, indem er neben das Auftreten der beiden Gestalten nun das Handeln der Gemeindeglieder stellt. Die Lesart mit *δέ* scheint dabei den Vorzug zu verdienen⁹⁰).

συναγωγή ist weiter der Versammlungsort. So vielfach im NT von den jüdischen Synagogen Lc 4, 16; Joh 18, 20 (Ggsatz: der Tempel); Mt 23, 6 u. ö. So auch bei den Essenern, Philo, prob. liber 81. Auch im heidn. Gebiet ist *συν.* gebräuchlicher Ausdruck für Zusammenkunft (Inscr. Gr. XII, 3, 330, 118 f.), und für „Verein“ vgl. Dittenberger, Orientis inscr. I, 326, 11 f. u. Archäol.-epigr. Mitt. aus Österr. 1896, 67 (*συν. τῶν κορυφῶν*). Während sich im christl. Gebiet im allgemeinen *ἐκκλησία* durchgesetzt hat, ist doch auch *συναγ.* im Anfang vereinzelt nachweisbar. S. o. Ign. ad Pol. 4, 2. Auch Herm m. XI, 9 denkt wohl an Versammlungen (ähn. XI, 13. 14). Das ähnliche *ἐπισυναγωγή* findet sich Hebr 10, 25 (dazu Deißmann, LvO 81). Für das christl. Versammlungshaus ist *συν.* bezeugt in einer Inschrift v. 318 (Le Bas Waddington, Inscr. grecques et l. III nr 2558) *σ. Μαρμαριωτῶν* von einem Haus in Deir-Ali bei Damaskus. Die Ebjoniten in Ostpalästina bezeichneten ihre Kirchengemeinschaft als *συναγωγή* (Epiph., haer. 30, 18); Just., dial. 63; Theoph. ad Autol. II, 14 (*τὰς συναγωγὰς, λεγόμενας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας*). Zahn, Einl I, 67 weist mit Recht darauf hin, daß diese Belege für *συν.* in christl. Gebrauch sämtlich aus dem Umkreis Palästinas stammen. Über *συν.* vgl. Zahn, Einl I, 66 f.; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 427 ff.; Cremer-Kögel, S. 71 f.; Dib S. 123 f.; RE. „Synagoge“.

⁸⁸) Vgl. Mc 1, 21; Lc 4, 16; A 18, 19; 19, 8.

⁸⁹) *συν.* vgl. s in *συν.* *συναγωγή*, syr¹ *ܫܢܘܓܘܬܐ*, was wie *σ.* zweideutig ist, vgl. Schürer S. 443. sah behält *συναγωγή* als Fremdwort bei. Dib hält wegen der ähnlichen Stelle bei Herm m. XI, 9 die Übersetzung „Versammlung“ für wahrscheinlicher, Zahn, Einl I, 60 läßt die Frage unentschieden.

⁹⁰) Nach Soden ist *καί* (s A K L s vg) „K“-Text, während *δέ* (BCP *ψ* ff

Wirkungsvoll stellt er das *ἐπιβλέψατε* an die Spitze. Die beiden Besucher treten ein; aber der Blick richtet sich alsbald nur auf den Reichen. Das staunende, bewundernde Anschauen, das sich sofort gefangennehmen läßt, liegt in dem *ἐπιβλέπειν*. Über dem Hinschauen auf all den Glanz büßen sie das freie Urteilen nach höheren Gesichtspunkten ein. Bezeichnend wird von dem Reichen nur gesagt, daß er der ist, der das schöne Kleid trug⁹¹). Indem das Eigenschaftswort mit Artikel nachgesetzt wird, ist es als das Ausschlaggebende hervorgehoben. Das Kleid zieht den Blick auf sich und besticht das Urteil. Damit brandmarkt Jac am schärfsten, was *προσωποληψία* ist. Nicht der Mensch, sondern das Zufällige, Äußerliche an ihm wird zum Entscheidungsgrund für ihr Handeln. Dem bewundernden Blick folgt das höflich einladende Wort (*καὶ εἴπητε*). Sie sind gleich bei der Hand, dem Reichen behilflich zu sein. Jac bringt die Worte in direkter Rede und erhöht dadurch die Lebendigkeit. Bequem⁹²) soll sich der Reiche alsbald beim Sprechenden niederlassen. Das *ὅδε* macht den Zwischenraum zwischen dem Zeigenden und dem Platz selbst gering. Es werden dem Reichen dadurch weitere Schritte oder selbständiges Wählen auf entfernteren Reihen erspart. In wirkungsvoller Ebenmäßigkeit wird nun das Verhalten gegen den Armen erzählt. Jac führt den Vordersatz durch anreihendes *καὶ* einfach weiter. Aber hier beim Armen wird von keinem Anschauen berichtet. Nicht von einem Anschauen der Liebe oder des Mitleids oder der Verbundenheit. Hier folgt nur die kurze Platzanweisung. Er wird zum Stehen, noch dazu an einem entfernteren Platz aufgefordert. Oder (*ἢ*) wenn er sitzen will oder wegen seiner Gebrechlichkeit sitzen muß, so mag er unten an der Fußbank des Sprechers Platz nehmen. In *ὑπό*⁹³) ist gewiß wieder Geringschätzung ausgedrückt. Nicht einmal auf den Schemel darf er sich setzen, sondern nur auf den Fußboden; ob er dabei im Staub sitzt oder von den Füßen des andern berührt wird, muß ihm gleichgiltig sein. Jac sagt nichts darüber, ob man sich die beiden Eintretenden als Christen oder als fremde Be-

syr²) von „H“ u. „I“ vertreten wird. *καὶ εἴπητε* ohne Zusatz κ ABC Theoph, ff syr²; + *ἀντῶ* KLP Oec vg syr¹ sah boh.

⁹¹) *φορεῖν* wird besonders von der Kleidung gebraucht z. B. Mt 11, 8; Joh 19, 5.

⁹²) Vgl. *καθίσας ἐν καλῶ* Alciph., Ep. III, 20. — *κάθου* imp. für *κάθησο*, Bl. § 100. 101; Ps 110, 1.

⁹³) *ὑπό* mit κ AB*CKL; *ἐπὶ τὸ* (B³, P, sah, syr²) ist jedenfalls Erleichterung gegenüber dem auffälligen *ὑπό*. *ὑπό* c. acc. nicht bloß unter, sondern unten an, vgl. II 4, 407 *ὑπὸ τεγῆς*; Hen 26, 3 *ὑδωρ πορεύεται ὑποκάτω ὑπὸ τὸ ὄρος*. Auch der Schüler sitzt auf dem Fußboden zu den Füßen der Schriftgelehrten und wird von ihrem Staub beschmutzt, vgl. Pirke Ab. I, 4; A 22, 3. — *τῶν ποδῶν* vor *μοῦ* bei A 33 s vg syr¹ syr² ist Zusatz, vermutlich Angleichung aus Ps 110, 1; ebenso *ὅδε* hinter *ἢ κάθου* trotz starker Bezeugung (κ C²KLP u. a.).

sucher denken soll, da es ihm nur auf den Gegensatz von Reich und Arm ankommt. An ihm will er schildern, was Person ansehen ist. Da dem Reichen und dem Armen Plätze angewiesen werden, scheint Jac vorauszusetzen, daß es sich um Gäste (Beyschl.) in der Versammlung handelt. Nach jüdischer Sitte wurde in der Synagoge eine bestimmte Sitzordnung eingehalten, sodaß die Gemeindeglieder selbst über ihren Platz Bescheid wußten⁹⁴). Mindestens bei dem Armen hätte es nahe gelegen, ihn als Bruder zu benennen, wenn Jac ihn als solchen denkt, wodurch der Gegensatz noch verschärft worden wäre. So ist es auch untunlich den Reichen als Fremden, den Armen dagegen als Bruder zu denken (B. Weiß). Da von den Reichen vollends in den nächsten Versen als von Nichtzugehörigen gesprochen wird, die den Gemeindegliedern gegenübergestellt werden, so wird Jac an einen gelegentlichen Besuch eines Reichen in der Christenversammlung denken. Die christlichen Versammlungen waren ja auch den Ungläubigen zugänglich (1 Ko 14, 22 f.). Es lag menschlich sehr nahe, daß die geringen Christen, wenn nun einmal ein Reicher ihnen die Ehre des

⁹⁴) Ist unter *συναγωγή* ein Synagogengebäude gedacht, so geben die Abbildungen bei Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa eine Anschauung. Bei diesen liefen an den Längsseiten des Gebäudes steinerne Wandbänke entlang; bei der Synagoge von Kapernanum (2.—3. Jhh.) z. B. nach Art zweier Treppenstufen zwei übereinanderliegende, sodaß der Platz für die Füße der auf der obern Bank Sitzenden etwa in Schulterhöhe der unten auf dem Fußboden Sitzenden war (vgl. S. 21 f., Tafel II u. IV). Bei der Synagoge von Arbela (2. Jhh., Tafel VIII u. IX) steigen an den Längsseiten fünf übereinanderliegende Stufen auf, wobei die unteren mehr treppenartig, die oberste an der Wand hinlaufende mehr wie eine bequeme Bank ausgeführt ist. Die Bank bei der Synagoge auf Delos (Plassart, Melanges Holleaux, S. 204, Tafel V u. XII) ist in der Mitte durch einen Marmorsessel mit einem Schemel davor unterbrochen. Kohl-Watzinger (S. 139) deutet ihn auf den Ehrensitz des Rabbi. Ferner ist mit einer hölzernen Tribüne in der Mitte der Synagoge zu rechnen; die große Synagoge von Alexandria hatte dort 71 goldene Stühle für die Presbyter (Tosephta Succa IV ed. Zuckerman p. 198). Auf solche verschiedenartige Ausführung werden sich die verschiedenen Ausdrücke im Talmud beziehen, vgl. *συνέλλιον* סכסכא Bank, שרשׁ Schemel, כסא Stuhl, *לשון* קליטרה Lehnstuhl oder כסא Sofa, j. Talm. Meg. III, 1, 73^a; Krauß, Lehnwörter II, 545. In der Synagoge selbst saß das Volk anscheinend auf Matten, vgl. S. Gandz, Monum. Talm. II, 131, Nr. 321; Krauß, Synagogale Altertümer, S. 384 ff.; Midr. Tehill IV, 3 (Strack-B. I, 453^b) redet von ähnlich abgestufter Ehrung bei Hausbesuchen, wonach man dem Hausfreund beim ersten Besuch ein Sofa, beim zweiten einen Stuhl, beim dritten einen Schemel (Holzbank) anbieten soll. — In die Kirche ging eine der Synagogenordnung völlig entsprechende Sitzweise über, vgl. Ambrosiaster zu 1 Ko 14, 37 f. (Migne, s. l. XVII, 272): Haec traditio Synagogae est quam nos vult sectari; quia Christianis quidem scribit sed ex gentibus factis non ex Judaeis: ut sedentes disputent seniores dignitate in cathedris, sequentes in subselliis, novissimi in pavimento super mattas. Die Ergebnisse der galil. Forschungen bei Kohl-W. S. 140 f.

Kommens gibt, besonders zuvorkommend gegen ihn sind, sodaß der Geringe darüber ganz zurücktreten muß⁹⁵⁾.

Mit v. 4 tritt nach all den Konjunktiven der ind. auf. Hier ist also der Hauptsatz anzunehmen (gegen Ewald)⁹⁶⁾. Formal kann *οὐ* sowohl Verneinung wie Fragewort sein. Die alten Übersetzungen haben es durchweg als Fragewort beurteilt. Die Frage ist offenbar Zusammenfassung ihres Handelns und stellt das Ungehörige desselben an den Tag, wie die Zeile *καὶ ἐγέν.* ja klar erkennen läßt. Ihr wird auch dem Sinn nach die 1. Zeile parallel gehen. *διεκριθήτε* kann nun freilich aktiv, medial oder passiv aufgefaßt werden. Es kann von einem äußeren Unterscheiden oder von einem inneren Zwiespältigkeitsein verstanden werden. Daß *διακρίνεσθαι* 1, 6 in der Bedeutung „zweifeln“ steht, ist für unsere Stelle keineswegs zwingend (so Beyschl.; vgl. dagg. Jud 9 u. 22). Auch die alten Übersetzer fühlten sich durch das Vorkommen in 1, 6 nicht gebunden⁹⁷⁾. Ein Fingerzeig läge in *ἐν ἑαυτοῖς*, wenn dessen Deutung sicher wäre. Es kann jedoch „in eurem Innern“ und „untereinander“ bedeuten. Nach dem Zusammenhang liegt die Bedeutung zweifeln nicht nahe. Denn einestheils liegt in dem Begriff Zweifeln ein innerliches Verlegenheitsein und Unentschiedensein, das der Mensch nur ungern erträgt (1, 6). Davon ist in dem Verhalten der Hörer nichts zu merken. Andererseits ist nach dem ganzen Zusammenhang ein nach außen gerichtetes Tun zu erwarten, denn *διεκριθήτε* muß mit „Person ansehen“ in v. 1 korrespondieren. Auch als zusammenfassende Frage über das in v. 2 u. 3 geschilderte Tun wird es

⁹⁵⁾ Mit Recht macht Dib. auf den Unterschied zwischen Beispielen in den Paulusbriefen wie 1 Ko 5, 1 ff. und denen in unserm Brief aufmerksam. Jene sind Einzelfälle, die auch ganz als solche besprochen werden. Bei Je handle es sich um typische Beispiele, die stilisiert vorgetragen werden. Das wird grundsätzlich zuzugeben sein und ist für die Auslegung wichtig, weil uns dadurch verwehrt wird, unmittelbar aus den Beispielen auf Zustände in den Gemeinden zu schließen. Aber im Einzelnen drückt Dib. den Wirklichkeitswert unseres Beispiels zu sehr herab. Man wird die einzelnen Züge nicht übertrieben nennen können. Jac handelt wie der Prediger, der das, was er gelegentlich beobachtet, zur Mahnung für alle gestaltet. Mag er dabei auch einzelnes stärker betonen, so muß er doch innerhalb der Grenzen des Wirklichen bleiben, wenn sein Beispiel seine Kraft nicht einbüßen soll.

⁹⁶⁾ *οὐ* ist mit *αΒ²C 13 syr¹ syr² sah boh arm aeth Cyr* gegenüber *καὶ οὐ* (KLP Theoph Oec) als richtig anzunehmen. Hofm wollte nach letzterer LA den Satz als Aussage fassen: und ihr würdet doch nicht, als ihr Christen würdet, geteilt und unterschieden.

⁹⁷⁾ Die alten Übersetzer schwanken: passivisch *ff diiudicati estis inter vos*; aktivisch *s, yg nonne iudicatis apud vosmet ipsos*; *boh sah*: machtet ihr nicht Unterscheidung zwischen euch. Diese alle haben an unserer Stelle ein anderes Wort als 1, 6 gewählt. Auch Lthr übersetzt aktivisch; *arm* (nach der engl. Übersetzung) *are you not scrupulous*; *aeth*: *were ye not therefore partial*; *syr¹·²* wie 1, 6 *ⲉⲃⲉⲩⲏⲁ*; *syr¹ ἐν ἑ.* = in euren Seelen. — Über *ἑαυτοῦ* f. *σῶαυτοῦ* vgl. Blaß 64, 1.

wiederm von einem Tun reden. So wäre zu übersetzen „habt ihr dann nicht bei euch Unterscheidungen gemacht“⁹⁸⁾. Dann ist die Frage genau das Gegenstück zu der Warnung in v. 1. Die Frömmigkeit verlangt, daß man gegen äußere Unterschiede bei den Menschen völlig unempfindlich ist; sie dagegen haben Unterscheidungen getroffen. *Ἐν ἑαυτοῖς* könnte auch bei dieser Auffassung auf das Innenleben gehen, wo die Entscheidung eben gefällt wird; näher liegt, daß es nochmals den Blick auf den Bruderkreis lenkt, der zum Gottesdienst versammelt ist, in dem doch völlige Gleichheit herrschen sollte. In diesem Tadel fährt die 2. Sinnzeile fort: und ihr würdet Richter oder Beurteiler von bösen Gedanken. Die Ausdrucksweise ist auffällig. Aber offenbar will Jac ein Wortspiel durch die beiden Wörter *διεκριθήτε* — *κρίμα* bilden, wie er es gern tut (2, 20; 3, 17; 4, 14). Durch ihr unrechtes Verhalten wurden sie Richter oder Beurteiler. Ihr Beurteilen bezieht sich dabei nicht auf die Gedanken, sondern auf die Mitmenschen, von denen die Rede war. Vom Richter im besonderen wurde verlangt, daß er die Person nicht ansieht. Sie tun als Christen das, was jedem Richter verwehrt ist, und wurden dadurch Richter voll böser Gedanken. *διαλογισμῶν* ist als gen. qual. zu beurteilen⁹⁹⁾. Von schlimmen Erwägungen (*διαλογισμοί*) haben sie sich leiten lassen. Zur unerbittlichen Selbstbeurteilung will er sie durch diesen ersten Abschluß, zu dem er die Erörterung führt, bringen. Wir können dabei wieder ganz die semitisch beeinflusste Geistesart des Vf beobachten, der die Gegensätze einander gegenüberstellt und es dem Leser anheimgibt, sich durch Vergleichen und Abwägen ein Urteil zu bilden. Es kennzeichnet die Denkweise des Vf, daß er das parteiliche Verhalten widerlegt durch den Blick auf das, was Gott tat, wie auch bei der Schilderung der Reichen zuletzt sich der Blick zu dem erhebt, was sie Jesu Schmähdliches antun. Sein Urteil über die irdischen Dinge erwächst ihm aus seinem Blick auf das Göttliche. Daß er das unschöne Verhalten bloß als einen Möglichkeitsfall hingestellt hat, kommt im Folgenden ganz außer acht. Während er redet, wird ihm die Sache immer lebendiger. V. 6 redet von wirklicher Verachtung. Er sagt nicht „ihr hättet dadurch“, sondern „ihr habt“. Auch bei der Aussage über die Reichen (6. 7) trägt der Bericht Wirklichkeitsart an sich. Das bestärkt in dem Urteil, daß auch v. 2—4 auf Grund wirklicher Beobachtung des Gemeindelebens geschrieben ist. Der Stil ist in unsern Versen besonders belebt durch die Fragen, die das Urteil der Leser herausfordern.

⁹⁸⁾ Ähnlich Dib, der das Medium „durch“ „habt ihr euch dann nicht untereinander geschieden“ ausdrückt. Ähnlich auch Soden; *Estius* (*discrimen fecistis*).

⁹⁹⁾ Vgl. Lc 18, 6. — *διαλ. πον.* auch Mt 15, 19 u. 8.

Mit v. 5 macht er einen neuen Ansatz. Das zeigt äußerlich die neue Anrede, auch die besondere Aufforderung (*ἀκούσατε*), durch die er sie mahnt, dem Folgenden ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Der imp. „Höret“ ist dabei ein Zeugnis für das lebendige Schaffen des Jac. Er stellt sich im Geist die Gemeinde vor, der der Brief vorgelesen wird. Wie er es gewohnt ist, mündlich zu lehren (3, 1f.), so vertraut er seine Worte dem Papier ja nur an, damit sie am andern Ort wieder zu Gehör gebracht werden¹⁾. Er will sie zur Einsicht in das Unschöne ihres Verhaltens bringen. Darum wendet er sich durch eine Frage an ihr eigenes Urteil. Was Gott tat, sollen sie bedenken. Denn was Gott tut, ist allerdings für den Frommen maßgebend. Er aber erwählte die Armen. Das *ἐξελέξατο* erinnert an die Tat Gottes an Israel (Dt 14, 2 u. ö.). An unserer Stelle ist es enger umgrenzt. Die Armen sind Gegenstand der gnädigen Wahl Gottes. Dabei ist der Blick nicht auf eine etwaige Vorzeitlichkeit der Wahl gerichtet, sondern auf den Umkreis (*ἐξ*) der vielen Unfrommen, aus dem Gott sich seine erlesene Schar holte. *Ἐξελέξ.* ist deshalb ein Wort der Liebe. So handelt Gott gegen den Armen, während sie ihn zurücksetzen. Ihr Einzelhandeln stellt er dem großen allgemeinen Handeln Gottes gegenüber, das sie als die Armen von ihm erfahren durften. *τῷ κόσμῳ* wird dabei nicht als dat. der Beziehung den Inhalt angeben sollen, woran sie arm sind („arm an weltlichen Gütern“), sondern wird wohl besser als dat. der interessierten Person aufgefaßt: arm für die Welt, vor der Welt, im Urteil der Welt²⁾. Das Tun Gottes und das Urteil der Welt läßt er einander gegenüber treten. Jac sagt nicht, wen er damit meint (vgl. Mt 5, 3 ff. gegenüber Lc 6, 20 ff.). Er redet wieder spruchartig in der 3. ps. Aber es ist kein Zweifel, daß er damit die Leser sich als die von Gott geliebten und erwählten Armen anschauen heißt. Die Welt nennt sie arm. Die beiden folgenden Akkusative werden im Gegensatz dazu sagen sollen, was sie tatsächlich sind. Mit hohen ehrenden Bezeichnungen nennt er sie, um recht zu kennzeichnen, wie äußerlich und irrig das Urteil ist, das die Welt über sie fällt. Nicht wozu er sie wählt, auch nicht warum er sie wählt, sagen die beiden lose angefügten Akkusative, sondern, was sie jetzt sind, heben sie gegensätzlich hervor (vgl. Hofm.). Darin besteht ihr Vorzug, daß sie reich sind an Glauben³⁾. Die die Welt verachtet, stehen nach dem Urteil, welches gilt, als Reiche da (Offb 2, 9). Weil sie reich sind an Glauben,

¹⁾ Pl hat die Formel z. B. in seinen Briefen nicht. Vgl. Prov 4, 1.

²⁾ *τῷ κόσμῳ* ist mit *κατὰ κόσμον* für echt zu halten; *τοῦ κόσμου* (*A²C²KLP*) ist demgegenüber Erleichterung; erst recht das wesentlich schlechter bezeugte *ἐν τῷ κ.* — zum dat. Moulf. 115; Robertson, Gramm. 113. 2 Ko 5, 13; 10, 4; A 7, 20.

³⁾ So wird man wegen der Parallelen zu übersetzen haben, vgl. Eph

darum sind sie Besitzer innerer Kräfte und Güter, durch die sie der künftigen Welt gewiß und der gegenwärtigen innerlich überlegen sind. Wären sie arm an Glauben, so hätten sie nur diese Welt; und da sie keine Güter haben, wären sie wirklich arm. Wer reich ist an Glauben, greift durch in die Welt Gottes und hat in der gegenwärtigen Welt schon Gott selbst. Blickt *πλουσίους ἐν π.* in erster Linie auf die gegenwärtige innere Überlegenheit der Christen, so *κληρονόμους τῆς βασιλείας* auf die von der Zukunft zu erhoffende. Jac erinnert seine armen Leser an die bevorstehende Verwandlung der Dinge (Mt 5, 3; 25, 34; 1 Ko 6, 9 f.; Hb 6, 12). Einer Näherbestimmung wie *θεοῦ* u. dgl. bedarf das große Hoffnungsgut (*βασιλεία*) der Frommen nicht; jeder Leser weiß, was damit gemeint ist. Mit attrahiertem Relativum fügt er wie 1, 12 den Hinweis auf Gottes Verheißung an. Er vertröstet und versichert. Noch ist das Reich nicht da. Aber wenn es kommt, so sind auch die Leser unter den Glücklichen, so gewiß sie ja Gott lieben (vgl. 1, 12).

v. 6. Dieser Höhe, die sie als Arme haben, entspricht sehr wenig die häßliche Art, wie sie an dem Armen handelten. Ihr Handeln steht dabei völlig im Gegensatz zu dem göttlichen Handeln (*ὁμοίως δέ*). Nur wegen seines äußerlichen Standes als eines Armen haben sie ihn gegenüber dem Reichen zurückgesetzt. So wie die Worte dastehen, beziehen sie sich nur auf die Tat an dem einen Armen, wie auch v. 8 (*προσωπολημπτεῖτε*) noch diesen Fall im Auge hat. Weder wird man *ἠτιμάσατε* als gnomischen Aorist, noch *τὸν πτωχόν* als generellen Singular auffassen dürfen. Vielmehr hat er sich so ganz in den geschilderten Fall hineinversetzt, daß er sie alle als Mitbeteiligte anredet. Im Hintergrund steht freilich wohl der Gedanke, daß solches Bevorzugen des Reichen und Zurücksetzen des Armen ihnen allen naheliegt. Doch überläßt es ihnen völlig selbst, aus seinen konkreten Worten die Linien zu ihrem eigenen Handeln gegenüber den Armen zu ziehen. Jenem Armen wurde an sich kein Leid zugefügt; gleichwohl nennt er ihr Tun ein Entehren. Denn im Zusammenhalt mit der Bevorzugung des Reichen lag in ihrem Handeln etwas Verletzendes, besonders haben sie die Würde, die der Arme in den Augen Gottes hat, wie nichts geachtet⁴⁾. Wieder wählt er die Fragform (vgl. v. 5) und unterstreicht dadurch noch den Gegensatz zwischen Gott und den Reichen. Er geht nun in die präsentische Rede

2, 4 und die stehende rabbinische Ausdrucksweise: *עשיר בנכסים*, reich an Gütern, *עשיר ברוח*, reich an gutem Willen u. ä., vgl. Strack-B. III, 754 u. I, 189 B.

⁴⁾ Schon das Gesetz befahl den Armen als Volksbruder rücksichtsvoll zu behandeln Ex 22, 21 ff.; Dt 15; Ps 41, 2; gegen Verachtung des Armen z. B. Prov 14, 21. 31; 17, 5; Sir 10, 22. Vgl. auch 1 Kor 11, 22; 1 Pt 2, 17 (*πάντας*).

über und drückt damit aus, was von den Reichen zu geschehen pflegt. Wie er drei Aussagen über die Erwählten gebracht hatte, so nun drei über das Handeln der Reichen. Dieses ist so gewalttätig und unförmlich, daß es umso häßlicher ist, wenn die Christen um solcher Leute willen den Armen zurücksetzen. Wie er vorhin von den Armen ganz allgemein als dem Gegenstand der göttlichen Erwählung gesprochen hatte, so jetzt wieder ganz allgemein von den Reichen als den Widersachern der Christen. Sie werden den Christen durchaus entgegengestellt (*ὅμοις — αὐτοί*). Vollends die Aussagen, die er hier bringt, machen es unmöglich, sie als Glieder der Gemeinden selbst zu denken. So erweckt unsere Stelle doch sehr stark den Eindruck, daß die Christen eben Arme waren und die Reichen abseits stehen, höchstens dann und wann mit den Christen Fühlung nehmen (v. 3). Auf ihre eigene Zustimmung beruft er sich, wenn er es als etwas völlig Geläufiges hinstellt, daß die Reichen an den Lesern gewalttätige Unterdrückung üben⁵⁾. Bei *οἱ πλούσιοι* an die Römer und bei *καταδύν.* an deren politische Herrschaft zu denken (Hengstenberg) ist dabei nach dem ganzen Brief, der immer wieder von sozialer Bedrückung redet (5, 1 ff.) völlig unangebracht. Es wird auch hier (vgl. 5, 4 ff.) an den Mißbrauch der Macht gedacht sein, zu dem der Besitz des Reichthums so leicht verleitet⁶⁾. In dieselbe Linie weist der zweite Vorwurf, daß eben die Reichen es sind, die die Leser vor die Gerichte schleppen. Daß sie das mit eigener Hand tun (May.), wird man mit Rücksicht auf das parallele *αὐτοί* in v. 7 nicht in den Worten zu suchen haben. Auch in dem *ἐλκουσιν* ist weniger das Persönliche als das gewalttätige des Verhaltens gebrandmarkt⁷⁾. In *ἐλκειν* ist etwas von dem Widerstand angedeutet, den der andere leistet. Aber die Reichen sind unerbittlich. Sie hören nicht auf, bis sie den Armen vor Gericht haben. Der Plural deutet an, daß es keineswegs bei einem vereinzelt Fall bleibt, sondern daß solches Erleben immer wieder über die wehrlosen Armen kommt. Bei *κρίτηρια* ist entsprechend dem *ἐλκειν* an die Gerichtsstätten ge-

⁵⁾ *καταδύν.* nur noch A 10, 38 im NT, dagegen mehrfach LXX, vgl. bes. Sap 2, 10; Diogn 10, 5; vom Teufel Herm m. XII, 5, 1 f.; ähnl. Jesus Mt 10, 25 (*κατακρωμένειν*); auch 1 Pt 5, 3. Gegensatz: Hiob 29, 12. Die LA *δυῶν* (n^o BCKLP) wird vor *ὅμοις* (n^o A 19, 20, 65) den Vorzug verdienen.

⁶⁾ Vgl. die häufigen Anklagen im AT und Spätjudentum in der gleichen Richtung, z. B. Am 8, 4; Ez 18, 12; 22, 7, 29; Sap 2, 10; Hen 97, 98; Sib II, 74; III, 241. Es ist einer der Unterschiede zwischen Jc und den Reden Jesu, daß diese von derartigen konkreten Anklagen frei sind. Man möchte daraus schließen, daß — wie es ja auch nahe liegt — sich das Verhältnis zu den Reichen verschärft hat, als zur sozialen Trennung die religiöse hinzukam.

⁷⁾ Vgl. A 21, 40; ferner *ἐλκώ* A 16, 19; *σύρω* A 8, 3 u. ö. Jesus: Mt 5, 25; 10, 17 (*παραδώσουσιν*).

dacht⁸⁾. Ob dabei an heidnische oder jüdische Gerichte zu denken sei — denn christliche scheinen ausgeschlossen — ist dem Ausdruck nicht zu entnehmen. Da aber im ganzen Brief Heiden überhaupt nicht erwähnt werden und der Gegensatz zu ihnen anscheinend keine Rolle spielt, so liegt es weit näher, an jüdische zu denken⁹⁾. Dann sind unter den Reichen jüdische Volksgenossen zu verstehen, die ihre soziale Überlegenheit rücksichtslos gegen die armen Christen anwenden. Davon, daß sie wegen ihres Christenglaubens vor Gericht gezerrt werden (vgl. 1 Pt 4, 16 u. ö.), ist nichts angedeutet. Beysch. folgert dies, indem er den dritten Vorwurf eng mit dem vorangehenden verbindet. Der Text legt näher, bei v. 7 ein neues Anheben und damit auch einen neuen Anknüpfungspunkt zu sehen. So läßt der Text viel mehr vermuten, daß Streitigkeiten des täglichen Lebens, besonders verursacht durch die schlechte wirtschaftliche Lage der Christen, der Grund für solche Gerichtsfälle wurden.

v. 7. Noch einmal hebt er mit dem Fragewort an und rückt schon dadurch die neue Frage etwas von der vorigen ab. Man wird also auch für den Inhalt einen neuen Gedanken vermuten dürfen. Wieder ist durch die Wortstellung auf das *αὐτοί* der Ton gelegt. Wenn eben die Reichen es sind, welche den Namen lästern, den die Christen verehren, dann haben diese am allerwenigsten Anlaß, den Armen, den Gott ehrt, ihnen nachzusetzen. Bisher waren die Geschädigten und Angegriffenen bloß die Leser; jetzt redet er davon, wie der freche Sinn der Reichen sich gegen das Göttliche selbst (*βλασφημ.*) wendet. Sie schmähen euren Herrn und ihr bückt euch vor ihnen. Durch solchen Frevel gegen den Herrn wird das Unrecht der Reichen weit schwerer. *βλασφημεῖν* wird, wie es in der Bibel überwiegend gebraucht wird, auch hier von dem lästernden Reden gemeint sein, das sich gegen das Göttliche wendet und ist nicht dazu umzubiegen, daß sie durch ihre Werke oder ihren Wandel es dazu bringen, daß Gott gelästert wird. An der Stelle, wo dieser Gedanke vorliegt (R 2, 24), ist recht bezeichnend nicht aktiv solches Tun selbst ein Lästern genannt, sondern es wird der Gedanke passivisch gewendet. Diese Auffassung wäre auch nur dann möglich, wenn es sich um Gemeindeglieder selbst handelte. Aber gerade wieder das *ἐφ' ὑμᾶς* statt eines *ἐπ' αὐτούς* in unserm Satz, führt zu der Vorstellung, daß Jac die Reichen als außerhalb der Gemeinde stehend denkt. Woran er beim Lästern des näheren denkt, ist nicht ausgesprochen. Dib. ist geneigt, als Zielscheibe der Lästerungen die Gemeindeglieder selbst vorzustellen,

⁸⁾ Anders 1 Ko 6, 2, 4 (vgl. Bachm. Bd VII zur Stelle. Über *κρίτηριον* u. *δικαστήριον* vgl. F. Boll, Jhrb. f. class. Phil. 1894, 79).

⁹⁾ Über das Gerichtswesen bei den Juden in Palästina s. Schürer, Gesch. II³, 175—224; in der Diaspora III, 38 ff.

weil Name und Träger des Namens so nahe zusammengehören, daß, wer den einen schmäht, auch den andern schmäht. Der Text legt eine solche Abbiegung doch nicht nahe. Vielmehr werden sie sich eben in frechem und sicherem Stolz gegen den von den Christen verehrten Namen selbst wenden; die niedrige soziale Lage der Christen reizt sie noch mehr dazu, sie dadurch zu kränken, daß sie auch ihren Herrn schmähen und ihm die Ehre absprechen, die Gott ihm gegeben hat (vgl. A 26, 11)¹⁰⁾. An den Namen *Χριστιανοί* zu denken, ist durch das *ἐφ' ὑμᾶς* verwehrt. Es erhöht die Feierlichkeit, daß er den verehrten Namen selbst unausgesprochen läßt. Sie selbst wissen, wen er meint. Es ist kein Zweifel, daß er an Jesus denkt. *ὄνομα* wird gern in dieser absoluten Weise gebraucht¹¹⁾. Durch das Beiwort *καλόν*, „köstlich, wertvoll“, hebt er Wert und Ehrwürdigkeit des Namens und zugleich seines Trägers hervor¹²⁾. Was ihnen köstlich ist, wird von jenen verlästert. Durch den Ausdruck *τὸ ἐπικληθῆν ἐφ' ὑμᾶς*¹³⁾ werden die Christen an das innige Zugehörigkeits- und Eigentumsverhältnis erinnert, in das sie zu Jesus und Jesus zu ihnen getreten ist. Der ihr geliebter Herr ist, wird von jenen gelästert. An unserer Stelle deutet der aor. *ἐπικληθῆν* an, daß nicht ein ständiges Verhältnis ins Auge gefaßt ist, sondern daß an einen einmaligen Akt erinnert ist, bei dem solches Nennen und Aussprechen des Namens erfolgte. Schon dadurch werden wir an die Taufe erinnert. Diese Auffassung wird durch Beobachtung des Sprachgebrauchs bei Herm. wesentlich gestützt, der den Ausdruck recht oft hat. Er wechselt dort mit ähnlichen. Besonders wichtig ist Sim IX, 16, 3. Dort bezeichnet er mit *λαμβάνειν τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* die Annahme der Taufe (vgl. IX, 17, 4). Im Wechsel damit bezeichnet er dann mit *φορεῖν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* (Sim VIII, 10, 3 u. ö.) die Getauften. (Dib). Danach wird unsere Stelle von der Taufe zu ver-

¹⁰⁾ Auch bei Hermas, der an Gedanken und Wortschatz dem Je so nahe steht, wendet sich das Lästern, das mehrmals bei ihm vorkommt, gegen den Herrn selbst, vgl. Sim IX, 19, 1. 3; VIII, 6, 4.

¹¹⁾ Vgl. wieder Hermas z. B. vis III, 1, 9; Sim VIII, 10, 3; IX, 13, 2.

¹²⁾ Vgl. die ähnlichen Beiwörter 2 Mc 8, 15 *σεμνὸν κ. μεγαλοπρεπὸς*; Herm. vis. IV, 1 *μέγα, ἐνδοξόν*; 1 Clem 64, 1 *μεγαλοπρεπὲς κ. ἄγιον*; ebda 1, 1 *σεμνόν*. — Vgl. 1 Ti 3, 1. 13; 2 Ti 1, 14; Cremer-K. s. v. — Deißm. L. v. O. S. 237.

¹³⁾ Der Ausdruck entspricht dem hebr. *לְעַלְמֵי נְרָקָה* und kommt zunächst im Verhältnis des bürgerlichen Lebens vor, z. B. von der Frau, die nach dem Namen des Mannes genannt wird (Jes 4, 1) oder von den Kindern, die nach ihrem Vater heißen (Gen 48, 16). Er drückt hier das Eigentums- und Zugehörigkeitsverhältnis aus, das dadurch zustande kommt. Dann von Israel, über dem Gottes Name genannt ist (Dt 28, 10; Jes 63, 19; Jer 14, 9; 12, 15 = A 15, 17 u. ö.). Es ist damit Gottes Eigentum geworden und steht unter seinem besondern Schutz; der Ausdruck ist ins christliche Gemeindeleben übergegangen. Die Christen werden geradezu *ἐπικαλούμενοι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* (Herm sim IX, 14, 5) genannt; Cremer-K. S. 803f.

stehen sein. Fraglich ist, ob *ἐπικληθῆν* dabei „angerufen“ oder „ausgerufen“ bedeutet. Der acc. bei *ἐπί* legt das letztere näher.

v. 8. Überschaute man die nächsten 3 Verse, um ihr logisches Verhältnis zu erfassen, so fällt die gleiche Anlage v. 8 u. 9 auf. Beides sind Bedingungssätze, der erste mit *εἰ μέντοι*, der zweite mit *εἰ δέ* gebildet; v. 10 fährt mit *γάρ* weiter. Er bringt eine Begründung der vorangehenden Aussage. Die gleiche Anlage der zwei Sätze mit *εἰ* macht von vornherein wahrscheinlich, daß sie auch im Gedanken des Vf aufeinander bezogen sind. Diese Annahme wird durch das *δέ* im 2. Vers gestärkt. Dann ist aber das *μέντοι* in v. 8 schwerlich ein einfaches „aber“ (so Bl. 450, 1), sonst stoßen sich die beiden Sätze mit „aber“. Die Auffassung des *μέντοι* als Folgerung („also“ Schneckb., Geb.), die eine erwünschte Verbindung mit dem vorangehenden Satz schaffen würde, läßt der Sprachgebrauch nicht zu. So wird *μέντοι* betuernde Kraft haben: wenn wirklich¹⁴⁾. Dann benennt v. 8 das Verhalten nach der großen umfassenden Regel, v. 9 macht dagegen einen Einzelfall namhaft und v. 10 will ihnen sagen, daß unter allen Umständen auch nicht ein einziges Gebot übertreten werden darf. In dem *μέντοι* liegt dann angedeutet, daß es ein Halten des Gesetzes gibt, das in Wahrheit keines ist. Wirkliche Gesetzeserfüllung findet bei ihm volles Lob, alle halbe und unwahre wird desto unerbittlicher als Sünde bloßgestellt. Er lehrt sie auf ihre Handlungen achten, wie weit sie den Namen verdienen, den sie beanspruchen. Gerade dies steckt auch in dem Ausdruck *νόμον τελεῖτε*, der weniger auf die Vollständigkeit des Erfüllens geht als darauf, daß sie das Gesetz zur Tat werden lassen. Erst wenn sie die göttliche Forderung im Tun verwirklicht haben, darf ihnen die Anerkennung zuteil werden¹⁵⁾. Da *νόμος* auch sonst ohne Artikel gebraucht wird¹⁶⁾, braucht darin nicht notwendig zu liegen, daß die Art des Gesetzes nun als eines königlichen bezeichnet wird. Indem er mit *κατὰ τὴν γραφήν* fortfährt und dann das Zitat aus Lev 19, 18 folgen läßt, wird man nicht zweifeln können, daß er dieses Gebot ein königliches Gesetz nennen will. Daß er in bezug auf ein Einzelgebot *νόμος* und nicht *ἐντολή* sagt, ist um so weniger auffällig, da das Einzelgebot hier dem Sinn und

¹⁴⁾ Schon die alten Übersetzungen schwanken: vg sitamen; sah boh: *μέν*; syr¹ *וְאִן* syr² *הַכִּי (μέν) כִּן*; als betuernd fassen *μ.* auf Hofm., mit ausführl. Begründung Hort; vgl. Kühner-Gerth § 503, 3g. Beyschl. wollte es als einräumend auffassen („wenn ihr freilich, allerdings“) und läßt Jac damit auf den Einwurf der Leser antworten, daß sie gerade durch solches Entgegenkommen gegen die Feinde, die Reichen, das Liebesgebot erfüllen.

¹⁵⁾ *νόμον τελεῖν* im NT nur noch R 2, 27; auch dort in demselben Sinn. Vgl. Gal 5, 16; Cremer-K. s. v. 1046.

¹⁶⁾ Oft bei Pl und in der Mischna. Vgl. Blaß 258, 2; Winer-Schm. § 19, 13h.

Inhalt nach umfassende Bedeutung hat¹⁷⁾. Jedenfalls entspricht es dem üblichen Gebrauch nicht, wenn Dib. in *κατὰ τὴν γραφὴν* ein Halten des Gesamtgesetzes nach dem Maßstab und nach der Anleitung des Satzes von der Nächstenliebe versteht. *νόμος βασ.* ist dann offenbar ein Ausdruck, der dieses Gebot als wichtigstes herausheben will. Es scheint in demselben ein Vergleich zu liegen, der dieses Gebot mit andern (z. B. v. 9) vergleicht und besonders hoch wertet. Aber an den Urheber scheint weniger gedacht zu sein als an die Wichtigkeit des Gesetzes. Wenn Grotius an Christus als den rex noster denkt, so hat das die Beifügung *κατὰ τ. γρ.* gegen sich. Nicht der Herr, sondern die Schrift erscheint als die Autorität, die hinter dem Wort steht. Zahn¹⁸⁾ vermutet in dem Ausdruck den Sinn: ein Gebot für Könige nicht für Sklaven. Das hat biblische Anhaltspunkte (1 Pt 2, 9; Apc 1, 6; 5, 10) und fügt sich auch gut in den Zusammenhang. Dem Verhalten der Leser wird damit gewehrt; die niedrige, sklavische *προσωποληψία* verworfen. Aber es wächst insofern nicht aus dem Zusammenhang heraus, als die Verbindungslinie nicht deutlich ist, wie das Liebesgebot zu Königen macht. Dib. erklärt den Ausdruck von Philo her. Dieser redet wiederholt von der *ὁδὸς βασιλικός*, was Num 20, 17 im wörtlichen Sinn von der breiten Landstraße, der Heerstraße gebraucht ist¹⁹⁾. Philo verwendet den Ausdruck im übertragenen Sinn von der Mittelstraße zwischen dem Übermaß und dem Mangel, die der Weise einschlägt. Königsstraße heißt sie, weil sie zu Gott führt. Das Wandern auf der Königsstraße ist gleich der Philosophie, diese ist gleich dem Befolgen des Wortes Gottes, d. h. dem Wissen folgen und der fleischlichen *ἡδονή* entsagen. Der Weise ist der König²⁰⁾. Philo denkt also an eine Lebensweise, die den Menschen

¹⁷⁾ Vgl. Philo, somn. I, 92; decal. 176; Dittenberger Syll 828 (³ = 1198) M. Mill S. 429 s. v.; Preißigke, Fachwörter S. 130.

¹⁸⁾ Einl I³, 82. Zahn vergleicht Clem Al. VI, 164 u. VII, 73.

¹⁹⁾ Hebr. מִלְּפָנֶיךָ יְיָ; Gesenius vergleicht das heutige *derb es-sultāni*. — Philo, Poster. Caini 101f. *τῆ δὲ μέσῃ ὁδῷ παρόρκεσθαι, ἣν κριότατα καλεῖ βασιλικήν, ἐπειδὴ γὰρ πρῶτος κ. μόνος τῶν ἄλλων βασιλεὺς ὁ θεὸς ἐστίν, καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἀγοσα ὁδὸς εἰς βασιλείας οὐσα εὐκότως ἀνομοσάται βασιλική. 102 β. δ., ἣν . . . ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ἔφη κ. λόγον. ταῦτόν ἐστι τῆ β. δ. τὸ θεοῦ ἔφημα; vgl. gigant 64. deus immut. 143f. 180 ὁ μὲν οὖν γῆρας Ἐδὼμ τὴν οὐράνιον καὶ β. ἀρετῆς ὁδὸν ἐπιφορέτω ἀξιοί . . . ähnl. 159f. Migr. Abr 146 ἀμεινον γὰρ ὁδῷ τῆ μέσῃ βαδίζων ἐστὶ τῆ πρὸς ἀληθειάν βασιλική, ἣν ὁ μέγας κ. μόνος βασιλεὺς θεὸς ταῖς φιλαρέτοις ψυχαῖς ἠδύωνεν ἐνδαιτύημα κάλλιστον. spec. leg. IV, 168. Dasselbe Bild von der *bas. δ.* auch bei Gregor v. Naz. (Migne 96, 329 c).*

²⁰⁾ Somn. I. II 243; Migr Abr 197; mut. nom. 152; vita Mos. II, 79; noch anders wendet er das Bild leg. all. I, 65; Poster. Caini 128 jede der Tugenden ist *basilis*; wer sie erwirbt, ist sofort *ἀρχὼν κ. βασιλεὺς, κὲν μηδενὸς ἄλλης ἐμπορεῖ*. mut. nom. 80 die Tugend = *basilis καὶ τὸν χρώμενον αὐταῖς σοφὸν βασιλέα, χειροποίητον οὐ πρὸς ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀφειδοῦς κ. ἀδεκάστου κ. μόνης ἐλευθέρως φύσεως*. Vgl. weiter vita Mos. II, 1. Agric 57; plant. 68 heißen die Leviten *βασιλικώτεροι* als die übrigen.

zu einem königlich freien Menschen macht. Hier sind offenbar wieder einmal stoische Gedanken von Philo mit biblischen Ausdrücken verknüpft. Denn die Stoa spricht von dem königlichen Verhalten des Weisen, von dem *λόγος βασιλικώτατος*²¹⁾. Philo hängt diese Gedanken an den Ausdruck von Num 20, 17 einfach an. Der Ausdruck *νόμος βασιλικός* findet sich nicht bei ihm. Daß der Ausdruck bei Je von diesen philonischen Gedanken beeinflusst ist, ist möglich. Selbst bei der Annahme der Echtheit des Schreibens hätte das nichts gegen sich, da alexandrinische Gedanken gewiß auch in Jerusalem bekannt waren (A 6, 9). Dib. weist mit Recht darauf hin, wie gerade paränetische Redeweise — ähnlich wie die Predigt — anderweit geprägte Ausdrücke in die eigene Sprache hereinnimmt. Aber wenn an Herübernahme zu denken ist, dann ist es eben keine glatte. Erstmals wird der Ausdruck *βασιλικός* umgeprägt, als ihn Philo von der Stoa in die biblische Gedankenwelt einträgt. Und dann noch einmal, als er in die christliche Gedankenwelt eingeht. Denn Philo versteht unter dem königlichen Weg eben das ganze Gesetz, das der Jude ja als die umfassende Weisheitsregel ansieht, Jac dagegen meint das christliche Hauptgebot. Philo redet von der Lebensweise, die sich nach dem göttlichen Wort richtet, Jac von dem göttlichen Gebot selbst als einem königlichen. Wenn also ein Übergang anzunehmen ist, so ist gerade unsere Stelle ein wertvoller Beleg dafür, wie solche übernommene Prägungen im neuen Gebiet einen neuen Gehalt bekommen²²⁾. Liegt Herübernahme vor, so wäre an ein Gesetz zu denken, dessen Befolgung königlich gesinnt macht. Aber da die Herübernahme doch nicht glatt geht, ist recht wohl auch an eine eigene Prägung der christlichen Gemeindesprache zu denken, die dem „ersten und großen“ Gebot Jesu den Ehrennamen „das königliche“, d. h. das die andern wie ein König überragende und beherrschende gab²³⁾. Dieser Gedanke ist im NT, wenn auch nicht unter diesem Bild doch der Sache nach immer wieder ausgesprochen (Mt 22, 39; Röm 13, 8—10 *ἀνακεφαλαιοῦνται*; G 5, 14 u. ä.). Wie die verschiedenen in c. 1 für das Wort Gottes gewählten Ausdrücke spricht auch er etwas aus von der Freude das Jac an dem genannten Gesetz, der auch darin von der Erfahrung des Pl in bemerkenswerter Weise abweicht. *κατὰ*

²¹⁾ Vgl. Epikt. IV, 6, 20; [Isocr.] *Πρὸς Νικοκλ.* 29 *τοῦτ' ἡγοῦ βασιλικώτατον. Νικοκλῆς* 10. Horaz, Ep. I, 1. 106, vgl auch Clem. Al. Päd. I, p. 150, 4. Wendland ZfntW V, 343 A 7, ders. hellenist-röm. Kultur S. 27.

²²⁾ Über den Ausdruck ferner Cremer s. v.; Deißm. L. v. O. 310, 4 denkt auf Grund des weltlichen Sprachgebrauchs, der von *νόμος βασ.* redete, an den Urheber, Christus. Clemen, Rel.gesch. Erklärg. d. NT. 361.

²³⁾ So De Wette u. a., ähnlich folgert Spitta auf Grund von Philo spec. leg. IV, 168; congr. erud. 50 (die Astronomie *βασιλις τῶν ἐπιστημῶν*) Als Bild gebraucht Pl *βασιλεύειν* R 5, 14. 17. 21 u. 8.

τὴν γραφὴν wird (anders Dib., s. o.) die übliche Einführung des Folgenden als eines Schriftworts sein. Er nennt damit die Quelle, aus der das Wort stammt, und zugleich die Autorität, die das Wort an sich hat. Wenn sie das Liebesgebot halten, tun sie, wie er mit volkstümlichem Ausdruck sagt, damit ganz recht²⁴⁾.

Hat er v. 8 auf das hingewiesen, was unter Umständen lobenswert an ihnen ist, so nun v. 9, auf das, was an ihnen getadelt werden muß. Die gleiche Bauart der Sätze macht den gegensätzlichen Inhalt nur noch eindringlicher. Er bezeichnet ihr Verhalten an dem Reichen und an dem Armen als Personansehen²⁵⁾. Aber nicht nur der angenommene Fall von v. 2f. steht ihm dabei vor Augen — beachte den Unterschied zwischen dem aor. *διεκριθῆτε* v. 4 und dem praes. hier —, sondern die ganze Frage des Personansehens heißt er sie erwägen (vgl. v. 1). Daß Jac dies starke Wort hier auf die Bevorzugung der Reichen im Gottesdienst anwendet, zeigt den starken ethischen Geist in ihm, denn es war schließlich ein verhältnismäßig kleiner Verstoß, von dem geredet war. Er konnte sogar als berechnete Höflichkeit gebilligt werden. Belegt er ihn mit dem scharfen *προσωπολ.*, so macht er damit jede Beschönigung der Handlungsweise durch die Gemeinde unmöglich. Mit scharfem Blick reiht er einen fast harmlosen alltäglichen Vorgang unter eine vorhandene Rubrik ein und gibt damit den Lesern einen Maßstab zur Beurteilung an die Hand. Der Nachsatz bringt das ausdrückliche Urteil des Jac. Wirkungsvoll stellt er dem *καλῶς ποιεῖτε* das *ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε* gegenüber. Ihr tut damit Sünde²⁶⁾. Der Satz ist ganz scharf gebildet. Wenn (*εἰ*) sie das eine tun, dann tun sie damit unausweichlich auch das andere. Durch das Wort *ἁμαρτία* stellt er ihr Handeln alsbald wieder unter den religiösen Gesichtspunkt. Es ist nicht eine Frage der Höflichkeit — wie oft werden bei Sirach die Fragen in dieser äußerlichen, opportunistischen Weise behandelt —, es handelt sich auch nicht bloß um den armen Bruder, sondern es handelt sich um Gott, gegen den sie damit fehlen. Wie er selbst alles immer wieder auf Gott bezieht, so will er auch seine Leser zur gleichen hohen Betrachtungs- und Urteilsweise erziehen. Bisher hatte er es den Lesern als sein eigenes Urteil ausgesprochen, daß solches Sünde sei. Mit dem Partizip fñgt er nun an, daß sie dann auch und gerade vom Gesetz als Übertreter überführt werden. Damit wird das Urteil verschärft; denn sein subjektives Urteil wird ergänzt und in seiner Berechtigung erwiesen durch das objektive und untrügliche des Gesetzes. Darin liegt eine Steigerung. Sie

²⁴⁾ Vgl. v. 19; 1 Ko 7, 37 vgl. Ox. Pap. 1758, 8f. 1760, 1f.

²⁵⁾ Das Zeitwort, dem hebr. *בְּפָנָיִךְ* entsprechend, nur hier; vgl. zu v. 1.

²⁶⁾ *ἁμ. ἐργάζ.* vgl. 1, 3. 20; Mt 7, 23; Ps 6, 9. Nebenausdruck *ποιεῖν ἁμ.; ἐργάζ.* in ähnlichen Verbindungen ist bei Herm sehr beliebt.

meinen, nicht weiter gefehlt zu haben, er will ihnen zeigen, daß sie gegen das heilige Gesetz verstoßen haben, das eben die *προσωπ.* verbietet (Dt 16, 19). *ἐλέγγειν* heißt überführen, d. h. das, was bisher dem Menschen als Unrecht unbewußt war, ins Bewußtsein bringen. Das ist gerade bei ihnen der Fall, da sie sich subjektiv ihres Unrechts gar nicht bewußt sind, sondern sich erst durch das objektive Gesetz die Augen öffnen lassen müssen²⁷⁾. Eine Einzelstelle, durch die sie überführt werden, wird nicht genannt. Der Gedanke liegt auch nicht in dieser Richtung, sondern, da *νόμον* betont ist, in der andern, daß es eben das heilige Gesetz ist, das sie als Übertreter erweist. Er denkt dabei an die Einheitlichkeit des Gesetzes (vgl. Spitta). Indem sie sich in einem Punkt verfehlt haben, haben sie sich gegen das Gesetz in seiner Gesamtheit vergangen. Diese Einheit ist von Juden weniger als eine innerliche, gewachsene gedacht, kraft der alle Gebote sinngemäß zusammengehören und aus einander hervorgehen, sondern die Einheit ist mehr eine äußerlich gegebene. Alle diese Gebote sind eben Ausdruck des Willens Gottes. Als Übertreter nicht bloß eines geringen Einzelgebotes, sondern des Gesetzes überhaupt werden sie erwiesen, wie Jac wiederum absolut sprechend hinzufñgt. Damit sind sie in eine Lage gekommen, die für sie ernst genug ist. Wiederum wählt er für das Urteil, das er ausspricht, ein hartes, schweres Wort. *παραβάτης* kennt keine Abstufungen. Wenn sie es sind, sind sie es eben ganz²⁸⁾.

v. 10 bringt die Begründung der vorigen Aussage, daß sie auch schon wegen der Bevorzugung der Reichen wirklich als Übertreter zu gelten haben. „Denn wer auch immer das Gesetz erfüllte, fehlte aber in einem, ist aller (Gebote) schuldig geworden.“ Die Begründung ist zugleich eine Verschärfung gegenüber dem vorigen Vers. Dort hatte er die Aussage darauf hinausgeführt, daß sie Übertreter sind, jetzt sagt er, daß sie aller Gebote schuldig geworden seien. *ὅστις* mit dem conj. ist nicht ganz dasselbe wie das *εἰ τις*, das wir mehrfach bei Jc hatten. Dieses stellt einfach

²⁷⁾ *ἐλέγγω* entspricht dem hebr. *הוֹכִיחַ* zunächst „Dartun“ vgl. Hi 13, 3; Lc 3, 19; Jo 3, 20; 16, 8; 1 Ko 14, 24; Eph 5, 13 u. ö. Dann übergehend in tadeln, strafen, zurechtweisen Gen 21, 25; Ps 50, 8; Hi 15, 3; Prov 3, 12; Mt 18, 15; 1 Ti 5, 20 u. ö. Einen Gegensatz zu unserer Stelle bildet Jo 8, 9 (LA EGHKS); dort ist die innerlich wirkende Macht des Gewissens genannt, an unserer Stelle schweigt das Gewissen und muß das Gesetz den Sinn öffnen.

²⁸⁾ *παραβάτης* hier und Ga 2, 18 ohne Beifñgung; v. 11 mit *νόμον*; so auch R 2, 25. 27; Lc 6, 4 Cod. D; sonst nicht im NT, auch nicht in LXX oder den ap. Vätern, doch Symm., der unter den Übersetzern des AT das beste Griechisch schreibt, Ps 16 (17), 4; 138 (139), 13; Jer 6, 28; May. S. 85 weist nur 1 klass. Stelle im übertragenen Sinn nach (*παραβάτης θεῶν*). *παραβαίνω* und *παραβαίω* in diesem Sinn mit oder ohne Objekt (*νόμον*) sind dagegen mehrfach bezeugt.

einen Fall auf; *δοτις* zieht den Kreis weit (wer auch immer) und verschärft dadurch den Gegensatz. Wer — was gewiß selten zutrifft — alles erfüllt hat, wird dennoch ganz schuldig, wenn er nur ein Versehen begeht²⁹⁾. Hatte er oben mit *τελεῖν* auf die Verwirklichung des Gesetzes den Hauptton gelegt, so faßt er jetzt mit *τηρεῖν* das dauernde unausgesetzte achtsame Bewahren der gesetzlichen Vorschriften im Herzen ins Auge, wie es der gesetzlich Gewissenhafte tut³⁰⁾. Der Ton liegt ihm auf dem Gegensatz. Die umfassende Erfüllung des Gesetzes wird gleichwohl aufgehoben durch die eine Versündigung. Diese wird verkleinernd als ein *πταῖον*, d. h. eine versehentliche, durch Unachtsamkeit über den Menschen gekommene Verfehlung hingestellt³¹⁾. Eine weitere Verkleinerung liegt in dem *ἐν ἐνί*. Bloß ein Gebot wird übertreten. *ἐνί* entnimmt dem Kollektivbegriff *νόμος* den Unterbegriff Einzelgebot. Da auch das nachfolgende *πάντων* diesen Unterbegriff weiterführt, liegt diese Deutung näher, als wenn man (Schneckb.; Kern) *ἐνί* neutriscch faßt³²⁾. Mit dem einen übertretenen deutet Jac gewiß auf das Personansehen. Wenn die Väter wie Oec., Theoph., Beda, Cassiod. es auf die Liebe deuteten, so spricht sich darin schon die Verlegenheit aus, in die ihr christliches Denken durch diesen Satz versetzt wurde (s. u.), denn sie meinten, daß das eine Gebot eben dem Sinn und Inhalt nach durch alle andern hindurchgehen müsse. Gerade das entspricht aber dem Gedanken des Jac nicht. Nicht weil das eine dem Sinn nach in allen andern mitenthalten ist, sondern weil es zu dem einen Willen Gottes oder zu dem einen Zaun des Gesamtgesetzes gehört, darum hat die eine Verfehlung so umfassende Folgen. Wer eines verfehlt, ist allen gegenüber schuldig geworden. Das Fehlen ist etwas Aktives, das Schuldverhaftetwerden etwas Passives, das über den Menschen kommt. Die unerbittliche Folge ist in diesem Wort ausgemalt. Der Genetiv bezeichnet dabei die Autorität, gegen die man sich vergeht³³⁾. Das pf. (wie v. 11) statt dessen

²⁹⁾ Es wird mit ABC Theoph Oec ff (servaverit) vg *τηρήσῃ* zu lesen sein gegen *τηρήσει* (KLP; A, 63, 69 *πληρώσει*) ebenso *πταίω* (ABC) gegen *πταίω* (KLP). Das Schwanken wird dadurch hereingekommen sein, daß *δοτις* mit conj. nach classischer Regel *ἄν* bei sich haben mußte. Über den ntl Gebrauch vgl. Bl. 380, 4. Moulton 264, ähnl. unten *ἕως* 5, 7 mit conj. ohne *ἄν*.

³⁰⁾ A 15, 5; 1 Sam 15, 11; Prov 3, 1; Herm s. VIII, 3, 4; ähnlich Offb 14, 12.

³¹⁾ *πταίω* entspricht dem hebr. *שָׁגָה* z. B. Dt 7, 25 und *שָׁגָה* Dt 7, 25 (durch eine Schlinge zu Fall kommen). Die Verbindung mit *ἐν τινί* führt Hfm. auf das ähnliche *ἁμαρτάνειν ἐν τινί* zurück.

³²⁾ Die Deutung auf die Einzelgebote liegt auch vor bei Orig., Sel. in Ps CXVIII, 6 *Ἐὶ ὁ πάσας ποιήσας τὰς ἐντολάς πταίω δὲ ἐν μιᾷ γίνεταί πάντων ἔνοχος*. (Schneckb. schreibt diesen Satz wohl versehentlich Clem. Al. zu).

³³⁾ *ἔνοχος*, dem *נָשָׂא* in der Mischna, z. B. Sabb. I, 1 u. ö., entsprechend

logisch ein Futurum zu erwarten wäre, wird auch im attischen in ähnlichen bloß gedachten Beispielen gebraucht (Bl. § 344); es drückt wieder die straffe Folge aus. Ist es zur Verfehlung gekommen, so ist das Schuldigsein auch schon da. Mit *ἔλον τὸν νόμον* (vgl. G 5, 3) meint Jac gewiß das Gesetz, das eben der Christ kannte, nämlich das mosaische. Auf das christliche wird dabei mit keinem Wort als etwas Besonderes angespielt, wohl deshalb, weil es ihm inhaltlich nichts Neues oder Anderes war, sondern nur vertiefte und gereinigte Auslegung des durch Moses verkündigten Gotteswillens (Mt 5, 22 ff.). Der Satz, den Jac v. 10 ausspricht, ist ganz und gar jüdisch. Als einer der Grundsätze der Schriftgelehrten über die Gesetzeserfüllung findet er sich mehrfach belegt³⁴⁾. Der Grundsatz leuchtet nicht an sich ein. Man wird in ihm die absichtlich zugespitzte Äußerung von Schriftgelehrten zu sehen haben, die den unlöslichen Zusammenhang des einzelnen, scheinbar unwichtigen mit dem Ganzen betonen will. Das einzelne, scheinbar kleinliche Gebot wird dadurch in seinem Gewicht verstärkt. Nun ist nichts mehr unwichtig. Jac will mit dem Satz dem Leichtsinn wehren, der da glaubt, sich wegen einzelner, vielleicht leichter Verstöße, kein Gewissen machen zu müssen. Er sagt nicht, ob er dabei an kultische oder an sittliche Gebote denkt. Die Gleichordnung, welche hierin bei den Schriftgelehrten vorlag, scheint von ihm, wie der ganze Brief zeigt, nicht geteilt zu werden. Auch in v. 11 belegt er seinen Satz nur mit solchen Beispielen, welche aus den Sittengeboten genommen sind (vgl. Dib.). Obwohl er mit jüdischen Formen redet, scheint deshalb auch hier die rein jüdische Denkweise überwunden zu sein. Der Lehrsatz aus der Denkwelt der Schriftgelehrten hat ihm nur dienende Bedeutung. Die heilige Bedeutung des Einzelnen will er dadurch einschärfen. Der Ton liegt schwer und wuchtig auf *πάντων*. Den ganzen Ernst, der darin liegt, sollen die Leser erfassen. Irgend ein Wort der Er-

über die Konstruktion Bl. § 182, 2, nach M. Mill S. 217 gen. des Vergehens wie Mc 3, 29; Gen 26, 11; 2 Mc 13, 6. Nachmanson, Eranos XI, (1911) 232; Deißmann, L. v. O., 91 f. vergleicht *ἁμαρτωλὸς τινος* (*θεῶν* πάντων, Dittenberger, Orientis gr. inser. sel. Nr. 55, 31 f.), wo der gen. ganz ähnlich gebraucht ist. Theol. Rundschau 15 (1912), 355.

³⁴⁾ Z. B. Schabb. f. 70, 2 Wer alles tut, aber eines unterläßt, ist in allem und dem einzelnen schuldig. Horajoth 8b: wer eines schuldig ist, ist aller schuldig. Exod. r. 31 (92^c) vgl. Strack-B. III, 755. Speziell gewendet z. B. Bemidbar r. IX zu Num 5, 14. Der Satz findet sich dann auch umgekehrt Midr. Mischle zu Prov 1, 10 Wer eines hält, dem ist er soviel, als ob er alles hält. Pirke Ab. IV, 2 zieht eine psychologische Verbindungslinie man soll leichte und schwere Gebote gleich eifrig zu halten trachten, „denn eine Gebotsübung zieht die andere nach sich und eine Übertretung zieht die andere nach sich“. Gerade weil Jac hier nur auf einen Grundsatz jüdischer Gesetzeslehre zurückgreift, ist es nicht angängig, seinen eigenen Zentralgedanken eben aus diesem Wort zu erholen.

mutigung an sie ist nicht mit dem Wort verbunden³⁵⁾. Das liegt hier nicht in der Absicht des Vf, da er hier nur in die eine Richtung schaut, wie er die Gewissenhaftigkeit der Leser in der Erfüllung des Gotteswillens steigern kann. Daß er auch die Sorge des erschrockenen Gewissens kennt, zeigt er z. B. 5, 15 f.³⁶⁾.

In v. 11 begründet er nun, warum von einer solchen Einheit der Gebote zu reden sei. Alle Gebote gehen auf einen Urheber zurück (vgl. 4, 12). Die Gebote sind Ausdruck des göttlichen Willens, wie er bei der Gesetzgebung (*ἔλεν, ἐπὶ*) am Sinai zum Ausdruck kam. Es entspricht der Natur von Geboten, daß sie im Innern des Gesetzgebers ihren Einheitspunkt haben. Denn ihr letzter Grund ist schließlich der sittliche Wille des Gesetzgebers und die Einsicht desselben in das Notwendige. Es entspricht aber auch ganz dem jüdischen Denken, das den Willen Gottes als die letzte bewegende Macht kennt. Er entnimmt die beiden Beispiele den 10 Geboten. Denn diese sind ihm Zusammenfassung und Hauptinhalt des ganzen Gesetzes. Er wählt die beiden ersten Gebote, welche von Pflichten gegen den Nächsten handeln. Das entspricht seiner Geistesart, der die sittliche Tat als das Wertvollste gilt. Die Form, in der er die 2 Gebote bringt, entspricht nicht ganz der in der LXX gewählten. Dort ist sowohl Ex 20, 13 f. als Dt 5, 17 f. *ὄ* mit ind. fut. gebraucht. Das ist eine Ausdrucksweise, die der atl Gesetzessprache eigentümlich ist, die aber ins NT kaum übergegangen ist (Bl. § 362). Das *μή* c. conj., das Jac schreibt, drückt ähnlich das unbedingte Verbot aus. Zugleich ist der Gedanke damit ausgedrückt, daß die Angeredeten sich noch nicht in die betreffende Sache eingelassen haben. Es entspricht also einem

³⁵⁾ Das ist schon z. B. von Oec empfunden worden, wenn er schreibt: dann wird keiner selig; denn wer auch keusch lebt, wird doch vom Zorn gelegentlich überwältigt.

³⁶⁾ Augustin handelt in seinem Brief ad Hieron. ep. 167 über unsere Stelle und vergleicht zu ihr die stoische Lehre von der Solidarität der Tugenden (qui unam virtutem habet, omnes habet, et qui unam non habet, nullam habet). Über sie ganz ähnlich Diogenes Laertius VII, 125; Stobaeus, Ecl II, 198. Der Gedanke wird auch von Philo übernommen Leg. all. III, 241. Aber bei großer äußerer Ähnlichkeit der Sätze, liegt hier die Sache selbst ganz anders. So ist der Fall gerade recht bezeichnend für derartige Ähnlichkeiten zwischen innerlich unabhängigen Gebieten. Bei den Tugenden, als einer von innen herauskommenden Leistung, ist wirklich ein Zusammenhang im Grunde da. Alle Tugendhaftigkeit hängt innerlich zusammen. Vgl. Chrysipp bei Plut. II p. 1046 F *τὰς ἀρετὰς ἀκολουθεῖν ἀλλήλαις, ὄ μόνον τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῶ κατὰ μίαν δτιον ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν*. Die Betrachtungsweise der Griechen ist grundsätzlich psychologisch, systematisch, die jüdische reflektiert dagegen auf den im Grund irrationalen Willen Gottes, der alle Gebote gegeben hat. Über Versuche, ein Prinzip in der Fülle der Gebote zu finden vgl. Strack-B., Kommentar zum NT I, 907.

deutschen: untersteh' dich ja nicht³⁷⁾! Die Reihenfolge, in der er die beiden Gebote bringt — wenn sie überhaupt der der 10 Gebote folgen will — weicht von der üblichen massoretischen ab, hat aber an der LXX und andern Stellen der jüdischen Überlieferung Parallelen³⁸⁾. In kurzgeprägter, ebenmäßiger Form hat er die beiden Aussagen in einem Zeilenpaar nebeneinander gestellt. In einem weiteren Zeilenpaar, das in ähnlich kurzer Weise kein überflüssiges Wort verliert, zieht er nun die Folgerung³⁹⁾. Auch hier ist der Beweisgang ganz hebräischem Denken gemäß gebaut. Ein echter Grieche hätte ihn anders geführt. Jac bleibt bei der singularischen Rede, wohl veranlaßt durch die singularische Form des Gebotes. Aber auch sachlich wäre ihm die pluralische Rede-weise, die er bisher durchaus angewandt hatte, wohl zu hart erschienen, da sie dann Anrede an die Leser selbst gewesen wäre. So spricht er dagegen nur zu einem vorgestellten, gar nicht irgend genannten „Du“, worin besser zum Ausdruck kommt, daß es sich nur um ein Beispiel im Beweisgang, nicht um einen Tadel in der Wirklichkeit handelt. Mit dem perf. geht er dann zu der Folge über (vgl. zu v. 10). Es drückt besonders kräftig diese als eine schon fertig geschauten aus. Als Folgerung würde man eigentlich erwarten, daß ein solcher gegen Gott sich ungehorsam gezeigt hat. Denn Gott als der Gebietende war ja ins Auge gefaßt. Aber nun biegt der Gedanke wieder zum Gesetz zurück und nennt den Frevler einen Übertreter des Gesetzes. Das erinnert uns daran, daß der ganze Vers ja nur ein Glied in der Beweiskette ist, welche zeigen sollte, daß der, der ein Gebot übertritt, wirklich zum Gesetzesübertreter geworden ist. Das wird als Schlußergebnis noch einmal kräftig hervorgehoben. Schwer, alle Ausflucht raubend, klingt zuletzt das *γέγονας παραβάτης νόμου* ins Ohr. Damit ist der Beweisgang zu seinem Ende gelangt. Nun wissen sie es, daß der, der nur an einem Punkt fehlt, mit Recht ein Übertreter des Gesetzes heißt. Mit diesem harten Wort nennt er die Sache, weil er dessen gewiß ist, daß die Leser solche sicher nicht sein wollen. Das Gesetz ist ihnen eine heilige, verehrte Sache. Sie wollen nicht von ihm gerichtet, sondern gelobt sein. Darum ist gerade der harte Schluß noch einmal ein Appell, sich vor derartigem Handeln, wie er es beschrieben hat, zu hüten. Der Schluß ist hart, auch deshalb, weil gar kein mildernder Gedanke aus ihm

³⁷⁾ Vgl. Moulton S. 198 f. *μή* c. conj. schreiben auch die Evg: Mc 10, 19; Lc 18, 20. Daß der „K“-Text die futura einsetzt, scheint Angleichung an die übliche Form.

³⁸⁾ Zur Reihenfolge des 5. u. 6. Gebots in der Überlieferung vgl. Zahn, Bd I 599 A 1 und Einl I, 71. 86.

³⁹⁾ Über *ὄ* nach *εἰ* vgl. Bl. § 428.

spricht. Auch das mag ihn veranlaßt haben, gerade im Blick auf die Leser, die er ja liebt, noch ein Gedankenpaar anzufügen.

v. 12. Denn auf den Beweis läßt er nun noch eine Mahnung folgen. Damit lenkt er wieder in die Bahn seiner eigensten Absicht zurück. Denn die Leser zu mahnen ist ja der Hauptzweck seines Briefes. Auch wo er Beweise bringt, sind sie dieser Absicht unterstellt. In schöner Weise baut er die Mahnung wieder zweigliedrig auf und stützt sie durch eine angefügte Begründung (*ὄς*). Bisher hatte er Einzelbeispiele gebracht; die neue Mahnung führt ins Umfassende und Allgemeine. Auch die pluralische Rede faßt wieder alle Leser ins Auge. „So redet und so handelt, als wie Leute, die durch Freiheitsgesetz gerichtet werden wollen.“ Durch das zweimalige *ὄτως* erhöht er die Eindringlichkeit. Es entspricht ganz der Feierlichkeit seines Stiles. Da im Vorangegangenen wesentlich von verkehrtem Tun geredet war, hat *ὄτως* dort keinen Stützpunkt. Er weist damit vielmehr voraus auf die Begründung⁴⁰⁾: sie sind ja Leute, die einem Gericht entgegengehen. Dem soll ihr Reden und Tun entsprechen. Daß er dies beides nennt, kommt wohl aus dem formalen Wunsch nach dem Rhythmus des zweigliedrigen Ausdrucks, sachlich dient es dem nach Vollständigkeit der Mahnung. Die zwei Grundzüge seiner geistigen Art kommen darin zum Ausdruck. Zum rechten Gebrauch der Zunge und zur rechten Tat will er ja erziehen⁴¹⁾. Wie ihn selbst der Gedanke an das Gericht innerlich stark beschäftigt, so will er, daß auch ihre Lebensführung von daher Ansporn und Läuterung nimmt⁴²⁾. Aber nicht als etwas Furchtbares gibt er den Gedanken ans Gericht in ihre Seelen, sondern er redet aus der Erwartung und mit der Erwartung zu ihnen, daß sie ihr Reden und Tun den Anforderungen gemäß einrichten werden⁴³⁾. Daß das bevorstehende (Bl. § 356) Gericht zwar etwas Ernstes, aber doch nichts Furchtbares ist, wird man auch daraus heraushören dürfen, daß es durch (R 2, 12) das Gesetz der Freiheit vollzogen wird. Wenn Jac im Zusammenhang mit dem Gericht gerade diesen Ausdruck wählt, so scheint darin etwas von Zuversicht und Freude mitzuklingen. Es ist das Gesetz, dessen Befolgung sie zu voll-

⁴⁰⁾ Vgl. 1, 27 *αὐτη*. Bl. § 290, 3.

⁴¹⁾ Einen bewußten Rückgriff auf 1, 19 ff. will Spitta in der Erwähnung des Redens sehen. Das erscheint bei der Einfachheit des ausgesprochenen Gedankens zu künstlich. Belsler will in *ποιεῖτε* c. 2, 14—26, in *λάλετε* c. 3, 1—12 angekündigt sehen. Aber da der Gerichtsgedanke in beiden Abschnitten keine Rolle spielt, erscheint auch diese Beobachtung zu scharfsichtig.

⁴²⁾ *ὄς* bringt den subjektiven Gesichtspunkt herein.

⁴³⁾ Erst v. 13 redet von *κρίσις ἀνέλεος* und beschränkt diese auf den Unbarmherzigen.

kommener Freiheit führen wird^{43a)}. Sein Satz spricht klar aus, daß er ein Gericht nach dem Tun des Menschen erwartet, und daß er ein Tun für möglich hält, das im Gericht bestehen kann. Aber so sagt er, weil ihm das Gesetz, wie es Gott im AT gegeben hat, wirklich und ernstlich Gottes Offenbarung ist (v. 11). Hat Gott im AT durchs Gesetz seinen Willen kund getan, so wird er auch im Gericht nach dem Gesetz und durch das Gesetz das Urteil fällen. Altes und Neues fallen ihm nicht wie Überholtes und Giltiges auseinander, sondern das Neue ist ihm, wie seine ehrenden Bezeichnungen (1, 25; 2, 8. 12) ausdrücken, die Krönung des Alten. Aber der Gedanke, daß unser Tun im Gericht die Unterlage für das Urteil Gottes abgeben wird, schließt bei Jac den andern nicht aus, daß er von der Barmherzigkeit Gottes im Gericht weiß und sie ja nicht verfehlen möchte, wie er es gerade im Folgenden andeutet (v. 13 a). Daß er die Gedanken so unausgeglichen nebeneinander stellt und nicht ineinander auflöst, entspricht der Art des jüdischen Denkens und Redens. Will man also seine wirkliche Meinung erkennen, so muß man die beiden ausgesprochenen Teilgedanken zusammenfassen⁴⁴⁾.

v. 13. Der allgemeinen Mahnung, die den Schluß der Abhandlung darstellte, fügt er noch einem Spruch an, indem er von der 2. in die 3. pers. übergeht. Ganz ähnlich ist der Schluß der Gedankengruppe in 4, 17 angelegt. Ganz ähnlich wie dort ist auch hier der neue Gedanke gegenüber dem vorangehenden und folgenden stark selbständig. Nur das Kettenwort *κρίνεσθαι* — *κρίσις* als Anlaß der Anfügung anzunehmen ist zu wenig. Auf jeden Fall hat Jac selbst, wenn wir sein *γάρ* nicht als ein bloßes Flickwort einschätzen wollen, eine innere Verbindung mit dem Vorigen empfunden. Da er von Jesus her wußte, daß nur der, der barmherzig ist, auf Erbarmung im Gericht rechnen kann, lag für ihn in dem *ὄτως ποιεῖτε* sachlich die Mahnung „habt Liebe und Erbarmen, da ihr ja dem Gericht Gottes entgegenseht“. Daran schließt sich naturgemäß das warnende Wort vor Unbarmherzigkeit. Durch das Wortspiel *ἔλεος* — *ἀνέλεος* hat Jac den Spruch wieder eindringlicher gestaltet. Das Wort *ἀνέλεος*, das er

^{43a)} Vgl. A 60 a. E. zu 1, 25 (R. Jeremia); Schlatter, Theologie der Ap. S. 95.

⁴⁴⁾ Daß v. 12 Lthr nicht Genüge tat, ist begreiflich. Darum seine harte Randbemerkung von 1530 (Weim. A. 4, 438 ff.): Ey, welch ein Chaos. Aber Lthr verlangt von Jac Unbilliges, wenn er von ihm die besondere Erfahrung des Pl erwartet. Auch Jesus fordert unbedingt die fromme Tat als Voraussetzung für das Bestehen im Gericht Mt 7, 17 ff.; 25, 31 ff.; 5, 7, ja er macht anscheinend den Urteilsspruch ganz wie Jac vom menschlichen Tun allein abhängig Mt 25, 25 ff. 42 ff. Auch hier muß die andere Gedankenreihe ergänzt werden, wenn wir nicht zu falschen Deutungen kommen wollen.

dabei verwendet, ist sonst nicht nachgewiesen, aber durch die von dem üblichen ἀνελεῖς abweichende und mehr an ἔλεος anklingende Bildung kommt die Gegenüberstellung mit diesem noch kräftiger zum Ausdruck⁴⁵⁾. Sobald das Gericht erwähnt wird, wird es für den Frommen zur entscheidenden Frage, ob er das Erbarmen Gottes für sich finden kann; da will Jac den Lesern den Gedanken an die Hand geben, daß der es gewiß nicht finden wird, der selbst kein Erbarmen übt⁴⁶⁾. Dieser Gedanke, in jüdischer und ntl Lehre oft ausgesprochen⁴⁷⁾, ruht auf dem allgemeinen Satz der Schriftgelehrten, daß die Strafe der Sünde entspricht⁴⁸⁾. Gottes Erbarmen wird dem fehlen (ἀνελεος), der selbst kein Erbarmen (ἔλεος) erweist. Von irgend einer Einschränkung, wie sie jüdischem Denken so nahe liegt, sagt Jac gar nichts. Die weite Fassung der Mahnung drückt energisch das Unbedingte der Forderung aus. Ohne jede Verbindung fügt Jac noch einen Schlußsatz an, der inhaltlich einen starken Gegensatz zum vorigen bildet⁴⁹⁾. Dort liegt im Hintergrund der Gedanke, daß das Gericht sehr zu fürchten ist. Der neue Satz redet von Jubel gegenüber dem Gericht. Das seltene κατακαυχᾶσθαι steht dem häufigen καυχᾶσθαι innerlich ganz nah. Das κατα- drückt nur aus, daß der Jubel und das Rühmen im Gegensatz zu einer Sache erfolgt⁵⁰⁾. So entsteht der Gedanke: das Gericht geht im allgemeinen darauf aus, zu ver-

⁴⁵⁾ Das Wort wurde in den Handschriften wegen seiner Auffälligkeit mehrfach durch das geläufigere ἀνίλεως verdrängt. Es ist dem πολύλεως der LXX (Ps 85, 5 קָרַן בָּרַ) entsprechend gebildet. M. Mill. verweisen auf P. Lips I 39¹² (a. 390) ἴψας με [ἀν]ελεῶς, das sie freilich von dem ebenfalls unattischen ἀνελεῖς ableiten wollen.

⁴⁶⁾ ποιεν ἔλεος ist gebräuchlicher Ausdruck, vgl. Lc 10, 37; er entspricht dem hebr. קָרַן בָּרַ Gen 24, 12; 40, 14; Jos 2, 12.

⁴⁷⁾ Prov 17, 5; 22, 22 f.; Ps 18, 25 f.; 108, 16; Sir 28, 2 ff.; Sib II, 63; Mt 5, 7; 6, 14; 18, 28 ff.; 25, 41 ff.

⁴⁸⁾ Mt 7, 1 f. Strack-B. I, 444 ff. Die kürzeste Fassung des Gedankens ist „Maß gegen Maß“ vgl. Gen r. 9 (7^b) Rabbi Schim'on (um 280): Alle Maße hören (einst) auf; Maß gegen Maß hört nicht auf. Test. Seb 5, 3 ἔχετε ὄν ἔλεος ἐν σπλάγγνοις ὑμῶν, διὲ εἴ τι ἐν ποιήσει τῶ πλησίον αὐτοῦ, ὅτω Κόριος ποιήσει μετ' αὐτοῦ.

⁴⁹⁾ Die von den Handschriften teilweise gebotenen Verbindungswörter (δέ ἡ Ἀ min Oec ff vg syr²; καί min Theoph) sind als Milderung des herben Wortlauts zu beurteilen. So auch das κατακαυχᾶσθαι (A 13, 27, 29, 66*, boh) gegenüber dem wie von einer sicheren Selbstverständlichkeit redenden ind. (* BCKL u. a.).

⁵⁰⁾ κατακαυχ., im NT nur hier, 3, 14 u. R 11, 18; LXX Jer 27 (50), 11. 38; Sach 10, 12; nicht in den ap. Vtrn. Die alten Übersetzer schwanken merkwürdig. syr¹ ihr erhebt euch durch Barmherzigkeit über das Gericht. Vulg: superexultat (erhebt hoch), was wohl als Schreibfehler gegenüber dem vom Cod Fuld sinngemäßen superexultat (frohlockt, springt empor) zu beurteilen ist. Auch Beda, der im Text wohl -altat bringt, kennt die LA superexultat (p. 21 ita qui fecit (misericordiam) remuneratus exsultabit et gaudebit); ff: supergloriatur mis. iudicium; m: mis. praefertur iudicio; sah sinngemäß. Vgl. 4 Esr 7, 34 nach der syr LA: fides exultabit.

urteilen und setzt dadurch den Menschen schon im voraus in Angst. Hier dagegen wird von der Möglichkeit geredet, daß es einen Jubel gegenüber dem Gericht gibt, weil das Gericht seine Kraft verloren hat. Diese siegreiche Stellung nimmt das Erbarmen gegenüber dem Gericht ein. Es verstärkt den Gedanken wesentlich, daß Jac ihn in der Form der Aussage ausdrückt. Nicht von einer Möglichkeit oder einer Hoffnung redet er, sondern wie von einer sicheren Wirklichkeit, die man jubelnd feststellen kann. Mit dem Erbarmen kann nicht das göttliche Erbarmen gemeint sein, sondern ἔλεος bildet offenbar den genauen Gegensatz zur vorigen Sinnzeile, die von dem Unbarmherzigen redet. Jac verläßt jedoch hier die persönliche Redeform, die von einzelnen Gemeindegliedern allenfalls pharisäisch mißdeutet werden könnte, sondern er redet personifizierend von dem Erbarmen selbst. Der Gedanke wird dadurch noch straffer auf den Punkt beschränkt, über den die Aussage im Vollsinn gelten darf. Der Einzelne darf die Aussage nur soweit auf sich beziehen, als er ihr wirklich Genüge tut und Barmherzigkeit übt. Auch hier trägt die Artikellosigkeit nur zur Verstärkung des Gedankens bei, indem sie jede Näherbegrenzung meidet. Das Wort könnte vor allem als Ausdruck des Hochgefühls über eigenes menschliches Leisten aufgefaßt werden. Aber jubeln kann das Erbarmen doch nur deshalb, weil es Gottes Erbarmen kennt, das den Barmherzigen gelten läßt und annimmt. Da mit 2, 14 ein neuer Abschnitt beginnt, ist unsere Sinnzeile Ausklang und Gipfel des Bisherigen. So wird der hier ausgesprochene Gedanke dem Vf besonders wichtig sein. Er zeigt die eine Grundstimmung seiner Seele, den siegessicheren Jubel gegenüber dem Gericht, wie er sich daraus ergibt, daß menschliches Erbarmen der göttlichen Barmherzigkeit begegnet und von ihr angenommen wird. Daß dieser Gedanke gerade am Schluß des Abschnitts über die rechte Erfüllung der Gebote steht, ist von größter Wichtigkeit. So tritt neben den strengsten sittlichen Eifer die helle Glaubenszuversicht. Gerade dieses Nebeneinander entspricht der Denkweise Jesu.

Kein Glaube ohne Werke 2, 14—26. Wie von 1, 26 f. nur ein kleiner Schritt zu dem neuen Thema von 2, 1 war, so hier von ἔλεος zu dem neuen Gegenstand von v. 14 ab. Dem Neuanfang entspricht, daß er wieder die Anrede (ἀδελφοί μου) an die Leser eintreten läßt. Nach seiner Art bringt er schon im 1. Satz das Thema, das den ganzen folgenden Abschnitt beherrscht. Wieder ist es ein Gegensatz, der ihn bewegt, in dem er seine Leser zu rechter Stellungnahme führen will. Πίστις und ἔργα sind die beiden Leitbegriffe des Abschnittes, die immer wieder auf-

tauchen, bis der Abschnitt mit v. 26 in einer endgiltigen Zusammenfassung seinen Abschluß findet. Auch dort kehren die beiden Begriffe wieder, so daß sie den Abschnitt kunstgerecht umrahmen und einschließen (Inklusion). Wieder bringt er seine Gedanken nicht in Form von Sprüchen (so in c. 1), sondern wie in 2, 1 läßt er auf den Themasatz einen Beweisgang folgen. Hier wie dort stützt er seinen Themasatz alsbald durch ein Beispiel aus dem Leben, durch das er sich der Zustimmung seiner Leser versichern will. Hier wie dort werden die Betreffenden selbst redend eingeführt (v. 3; v. 16). Aber darüber hinaus wird die Darlegung zu einer Auseinandersetzung mit einem vorgestellten Gegner (*τις*). In diesen Versen spielen deutlich Formen und Formeln herein, wie sie der Diatribe geläufig waren (s. u.)⁵¹⁾. Was der Nutzen sei, was dabei herauspringe, fragt er mit geläufiger Redewendung⁵²⁾, wenn einer behauptet Glauben zu haben, Werke aber nicht hat? Wie er immer gegen alles Scheinwesen ist, so auch hier. Sie sollen selbst urteilen, was der Nutzen bei solchem Reden von Glauben, der doch keine Werke hat, sei. Er will sie auf einen Widerspruch in ihrer Lebensführung hinweisen. Sie wollen gerettet werden. Aber dazu ist ein Glaube ungeeignet und unnütz, dem die Werke abgehen. Mit *ἐὰν λέγη τις* führt er einen Gegner redend ein. Aber nicht das ist ihm wichtig, wer sich in dem *τις* verbirgt, sondern nur auf die geäußerte Meinung kommt es ihm an. Sie will er bekämpfen. Da das *τις* völlig tonlos ist, ist es auch nicht als versteckter Hinweis auf eine bestimmte Person (vgl. Ga 1, 7. 9; 5, 10) etwa gar auf Paulus zu verstehen. In dem *τις* läßt er die gesammelt sein, welche den Glauben in verwerf-

⁵¹⁾ Dies muß zum richtigen Verständnis des Abschnittes von vorn herein beachtet werden, wie Ropes u. Dibelius mit Recht herausstellen. Über die Einzelformeln, wie sie der Diatribe eigen sind vgl. Einl. S. 16f. Anderes kann nicht so statistisch ausgedrückt werden, vgl. den dialogischen, lebhaften Stil, die Gegenüberstellungen wie in v. 19. Die Tatsache, daß in den Gemeinden Debatten über Glaube u. Werke, insbesondere über die rettende Kraft des Glaubens stattgefunden haben, ist an sich wie auch nach dem Abschnitt des Jc anzunehmen. Aber man wird zu unterscheiden haben zwischen einer geschichtlich berichtenden Bezugnahme (vgl. 1 Ko 1—3; Ga 2, 14 ff.) und der beispielmäßig vorgestellten Auseinandersetzung bei Jac. Es ist ein Unterschied, ob dieser sich bemüht, die Meinungen einer Gegenpartei geschichtlich genau wiederzugeben oder ob er mehr aus stilistischen Gründen einem vorgestellten Gegenredner (*τις*) das Gegenteil zu seiner eigenen Meinung in den Mund legt, um in dem Hin und Her der Zwiesprache die eigene Meinung besser darlegen zu können.

⁵²⁾ Mit $\aleph A C^2 K L$ ist $\tau\iota\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\phi.$ zu lesen; die Weglassung des art. (BC* 99) entspricht der geläufigeren Form dieses Ausdrucks. Im NT noch 1 Ko 15, 32; LXX Hi 15, 3 (לֹא־יֵשׁ , vgl. Sir 20, 20; 41, 14 *τις ἀφέλεια*; Herm v. 3, 3, 1. 2 Clem 6, 2 $\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\ \delta.,\ \epsilon\acute{\alpha}\nu$) zitiert so das Herrenwort Mt 16, 26. Die Formel ist besonders in der Diatribe häufig vgl. Epict 1, 4, 16; 6, 34; III, 7, 30; 24, 51 u. 6. Philo, Ebrict 213.

licher Ablösung von den Werken erheben. Durch die Einführung des *λέγη τις* wird nun der Satz ungleichmäßig. Dem *λέγη ἔχειν* entspricht ein *ἔχη*. Doch liegt gar kein Ton auf dem *λέγη*. Es entspricht deshalb auch nicht einem Vorgeben (De Wette) von einem Glauben, der doch in Wahrheit kein Glaube ist. Jac tadelt im Folgenden nicht die Art solchen Glaubens, sondern bestreitet nur, daß er für sich allein ausreichend sei zum höchsten Zweck, die Errettung zu gewinnen. Es wird im Folgenden nicht getadelt, daß er solches sagt, sondern der werkelose Glaube wird als wertlos hingestellt (17. 24. 26). Indem Jac *πίστιν* und *ἔργα* gegenüberstellt, wägt er sie gegeneinander ab. Jenen ist die *πίστις* das Ausschlaggebende. Ihm sind es die *ἔργα*; drum nennt er sie am Gipfelpunkt seines Satzes. Indem er die 2. Frage mit *μή* einführt, erwartet er zu seinem eigenen verneinenden Urteil ohne weiteres die verneinende Zustimmung seiner Leser. Es wird auch nicht angehen, den Artikel bei *ἡ πίστις* hier demonstrativ zu fassen⁵³⁾, denn auch v. 17, wo der Ton deutlich auf *πίστις* liegt, wird von dem Glauben überhaupt und nicht von einer besonderen Art desselben im Unterschied von anderen gesprochen. Das *ἡ* in unserm Vers ist der wiederaufgreifende Artikel (Bl. 252). Hätte er bei seinen Lesern ernstliche Zuneigung zu paulinischen Formeln annehmen müssen, so hätte er unmöglich an sie die Frage richten können: *μή δύναται ἡ π. σῶσαι αὐτόν*; Auch dieses *αὐτόν* deutet an, daß er nicht eine allgemeine Lehrformulierung im Sinn hat; sonst hätte *τὸν ἐνθραυπον* o. ä. näher gelegen. Sondern jenen leichtfertigen Christen will er an sein eigenstes (*αὐτόν*) Interesse erinnern und ihn deshalb fragen, ob er in der Stunde des Gerichts sich's zutraut anzunehmen, daß dann der Glaube ihm Rettung bringen werde. Daß der Glaube nicht rettet, ist ihm eine Selbstverständlichkeit. Das zeigt, wie fern er in seinem Denken oder auch in seiner Umgebung wirklich paulinischer Auffassung geblieben ist. Dabei tritt er nicht einer Lehre von der seligmachenden Kraft des Glaubens gegenüber, denn der konnte er schwerlich den allgemeinen Vorwurf machen, daß sie keine Werke habe, sondern einer Überschätzung des Glaubens, die mit Vernachlässigung sittlich-frommen Tuns zusammengeht, will er gegenüberreten und ihr die gesunde Anschauung entgegenhalten: ohne Werke keine Rettung (*μή ἔχη*). Nicht also einem Satz: der Glaube rettet, stellt er den Satz gegenüber: die Werke retten, sondern die Werke will er als etwas unbedingt Notwendiges hinstellen, wenn es zur Rettung kommen soll. Dabei ist wieder bezeichnend, wie er die Kraft und den Wert der beiden Stücke, *ἔργα* und *πίστις*, abschätzt. Das Mittel zur Bewertung ist ihm das Endgericht. Auf dieses ist sein Blick gerichtet, darauf heißt

⁵³⁾ So schon Beda: fides illa; ähnlich auch Oec., der 2 Glaubensbegriffe bei Jc unterscheidet. Auch Hofm., Zahn.

er die Leser blicken. Nur was da sich als rettungskünftig (*δύναται*) erweist, hat Wert (*ὄφελος*). Damit räumt er wieder alle Täuschungen weg. Auf die Rettung kommt es an. Alle andern Beurteilungsweisen läßt er außer Spiel. Jac unterläßt es völlig, *πίστις* oder *ἔργα* näher zu bestimmen. Er behandelt beide Worte wie zwei völlig unmißverständliche, der Gemeinde geläufige Begriffe. Aus den folgenden Beispielen ergibt sich, daß ihm die *ἔργα*, die er für notwendig hält, Taten der Nächstenliebe und des Gehorsams gegen Gott sind⁵⁴). Daß die *ἔργα* irgendwie auf etliche bestimmte Äußerungen der Frömmigkeit eingeschränkt wären, wie es sich später anbahnt, ist bei Jc nicht oder noch nicht wahrzunehmen. Ihm kommt es nur auf die grundsätzliche Herausstellung an, daß alle Frömmigkeit sich im Werk äußern muß. Man wird unter *πίστις* nichts anderes zu verstehen haben, als was eben die grundsätzliche Seelenstellung des Frommen ausmacht, das treue Festhalten an Gott und Christus. Es faßt die Seelenbeziehung des Frommen zu der göttlichen Macht ins Auge. Daß solchem Verbundensein mit Gott ein hoher Wert zukommt, hat Jac alsbald am Anfang seines Schreibens (1, 3 ff.) ausgesprochen. Hier will er nur das andere betonen, daß es nicht bei dem Innerlichen, der frommen Seelenbeziehung sein Bewenden haben darf. Der Glaube als etwas Innerliches ist ihm notwendig etwas Ergänzungsbedürftiges, wenn er zur Rettung ausreichend sein soll.

v. 15. Die Wahrheit von v. 14 beleuchtet er nun durch einen Vergleich aus dem Leben. Aber er entnimmt diesen nicht eigentlich dem Gebiet des Glaubens, wie man erwarten sollte, sondern dem der Liebesgesinnung. Dieses ist zum Vergleich ja besonders geeignet, weil hier der Abstand zwischen der bloßen Gesinnung, die sich allenfalls durchs Wort äußert, und der wirklichen Tat am besten aufweisen läßt. Mit dem *ὅπως* in v. 17 zieht er dann die Verbindungslinie zwischen der Erzählung und dem Glauben, von dem er ja eine Aussage machen will⁵⁵). Er baut die Beispiel-

⁵⁴) Ganz anders ist der Gesichtspunkt des Pl, wenn er von den *ἔργα τοῦ νόμου* redet (R 3, 28; Ga 3, 10). Er sieht in ihnen die durch das Gesetz, das an sich einer überwundenen Heilstufe angehört, hervorgerufenen und erzwungenen Leistungen. Wertvoll ist ihm nur, was der neuen Heilszeit entsprechend aus dem Glauben (R 14, 23) oder aus dem Geist hervorkommt (Ga 5, 22 f.) ähnlich wie Pl der Hebr., z. B. 6, 1; 9, 14 *ἔργα νεκρά*.

⁵⁵) Dieses *ὅπως* auch sonst nach Vergleichen bei Jc: 1, 11; 2, 26; daß v. 15 nicht wie v. 2 durch *γάρ* mit dem Vorangehenden verknüpft ist. Das logische Verhältnis ist an unserer Stelle lockerer. Dib. hebt mit Recht hervor, daß unsere Beispielerzählung im Rahmen des Abschnitts als Vergleich dient, nicht im Vollsinn Belegbeispiel für die Aussage über den Glauben ist. Das *δέ*, welches A KL vg syr^z Oec Theoph nach *ἐάν* bringen, ist gewiß als Einschub zu beurteilen, der das harte Aneinanderstoßen der beiden Sätze etwas mildern soll.

erzählung überraschend ähnlich wie die in 2, 2 ff. auf. Zuerst entwirft er mit dem *ἐάν*-Satz das Bild des gedachten Falles, dann bringt er mit *εἴπη δέ τις* und in direkter Rede die Darstellung ihres Verhaltens (v. 16 cf v. 3 *ἐπιβλέψητε, εἴπητε*) und zum Schluß wendet er sich mit einer Frage an ihr Urteil (*τί τὸ ὄφ.*)⁵⁶). Jac setzt den Fall, daß ein Bruder oder eine Schwester nackt seien. Das unbestimmte *ἢ*, mit dem er dabei redet, macht klar, daß nicht auf der geschichtlichen Wirklichkeit des Ereignisses der Ton liegt, sondern daß es nur auf die Beispielkraft der Erzählung ankommt. Er bildet das Beispiel, um durch die lebendige Erzählung desto sicherer die Zustimmung seiner Leser für seine abstrakte Gedankenwahrheit (v. 14) zu gewinnen. Indem er die Armen als Bruder oder Schwester benennt, erinnert er an die besondere Liebespflicht, die solchen gegenüber vorhanden ist. Hart läßt er das *γυμνοί* mit der Bezeichnung der Armen als Glaubensgeschwister zusammenstoßen, um dadurch den Fall noch dringlicher zu machen. Daß solche, mit denen wir im Glauben als Brüder und Schwestern verbunden sind, nackt sind, ist ein Zustand, der dringend nach Abhilfe schreit. Das griechische *γυμνοί* kann dabei ebenso wie das hebräische *ערום*, dessen Stelle es vertritt, sowohl nackt als auch mangelhaft bekleidet heißen⁵⁷). Absichtlich gebraucht er ein starkes Wort, um zum Bewußtsein zu bringen, daß diese harte Wirklichkeit nicht mit einem Trostspruch beseitigt wird. In schöner Paarung nennt er in einer 2. Sinnzeile eine zweite Not. Sie ermangeln (1, 5) der täglichen Nahrung. Das schildernde Partizipium verstärkt den Eindruck, daß ihre Not nicht bloß eine vorübergehende, sondern zuständliche ist⁵⁸). Mit dem Adj. *ἐρημέρον* erinnert er daran, daß sie nicht einmal das, was täglich an Nahrung notwendig ist, zur Verfügung haben. Von Vorrat und von Überfluß ist keine Rede⁵⁹). Diesem bedauernswerten Zustand stellt er nun, den Vordersatz wie in 2, 2 fortführend, das Verhalten des Unbarmherzigen gegenüber,

⁵⁶) Diese völlig gleiche Gedankenfolge läßt vermuten, daß wir hier überhaupt in die Lehrgewohnheit des Jac hineinsehen und die große Ähnlichkeit im Aufbau der Erzählung macht wahrscheinlich, daß Jac gern in dieser Form Beispiele vortrug.

⁵⁷) Vgl. Gen 2, 25; Hi 1, 21; dagegen auch von dem, der das Oberkleid abgelegt hat und nur noch das *הַחֵטֶם* trägt 1 Sam 19, 24; Jes 20, 2; Jo 21, 7; wie an unserer Stelle zweifelhaft Hi 22, 6; Mt 25, 36. 44.

⁵⁸) *ὅσον* hinter *λειπόμενοι* (A LP 35 Oec Theoph) ist als Zusatz zu beurteilen.

⁵⁹) *ἐρημέρος* nur hier im NT (das Subst. Lc 1, 5), auch nicht in LXX und den ap. Vätern, mehrfach in Verbindung mit *τροφή* Clem. hom. 12, 13; Vett. Val. p. 62, 17 (*ἐνδεής τῆς ἐφ. τροφῆς*), besonders, um den Armen zu schildern, der nicht mehr hat, als das täglich Nötige Ael. V. H. III, 29 von Diogenes *πτωχὸς δυνεῖμων, βίον ἔχων τὸν ἐρημέρον*. Vgl. Philo, in Flacc. 143 *πένητές ἔσμεν καὶ μόλις τοῦρημέρον εἰς ἀτὰρ τὰ ἀναγκαῖα πορίζειν δύναμεθα* vgl. M. Mill S. 269. — Jesus erwähnt Mt 6, 25 ff. dieselben beiden Grundbedürfnisse des Menschen.

das bezeichnenderweise bloß in einem Reden besteht. Daß er zu dem ganz allgemeinen *τις* ein *ἐξ ὑμῶν* hinzufügt, will nicht wie eine Anklage wirken, daß man in ihrem Kreis zu solchem fähig ist, sondern reizt nur mehr zum Urteilen; wenn unter ihnen einer so spräche, wüßten sie ganz genau, wie verwerflich derartige Handeln ist. Wieder in schön geformter Doppelzeile kommt nun die Rede selbst, die gewiß nicht höhnisch oder spöttisch gesprochen ist, sondern den hohlen Ausdruck leerer Vertröstung darstellen soll. Ja, je hohler die Worte sind, desto feierlicher mögen sie geredet sein. Statt die Armen ins Haus aufzunehmen, wie es dem Willen des Herrn entsprochen hätte (Mt 25, 35 f.), bedient jener sie bloß mit einem Geleitwunsch (*ὕπαγ. ἐν εἰρ.*), aus dem die Armen ersehen können, daß sie hier nichts weiter zu erwarten haben. Die Form des Wunsches ist die übliche jüdische beim Abschiednehmen⁶⁰⁾. Er hat wohl erfaßt, woran es ihnen gebricht. Aber statt ihnen selbst wärmende Kleidung und reichliches Essen zu geben, wünscht er ihnen bloß an, daß sie nicht mehr frieren und hungern müssen. Die beiden imp. können dabei medial oder passiv gefaßt werden. Entscheidend ist, daß es eben keine activa (ich will euch w.) sind. Er selbst rührt keinen Finger. Da sollen sie selbst zusehen oder andere dafür sorgen lassen. Der Doppelwunsch entspricht offenbar dem Doppelbedürfnis. *ἰσχυροῦσθαι* wird auch sonst vom wärmenden Kleid gebraucht, dessen man bei der Nacht (2 Mos 22, 25) oder im Winter bedarf (Prov 31, 21). *χορτάζεσθαι* ist ein kräftiger Ausdruck, der zunächst von den Tieren, dann vom Schmausen gebraucht, andeutet, daß sie sich richtig satt essen sollen. Gewiß mit Absicht wählt Jac Worte, welche möglichst grell den Widerspruch hervortreten lassen, damit bei den Lesern sich das Urteil über solches wie über alles leere Gerede recht entschieden bilde. Er mag dabei, wie es beim Sittenprediger leicht geschieht, etwas stark auftragen, aber gleichwohl braucht er nicht zu fürchten, daß seine Worte als innerlich unwahr von den Hörern abgelehnt werden, sondern er schreibt so, daß er der Zustimmung seiner Hörer sicher ist, den werklosen Menschen richtig geschildert zu haben, der nach Worten des Bedauerns und der Entschuldigung zuletzt auf gute Wünsche hinauskommt und sich mit diesen von der wirklichen Hilfe loskaufen möchte.

v. 16. Noch einmal führt er den Vordersatz mit einem *δε* weiter und zeigt nun wie dem schönen Reden eben leider kein Tun entspricht, um dann mit der Frage als Hauptsatz den kurzen, überraschenden Abschluß zu machen: gäbet ihnen aber nicht, was des Leibes Notdurft ist, was wäre der Nutzen? Der Übergang

⁶⁰⁾ בְּשֵׁלֶם לְכֹחֵי ז. B. Ri 18, 6 (sing); 1 Sam 1, 17; 20, 42; 2 Sam 15, 9; Tob 12, 5; Jub 18; Mc 5, 34; A 16, 36. Zur Sache Jes 58, 7; Prov 3, 28; Sib II, 76. 83f.; Herm sim 2.

in die pluralische Redeweise (*δῶτε*) ist dabei nach dem *τις ἐξ ὑμῶν* zu natürlich, als daß ein Anlaß zur Änderung vorläge⁶¹⁾. Ja es liegt etwas Sinnvolles in diesem Übergang. Denn Jac redet nun nicht mehr bloß von einem einzelnen, der allenfalls so oder so handelt, sondern unwillkürlich richtet sich sein Gedanke auf alle Leser. Tritt ihnen fremde Not entgegen, dann müssen sie geben. Das ist eine Mahnung, die ihnen allen gilt. Die vorhin einzeln aufgeführten Bedürfnisse faßt er nun in das Allgemeinwort „die Notdurft des Leibes“ zusammen⁶²⁾. Mit der gleichen Frage wie im Beginn des Abschnitts (v. 14) macht er die Schlußwendung. Die Frage soll sie zu der bewußten Erkenntnis führen, daß im Gebiet der Liebe nicht mit schönen Worten genützt ist, sondern nur mit wirklicher Tat. Er wendet die Frage so, daß ihr Urteil zur Bestätigung seiner eigenen Gedanken dafür wird, daß die *ἔργα* bei dem ganzen Vorgang das Wichtigste sind.

Auf Grund dieser Zustimmung führt er sie nun zum Gebiet des Glaubens wieder zurück und zieht sie mit einem kräftigen *οὕτως* zu der abschließenden Aussage, auf die es ihm ankommt, daß so auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot ist für sich allein (v. 17). Es wäre möglich, hinter *ἡ πίστις* — allenfalls auch hinter *ἔργα* — ein stärkeres Zeichen zu setzen. Dadurch würde die hinzeigende Kraft von *οὕτως* auf *ἡ πίστις* gesammelt, die sich sonst mehr auf die Satzaussage wendet, wie es das natürlichere zu sein scheint (vgl. 1, 11). Tot nennt er den Glauben, wenn er nicht Werke hat. Das ist eine weit stärkere Aussage als die der Nutzlosigkeit, die er bisher gemacht hatte. Der Vergleichspunkt liegt dabei nicht darin, daß ihm die Lebenskraft fehlt — dieser Tadel ist gegen den Glauben nirgends ausgesprochen —, sondern daß ihm die Lebensäußerungen fehlen (Apc 3, 1). Tot und nutzlos berühren sich. Der Leichnam, der nichts mehr wirkt, hat damit auch seinen Wert eingebüßt⁶³⁾. Jac sagt nicht, daß es eine Art Glauben gibt, den man tot nennen könnte etwa in Gegensatz zu einer andern Art, die man lebendig nennen könnte, sondern vom Glauben überhaupt, dem die Werke abgehen und sofern sie ihm abgehen, redet er so. Es ist ihm also der Glaube an sich eine unvollkommene (v. 22 *ἐτελειώθη*), ergänzungsbedürftige Sache. Er muß Werke haben. Er sagt

⁶¹⁾ Hofm schlägt vor *δῶτε*; ähnlicher Plural nach Indefinita mehrfach, vgl. Krueger, Gram. § 58, 4f.

⁶²⁾ *τὰ ἐπιτηδεύματα* kommt im NT nur hier vor, doch ist es sonst eine geläufige Bezeichnung 1 Mc 14, 34; 2 Mc 2, 29 bei Josephus mehrfach ähnlich unserm Zusammenhang mit *χορηγῶν* verbunden A. VII, 279; XII, 376; XIV, 131. Das Entgegengesetzte T. Seb 6.

⁶³⁾ *νεκρός* im übertragenen Sinn z. B. Hbr 6, 1; 9, 14; Herm s. IX, 21, 2 von den Werken; hier jedoch weil sie nicht aus innerem Trieb hervorkommen. R 6, 11; 7, 8. Vom Wort des Philosophen, das wirkungslos bleibt Epict III, 23, 28.

nicht, daß sie zu ihm äußerlich hinzukommen müssen oder irgendwie aus ihm hervorgehen müssen, sondern daß sie ihm zu eigen sein müssen⁶⁴). καὶ ἐναντήν bringt noch eine Verstärkung hinzu. κατὰ c. acc. bedeutet die Vereinzelnung oder Abteilung. So wird es geradezu vom Alleinsein gebraucht⁶⁵). Und so scheint es auch in unsern Zusammenhang gut hereinzupassen. Es betont noch einmal, daß der Glaube nicht für sich allein bleiben darf. Der Gedanke wird etwas verschoben durch die lateinische Übersetzung, die keinen glatten Ersatz für das κατὰ hat. Die Vulg. gibt es mit in semetipsa wieder. Dadurch wird der Schaden in den Glauben selbst hineinverlegt, was noch verstärkt wird, wenn man es umschreibt „in seiner Wurzel tot“ (Belsler). Diesen Tadel würde Jac nicht auf den Glauben werfen. Das καὶ ἔ. geht dem ἐὰν μὴ ἔχ. ἔργα parallel. Aber während dieses darauf schaut, was noch hinzukommen muß, schaut jenes darauf, was der Fall ist, wenn der Glaube für sich allein ist. Damit hat Jac seinen Satz von v. 14 zu einem vorläufigen Abschluß gebracht. Wieder ist ihm das in schöner Abrundung gelungen. Die Rückkehr am Schluß zeigt, wie völlig er die Zügel der Gedankenführung in der Hand behält. Schwer und zu ernster Überlegung aufrufend klingt die Schlußzeile νεκρά ἐστὶν καὶ ἐναντήν dem Hörer ins Ohr.

v. 18. Ein Überblick über die nächsten Verse zeigt, daß mit v. 20 eine neue positive Darlegung beginnt. Es soll der Satz bewiesen werden, daß der Glaube ohne Werke wirkungslos (ἀργή) ist. Diese Darlegung findet ihr Ende in v. 26, wo wieder mit einem οὕτως das Ergebnis gezogen wird mit Worten, die denen von v. 20 ganz ähnlich sind, so daß wieder eine Inklusion entsteht, die den Abschnitt zusammenhält und abgrenzt. Es ist nur eine kleine formale Verschiedenheit in den beiden Absätzen. In den beiden Rahmensätzen v. 14 und 17 ist der Gedanke verbal ausgedrückt (ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα), in den beiden Rahmensätzen v. 20 und 26 dagegen substantivisch (χωρὶς ἔργων). Inhaltlich ist beides gleichbedeutend. Es ist jedoch wieder ein Anzeichen für die formale Schönheit und Ordnung, welche Jac liebt, daß er die Rahmensätze so gleichmäßig gestaltet. Die beiden Absätze sind

⁶⁴) Ganz kurz syr¹ für ἡ πίστις ἐὰν μὴ ἔ. ἔργα דל עמדה לך מן פה.

⁶⁵) Vgl. A 28, 16; 2 Mc 13, 13, ferner die Redensart ἀπὸς καὶ ἀπὸν Herod, κατὰ σπᾶς ἀπὸς γενέσθαι Thuc. In der LXX wird so das hebr. לְבַר Gen 30, 40; 43, 32; Mi 7, 14 wiedergegeben, das sonst auch durch μόνος (Num 23, 9; Dt 32, 12; 33, 28 u. ö.) übersetzt wird. So scheint das καὶ ἐναντήν an unserer Stelle dem μόνον v. 24 gleichwertig zu sein. Dem entspricht die Übersetzung von ff mortua est sola, syr¹, syr² בלחיה; Specul. übersetzt circa se. Spitta: nicht bloß tot, sofern sie (die πίστις) keine Werke hervorbringt, sondern auch an sich selbst, ein Körper ohne Leben und Bewegung. Mayor: nicht bloß nach außen hin unfruchtbar, sondern auch innerlich tot. Aber damit wird die Natur des Glaubens, von der Jac eine sehr hohe Vorstellung hat (1, 3. 6; 5, 15) unbillig herabgesetzt.

nach ihrem Wert verschieden: v. 14—17 bringt die Behauptung, die durch einen Vergleich recht einleuchtend gemacht wird, v. 20—26 bringt einen wirklichen Beweis. So gehören die beiden Abschnitte innerlich zusammen. Welche Stellung nimmt dann im Rahmen des Ganzen v. 18f. ein? Schon die Einleitung mit ἀλλ' ἐρεῖ τις kennzeichnet sie als einen Einwurf⁶⁶). Gerade der Einwurf gibt Anlaß zur schärferen Begründung der eigenen Gedanken⁶⁷). So haben wir den klaren Aufbau: Behauptung (14—17), Einwurf (18—19) und Beweis (20—26). In den Versen 14—17 schien das Mangelhafte zu sein, daß, während die Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken behauptet wird, doch keine Verbindungslinie zwischen beiden gezogen wird. Es wird nicht deutlich, wie das eine aus dem andern herkommt. Gerade das scheint der neue und dem Jac wichtige Gedanke im Beweisabschnitt, daß er diese Beziehung aufweist. Sie ist entscheidend in v. 22 ausgesprochen: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη. Dieses ἐκ τῶν ἔ. beherrscht ja den ganzen Beweisabschnitt (v. 21. 22. 24. 25). Weil er das ἐκ gebraucht, darum wird er in diesem Abschnitt auch das χωρὶς gewählt haben und die verbale Ausdrucksweise damit verlassen haben. Nun finden wir dasselbe ἐκ τῶν ἔργων auch in dem Einwurfabschnitt v. 18: καγὼ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. Ist in v. 22 mit dem ἐκ — ἐτελειώθη des Jac eigenste Meinung ausgedrückt, so werden wir sie auch hier wiedererkennen. Dann wird man aber diese Worte (καγὼ σοι δεῖξω . . .) als einige Meinungsäußerung des Jac zu bewerten haben⁶⁸). Die Sinnzeile mit καγὼ ist die Parallelzeile zur vorangehenden Aufforderung δεῖξον — ἔργων. Die beiden Sätze δεῖξον und δεῖξω sind offenbar gegensätzlich. Der erste ist an den Gegner gerichtet, der der Meinung des Jac nicht beipflichtet. Er muß den Glauben als hervorragend wertvoll gepriesen haben, jedenfalls Glaube und Werke in unzulässiger Weise auseinandergerissen haben. Jac fordert dabei nicht allgemein, Glauben ohne Werke aufzuweisen, wie das etwa im allgemeinen Leben oder an geschicht-

⁶⁶) Die Worte sind formelhaft vgl. 1 Ko 15, 35, sehr häufig bei Hippolyt, in Dan I, 88, 1; 108, 14; 164, 10; 244, 11; II, 11, 20 u. ö. Orig. II, 357, 25 Koetschau. Die Diatribe liebt ähnliche Einführungsformeln beim Einwurf, vgl. Bultmann, Der Stil der paul. Predigt und die Diatribe S. 10ff. Auch in der Lehrweise der Schriftgelehrten ist der Einwurf des Gegners eine sehr geläufige Form innerhalb der Darlegung. Hier heißt es jedoch in 2. Person: du sagst, vgl. Mekhilta z. B. zu Ex 12, 46 u. ö. Es ist recht bezeichnend, daß bei Pl, der von jüdischer und hellenistischer Seite beeinflusst ist, sich auch diese Form findet R 9, 19. Da die Formel bei Jc eine feststehende ist, ist die Interpunktion ἀλλ', ἐρεῖ τις, ὃν π. ἔχ. (Gebser) unberechtigt, bringt auch sachlich keinen entscheidenden Vorteil.

⁶⁷) Dib. meint wohl mit Recht, daß der ganze Einwurf, wie mehrfach in der Diatribe, nur gemacht ist, um Gelegenheit zur besseren Ausführung der eigenen Gedanken zu geben.

lichen Beispielen geschehen könnte, sondern er wendet sich an den Gegner persönlich. Wie bei ihm der Glaube getrennt von den Werken vorhanden ist, soll er aufweisen. Schon mit dieser persönlichen Wendung heißt er von einer abstrakten Behauptung von Dingen zurücklenken zur Wirklichkeit, die auch die Wahrheit in sich birgt. In derselben Richtung geht die Aufforderung *δειξόν*. Sie heißt aus dem bloßen Wortstreit sich zurückfinden zu dem Wirklichen, das man dem Gegner aufweisen kann. Es liegt darin, daß schließlich nicht Worte, sondern Tatsachen den Streit schlichten sollen⁶⁸). Siegesicher fordert Jac dazu auf, weil er gewiß ist, daß etwas Schönes und Wertvolles dabei gewiß nicht herauskommt. Ist die Zeile *δειξόν μοι* Abweisung der gegnerischen Meinung, so ist die nächste von besonderer Wichtigkeit, weil wir hier die bestimmte Meinung des Jac erwarten müssen. Das in *καγώ* steckende *καί* ist dann das steigernde „vielmehr“ und macht auf das Kommende als auf etwas Wichtiges aufmerksam. Der Gedanke des Jac ist, daß aus den Werken der Glaube erkennbar wird (*δειξόν*). Die Werke sind nicht ohne den Glauben zustande gekommen (*έκ*). Kann man den Glauben aus den Werken aufweisen, so ist also der Glaube das Frühere; er trägt zur Entstehung der Werke bei. Hier kommt es dem Jac zunächst auf die grundsätzliche Aussage der Verbundenheit an. Wie diese näher zu denken sei, wird durch v. 22 (*έκ — έτελειώθη*) beleuchtet. Ist diese grundsätzliche Verbundenheit aber die Behauptung, auf die es ihm ankommt, so wird der Gegenredner darüber bloßgestellt, daß er eben eine solche geleugnet oder verkannt hat. Dieser Sinn muß irgendwie in dem Einwurf von v. 18^a stecken: Du hast Glauben und ich vielmehr habe Werke. Diese Worte überraschen ja zunächst völlig als Einwurf. Denn nachdem Jac sich so entschieden als einen Lobredner der Werke gezeigt hat, kann ihm schwerlich einer entgegenhalten: Du hast eben Glauben und ich vielmehr

⁶⁸) Es ist eine der Schwierigkeiten des Absatzes, daß die Abgrenzung der Einrede undeutlich ist. Hofm und Zahn z. B. (Eiul I³ 68f.) rechnen v. 18 u. 19 ganz zum Einwurf. Der *τις* sei ein Jude. Das hat viel Lockendes, denn dadurch werden klare Parteiverhältnisse dargeboten. Auch daß er die Christen als die Glaubensleute benennt, während er für sich die Werke in Anspruch nimmt, würde gut passen. Aber v. 18^b (*καγώ κτλ*) ist so sehr die Meinung des Jac (v. 22), daß man diese Aussage nicht gut dem Gegenredner in den Mund legen kann und v. 19 erscheint es mindestens merkwürdig, wenn der Jude dem Christen als sein Glaubensbekenntnis den Glauben an den einen Gott in den Mund legt. Auch in der Diatribe ist öfters über die Abgrenzung des Einwurfs Unklarheit.

⁶⁹) Zu diesem der Diatribe so geläufigen *δειξόν* vgl. z. B. Epikt I, 6, 43; 11, 8; III, 21, 5; 22, 99; 24, 75; IV, 13, 15 u. ö. Es wird in der Diatribe oft ironisch gebraucht, vgl. Bultmann S. 33. Btr. der Fürwörter schwankt der Text stark. Es ist wohl bei dem ersten *έργων* mit *ΑΒΡ* ff vg syr¹ syr² sah boh kein *ου* zu lesen (gegen CKL), ähnlich bei dem zweiten *τιν* *πίστιν* mit *ΑΒC* ff arm *μιν* wegzulassen (gegen AKLP verss).

habe Werke. Und Jac kann nicht fortfahren, „zeige mir deinen Glauben“, wo unmittelbar vorher ja der Vertreter der Werke geredet hat (*καγώ*). Die Verlegenheit ist so groß, daß sie sogar zu der Textänderung *tu opera habes, ego fidem habeo* geführt hat⁷⁰). Aber das ist gewiß als eine Erleichterung abzulehnen. Oder man hat den Gedanken aufgestellt, in v. 18^a rede nicht ein Gegner, sondern ein Freund des Jac⁷¹). Aber das widerspricht völlig dem Gebrauch von *άλλ' έρει τις*. Oder man hat einen Textausfall angenommen. *ού πιστιν έχ*. ist dann nicht Einwurf des Gegners, sondern Antwort des Jac auf den Einwurf (Spitta 79). Aber haben wir die Auffassung des Jac richtig verstanden, so würde diese Antwort, welche Werke und Glauben als etwas beliebig zu Trennendes hinstellt und nur den Werken den Vorzug gibt, nicht dem Sinn des Jac entsprechen. Sein Gedanke wäre mindestens schlecht formuliert. Es scheint der Ton überhaupt nicht auf den persönlichen Fürwörtern (*ού — καγώ*) zu liegen, als ob diese beiden Einzelpersonen scharf ins Auge zu fassen wären; vielmehr liegt der Ton auf den Substantiven und die beiden Sätzchen mit *ού* und *καγώ* bilden zusammen die Aussage des Gegners. Das *ού* ist nicht die bestimmte Anrede an Jac, sondern es ist sozusagen Anrede an einen beliebigen Jemand. *ού* und *έγώ* sind ganz tonlos geworden. „Der eine hat eben Glauben aufzuweisen so wie der andere Werke⁷²). Es wird eins soviel wert sein wie das andere.“ Dieser Nebengedanke ist allenfalls aus der absichtlich gleichmäßigen Bauart der zwei Satzhälften herauszuhören. Der Gedanke macht eine Wendung; war vorhin die Zerreiβung von Glaube und Werken abgelehnt, so jetzt die Ausflucht, daß beide Größen gleichwertig seien⁷³). Auch vor Glauben habe, könne damit auf etwas entscheidend Wertvolles hinweisen. Jac zerstört diesen Gedanken durch die Aufforderung, zeige mir deinen Glauben ohne die Werke; du kannst es nicht. Ich vielmehr will dir zeigen aus meinen Werken den

⁷⁰) ff, so auch Pfeiderer, Urchristentum II² 547. Baljon, NT S. 430.

⁷¹) Die sog. Sekundantenhypothese vgl. Beysch. S. 124. — Hofm 68f.; Zahn, Eiul I 68 A 4 sehen in dem *τις* einen ins Gespräch eingreifenden Juden.

⁷²) Ähnlich Pott in Koppes Nov. Test³ 1816 (*ου καγω* Jacobus adhibet pro allos και allos), neuerdings vertreten von Ropes, welcher eine ganz ähnliche Vertauschung der Fürwörter bei Teles² p 5f. Hense nachweist (*μη ουν βούλου δευτερολόγος άν το πρωτολόγον πρόσωπον· ει δε μη, άνδρομοστόν τι ποιήσας. ου μιν άρχεις καλως, ενά δε άρχομαι, ηρηί (sc. ο Βιον) και ου μιν πολλών, έγώ δε ενός τουτου παιδαγωγός γενόμενος . . .*); ebenso Dib.

⁷³) Solche Gleichwertigkeit kann man aus 4 Esr 9, 7f. herauslesen: *omnis qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem in qua credidit*. Auch 7, 24; 6a, 58 erscheinen Werke und Glaube gleichgestellt. Freilich ist der Glaubensbegriff an diesen Stellen des 4. Esrbuches sehr stark endgeschichtlich gefärbt. Es liegt darin das starke, glaubensfeste Ausharren unter den Nöten der Endzeit (vgl. Apc 13, 10; Mt 10, 22; Apc 13, 10; 4 Esr 7, 34 LA exsultabit).

Glauben⁷⁴). Da er gewiß ist, daß er dies auch zeigen kann, wird der Gegner dadurch gewiß widerlegt werden.

Bei v. 19 entsteht wieder die Frage, wem die Rede zuzuteilen ist. Aber wenn wir das Bisherige richtig beurteilt haben, so wirkt nicht mehr die wohl vorhandene Ähnlichkeit mit v. 18 (ὁ πιστῶν ἔχ.) bestimmend, das ὁ πιστεύεις nun demselben Gegenredner zuzuweisen, sondern die Ähnlichkeit der Satzanfänge v. 19 und 20 ὁ πιστεύεις — θελεῖς δέ wird bewirken, in beiden Sätzen Aussagen des Jac selbst zu sehen. In dieselbe Richtung weist die Unverbundenheit von v. 19 und das δέ bei v. 20. Die beiden Sätze blicken aufeinander. Σύ . . . θεός; kann als Frage gelesen werden⁷⁵). Kräftiger noch wirkt es, wenn man es als ein Bekenntnis auffaßt, bei dem Jac die Zustimmung des Hörers voraussetzt. Nicht als einen neuen Einwurf verstehen wir den Satz, sondern es kommt ihm darauf an, recht deutlich zu machen, wie der Glaube für sich allein, abgesondert von den Werken nicht rettet. Er gibt dem Gegner zu: Du glaubst, daß Gott nur einer ist⁷⁶). Damit nennt er das höchste Glaubensbekenntnis des Juden. Täglich sollte der Fromme sich an dieses Bekenntnis erinnern. Sein Herz sollte an diesem Satz hängen. Konnte nicht der Gedanke aufkommen: Wer dies Bekenntnis hat und hält, der hat genug? (vgl. Mt 3, 9). In diesem Satz schien tatsächlich die Rettung verbürgt. Denn wer Gott selbst glaubend festhält, der scheint auch die Rettung durch diesen Gott fest in der Hand zu haben. Es überrascht, daß als Inhalt des Glaubens nicht ein grundlegender christlicher Bekenntnissatz ausgesprochen wird, sondern der jüdische⁷⁷). Darin drückt sich einesteils aus, in wie weitem Maß unser Vf in der jüdischen Gedankenwelt beheimatet ist. Er denkt, wie der ganze

⁷⁴) Man beachte wieder den sehr schönen Aufbau der zwei einander entsprechenden Zeilen: δεῖξόν μοι — σοὶ δεῖξω; ἐκ — χωρίς; πιστῶν σου — ἔργων μου. Die Stellung πιστῶν — ἔργων und ἔργων — πιστῶν in der 1. und 2. Zeile ist gekreuzt; es steht dabei jedesmal das subst. voran, auf das es ankommt. In v. 18 vollzieht sich der Übergang von der verbalen Ausdrucksweise (ἔργος) zur präpositionalen (χωρίς, ἐκ). — Zur Sache vgl. Herm sim VIII, 9, 1 Ende; 10, 3; 1 Clem 31, 2; 32, 4 f.

⁷⁵) So Lachm., Tischd., Nestle, Westc.-H.; als Aussage Mayor.

⁷⁶) Die Wortfolge ist in den Handschriften verschieden. Die beste Bezeugung hat σου εἰς ἕστιν ὁ θεός κ A 68 syr¹ sah boh; s vulg: unus est deus. — Dieselbe Stellung aber unter Weglassung des ὁ B 69, 1739, 206. Der „K“-Text scheint Glättung σου ὁ θεός εἰς ἕστιν.

⁷⁷) Dt 6, 4. Zum berühmten Schema (Dt 6, 4—9; 11, 13—21; Num 15, 37—41) erweitert, das der Fromme morgens und abends zu beten hatte. Nach Tamid IV fin, V, 1 schon von den Priestern vor 70 im Tempel gebetet. Schürer (Gesch. II³, 459 f.) bezieht auch Jos A. IV, 212 f. auf diese Sitte, deren Alter danach schon beträchtlich war. — Bei Herm m. I liegt derselbe überraschende Tatbestand vor. Er zeigt, wie stark jüdische fromme Formeln in den Gebrauch der christlichen Gemeinde übernommen wurden. Vgl. Dib., Hermas S. 496 f.; Spitta, Gesch. u. Lit. d. Urchr. II, 373 f.

übrige Brief zeigt, aufs stärkste theozentrisch. Andernteils wird bereits die folgende Erinnerung an die Dämonen den Gedanken so gestaltet haben. Denn wenn er zum Beweis, daß ein werkeloser Glaube nicht für die Rettung entscheidend ist, auf die Dämonen hinweisen wollte, stellt er am besten als Gegenstand des Glaubens den Einen allgewaltigen Gott hin. Diesen Einen Gewaltigen will er vor Augen rücken, um das Schauern der Dämonen recht begreiflich zu machen. Man würde ὁ πιστεύεις sicher zu eng fassen, wenn man in ihm bloß ein theoretisches Fürwahrhalten sehen wollte. πιστεύειν hat die beiden Seiten „anerkennen“ und „vertrauen“ in sich und es schlägt je nach dem Zusammenhang das eine oder das andere vor⁷⁸). Hier ist es ja das Moment der bloßen Anerkennung, denn es wird der Glaube an Gott hier in Parallele gestellt zu dem, den auch die Dämonen haben. Mit Absicht wählt er ein Beispiel, bei dem zwar noch von einem πιστεύειν geredet werden kann, wo aber zugleich ganz klar ist, daß solches Glauben die Rettung nicht im Gefolge hat. Er lobt mit einem καλῶς ποιεῖς den, der sich zu Gott bekennt. Es ist nicht ganz entsprechend, wenn man diese Worte ironisch aufgefaßt hat. Dazu ist ihm das heilige Bekenntnis zu dem Einen Gott zu groß und ernst. Solches Glauben ist schon recht, aber es genügt nicht, denn im Ernstfall kann der Glaube an Gott, wie er an den Dämonen nachweist, nicht retten. Wer sich also auf solches Glauben allein verlassen wollte, ginge einen gefährlichen Irrweg. Mit prächtig kurzem καὶ sieht sich der Gegner plötzlich auf eine Linie mit den Dämonen gerückt, welche auch glauben und doch — zittern. Ganz hart läßt er die beiden Begriffe πιστεύειν und φρίσσειν zusammenprallen, die so weit voneinander abstoßen. φρίσσειν bezeichnet eigentlich das Sichsträuben der Haare. So ist es der höchste Ausdruck des Grauens, in dem die Furcht nicht bloß ein seelischer Vorgang bleibt, sondern der Körper selbst wider Willen von ihr mit fortgerissen wird. Gerade auf dem Gebiet der Frömmigkeit wird von solchem φρίσσειν geredet. Es schildert die Angst des Wesens gegenüber dem Allmächtigen⁷⁹). Bei τὰ δαιμόνια

⁷⁸) Das bibl. πιστεύειν entspricht dem hebräischen יָאֵמַן und verleugnet diesen Zusammenhang nicht, d. h. es liegt im Begriff immer der des Festhaltens an etwas, während man an etwas anderem nicht so festhält. Das kann aber ein theoret. Anerkennen oder ein vertrauendes Festhalten sein. Als einzige Stellen, in denen π. bloß im intellektuellen Sinn gebraucht ist, nennt Cremer S. 897 Hab 1, 5; Thr 4, 12; Gen 42, 20. Auch Josephus teilt den bibl. Gebrauch von πιστεύειν, vgl. Schlatter, Wie redete Jos. von Gott? S. 27 f.; ders., Ntl Theologie I, 288 ff. Gut auch Jacoby, Ethik des NT S. 166 f., über den Glauben bei Jac.

⁷⁹) Hi 4, 15 (Haare); von den bösen Geistern Test Man 3 f.; Test Abr 96, 19 ff.; Acta Joh 79; mehrfach bei Jos b. j. V, 438; u. ö. Clem. Al. (Strom V, 14 p. 411, 1. Stählin) zitiert Orpheus (frg. 238, 239 Abel) δαίμονες θν

wird man schwerlich an die Besessenen (Wettst., Geb., Schneckb.) zu denken haben, von deren Glauben in den Evangelien bisweilen die Rede ist (Mc 1, 34; 5, 7), sondern Jac will offenbar für einen Augenblick in die Welt der Geister hineinführen, weil diese Gott näher stehen als der Mensch, vor dem Gott verhüllt ist. So wird bei ihnen das anerkennende Glauben, das Gott nicht leugnen kann, und zugleich das Schaudern, das keinen Ausweg vor ihm sieht, gewaltiger erlebt als beim Menschen selbst. Sie schaudern, weil sie wissen, daß ihnen im Endgericht das Heil nimmermehr zuteil wird. Mit dem *φρῖσσουσιν* ist Jac wieder zu einem gewissen Abschluß gekommen. Mit Kunst läßt er dies Wort das letzte sein. Das *ὁῶσαι* am Anfang (v. 14) und das *φρῖσσουσιν* am Ende treten in einen wirkungsvollen Gegensatz. Der Leser spürt aus diesem schlimmen Ausgang, wie wenig der Glaube allein das Heil wirkt und er erwartet gespannt, was Jac weiter zu sagen hat.

Mit v. 20 geht Jac nun zum Beweis über. Er fühlt sich im Besitz der Erkenntnis so sicher, daß er dem Gegner durch die Frage anbietet, ob er sich nicht zur gleichen Erkenntnis führen lassen will⁸⁰). Das leichte *δέ* stellt das Neue, was er sagt, in Verbindung mit dem, was er zuvor gesagt hat. Bisher hatte er soweit geführt, daß der Gegner am Ende die Torheit seiner Gedanken von der Vollwertigkeit des Glaubens einsehen mußte. Nachdem er ihn so an den Rand des Abgrunds geführt und ihm gezeigt hat, wie mit dem Glauben sogar ein hoffnungsloses und schauerndes Zittern verbunden sein kann, hält er ihn für bereit, sich besser über die Sache belehren zu lassen⁸¹). Jac richtet den Beweis der Form nach noch an den Gegner. Er soll für sich aus den nächsten Versen die Erkenntnis gewinnen, die er braucht. Noch im 22. Vers (*βλέπεις*) ist diese Vorstellung festgehalten. Im weiteren Verlauf des Beweises gleitet er jedoch in die pluralische Redeweise hinüber (v. 24 *ὁρᾶτε*). Das zeigt, wie seine Darlegung doch allen Lesern zgedacht ist. Den Wahrheitssatz, den er aufstellt, soll die ganze Leserschaft beherzigen, so wie er ja auch zu Beginn der Erörterung (v. 14) diese als etwas für alle Wichtiges behandelt hatte. Das Scheltwort, mit dem Jac den Gegner anfährt, verliert an Gewicht, wenn man beobachtet, wie derartige, den gedachten Gegner herabsetzende Anreden zum Stil der Diatribe gehören, mit der unser Abschnitt so viele Ähnlichkeiten hat, so daß dieses Wort auch von daher zu erklären sein wird. *κενός* wird hier deshalb auch den Nebensinn des eiteln, geschwätzigen

φρῖσσουσι[ν]. Justin M., Dial 49. Chrysost, Migne 96, 148A *ὁν* (Gott) *τρέμει καὶ φρῖσσει πᾶσα ἡ κτίσις ἑπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων.*

⁸⁰) Zu dem formelhaften *θέλεις γινῶναι* vgl. Epict III, 23, 9.

⁸¹) Wer den Gegenredner bis v. 19 am Ende beim Wort läßt, kommt mit dem *δέ* von v. 20 nicht zurecht.

Prahlers an sich tragen, den dies Wort, im griechischen Gebrauch in bezug auf Personen angenommen hat⁸²). Ist die Anrede als stilistisches Mittel zu beurteilen, so liegt dem Jac dabei auch die Feindseligkeit und Gehässigkeit fern, die Mt 5, 22 verboten wird. Ist das Wort nach den vorangegangenen Versen gegen eine Denkweise gerichtet, welche Glaube und Werke in unlebendiger Weise auseinanderreißt, so wird Paulus von dem Wort zwar nicht getroffen, aber wie seine Formeln bekämpft werden, vom ausgesprochenen Tadel doch mindestens gestreift⁸³). Jac will den Gegner und damit die Leser überhaupt zu der Überzeugung führen, daß der Glaube ohne die Werke wirkungslos ist. Der Satz, den er damit aufstellt, ist im Rahmen des Ganzen natürlich besonders wichtig. Denn hier haben wir seine ausdrückliche Meinung. Der Satz ist insofern mangelhaft, als er bloß eine negative Aussage macht, deren positive Ergänzung Jac erst v. 22 (*συνήγει*) bringt. Auch jetzt redet er jedoch nicht von irgend einer Art des Glaubens, die etwa mangelhaft sei und deshalb der Ergänzung bedürfe, sondern der Glaube überhaupt trägt diese Natur an sich, daß er noch nichts Vollkommenes ist. Auch bei den Werken läßt er jede Näherbestimmung weg. Er setzt nur den Artikel, der herausfühlen läßt, daß es die Werke sind, welche jeder in der Gemeinde kennt. Nicht die Trennung der beiden Größen, sondern offenbar ihre Verbindung

⁸²) Bei der Anrede *ὁ ἄνθρωπε κενός* liegt für die Deutung wieder die bei unserm Schreiben mehrfach zu beobachtende Schwierigkeit vor: Jac steht offenbar an einem Punkt, wo hellenistische und jüdisch-christliche Kultur einander schneiden. Ist der Ausdruck aus der einen oder der andern zu erklären? Erklärt man den Ausdruck aus der jüdischen, so ist er als Wiedergabe des *קרי* Mt 5, 22 (*μωρέ*, darüber Zahn Bd I⁴, 226 A 95; Strack-B. I, 278 f.) zu erklären. Wegen der formalen Verwandtschaft unseres Abschnitts mit der Diatribe ist der Ausdruck jedoch wohl eher aus diesem Kreis her zu erklären. Epict (IV, 4, 35) erklärt den *κενός* als *ἐφ' οἷς οὐ δὲ ἐπαυρόμενος*. Ähnlich Philo, de sacrificant. 10; spec. leg. I, 311 vom Reichtum u. ä., *ἐφ' οἷς εἰδῶσαν οἱ κενοὶ φρονῶν ἐπαυροῦσθαι* (Cremer-K. S. 594 legt das Wort irrtümlich Herm. mand XI, 3 bei). Hermas redet von dem *πνεῦμα κενόν* (mand XI, 11. 17), das den Menschen hochmütig, dreist und geschwätzig macht. So wird dann *κενός* von ihm überhaupt absolut von den falschen Propheten und schlechten Christen gebraucht XI, 3; XII, 4, 5. Über die scheltende Anrede in der Diatribe vgl. Bultmann, D. Stil d. paul. Predigt u. d. Diatribe S. 51, 60f. Auch bei Hermas mehrfach derartige scheltende Anreden, die nur als stilistische Mittel gemeint sind, vgl. z. B. mand X, 1, 2; 2, 1.

⁸³) Ist der Tadel auch nicht auf Paulus gemünzt, sondern auf solche, welche bei aller Betonung des Glaubens es an Werken der Liebe fehlen lassen, so wäre der Vf gewiß auch auf Pl selbst schlecht zu sprechen, der die Formel *δικαιοῦσθαι πιστεὶ ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμον* (R 3, 28) geprägt hat. Indem unser Abschnitt die Pl-Lösungen tadelt, ist er ein Beweis dafür, wie ganz unser Schreiben aus jüdenchristlicher Denkweise geboren ist. Es läßt uns erkennen, wie in diesen Kreisen die Pl-Lösungen als gefährlich und irreführend empfunden wurden.

scheint ihm das Normale und Geforderte. Das Wort ἀργή, das er hier vom Glauben verwendet, ist zwar schwächer bezeugt als νεκρά⁸⁴). Letzteres würde die Entsprechung mit v. 26 noch vollständiger machen; es würde als Wiederaufnahme von v. 17 angesehen werden können. Gleichwohl wird man ἀργή für echt zu halten haben. Jac wird es absichtlich gewählt haben, teils weil es dem Sinn, den er ausdrücken will, besonders entspricht⁸⁵), teils weil er dadurch ein Wortspiel mit ἔργων bilden kann. Nicht will Jac mit dem Wort sagen, daß der Glaube unfähig sei, Werke hervorzubringen. Dann hätte die Aussage nicht mit „ohne Werke“ sondern mit „hinsichtlich der Werke“ ergänzt werden müssen. Sondern die Aussage ist von dem Gesamtausdruck (ἡ π. ζωῆς τ. ἔργ.) gemacht. Die Hinsicht, in der er wirkungslos ist, ist hier nicht angedeutet. Aber es handelt sich gewiß um das große Anliegen, das jeder Glaubende hat, um das Heil. Jac greift damit seine Feststellung von v. 14 wieder auf. Der Glaube allein ist unfähig im Endgericht zu retten. Gerade weil dies dem Jac, wie der ganze Brief zeigt, das größte Anliegen ist, darum kann er es wie etwas Selbstverständliches unausgesprochen lassen. So aufgefaßt, findet das ἀργή seine unmittelbare Fortsetzung in dem Gedanken des nächsten Satzes, der von einem besonderen Erfolg der Werke bei Abraham redet.

v. 21. Jac entnimmt seinen Beweis der Schrift. Er läßt damit das Angebot, von der eigenen Person aus die Verbundenheit von Glauben und Werken zu zeigen (18^b) fallen. Damit macht seine Darlegung eine recht bedeutsame Wendung. Er bleibt nicht stehen bei Behauptungen aus dem allgemeinen Leben, sondern er wendet sich zur heiligen Geschichte. Denn was auf jenem Feld behauptet wird, scheint ihm wenig Kraft zu haben gegenüber dem, was sich von den heiligen Personen feststellen läßt. Diese Wendung kennzeichnet ganz den Mann, der durch die jüdische Denkerziehung, die so hohen Wert auf die heilige Geschichte legte, hindurchgegangen ist. Es ist schwerlich zufällig, daß von demselben Augenblick an, wo sein Denken ganz mit dem Stoff der heiligen Vergangenheit beschäftigt ist, auch in der Form der Darstellung

⁸⁴) ἀργή: B C* 27, 29, 1739, ff (vacua) s (otiosa) vulg (nur teilweise), sah arm, νεκρά κ A C² K L P syr¹ syr² boh vulg (teilweise) Oec Theoph. Die Ersetzung von ἀργή durch das vorher (17) und nachher (26) vorkommende νεκρά lag näher als das umgekehrte Versehen.

⁸⁵) ἀργός, von Personen untätig, träg, müßig Mt 20, 3; Tit 1, 12; Sap 14, 5; 1 Clem 34, 4; Herm s. V, 4, 4; Did 12, 4; 2 Pt 1, 8, hier in Verbindung mit ἀδρόπους, so dann überhaupt von Dingen ertraglos, fruchtlos z. B. vom Acker, welcher brach liegt Jos., A XII, 378, Philo, virtut. 97. Basil. (Mi. 96, 112B) hom. de jejun., wohl auf Grund unserer Stelle: Μετάνοια δὲ ζωῆς ηἰστέλει ἀργή.

Anklänge an den Stil der Diatribe in den Hintergrund treten⁸⁶). Er setzt bei dem Gegner denselben geschichtlich gerichteten Sinn voraus, dem eine Sache dann erwiesen ist, wenn sie an der heiligen Geschichte sich bewährt und bewahrheitet. Aber auch durch den besonderen Fall unserer Stelle war er fast notwendig auf ein geschichtliches Beispiel gedrängt. Daß der Glaube allein rettet, kann er, solange das Endgericht noch bevorsteht, nicht streng beweisen. Wohl aber kann er aus der heiligen Geschichte erweisen, wie Glaube und Werk erst zusammen wirkungskräftig waren. Wie in v. 14 beginnt Jac seinen Beweis mit einer Frage, bei der er sich der Zustimmung der Leser für versichert hält (ὄχι;). Der vorangehende (20) und der nachfolgende (22) Satz sind an den Gegner gerichtet. Er muß also den Gedanken von v. 21 für so durchschlagend halten, daß auch der Gegner sich ihm nicht entziehen kann. Auf Abrahams Beispiel weist er hin. Damit weist er sie nicht auf einen Fremden hin, der nur für das Volk Israel Bedeutung gehabt hätte, sondern ihm und den Lesern ist er in gleicher Weise (ἡμῶν) nah verbunden. So wie Israel zu Abraham als seinem Stammvater aufschaut, so nennen auch die Christen ihn „unsere Vater“⁸⁷). Diese Beifügung wird schwerlich bloß die kindliche Ehrerbietung ausdrücken sollen, die sie freudig ihm entgegenbringen, sondern sie hat ihre Stelle auch in dem Beweis. Denn was ihr Vater Abraham in der Frage von Glauben und Werken erlebte, das hat maßgebende Bedeutung für sie selbst. Jac wählt das Beispiel Abrahams deshalb, weil die Schrift seinen Glauben rühmt (Gen 15, 6). Aber vor seinem Blick steht schwerlich nur das Glaubenszeugnis der Schrift, sondern auch all das, was weit darüber hinausgehend die jüdische Sage von seinem Glauben rühmte⁸⁸). Sie redete besonders von den 10 Versuchungen Abrahams, in denen er nicht ungläubig oder ungeduldig geworden sei. Als deren letzte und schwerste zählte sie die Opferung Isaaks⁸⁹). Jac wird ähnlich denken, wenn er gerade an

⁸⁶) Als solche haben allenfalls noch βλέπετε (v. 22) und δοῦτε (v. 24) zu gelten.

⁸⁷) Es ist richtig, aber doch täuschend, wenn Spitta sagt, daß diese Bezeichnung der gewöhnlichen jüdischen Ausdrucksweise entspricht (z. B. 4 Mc 16, 20; 17, 6; Manasse 1 u. 8.; weiteres Strack I zu Mt 3, 9); Spitta unterläßt zu sagen, daß sie der christl. Redeweise ebenso entspricht, R 4, 1. 12. Röm 4, 16 überträgt Pl auf Grund der Verheißung Gen 17, 5 die Vaterschaft Abrahams ausdrücklich auf die Heidenchristen, vgl. Gal 3, 7. 29. Wie sich der Ausdruck in der (heidenchristl.) Gemeinde einbürgert, zeigt 1 Clem 31, 2. Es ist deshalb auch unmöglich, von diesem Ausdruck aus Folgerungen über Vf oder Leser des Jc zu ziehen.

⁸⁸) Vgl. O. Schmitz, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum (Aus Schrift und Geschichte, Th. Abhandl. f. Schlatter, 1922); Dibelius im Exkurs S. 157 ff.; Strack I zu Mt 3, 9 u. III 193 ff.

⁸⁹) Sir 44, 20; Hb 11, 17 f.; Jubil c. 17, 18 (Und in allem, worin er ihn versucht hatte, war er als gläubig erfunden u. s. Seele war nicht unge-

sie erinnert. Denn mit dem Partizipialsatz wird er diejenige Tat aus den Werken Abrahams hervorheben wollen, die die Rechtfertigung im besonderen zur Folge hatte. Indem er statt des einfachen *ἐπέθρηνεν*, das die LXX bei der Schilderung des Vorgangs (Gen 22, 19) gebraucht, *ἀναφέρειν* wählt, bezeichnet er noch stärker die Hingabe Isaaks als ein Opfer. Nicht auf die körperliche Handlung des Hinaufhebens lenkt er den Blick, sondern auf den geistigen Inhalt derselben⁹⁰). Durch die Beifügung *τὸν νόμον αὐτοῦ* erinnert er an die Größe der Tat und läßt den Leser mitempfinden, wie schwer den Vater solches Opfer ankommen mußte. Er erwartet vom Leser unmittelbar, daß er in der Darbringung Isaaks ein „Werk“ Abrahams sehe und gibt dadurch zu erkennen, woran etwa er bei *ἔργα* denkt. Diese stehen ihm nicht abseits vom Glauben, sondern sind Leistungen, die aus dem Glauben herausfließen, sie sind die lebendigen Auswirkungen des Glaubens⁹¹). Jac erwartet zu seinem Satz, daß die Rechtfertigung gerade auf die Bewährung Abrahams bei der Opferung Isaaks erfolgte, die sichere Zustimmung seiner Leser. In seiner Umgebung muß also dies Urteil geläufig gewesen sein. Es läßt sich erkennen, daß das bei den jüdischen Schriftgelehrten und in der jüdischen frommen Überlieferung der Fall war^{91a}). Aber nicht, daß Abr. gerade bei dieser Handlung die Rechtfertigung fand, ist ihm das Wichtigste, sondern daß sie aus Werken her ihm zuteil wurde, will er den Lesern einprägen, wie die Betonung von *ἐξ ἔργων* zeigt. Auffällig ist, daß er von *ἔργα* im Plural als Grund der Rechtfertigung redet, während er dann nur eine einzige Tat nennt. Er drückt damit dieser einen entweder den Stempel eines Beispiels auf oder es dient ihm die pluralische Redeweise dazu, um die Gattung auszudrücken, oder es liegt eine Formel vor (s. u.), deren er sich nur bedient. Jedenfalls will er mit dem Partizip nicht bloß den Zeitpunkt angeben (so Spitta), in dem die Rechtfertigung erfolgte⁹²). Jac hatte oben

duldig gewesen und er hatte nicht gezauert, es zu tun, denn er war gläubig und Gott liebend); in c. 18 folgt sodann die Erzählung von der Opferung Isaaks als der höchsten Probe. 18, 12 Abrahams Standhaftigkeit beschämt selbst den Fürsten Mastema. Bereschith r. 56 zu Gen 22, 15.

⁹⁰) *ἀναφέρειν* ist terminus technicus beim Opfer vgl. Gen 8, 20; Lev 14, 20 u. ö. im AT; Hb 7, 27; 1 Pt 2, 24 u. ö. Deißmann BSt 83 ff.

⁹¹) Vgl. 1 Mc 2, 51 ff.; Hebr 11, 7 ff.; Ga 5, 6. Bei dem griech. *ἔργων* klingt noch viel mehr das aktive leisten, wirken mit als bei dem deutschen „Werk“, das mehr den Sinn der abgeschlossenen Leistung bekommen hat, vgl. 2 Clem 4, 3. Die Gleichsetzung von *ἔργων* mit den betr. Infinitiven. 2 Clem 12, 4 schildert das *ἔργων* als das Heraustreten und Herauswirken des Inneren ins Außenleben.

^{91a}) Vgl. 1 Mc 2, 52; Jubil 19, 9. Aufgeschrieben werden als „Freund“ Gottes ist ein Parallelausdruck zur Anerkennung als Gerechter vgl. Jubil 30, 20; Spitta S. 82; Philo de Abrah. 191 f.

⁹²) In v. 25 liegt dieselbe Konstruktion vor. Hier ist es erst recht ausgeschlossen, in dem part. nur einen Hinweis auf den Zeitpunkt zu sehen.

gesagt, daß der Glaube an sich unfähig sei im Endgericht zu retten (v. 14). Da eine solche Aussage beim Abrahambeispiel ja unmöglich ist, wählt er *ἐδικαιώθη*, er ward zum Gerechten erklärt. Die atl Erzählung verwendet dies Wort nicht. Er bringt es also von sich aus als sein Urteil an die Erzählung heran. Er erinnert mit dem Wort an ein richterliches Urteil, aber spätjüdischer Gewohnheit gemäß, den Namen Gottes zu meiden, läßt er durch die passivische Ausdrucksweise (vgl. 1, 5) den Richter selbst ungenannt. *δικαιούν* entspricht dem hebr. קִיָּצַח. Den, der es auf Grund seiner Taten verdient, spricht der Richter gerecht. Er erkennt ihn als gerecht an. Jac verwendet dabei das Wort ganz im atl Sinn. Auf Grund seiner vorhandenen Leistungen wird ihm die Anerkennung zuteil, daß er gerecht ist⁹⁴). Jac schaut dabei hier und während des ganzen Abschnitts nur auf das Positive (*ἔργα, πίστις*), das sich beim Frommen findet. Auf das Negative, die Sünde und ihre störende Einwirkung auf die erhoffte Rechtfertigung, blickt er gar nicht hin, da er ja nur von der Frage handeln will, welche der beiden Größen, Glaube oder Werke, den günstigen Spruch Gottes zur Folge habe⁹⁵).

Mit v. 22 zieht Jac das Ergebnis aus dem vorigen. Er will zu deutlichem Bewußtsein bringen, was für eine Wahrheit aus dem Beispiel Abrahams nun hervorgeht. „Du siehst, daß der Glaube seinen Werken mithalf, und aus den Werken ward der Glaube vollendet.“ Der Satz kann verschieden abgeteilt werden. Es können

⁹³) Über *δικαιούν* Cremer s. v., bes. S. 328 f.

⁹⁴) Bei Pl liegt die ganze Frage anders, indem dieser bei *δικαιοῦσθαι* an die ihn schwer bedrückende Frage denkt, wie der Sünder vor Gott gerecht wird. So kommt er zu dem ganz unjüdischen Satz R 4, 5; bei Jac bleibt auch der paul. Gedanke außer Betracht, daß es Gott *χάρων* und *δόνων* zu dem Rechtfertigungsspruch führt, den der Mensch von sich aus nie finden würde. Jac behandelt Abr. überhaupt nicht als das Beispiel eines Sünders, der dennoch vor Gott gerecht wird, sondern als das Vorbild des Frommen, an dem er zeigen will, wie der anerkennende Spruch Gottes bei ihm zustande kam.

⁹⁵) Daß für Pl und Jac die Fragen verschieden liegen, wird man nicht leugnen können. Gleichwohl entsteht bei unserm Vers die Frage, ob Jac sich pl Formeln bedient. In dieser Hinsicht ist zu beachten 1. daß das Wort *ἐδικαιώθη* im Zusammenhang der Geschichte immerhin überraschend auftritt, 2. *δικαιοῦσθαι* mit *ἐκ* entspricht dem atl Gebrauch nicht. Hier ist, wie es ja auch dem Gedanken entspricht, durchaus *ἢ* üblich. Jac kann das *ἐκ* wohl zum Ausdruck seines Gedankens allenfalls verwenden, aber mehr gemäß wäre für ihn ein „durch, auf Grund“ od. ä. 3. Auffällig ist immerhin die Unregelmäßigkeit, mit der in v. 20—26 der Artikel bei *ἔργα* und *πίστις* gebraucht und weggelassen wird. Der artikellose Gebrauch erfolgt gerade bei solchen Wendungen, die als pl Formeln bekannt sind 21. 24. 25. (26). Ist das wirklich ganz für ein zufälliges Zusammentreffen zu halten? So scheinen *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, ἐκ πίστεως, ἐκ πίστεως μόνον, πίστις χωρὶς ἔργων* wie Formeln aufzutreten, die Jac nicht hier prägt, sondern deren er sich bedient. Dann ist die Wahrscheinlichkeit, daß es sich um Gebrauch pl Formeln handelt, recht groß.

die 3 folgenden Verba als von *βλέπεις* abhängig gedacht werden und somit diese 3 Angaben als einleuchtende (*βλέπεις*) Ergebnisse aus dem Vorigen angesehen werden. Doch scheint es nicht so, daß Jac sie alle drei in gleiche Linie rücken will. Schon bei der zweiten Sinnzeile hat er durch die veränderte Wortstellung des Verbuns (*ἐτελειώθη*) die Aussage etwas selbständiger gemacht. Das an den Schluß gesetzte Verbum läßt diese Zeile als Hauptsatz empfinden. Vollends ist das dann bei v. 23 der Fall. So stellt er als das unmittelbar Einleuchtende nur die erste Angabe hin, daß der Glaube seine Werke hilfreich unterstützte. Offenbar hat er die beiden ersten Sinnzeilen aufeinander abgestimmt. Es ist wieder eine Paarung der Aussagen, und nach der Art des hebräischen Stiles dürfen wir annehmen, daß die beiden Aussagen sich ergänzen sollen. Erst zusammen ergeben sie die volle Wahrheit. Er hat die beiden Aussagen so eingerichtet, daß die erste Zeile eine Aussage zugunsten des Glaubens macht, die zweite eine solche zugunsten der Werke (Bengel). Trotzdem im Vorangegangenen der Glaube Abrahams nicht erwähnt war, bezeichnet er es als offensichtlich, daß der Glaube den Werken behilflich war, ein *συνεργός* war. Das zeigt, daß nicht bloß er selbst in der Tat Abrahams den Glauben sieht, der aus ihr hervorleuchtet, sondern, daß er auch von den Lesern dasselbe annimmt. Es fällt ihm also auch bei dem Beispiel Abrahams nicht ein, Glaube und Werk auseinanderzureißen, sondern er weiß es abzuschätzen, daß der Glaube ein wesentliches Stück bei der Tat Abrahams war. Mit dem impf. schildert er dieses Mithelfen als ein fortdauerndes⁹⁶⁾. Durch das *αὐτοῦ* zeigt er, daß sein Blick noch ganz auf der konkreten Tat Abrahams ruht und daß er nicht bloß etwa eine von daher abstrahierte allgemeine Wahrheit aussprechen will. Wohl mit Absicht hat er das Wort *συνεργεῖν* gewählt. Es läßt in feiner Weise das Wortspiel weiter klingen, das er oben mit *ἀργός*—*ἔργων* hatte anklingen lassen⁹⁷⁾. Ohne die Werke gleicht der Glaube dem brachliegenden Acker (*ἀργός*); er ist vielmehr dazu berufen ein wesentlicher Mithelfer zu sein. Erst darin erfüllt er seine Bestimmung. Denn nicht niederdrücken will er durch das betont herausgehobene Zeitwort die Bedeutung des Glaubens, indem er ihm etwa nur einen untergeordneten Helfersposten anweist, sondern er freut sich, durch das Wort vom Mitwirken zu zeigen, wie wertvoll und edel der Glaube bei dem Rechtfertigungsvorgang ist. Wie er es oben nicht dulden konnte, daß ein Glaube ohne Werke die alleinige Ehre für sich in Anspruch nahm (v. 14. 18), so will er jetzt dem Glauben die Stelle zuweisen,

⁹⁶⁾ Impf. mit κ° BCKLP vg syr¹ syr². Das praes. *συνεργεῖ* κ° A s (cooperatur), ff (communicat) wird als Verallgemeinerung, welche die Aussage ins Zeitlose erhebt, zu beurteilen sein.

⁹⁷⁾ Trifft das zu, so erhält dadurch die LA *ἀργός* eine weitere Stütze.

die ihm gebührt, und das ist nach seinem Ermessen keine geringe. Das *συνεργεῖν* wird ihm auch deshalb ein willkommenes Wort gewesen sein, weil das in ihm steckende *σύν* ihm Losungskraft hat. Es drückt hörbar den Gegensatz zu dem mehrfach abgewiesenen *χωρίς* aus. Mit diesem *σύν* spricht er seine innerste Stellung in der ganzen Frage aus. Das Auseinanderreißen der Dinge ist ihm zuwider. Mit dem *συνεργεῖν* ist sehr oft ein wertvoller, ja entscheidend wichtiger Hilfsdienst, der geleistet wird, ausgedrückt. Es spricht vielfach aus, daß es ohne solches Mitwirken zu dem ausgesprochenen Ergebnis nicht gekommen wäre^{97a)}. Das wird auch hier darin liegen. Ohne den Glauben, ohne das Festhalten an Gott, wäre es bei Abraham nicht zu so hohen Leistungen (*ἔργα*) gekommen. Das Wort sagt nicht geradezu, daß der Glaube die treibende Kraft war, welche die Werke hervorrief (Kern, v. Soden), auch nicht, daß er den Werken erst ihren rechten Wert und Gehalt verlieh⁹⁸⁾, sondern daß er eine wesentliche Mithilfe war. Nicht den Werken kam die Hilfe zugute, daß sie etwas Besseres wurden, als sie vorher waren, sondern zu einem besondern Ziel und Erfolg war der Glaube behilflich, wie es auch sonst gern bei *συνεργεῖν* ausgesprochen ist⁹⁹⁾. Als solches Ziel wird dem Jac hierbei die Rechtfertigung vorschweben. So findet auch das *ἀργή* seine rechte Fortsetzung. Wie der Glaube ohne Werke unkräftig ist zu retten, so ist er dagegen ein wesentlicher Mitarbeiter zusammen mit den Werken für das Zustandekommen der Rettung. Jac, der bisher den Werken den weit überragenden Vorzug zu geben schien, will durch diese Worte zeigen, wie hoch er den Glauben einschätzt. Mit der nächsten Sinnzeile will er nun etwas zugunsten der Werke sagen. Durch sie kam der Glaube zu seiner Vollendung. Das Wort drückt nicht das Ziel (*τέλος*) aus, das erreicht wurde, es sagt erst recht nichts von einer Bewährung, die dem Glauben zuteil wurde, sondern es redet von einer Vollkommenheit (*τελειότης*) und einem Vollbestand, den eine Sache erreicht hat. Es ist also der Gegensatz zu einer Unvollkommenheit oder Lückenhaftigkeit,

^{97a)} *συνεργεῖν* vielfach von göttlicher oder dämonischer Hilfe Mc 16, 20; Jos A. VIII, 130; 394; b. j. II, 201 (*τοῦ θεοῦ συνεργούντος*); III, 341 (*δαίμονιον*); Philo praem. 45; aetern. mundi 98 (vom größten Wachstumsbeitrag). Test Rub 3; Isasch 3; Gad 4; Dan 1 (*ἐν τῶν πνευμάτων τοῦ Βελιάρ συνήργει μοι λέγων*, von dem bösen Geist, der den Menschen weitertreibt, als er von sich aus gehen würde), Aristot., Eth. Nic. 1116^b 31 *οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς. τὰ θηρία δὲ διὰ λύπην, διὰ γὰρ τὸ πληγῆναι ἢ διὰ τὸ φοβεῖσθαι . . .* Muson. Ruf. p. 21, 22f. Hense *συνεργεῖ μὲν γὰρ καὶ τῇ πράξει ὁ λόγος διδάσκων, ὅπως πραττέον*. In der LXX nur 1 Mc 12, 1; 1 Esr 7, 2, vgl. Cremer-K. s. v. S. 442f.

⁹⁸⁾ Darauf kommt Hfm., der zunächst übersetzt „behilflich war“ zuletzt doch wieder hinaus, indem er den weiteren Gedanken hineinlegt: er macht die Werke erst zu Glaubenswerken.

⁹⁹⁾ R 8, 28; Philo aetern. mundi 98; Gad 4.

die vorher da war. Damit ist allerdings ausgesprochen, daß der Glaube zu einem früheren Zeitpunkt noch nicht seinen Vollbestand hatte. Er war noch keine *πίστις τελεία*¹⁾. Auch der Glaube bedarf der Werke, um ganz zu werden, was er sein soll. Dann kann er bei dem Vollenden nicht an ein bloßes äußeres Hinzutreten der Werke zum Glauben denken. Denn wie sollte dieser dadurch zu seinem Vollbestand kommen. Sondern offenbar schaut Jac, der ein feines Verständnis für das Seelische hat, wieder auf das wirkliche Leben. Er meint auch hier mit den Werken nicht eine ohne innere Beteiligung zu erledigende Sache, sondern, wie der Aorist zeigt, ruht sein Blick noch auf dem Vater, der mit bebendem und doch im Glauben starken Herzen seinen Sohn zum Opfer darbringt. An diesem Bild weist er auf, wie ein Glaube, der solches durchgemacht hat, ein ganz anderer ist als der, der vor dem Werk steht. Aus dem Werk, das dem Abraham zugemutet wurde und das er zu tun nicht ablehnte, ward sein Glaube erst im vollen Sinn zum Glauben²⁾. Doch beschränkt er diesen Gewinn, den der Glaube hatte, nicht auf jene eine Tat, sondern pluralisch redet er davon, wie die Werke Abr.s überhaupt diese Rückwirkung auf den Glauben zustand brachten. Er erweckt dadurch das Bild des vielgeprüften Glaubenshelden Abr., der doch nie ungeduldig wurde (Jubil 19, 3). Weder sieht er in den Werken etwas Unlebendiges, noch im Glauben etwas Starres.

v. 23. Die in den vorigen Versen gewonnene Erkenntnis setzt Jac nun in Beziehung zur Schrift. Das ist ihm ein wichtiger Schritt innerhalb des angetretenen Beweises. Er begnügt sich nicht damit, die Wahrheit, die er ausgesprochen hat, als eigene Erkenntnis zu behaupten, sondern der Gegner kann erst dann nicht mehr ausweichen, wenn er zugeben muß, daß der Satz des Jac zugleich mit der Schriftwahrheit zusammentrifft. Das ist ein Unterschied gegenüber der bisherigen Darlegungsweise. Als er z. B. von der Entstehung der Sünde redete, genügte es ihm, seine eigene, durch Erfahrung und Beobachtung gewonnene Erkenntnis auszusprechen. An unserer Stelle geht dem Rückgang auf das heilige, geschichtliche Beispiel der Rückgang auf die heilige Schrift zur Seite. Es ist dabei von ihm nicht im mindesten angedeutet, daß das Schriftwort, welches er beizieht, von einem andern anders benützt und ausgewertet ist³⁾. Nicht um etwas zurechtzurücken,

¹⁾ Vgl. 1 Jo 2, 5; 4, 12. 17; Kögel, Der Begriff *τελειούν* im Hebr., bes. S. 18; Cremer-K. s. v. 1048f.

²⁾ Bengel *Vigor fidei*, qui opera parit ex illo partu et actū augetur, excitatur et corroboratur . . . Multo perfectior in fide rediit Abr. a sacrificio illo, quam eo accesserat.

³⁾ Das ist ebenfalls ein Anzeichen dafür, daß Jac sich nicht in unmittelbarem Kampfesgespräch mit Pl befindet. Er hätte dem Satz sonst eine andere Gestalt geben müssen. Eher ist in Rm 4, 1 ff. herauszuhören, daß Pl

was bisher falsch gesagt war, scheint er das Bibelwort anzuführen, sondern ohne mit andern abzurechnen, zieht er die Verbindungslinie zwischen seiner Aussage und der Schrift. Daß Abr. in der angegebenen Weise von Werken her gerecht wurde, nennt er ein Erfüllwerden der Schriftstelle Gen 15, 6. *πληροῦν* wird zunächst von der Erfüllung gebraucht, welche zum Wort der Verheißung die ausstehende erwartete Tatsache wirklich hinzubringt⁴⁾. Der Gebrauch ist dann erweitert auf Worte, welche an sich gar keine Weissagungsworte sind und sein wollen (Mt 2, 15. 17 u. ö.). Das Schriftwort ist eine Größe, die von Gott her in die Welt hineingegeben ist, zu der die zugehörige Tatsache, die ihm ganz entspricht, allenfalls noch fehlt. Aber weil das Wort von Gott ist, muß sie eintreten. So findet Jac über Abr. das Wort ausgesprochen: *ἐπίστευσεν δὲ Ἀ. κ. ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*. Das war noch nicht volle Wahrheit, als es Gen 15, 6 zu Abr. gesprochen wurde. Es wurde volle Wahrheit, als Abr. seinen Sohn darbrachte und dabei die höchste Glaubensleistung mit dem größten Werk verband und deshalb nun das Rechtfertigungsurteil (*ἐδικαιώθη* v. 21) gewann⁵⁾. Das Schriftwort sagt nun nichts ausdrücklich von Werken. Anscheinend ist es darum für ihn ungeeignet⁶⁾. Aber seine bisherige Darlegung hat gezeigt, wie bei dem glaubenden Abraham eben keineswegs bloß Glaube da war, losgelöst von Werken, sondern wie der Glaube es war, der ihn zu den Werken führte und seine Vollkommenheit nimmermehr ohne Werke gefunden hätte. So hat er durch seine Schilderung die Mißdeutung aus-

auf eine andere Auswertung des Abr.-Beispiels Bezug nimmt. Aber schwerlich auf die von Jac (so Zahn, Einl I³ S. 90), sondern die Front das Pl ist gegen die jüdische und judaistische Verwendung der Stelle gekehrt. Wie stark Gen 15, 6 in der jüd. Literatur erörtert wurde, zeigen die Belege bei Strack-B. III, 199 ff., ferner Lightfoot², Galatians p. 157 ff.

⁴⁾ Mt 1, 22; 2, 23; 4, 14; 8, 17; 26, 54 u. ö. vgl. Cremer s. v. S. 924f.
⁵⁾ Hofm. suchte der Schwierigkeit dadurch Herr zu werden, daß er *ἐκ τῶν ἔργων* zu *ἐπilogίσθη* zog. Von den Werken her gewann das Schriftwort, das den Glauben Abrahams lobt, seine Vervollständigung und Erfüllung. Aber dieses künstliche Hinüberziehen der Worte zerstört völlig das Ebenmaß der Gedankenführung. Auch kommt dadurch der unbillige Gedanke zustande, als ob ein Bibelwort eine Vervollständigung überhaupt verträge.

⁶⁾ Jac zitiert die Stelle ebenso wie Pl R 4, 2 mit *δέ*, während die LXX *καί* lesen. Gleichwohl ist aus dieser auffälligen Textübereinstimmung nicht auf eine Abhängigkeit des einen vom andern zu schließen, da dies *δέ* auch sonst überliefert ist z. B. LXX Text Lucians ed. Lagarde; Philo, mutat. nomin. 177; 1 Clem 10, 6; Iust., Dial 92.

⁷⁾ Dib urteilt, daß das Schriftwort nur dann für Jac Wert haben konnte, wenn es tatsächlich etwas von Werken sagt. Und er findet dies dann in *ἐλογίσθη* angedeutet. Denn ein Zurechnen findet eben nur statt, wenn Posten zum Zurechnen d. h. Werke vorhanden sind. Es ist zweifellos, daß die Rabbinen oft in dieser Weise gefolgert haben; fraglicher wäre, ob seine Leser ohne alle nähere Andeutung einen solchen Gedanken aus seinen Worten herauslasen.

geschlossen, als ob das *ἐπίστευσεν* eben je rein und nackt auf Glaube gehen könnte. Glaube und Werk ist unlöslich verbunden. Die jüdische Auslegung verband den Rechtfertigungsvorgang gern mit der Darbringung Isaaks als der höchsten Leistung Abrahams. Jac schließt sich dieser Auffassung ganz an. Er setzt beim Leser voraus, daß er es nicht anders weiß, als daß Gen 15, 6⁸⁾ mit Gen 22 zusammenzudenken ist. So fährt er in v. 24 fort: ihr seht, daß der Mensch aus Werken und nicht aus Glauben allein gerecht wird. Als eine unmittelbar einleuchtende Sache behandelt er dies. Nicht so sehr aus dem Schriftwort allein, sondern aus seiner ganzen Darlegung soll dies dem Leser klar geworden sein. Jac fügt dem Schriftwort bei, daß Abr. (ein) „Freund Gottes“ zubenannt wurde. Zum Zitat gehören diese Worte nicht mehr, aber dem Sinn nach sind sie aufs engste mit dem vorangehenden verbunden, wie von Jac die passive Konstruktion glatt weitergeführt wird. Wie in *ἐλογίσθη* sicher das versteckte Subjekt Gott liegt, so wird es auch bei *ἐκλήθη* zu denken sein. Dann ist die Vorstellung aber nicht die, daß vom Volksmund gewöhnlich (Gebser) oder gern Abr. so benannt wurde, sondern wie der aor. andeutet, ist an einen bestimmten Zeitpunkt gedacht, in dem er diesen Ehrentitel einmal von Gott erhielt. Gott erklärte ihn einmal für seinen Freund. Wie „Freund Gottes“ ein Wechselbegriff für den „Gerechten“ ist (Jubil 30, 20), so liegt in dem Ausdruck, daß er die volle Anerkennung Gottes gefunden hat. So ist es begreiflich, daß Jac die Beilegung des Titels mit seiner höchsten Bewährung bei der Opferung Isaaks zusammenbringt. Da Gott der Benennende ist, der von sich aus den Ehrentitel verleiht, schlägt in *φίλος* auch die passive Bedeutung, der von Gott Geliebte vor⁹⁾.

⁸⁾ Die jüd. Synagoge war gegenüber dem Wort Gen 15, 6 nicht in derselben Verlegenheit wie Jac, weil sie den Glauben eben selbst als ein Werk dachte, das als Verdienst gebucht wird, vgl. bes. Mekh zu Ex 14, 31; Philo, quis div. rer. her. 18; Strack-B. zu R 4, 27, III 197f. 199ff., während Jac Glaube und Werke als 2 verschiedene Faktoren aufführt.

⁹⁾ Der Ausdruck geht zurück auf Jes 41, 8 (יְהוָה) u. 2 Chr 20, 7 (הַיְהוָה). Ersteres übersetzt die LXX mit *ὃν ἠγάπησα*, letzteres mit *τὴν ἠγαπημένω σου*. Der Ausdruck *φίλος τ. Θεοῦ* selbst ist der LXX fremd, doch sonst sehr geläufig, vgl. Mekh zu Gen 15, 18; Jub 9, 30, 20; 1 Clem 10, 1; 17, 2; Iren IV, 16, 2; Tert., adv. Jud. c. 2; sehr häufig bei Clem Al. z. B. Päd. III, 12, 42; Strom II, 20; IV, 105. 106. Philo gibt Gen 18, 17 (*τὸ παιδὸς μου*) in Sobriet. 11 mit *τὸ φίλον μου* wieder; derselbe wendet den Gedanken zweiseitig, de Abr 50 von Abr., Isaak und Jakob *πάντας φιλοθεοὺς ἑαυτῶν καὶ Θεοφιλεῖς, ἀγαπήσαντας τὸν ἀληθῆ Θεὸν καὶ ἀγαπηθέντας πρὸς αὐτοῦ*; de Abr 89 von Abr. *ὁ Θεοφιλῆς, Cherub. 7 σοφὸς καὶ φιλόθεος* (Gegensätze dazu *φιλόκοσμος* und *φιλανθρωπός* poster. Caini 21. Bei Philo verschmelzt sich mit dem bibl. Gedanken der stoische, daß der Weise der Freund Gottes ist, z. B. div. haeres 21. Der Ausdruck geht auch ins Arabische über, Koran Sure 4, 124, Gott hat sich Abr. zum Freund und Vertrauten (Khalil) erwählt.

Wieder zieht Jac in v. 24 ein Ergebnis¹⁰⁾. Er ist gewiß, daß sie ihm dabei zustimmen (*ὁρᾶτε*, ind.). Der Gegenredner tritt dabei zurück. Daß die Gesamtheit ihm zustimmt, ist ihm das Wichtige. Das an der Einzelperson Abrahams Geschaute stellt er nun als einen für jedermann (*ἄνθρωπος*) giltigen Satz hin. Das geschichtliche Beispiel hat seinen Dienst getan, die Wahrheit konkret darzustellen. Nun kehrt er von der Geschichte zur Gegenwart zurück, wie es dem entspricht, daß er lebendige Menschen seiner Zeit zur Wahrheit führen will. Sein Interesse ruht nicht bei der Geschichte, sondern bei den Menschen, für die er sich verantwortlich fühlt. Aber etwas aus dem Vorigen Einleuchtendes stellt er es hin, daß aus Werken (Handlungen, Taten) gerechtfertigt wird (der) Mensch und nicht aus Glauben allein. Dieser Satz ist das Spiegelbild zu v. 21. Wie er es gewohnt ist, blickt er am Schluß auf den Satz zurück, den er am Anfang aufgestellt hat und legt dadurch eine Klammer um den betreffenden Absatz. Aber zugleich ist der Satz ein abschließendes Gegenstück zu v. 14, wo es abgelehnt war, daß der Glaube retten kann. Das Wort „retten“ hat er fallen lassen. Das Abrahambispiel hat ihn veranlaßt, *δικαιοῦσθαι* zu wählen, da dieses der Abr.-Erzählung angemessener war, während *σώζεσθαι* den Gedanken an das Sündenverderben und Schuldverhängnis im Hintergrund hat. Beide Verba kommen insofern sachlich auf dasselbe hinaus, als nur der im Endgericht gerettet wird, der das günstige Urteil hören darf, daß er ein Gerechter ist¹¹⁾. Aber wie das praes. *δικαιοῦται* andeutet, ist sein Blick nicht intensiv auf das Endgericht gewendet (anders Rm 3, 20), sondern als eine zeitlos gültige Wahrheit stellt er den Satz hin. Wieder verbirgt die passive Redeweise, daß der, von dem alles Urteilen ausgeht, der heilige Gott selbst ist. Indem er den Satz positiv und negativ wendet, gibt er sich die Möglichkeit, beide Aussagen gegeneinander abzugrenzen. Er macht dabei keinen vollen Gegensatz (*μόνον*) aus den beiden Größen (*πίστις, ἔργα*). Er will nicht leugnen, daß der Glaube beim Rechtfertigungsvorgang wichtig ist. Er will nur entschieden bestreiten, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein hervorgeht. Damit greift er die Behauptung von v. 14 und 17 wieder auf. Der Rechtfertigungsgrund an sich sind ihm die Werke, das Tat gewordene Glaubensverhalten, das Wirklichkeit (im Vollsinn) Gewordene, das aus der Innenwelt in die Umwelt Hinausgetretene. Er kommt mit diesem Satz dem Ausspruch Jesu Mt 7, 21 sehr nahe. Die negative Seite seiner Aussage grenzt den Gedanken nicht etwa dahin ab, daß die Werke allein auch nicht genügen. Diese Frage bleibt hier ganz aus dem

¹⁰⁾ *ὁρᾶτε* ohne Beifügung (α Β C P u. a.); K L *τοῖνον*.

¹¹⁾ Auch Pl wechselt mit den Ausdrücken: *δικαιοῦσθαι* Rm 3, 20. 24. 28. 30; 4, 2; Ga 2, 16f.; *σώζεσθαι* Eph 2, 5. 8.

Spiel. Sondern es kommt ihm nur auf die Feststellung darüber an, daß keinesfalls der Glaube allein genügt. Auch hier wird deutlich, daß er nicht eine Lehre oder eine Anschauung über die Werke zurechtrücken will, sondern eine solche über den Glauben. Er muß in einer Weise, die ihm unzutreffend schien, als das alleinige Rettungsmittel angepriesen worden sein¹²⁾.

v. 25. Jac hätte, nachdem er mit v. 24 das Ergebnis aus dem Vorangegangenen gezogen, mit seinem Beweisgang abschließen können. Gleichwohl bringt er noch ein zweites Beispiel, das er als einen ähnlichen Fall einführt¹³⁾. Daß er seinen Satz mit mehreren Beispielen belegt, wird die Kraft des Beweises verstärken sollen. So wird deutlich, daß es sich bei Abr. nicht um einen Ausnahmefall, sondern um eine Regel handelt. Der Satz ist wieder als Frage zu lesen. Er will, daß die Leser ihm selbst beipflichten. Ganz ähnlich wie in v. 21 ist das Subjekt über das fragende *οὐ* hinaus an den Anfang des Satzes geschoben. Man könnte deshalb die Worte *πόρνη* auch als Aussage auffassen, die erst mit *οὐ* zu einer Frage umgebogen wird. Er hält es nicht für nötig, auch das zweite Beispiel zu einem ausführlichen Beweis wie bei Abraham auszubauen. Es genügt ihm, die wichtigsten Züge zu erwähnen und er erwartet, daß das Beispiel auch so vom Leser als Stütze seines Beweises aufgefaßt wird. Er hatte bei Abraham an seine hohe Stellung als Stammvater der Leser erinnert; er erinnert bei Rahab an ihr unsittliches Handwerk. Jedermann muß den Gegensatz in den sonst sichtlich gleichgebauten Sätzen heraushören. Trotzdem wird er die Rahab durch die Beifügung nicht als die große Sünderin brandmarken wollen, die gleichwohl die Rechtfertigung erfährt. Neben Abraham dient sie ihm vielmehr als Beispiel einer Glaubensheldin und mit *ἡ πόρνη* bezeichnet er sie nur deshalb, weil sie mit diesem Namen in der Geschichte bekannt ist. Aber indem er neben den hohen Abr. das Beispiel der an sich verachtenswerten Frau stellt, wird die Spannweite seiner Beispiele wesentlich größer. Ausnahmslos scheint nun sein Satz zu gelten. Nach dem Zusammenhang des Ganzen muß auch Rahab ihm als ein Beispiel gelten, bei dem Glaube und Werke

¹²⁾ *μόνον* entspricht wie *καθ' ἐαυτήν* 2, 17 dem hebr. לבד. Dieses wird von der LXX vielfach mit *μόνος* wiedergegeben Gen 44, 20; Ex 18, 14; Ps 70 (71), 16 u. ö. Der Gebrauch bei *μόνος* schwankt zwischen dem adj. und adv., ohne daß die Bedeutung dadurch verändert wird. Blaß § 243.

¹³⁾ Die Einführung eines weiteren Beispiels mit *δμοίως* entspricht ganz der Übung bei den Schriftgelehrten, vgl. z. B. Mekhiltha zu Ex 12, 25; 12, 31; 15, 1. *δέ* leitet einfach weiter.

¹⁴⁾ *πόρνη*, hebr. זונה, war offenbar der späteren Zeit anstößig. So macht sie Jos. A V, 8 zur Besitzerin eines *παταγόγιον* und ähnlich Chrysost. (sermo II de poenit.) zur Wirtin (*παρδοκέρτρια*), Hom III in Matth, Montf VII p. 38 hält er die alte Bezeichnung bei. Über Rahab vgl. Strack-B. I 20 ff.

hervorleuchten. Es kennzeichnet seine Kürze, daß er nur von ihren Werken redet. Aber Rahab war in der Überlieferung so stark als ein Beispiel des Glaubens hervorgehoben, daß Jac bei der bloßen Nennung ihres Namens sicher sein kann, richtig verstanden zu werden¹⁶⁾. Benützt Jac die Rahab als Beispiel des Glaubens, so kann man daran wieder etwas von seinem Glaubensbegriff ablesen. Jos 2, 11 berichtet ihr volles Bekenntnis zu der alles überragenden Macht des Gottes Israels. Aber ihre Zuversicht ging näher dahin, daß der Gott, von dem sie erst einiges gehört habe, seine volle Macht auch an ihrem Volk beweisen werde. In ihrem Glauben liegt also ein Stück Erwartung über die Zukunft. Was an Gottes Macht noch verhüllt ist, das wird sich dann offen zeigen. Dem Jac ist die Geschichte der Rahab deshalb für seine Leser wichtig, weil auch sie zeigt, daß Rahab nicht etwa nur auf Grund solchen Glaubens, sondern auf Grund von Tathandlungen die Rechtfertigung gewann (aor.). Er denkt dabei daran, wie er mit dem part. (= indem) ausführt, an die Aufnahme der Boten und ihre treue Entlassung, als ihnen Gefahr drohte. Daß sie die Fremdlinge in dem feindseligen Lande aufnahm¹⁷⁾, wird ihr als eine Tat der Gastfreundschaft angerechnet. Mit dem *ἐτέργε ὁδῶ* erinnert er an ihre kluge Fürsorglichkeit, mit der sie verhalten wollte, daß die Kundschafter in die Hände ihrer Landsleute fallen. Was sie von sich aus tun konnte, tat sie für die Rettung der Fremdlinge. Bei dem „ändern Weg“ wird weniger an das Fenster zu denken sein, durch das sie die Gäste rettete, sondern an den Weg ins Gebirge, auf dem sie dieselben entließ¹⁸⁾. Auch in diesem Beispiel handelt es sich bei den *ἔργα* nicht um das Werk als etwas Getanes, Abgeschlossenes, sozusagen Seelenloses, sondern ihr Tun gegen die Fremden steht in engster Verbindung mit ihrem Glauben. Auch hier strömt der Glaube in Tun aus. Und es erscheint dem Jac wichtig, an diesem Beispiel aufzuweisen, daß Rechtfertigung erst da eintritt, wo der Glaube zum Tun wird. Auch bei Rahab hat er ein Beispiel gewählt, wo Glaube und Werk aufs innigste verbunden sind. Ohne den Glauben wäre es zu diesen Handlungen nicht gekommen. Aber es muß erst zu ihnen

¹⁶⁾ Nach Hofm. sollte das Rahabbeispiel neben Abr. den Heidenchristen zum Trost gesagt sein, oder es sollte ein Beispiel für die Frauen sein. Beides ist dem Zusammenhang fremd.

¹⁷⁾ Vgl. Hbr 11, 31 (*πίστευε*); 1 Clem 12, 1 (*διὰ πίστιν κ. φιλοξενίαν*). Dibs weist darauf hin, daß sie damit dem glaubenden Abr. unmittelbar an die Seite gerückt wird, von dem es 10, 7 heißt *διὰ πίστιν κ. φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ νόος ἐν γῆρα*. Hipp 78, 19 Bonwetsch-Ach.

¹⁸⁾ *ὑποδέχομαι* vom Aufnehmen unter das Dach des Hauses auch sonst vgl. Lc 10, 38; 19, 6; A 17, 7; Heimlichkeit dabei (Theile) ist nach diesen Stellen in dem Wort nicht ausgedrückt.

¹⁹⁾ In *ἐβάλλειν* liegt nicht das Gewalttätige, sondern höchstens das Eilige.

kommen, wenn das Urteil göttlichen Wohlgefallens eintreten soll. Wieder sagt er formelhaft ἐξ ἔργων und nicht es persönlich auf sie münzend ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς. Wodurch sich zeigt, daß Rahab das Rechtfertigungsurteil vor Gott gewann, sagt Jac nicht. Er setzt beim Leser unmittelbares Verständnis voraus. Er wird wie Hebr 11, 31 an die Rettung gedacht haben, die Rahab bei dem Untergang der Stadt fand¹⁹⁾. Das war ein anerkennendes Urteil Gottes. Denn Gott ist durchaus als das handelnde Subjekt, das in dem passiven ἐδικαιώθη verborgen ist, anzunehmen.

Mit dem Zeilenpaar von v. 26 macht Jac nun den Abschluß des ganzen. Nach seiner Gewohnheit wendet er dabei zurück zum Anfang. So bildet v. 26^b eine Klammer mit v. 20, aber er greift auch darüber hinaus auf den 1. Abschnitt der ganzen Darlegung v. 14—17 zurück. Ja er kehrt geradezu zu der Fragestellung des Anfangs wieder zurück. Dort war von der πίστις in ihrer Absonderung und ihrem Unvermögen (μὴ δύναται οἴσασαι) die Rede. Die Beispiele hatten dann mehr das Positive in den Vordergrund gerückt: die Werke sind ausschlaggebend (v. 21. 24. 25), jetzt kehrt er wieder zu einer Aussage über den Glauben zurück und zwar über den Glauben in seiner Trennung von den Werken. Das νεκρά, das er hier behauptet, nimmt das abschließende νεκρά von v. 17 wieder auf und ist dieselbe Behauptung in bildlicher Form wie v. 14: der Glaube hat kein Vermögen. Das war gerade der Ausgangspunkt der ganzen Erörterung. Auch unsere Stelle zeigt also, wie klar und fest Jac den Faden der Erörterung selbst über eine längere Strecke in der Hand behält. Auch darin stimmt unser Vers formal zur Gewohnheit des Jac, daß er am Schluß plötzlich noch einen neuen Ansatz bringt, der gegenüber dem bisherigen einen ziemlich selbständigen Gedanken darstellt²⁰⁾. Hier ist es das Bild vom Leib. Nach den Beispielen aus der heiligen Geschichte holt er noch einen Vergleich aus dem natürlichen Leben. Damit taucht das Vergleichsgebiet auf, aus dem er im nächsten Kapitel seine Bilder nehmen wird. Jac bringt den Abschlußvergleich als eine Begründung dessen, was er über die Rechtfertigung der Rahab gesagt hat²¹⁾. Das zeigt deutlich, daß ihm auch Rahab — scheinbar entgegen dem Wortlaut — ein Glaubensbeispiel war. Sie war ihm offenbar gerade deshalb wichtig,

¹⁹⁾ Jos 6, 17. 23. Die spätere jüd. Sage redet von weiteren Ehren, die Rahab fand Strack-B. I 23f.

²⁰⁾ Vgl. 2, 13; 3, 18; 4, 17; 4, 12^b. Darin scheint sich die Gedankenfülle des Vf auszudrücken, den es vor dem notwendigen Weitergehen drängt, noch einen Gedanken, der dem vorigen Abschnitt verwandt ist, auszusprechen. Die Einheitlichkeit des Aufbaus wird dadurch manchmal etwas gestört.

²¹⁾ γὰρ ist mit α ACKLP vg syr² sah für echt zu halten; ff Orig δέ; B syr¹ arm aeth om.

weil er hier das organische Ineinander von Glaube und Tat recht klar aufweisen und für seine ethische Belehrung verwerten konnte. Wurde Rahab auf Grund von Werken gerecht, so ist recht klar, daß es der Glaube eben nicht geschafft hat, daß er also für sich allein wirkungsunkräftig ist. Es liegt dem Jac offenbar an dem Wort νεκρός. Er will zum Abschluß ein möglichst scharfes Wort über den Glauben in seiner Absonderung sagen, damit die Leser alle Lust verlieren, auf eine so irrige und gefährliche Bahn sich zu begeben. So greift er zur Veranschaulichung des νεκρός zu dem Bild vom Leib. Denn hier kann er klar machen, wie wertlos das Tote ist. Ohne den belebenden Geist ist der künstliche, wirksame, wertvolle Leib ein unnützer Leichnam. πνεῦμα kann sowohl das aus dem Mund heraustretende Lebenswehen, den Atem, als auch das den Menschen innerlich erfüllende Lebenswehen, den Geist, bedeuten. Jac wird hier an das Letztere denken, indem ihm das πνεῦμα nicht nur als das Lebensmerkmal, der Atem, wichtig ist, sondern als das den Leib durchwehende, ihn belebende²²⁾. Jac will an dem Bild zeigen, wie die Zerreißung (χωρίς) dessen, was eine lebendige Verbindung ist, den Körper all seines Wertes beraubt. Vom Geist abgesondert wird er zur Leiche. Wieder hat ihm das χωρίς Losungskraft. In ihm spricht sich seine ganze Anschauung aus. Aber auf diese tödliche Wirkung des Auseinanderreißen beschränkt sich auch der Vergleich. Es liegt ihm fern, den Glauben mit dem Leib und die Werke mit dem belebenden Geisteswehen zu vergleichen. Er hat ja deutlich gesagt, daß er den Glauben als das Frühere ansieht, das zu den Handlungen weiterschreiten muß, das sich in den Handlungen auswirken muß (v. 21. 22). Nur insofern ist der Glaube dem Leib ähnlich, als er eines Hinzukommenden bedarf, um seine ganze Wirklichkeit (im vollen Sinn des Worts!) zu gewinnen; aber die Werke beleben ihn nicht erst, sondern sie werden selbst aus ihm herausgewirkt. Jac macht weder hier noch v. 17 eine Aussage über die belebende Kraft der Werke, sondern er macht eine Aussage über den Zustand (νεκρά ἐστί) des Glaubens, der der Werke ermangelt. Während er bei den geschichtlichen Beispielen das konkrete Glauben und Tun der einzelnen Gestalten aufgewiesen hatte, erhebt er sich hier zum Schluß wieder zu einer grundsätzlichen, allgemeingiltigen

²²⁾ Das griech. Wort läßt beide Vorstellungen Atem und Geist ineinander überfließen. Vor allem hat πνεῦμα eine viel aktivere Bedeutung als das deutsche „Geist“. Im NT wird πν. nur 2 Th 2, 8 als Atem gebraucht. — Spitta will statt πνεύματος κινήματος lesen, um dem Vergleich dadurch aufzuhelfen. Einen Anhaltspunkt in den Handschriften hat er dabei nicht. Da keine Notwendigkeit zu einer solchen Änderung vorliegt, wird sie als willkürlich und gewaltsam empfunden werden.

Aussage über den Glauben. Schwer läßt er dem Hörer das *νεκρά ἐστιν* als Abschluß ins Ohr klingen.

Glaube und Werke bei Jac und Pl. Zu 2, 14—26 entsteht die Frage über eine etwaige Bezugnahme zwischen Pl und Jac. Zunächst ist die überraschende Ähnlichkeit zuzugeben, die zwischen den Formeln des Jc und Pl besteht: vgl. die Zusammenstellung von *πίστις* und *ὁῶσαι* v. 14, *ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι* v. 21. 24; die Gegenüberstellung von *ἐξ ἔργων* und *ἐκ πίστεως μόνον* v. 24; die Formel *πίστις χωρὶς ἔργων*. Aber bei diesen immerhin beschränkten Berührungen verbleibt es auch. Es fehlen wichtige paul. Hauptbegriffe, die zu dem Gedankenkreis der Rechtfertigung gehören, z. B. *χάρις*, *ἀμαρτία*, *δωρεάν*, *πίστις εἰς Χρ.*, *ἔργα νόμου*. Die ganze Zielrichtung ist bei Pl anders als bei Jc. Den Ap Pl bewegt die Frage, wie der Sünder vor Gott gerecht wird. Daß es die Werke nicht tun, wie er es in seiner jüdischen Vergangenheit geglaubt hatte, ist ihm sicher. Er redet von ihnen geringschätzig als *ἔργα νόμου*. Das sind vom Geist unerfüllte Leistungen, die man abmachen kann. Sie reichen nie aus und sie sind innerlich ungenügend. Für Pl hängt an den *ἔργα* die ganze bittere Enttäuschung eines Menschen, der ein schönes Ideal eingebüßt hat. Demgegenüber hat er gelernt, daß wir durch die Gnade Gottes gerettet werden. Das Mittel ist ihm dabei der Glaube, der Christum ergreift. Nie sagt er aktivisch gewendet, daß der Glaube rettet. Er meidet durchaus eine Aussage, nach der der Glaube wieder als eine Leistung zu stehen käme. Dieser ist ihm der völlige innere Zusammenschluß mit dem Heilbringer Christus. Gerade auf dieses Objekt des Glaubens kommt es ihm an. So kommt Pl zu einer Entgegensetzung von Glaube und Werken, wie sie vor ihm in der israelitischen und judenchristlichen Frömmigkeit unbekannt war. Wo er von guten Werken redet, sind ihm diese geistgewirkt, also auch ihrerseits nicht mehr Leistungen des Menschen. Insofern sind sie auch mit dem Glauben verbunden. Denn wer sich glaubend ganz mit Christus zusammenschließt, empfängt den Geist. Aber der Glaube ist ihm nimmermehr ein Etwas neben den Werken, oder etwas, das in einer Linie mit ihnen steht und darum mit ihnen verglichen werden könnte, sondern er ist die eine große Hingabe an Christus, die durch alles Tun des Menschen nun hindurchgehen muß und allem Tun erst seinen Wert verleiht (R 14, 23, ferner das *ἐν Χριστῷ*). So kann er sagen, daß der Glaube das Entscheidende bei der Rechtfertigung ist. Ganz anders liegen die Dinge bei Jac. Er hat die große Enttäuschung des Pl nicht durchgemacht. So steht er dem jüdischen und dem synoptischen Denken näher als dem des Pl. So liegt es ihm fern, auf die *ἔργα* herabzusehen. Aus seiner ganzen jüdischen Vergangenheit her weiß er es nicht anders,

als daß die *ἔργα* der höchste Schmuck des Frommen sind. Sie sind ihm überhaupt nicht etwas Seelenloses, bloß Vollzogenes, bloß befohlenes Tun. Nicht der Gedanke an das Gesetz, welches knechtet, liegt ihm nah, sondern an den Willen Gottes, dem der Fromme gern Gehorsam leistet. Die *ἔργα* sind ihm die normalen Äußerungen des frommgestimmten Inneren. Das Höchste, was die Frommen, ja die größten Frommen hervorgebracht haben, waren *ἔργα*. In ihnen pulsiert geradezu der Herzschlag ihrer Frömmigkeit. Im Werk des Frommen ist seine ganze Hingabe an Gott gegenwärtig. So sind ihm die Werke, diese Äußerungen des Innenlebens, das Wichtigste. Sie müssen da sein, wenn das Innenleben, der Glaube, für gesund gehalten werden soll. So kann Jac sagen, daß die Werke das Entscheidende bei der Rechtfertigung sind. Daneben schätzt Jac durchaus den Glauben hoch. Die größten Frommen sind ihm Glaubenshelden. Aber eine so energische Beziehung auf Christus wie bei Pl hat dieser Glaube — wenigstens in der Erörterung 2, 14 bis 26 — nicht. Er ist ihm das Hängen und Halten an Gott; der Glaube läßt Gott nicht los trotz allem Gegensein, trotz allem Widersprechenden. Aber als etwas wesentlich Innerliches ist ihm der Glaube durchaus ergänzungsbedürftig. Er ist nur die eine Hälfte des Ringes. Es muß ins Werk ausströmen. Erst dann gewinnt er seine Vollkommenheit. Wer darum den Glauben und die Werke auseinanderreißt, tut jenem selbst einen schlechten Dienst. Und Jac, der Mann der Tat, der Mann des sittlichen Gebots, sieht eine Gefahr darin, wenn man den Glauben in seiner Absonderung rühmt. Denn er weiß es zu sicher, daß kein Frommer ohne fromme Leistungen dastehen darf, wenn er auf den Rechtfertigungsspruch hoffen will. Jac ist sich dabei bewußt, im Namen wirklicher Frömmigkeit zu reden, und wer die ihn treibenden Gedanken fühlt, wird ihm nicht bestreiten, daß er auf der Bahn Christi geht. Das Angreifbare seiner Darlegung liegt darin, daß er *πίστις* und *ἔργα* wie zwei völlig gleichgeordnete, vergleichbare Größen behandelt. Beide liegen aber logisch auf einer ganz verschiedenen Linie. *πίστις* ist das Innerliche, *ἔργα* das nach außen Heraustretende. Es ist Pl, der es erkannt hat, daß eben die *πίστις* das das ganze Wirken des Frommen Durchwaltende ist. Jac streift diesen Gedanken, indem er von einem *συνεργεῖν* des Glaubens redet. Aber gerade dieser Begriff redet eigentlich nur von einem Hand in Hand gehen, er erhebt sich nicht zu der Höhe, daß der Glaube den Leistungen erst Wert und Gehalt gibt. Von der Gefahr, daß auch die Werke ‚tot‘ sein können, spricht er nicht. Bei seiner Darstellung kommen im Unterschied zu Pl *ἔργα* und *πίστις* wesentlich als Leistungen des Menschen zutage. Der Gedanke der im letzten Grund doch herrschenden göttlichen Erbarmung, den er nicht leugnet, tritt darüber in den Hintergrund.

Vom Judentum unterscheidet sich Jac ganz tief dadurch, daß dort im Vollsinn von einem Verdienst die Rede ist. Das Gericht findet dort grundsätzlich nach den Werken statt. Die Werke sind Leistungen des Frommen. Sie begründen einen Anspruch des Gerechten auf Anerkennung (R 4, 4). Unzweifelhaft wird in späteren jüdischen Schriften (bes. 4. Esr) der Glaube sehr hoch eingeschätzt. Aber nun wird eben auch der Glaube, das Durchdringen zu dem Glauben an den Gott Israels und das Festhalten an ihm, als eine Leistung des Frommen betrachtet, die ihm einen Anspruch auf göttlichen Lohn zusichert (so bes. in der berühmten Stelle Mekh. zu Ex 14, 31). Auch der Glaube wird zur Leistung, zum Werk. Er wird deshalb besonders hervorgehoben, weil er eine Höchstleistung ist. Jac unterscheidet sich vom Judentum, indem ihm jedes Pochen auf menschliches Verdienst fern liegt, er unterscheidet sich von Pl, indem er die religiöse Entwertung der Werke nicht mitmachen will. Es scheint so zu liegen, daß die pl Formeln auch in die Gemeinden des Jac eingedrungen waren und da schließlich eine Verzerrung hervorriefen, gegen die einzuschreiten Jac für fromme Pflicht hielt. Aber er kämpft dabei nicht so, daß er die Formeln des Pl auf ihren wahren Sinn zurückführt und sie so der Gemeinde verständlich macht; sondern aus dem starken Gefühl heraus, daß er selbst Zutreffendes zu sagen hat, legt er seine eigenen Gedanken mit Ernst und völliger Selbständigkeit dar²³).

Gefahren der Zunge 3, 1—12. Ähnlich wie 2, 1 beginnt Jac den neuen Sinnabschnitt v. 1 mit einer Warnung. Aber während dort die Eingangswarnung durch die folgenden Sätze näher ausgeführt wird, biegt er in c. 3 von dem Gedanken an den Lehrer alsbald ab und redet von der Gefährlichkeit und Sündigkeit der Zunge. Von dem Einzelfall des Lehrers führt er also die Betrachtung weiter zu den Zungensünden im allgemeinen. So kommt es zu einem gewissen Auseinandergehen zwischen Eingang und Ausführung. Das Hauptgewicht scheint ihm dabei auf der letzteren zu liegen. Schon 1, 19 und 26 hatte er vor einem Reden, welches sich von der Leitung durch Überlegung und Gewissen freimacht, gewarnt. Wenn er nun wieder darauf zu sprechen kommt, so ist das ein Zeichen dafür, daß ihm die rechte Zügelung der Zunge ein sehr wichtiges Anliegen bei seinen Lesern war. Nicht als bloßer Lehrer von Verstandeserkenntnissen handelt er mit seinen Gemeinden, sondern als Erzieher, der sie zu einer Fertigkeit heranbilden will. An den Willen wendet er sich auch

²³ Zur ganzen Frage vgl. Kühl, Die Stellung des Jc zum atl Gesetz u. zur paul. Rechtflehre 1905. Zahn, Einl I, 89 f., 92 f.; Lietzmann, Exkurs zu R 4, 1; Dib, Exkurs S. 163 ff.; Schlatter, Theol. d. Ap. S. 113 ff.; ders., Der Glaube im NT, bes. S. 429 ff. — Ferner Luther, Sermon von den guten Werken.

im folgenden Abschnitt ganz besonders. Unser Abschnitt hat seine untere Grenze deutlich bei v. 12. Das Besondere an ihm ist, daß Jac durch eine Fülle von Bildern das beleuchtet, was er über die Zunge sagen will. Von ihnen aus wird mit kurzem Hinweis (vgl. v. 5. 6. 7) jedesmal die Anwendung auf die Zunge gemacht. Das Tun der Zunge soll sich in den beigebrachten Bildern spiegeln. Davon sollen sie den Antrieb hernehmen, ihr eigenes Tun entsprechend einzurichten. Abgesehen von *μη γίνεσθε* am Anfang und dem zurückblickenden *ὄχι οὕτως γίνεσθαι* (v. 10) gegen Ende enthält der Abschnitt keine Aufforderung. Gleichwohl ist er seinem ganzen Wesen nach imperativisch gemeint. Die Form der Rede ist wieder überwiegend die hebräische Spruchform. In wirkungsvollen Gegenüberstellungen weiß er die Paarung der Zeilen zu handhaben. Gleichwohl ist die Färbung des Abschnitts keineswegs so alttestamentlich wie im 1. cap. Das kommt daher, daß die Bilder selbst nur zum geringeren Teil dem biblischen Kreis entnommen sind. Die meisten von ihnen sind im hellenistischen beheimatet²⁴). Jac prägt selbst ihren Sinn teilweise um. Eine formale Verbindung mit dem vorigen Abschnitt hat Jac diesmal nicht hergestellt. Je wichtiger ihm die neue Sache ist, desto weniger scheint er Mühe auf kunstvolle Verbindung zu wenden. Auch inhaltlich wird man kaum eine Verbindung mit dem Vorangehenden zu finden haben. Das Neue rechtfertigt sich durch sein eigenes Gewicht. Sein Blick ist auf die Gemeinde gerichtet. Er sieht, wie es als etwas Vielbegehrtes, Großes gilt, vor den übrigen lehrend aufzutreten. Jac teilt diesen vordringlichen Eifer nicht, denn er sieht zu deutlich die vermehrte Verantwortung, der sich der Lehrende aussetzt. „Wollt nicht so in Menge Lehrer sein²⁵), meine Brüder, indem ihr doch wißt, daß wir ein um so größeres Strafurteil bekommen werden.“ Wohl wendet er die Mahnung an alle (*ἀδελφοί μου*), aber er zielt, wie das *πολλοί* zeigt, auf eine beschränktere Zahl unter ihnen. Dadurch entsteht eine sprachliche Unebenheit, da das nominativische *πολλοί* nicht denselben Kreis umschreibt wie das alle Leser anredende *γίνεσθε, ἄδ. μου*. Aber die lateinische Lesart *multiloqui* (m), die ein griechisches *πολύλογοι* voraussetzen würde, kann doch nur als beabsichtigte Erleichterung beurteilt werden²⁶). Auch nicht, daß

²⁴ Vgl. Geffken, Kynika u. Verwandtes, S. 49 ff.; weitere reiche Belege bei Dib; damit ist noch nichts darüber ausgesagt, auf welchem Weg sie zu unserm Vf gekommen sind. Philo z. B. ist Beleg dafür, wie derartige griech. Bilder auch in die jüdische Literatur übergegangen sind.

²⁵ Da dem NT *εἰστέ* mangelt (Moult. 284) kann *γίνεσθε* mit „sein“ oder „werden“ übersetzt werden.

²⁶ Vgl. Herm m. XI, 12; *πολλοιδιδάσκαλοι* bei L scheint Verschreibung; vg nolite plures magistri fieri (m: effici); ff, s nol. multi mag. esse; Herm s. IX, 22 redet von *ἐδελοιδιδάσκαλοι*, Völter ZntW 1909, 328 vermutet, doch

sie „immer und überall“ belehrend auftreten, ist Inhalt seiner Warnung, sondern daß so viele unter ihnen sich zu einer Sache drängen, die den einzelnen in die größte Gefahr bringt und deshalb nur sehr behutsam begonnen werden sollte. Ob dies Hindrängen durch die große Ehre veranlaßt war, die der Lehrstand genöß, oder durch den Drang, neue Erkenntnisse den übrigen mitzuteilen oder durch einen Übereifer, tätig am Gemeindeleben teilzunehmen, deutet Jac nicht an. Er läßt nur fühlen, daß es den Vielen an dem Blick für die Verantwortung fehlt, die er selbst als große Last empfindet (*ληψόμεθα*). Bei *διδάσκαλοι* kann an das regelrechte Lehramt gedacht sein oder an ein unamtliches Auftreten in den Gemeindeversammlungen (1 Ko 14) oder an ein über-eifriges persönliches Belehrenwollen anderer (R 2, 20). Das Gewicht liegt nicht bei dieser Unterscheidung, sondern darauf, daß es sich um ein maßgebendes Reden handelt. Wer lehrend von göttlichen Dingen redet, will, daß sein Wort nicht als seine Privatmeinung aufgenommen wird, sondern als ein Ausfluß göttlich gültiger Wahrheit. Das legt auf die Lehräußerung aber ein Schwergewicht, welches Jac beachtet haben will. Nicht Leichtsinns oder Ehrgeiz darf das Treibende sein, sondern der Gedanke an das richtende Urteil Gottes soll sie bewegen. Wieder verbindet er die alltägliche Sache, von der er spricht, mit dem Gedanken an das Höchste, an Gott selbst. Weil ihnen dieser Zusammenhang nicht genug bewußt ist, deckt er ihn vor ihnen auf. Das leicht angeschlossene part. *εἰδότες* wird dabei noch unter der Kraft des vorangegangenen imp. stehen; es kommt so fast der Aufforderung gleich: „und denkt daran“. Er schließt sich selbst in die Mahnung ein²⁷⁾ und läßt dadurch empfinden, wie stark er selbst die Verantwortung beim Lehren fühlt. Auch hier läßt er unbestimmt, ob man ihn zu den berufsmäßigen Lehrern zu rechnen hat. *κῆρυμα λάμβανειν* hat dabei im NT die neutrale Bedeutung gegenüber der schlimmen „Strafurteil“ eingebüßt²⁸⁾. Daß er sich selbst dabei einschließt, ist kein Gegengrund gegen diese Deutung, da ja nur für den Fall verkehrten Lehrens Strafe droht. Mit dem *μείζον* stellt er sie in Vergleich mit den übrigen Frommen und heißt sie eine Last und Gefahr scheuen, die sie nicht notwendig auf sich nehmen müssen²⁹⁾.

ohne genügenden Grund, dasselbe Wort für unsere Stelle, Lachmann ähnlich *μη πόλοι δόσολοι γίν.*, Naber *μη πλανοδιδάσκαλοι γίν.* Blaß § 115, 1.
²⁷⁾ Vg boh lesen die 2. ps., wodurch Jac von dem Vorwurf, selbst allenfalls zu straucheln, befreit wird.

²⁸⁾ Vgl. Cremer s. v. Mt 23, 14; Mc 12, 40; Lc 20, 47; 13, 2 vgl. 2 Clem 10, 5 (*μακοδιδασκαλοῦντες, διωσὴν κρισίν*). Über schlechte Lehrer klagt auch 1 Ti 1, 7.

²⁹⁾ Grafe S. 4f. 44f. sieht in dem Vers ohne jeden näheren Anhalt eine Anspielung auf gnostische Lehrer. Der Text gibt weder einen Anlaß, an Irrlehrer noch an Lehrstreitigkeiten zu denken.

v. 2. Seine Warnung vor dem Lehren begründet er mit der allgemeinen Fehlsamkeit der Menschen³⁰⁾. Wirkungsvoll umrahmt er dabei das Zeitwort mit den beiden betonten Worten *πολλά* und *ἐπαντες*. Häufig, was die Sache, ausnahmslos, was die Menschen betrifft, findet solches Fehlen statt. Weil die menschliche Schwäche so groß ist³¹⁾, darum sollen sie unnötiger Gefahr aus dem Weg gehen. Ein Straucheln nennt er die Verfehlungen, um das unbeabsichtigte, versehentliche dabei anzudeuten. Wie das Straucheln über den Menschen kommt, ehe er sich's versieht, so das sittliche Fehlen. Er schließt sich bei seiner Aussage selbst ein und vermeidet dadurch den Schein, als ob er von oben herab zu den Lesern redet. Da es ihm auf die Allgemeingiltigkeit seiner Aussage (*ἐπαντες*) anzukommen scheint, ist es nicht angemessen, diese auf die Lehrer zu beschränken, wie auch beim Inhalt des *πταίειν* schwerlich nur an Fehler beim Lehren gedacht ist. Er wird vielmehr den ganzen Kreis des menschlichen Lebens dabei ins Auge fassen. Neben die Aussage von der allgemeinen Fehlsamkeit setzt er die andere, daß nur der als ein Vollkommener gelten kann, der im Wort nicht fehlt. Der unbedingten Aussage, daß alle fehlen, stellt er die bedingte an die Seite, daß einer allenfalls im Wort nicht fehlt. Doch spricht er den Fall nicht als unmöglichen oder unwirklichen aus. Die Vollkommenheit ist ihm eine Grenze, die erreicht werden kann. Auch hieraus spricht der, der den Willen strafft. Den Gegensatz zu *πολλά* bildet er jedoch nicht mit einem *ἐνὶ λόγῳ*, auch dadurch andeutend, daß es sich bei dem *πολλά* nicht nur um Worte handelt. Es kommt ihm nicht auf den zahlenmäßigen, sondern sachlichen Gegensatz an. Mit dem Wort nicht zu fehlen ist das Schwerste, denn bei dem schnell gesprochenen, unbedachtsam gewählten, im Zorn hervorgestoßenen Wort kommt es am leichtesten zum Straucheln³²⁾. Um so größer die sittliche Kraft des Menschen, der auch solchen Schwierigkeiten sich gewachsen zeigt. Ist mit dem Wort umzugehen die besondere Aufgabe des Lehrers, so ist mit dem Wort nicht zu fehlen gerade für ihn das Schwerste. Darum ist das Hindrängen zum Lehrberuf besonders zu widerraten. Wenn er bei der durchgehenden Fehlsamkeit den einen Vollkommenen nennt, der im Reden nicht strauchelt³³⁾, so zeigt er schon durch das Nebeneinander der beiden Sätze, daß es sich bei *τέλειος* nicht um eine absolute Vollkommen-

³⁰⁾ Zum Gedanken vgl. Hi 14, 4; Philo, spec. leg. I, 252; vita Mos. II, 147; 1 Jo 1, 8; Thucyd. 3, 45; Seneca, de clem 1, 6.

³¹⁾ *πολλά* ist adv. gebraucht, vgl. Mt 9, 14. Vielfach in den Papyri z. B. Ox. Pap. XIV, 1722, 2.

³²⁾ Vgl. Sir 14, 1 (*στόματι*); 25, 8 (*γλώσση*); 5, 13 (*λαλιᾷ*); 19, 16; Ps 38 (39), 2. Sirach hat den zu *πταίειν* parallelen Ausdruck *δλιοθαίνειν* 28, 26.

³³⁾ Nach seiner Gewohnheit markiert Jac den Beginn des Nachsatzes mit dem zurückweisenden *οὗτος*.

heit handeln kann. *τέλειος* bezeichnet den, der das Vollmaß seiner Bestimmung erreicht hat³⁴). Gerade weil Jac in der Beherrschung der Zunge etwas so Großes sieht, darum ist hier das höchste Lob am Platz. Die Beherrschung der Zunge ist der Gipfel der Selbstbeherrschung. Wo sie sich findet, da ist gewiß die Fähigkeit, den ganzen Leib zu zügeln vorhanden. Das ist der Gegenstand, der ihn weiterhin beschäftigen wird³⁵). Es ist bezeichnend für das Wesen des Jac, daß er nicht von einer ruhenden sondern von einer wirksamen Vollkommenheit redet. In einer Fähigkeit (*δυνατός*) sieht er das Höchste. Sie wirkt sich aus in einem Zügeln und erstreckt sich auf den ganzen belebten Organismus des Menschen. Das Wort *χαλιναγωγῆσαι*, das er dabei verwendet, ist wieder einer seiner Lieblingsbegriffe³⁶). Auch das spricht von seiner Geistesart, die alles Zügellose verabscheut und die Zucht gegenüber der sinnlichen Natur als besondere sittliche Leistung ins Auge faßt. Indem das *σῶμα* als Objekt des Zügelns genannt wird, wird damit die Vorstellung eines höheren, beherrschenden und eines niederen beherrschten erweckt³⁷). Der Ton liegt auf *ἔλον*. Daß der Körper mit all seinen Gliedern dem gehorsam zur Verfügung steht, der im Wort nicht fehlt, ist die Aussage, auf die es ihm ankommt. Indem er von dem geistigen Wort *λόγῳ* auf das sinnliche Wort *σῶμα* übergeht, ist angedeutet, daß sein Gedanke bereits vom Wort weitergeschritten ist zur Zunge als dem Glied, das das Wort hervorbringt. Mit *χαλιναγωγῆσαι* und *ἔλον τὸ σῶμα* ist er nun eingebogen zu dem Gegenstand, der ihn im Folgenden beherrscht.

v. 3—5 ist offenbar wieder eine kleine Gedankengruppe. Jac stellt das Bilderpaar von Roß und Schiff³⁸) voran und zieht

³⁴) Zu *τέλειος* vgl. S. 41 A 24 zu 1, 4 (Mt 5, 48; 19, 21; dazu Zahn Bd I, 257 A 38). Cremer übersetzt an unserer Stelle „ein ganzer Mann“ (Wörterbuch S. 1047).

³⁵) Dib hat recht, wenn er diese Wendung nach dem bisherigen überraschend findet. Denn man erwartet, daß die vorangegangene Aussage in Beziehung gesetzt wird zum Lehrberuf. Dib sieht deshalb in v. 2^c die Vermittlung für den Übergang zu dem neuen Thema v. 3ff.

³⁶) Dib vermutet für *χαλ.* Herkunft aus dem stoischen Gedankenkreis, zu Herm m. XII, 1, Handbuch S. 544.

³⁷) Zu *χαλιναγωγῆσαι* vgl. A 69 S. 88 zu 1, 26.

³⁸) Zum Bild von Roß und Zügel Ps 31, 9; R. Elischa ben Abuja, um 110, vergleicht (Aboth, d. R. Nath. c. 24) den Mann, dessen Studium mit guten Handlungen verbunden ist, mit einem Reiter, dessen Roß auch einen Zügel hat (*χαλιῶς*). Bloßes Wissen dagegen ist wie ein Roß ohne Zügel, das plötzlich den Reiter abwirft. Sehr geläufig waren die beiden Bilder dem griechischen Kulturkreis, Geffcken, Kynika u. Verwandtes; schon Lühr notiert zu den Bildern von 3, 4 (WA 4, 438 ff.), „Esopi fabula“ (z. B. p. 88. 148 Halm); vgl. ferner Soph. Antig. 477 f.; Xenoph. Cyrop. IV, 3, 3; Dio Chrys. 12, 34, 36, 50; Cicero, Nat. deor. II, 34 § 87; Lukian, Juppiter trag. 47 ff. u. ö. Bei den Griechen findet sich gerade auch das paarweise Auftreten der 2 Bilder häufig. Stobäus III p. 493 (s. fig. A) u. ö., bes. liebt Philo ihre Verbindung. Dib, S. 173 ff. zeigt, wie die beiden Bilder

dann in v. 5 mit *οὕτως* (vgl. 2, 26) die Vergleichslinie zur Zunge hin. Denn Wesen und Art der Zunge zu beleuchten ist seine Absicht. Er will dadurch dem Leser den unbedingten Willen, die Zunge zu beherrschen beibringen. Jac hat die Sätze v. 3 und 4 zwar nicht gleichmäßig gebaut und durch solche Ähnlichkeit auf die Gleichartigkeit der Gedanken hingedeutet; trotzdem tritt das Übereinstimmende in beiden Versen so sehr in den Vordergrund, daß man auch die Satzaussagen in derselben Richtung wird suchen dürfen. Zunächst ist freilich die Lesart strittig. Wird *ἴδε* statt *εἰ δέ* gelesen, so wird die Gleichmäßigkeit der beiden Sätze wesentlich verstärkt. Das läßt *ἴδε* gerade als die leichtere und deshalb verdächtige Lesart erscheinen³⁹). Die Lesung von *εἰ δέ* hat zu der Auslegung geführt, in *καὶ—μετάγομεν* eine Fortsetzung des Bedingungssatzes zu sehen. Der Hauptsatz selbst wäre dann der stille Gedanke: sollten wir dann nicht vielmehr der eignen Zunge Zügel anlegen und sie beherrschen? Das würde zwar eine sehr folgerichtige Fortsetzung von v. 2 geben. Aber eine derartige Ergänzung liegt schwerlich so nahe, daß sie dem Leser unmittelbar überlassen werden konnte. Gehört v. 3 mit v. 4 und 5 zusammen, so wird auch die Deutung von dort her Licht zu nehmen haben. *καὶ—μετάγομεν* ist dann einfach der Nachsatz zu *εἰ δέ*. Dann drängt sich aber trotz der verschiedenen Satzanlage die große Gleichmäßigkeit der Gedanken auf. In beiden Sätzen wird die Satzaussage nun mit *μετάγειν* gebildet. Auf diese Aussage kommt es ihm an. *μετάγειν* heißt von einem Ort weg und an einen andern hinführen⁴⁰). Es läßt also stärker als das bloße *ἔγειν* hervortreten, daß die Veränderung des Orts ganz von Wille und Gewalt eines andern abhängt. Der Geführte läßt sich die Veränderung

einesteils die pessimistische Bedeutung hatten „kleine Ursache, große Wirkung“, andernteils die optimistische der Leitung Gottes über die Welt (vgl. Philo, Abrah 70, opif. mundi 88 u. ö.) oder des menschlichen Geistes über die körperlichen Triebe (vgl. Lucrez, nat. rer. IV, 860 ff. Brieger; Stobäus III, 493; bes. Philo, migr. Abr. 67 u. ö.); letztere Deutung wird gerade in den stoischen Kreisen sehr gern als Vergleich verwendet.

³⁹) Die rec. bietet ohne Anhalt in den besten Hds. *ἴδοῦ*. Dadurch ist die Angleichung gegenüber *ἴδοῦ* in v. 4 u. 5^b vollständig. Kann *ἴδοῦ* auch nicht angenommen werden, so deuten diese Hds. doch auf ein ursprüngliches *ἴδε*. Lautlich wird in ntl Zeit zwischen *εἰ* und *ἴ* nicht unterschieden; sogar *εἰ* und *ἴ* wird, wenn auch viel seltener, verwechselt. Bl. § 23. Auch die Schreibung von *εἰ* und *εἴ* geht ineinander über; gerade B schreibt oft *εἰ* für *εἴ*. *εἰ δέ* = A B K L vg ff s boh (überwiegend), *ἴδε* CP syr¹⁻² aeth sah arm. m übersetzt frei quare ergo equis frena in ova mittuntur, nisi in eo, ut suadeantur a nobis et totum corpus circumducamus?, ähnlich fügt s² syr¹ ein *γάρ* an, wodurch bei s *δέ* und *γάρ* zusammenstoßen und die Sicherheit der Deutung *εἰ δέ* erschüttern. Blaf § 467 tritt stark für *ἴδε* ein.

⁴⁰) Zu *μετάγειν* vgl. Plut. II, 225 f.; Epict. Ench. 33, 3; Stobäus, Flor. III p. 493 Hense, κρατεῖ ἡδονῆς οὐκ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ παρεκπερόμενος δέ, ὡς περὶ καὶ νεῶς καὶ ἵππων οὐχ ὁ μὴ χρώμενος ἀλλ' ὁ μεταγών, ὅποι βούλεται.

willing und fügsam gefallen. Gerade dieses Verhältnis von Herrschen und Folgenmüssen will Jac hervorheben. Betont stellt er τῶν ἵππων und τὰ πλοῖα voran, um den Sinn des Hörers alsbald auf diese beiden Dinge zu lenken. τῶν ἵππων wird dabei mit τὰ στόματα zu verbinden sein, denn dieses Wort ist der Ergänzung durch den gen. bedürftig. Beim Schiff sagt er es ausdrücklich, daß in dem Gegensatz zwischen der staunenswerten Größe und dem ganz kleinen Steuerruder das Beachtliche des Vergleichs liegt. Ähnlich ist das Roß von vornherein als Bild der Größe und Stärke gewählt. Auch hier bringt er durch die Zusammenordnung der Worte, die das große Tier neben das kleine Stäbchen des Zaumes⁴¹⁾ setzt, den Eindruck hervor, wie der kleine Zaum Großes bewirkt. Auf die umfassende Wirkung deutet er auch mit ἄλλοι τὸ σώμα. Es ist bei dem Aufzäumen darauf abgesehen, daß die starken Tiere dem Menschen Gehorsam leisten. Der Nachsatz drückt aus, wie vollkommen dieser Erfolg auch erreicht wird. Mensch und Tier sind einander gegenübergestellt. Der Mensch hat die Absicht, sich Gehorsam zu erzwingen, und durch das kleine Mittel des Zaumes erreicht er es auch.

v. 4. Ganz ähnlich sind die Gegensätze beim zweiten Bild verteilt. Mit ἰδοῦ lenkt er zunächst den Blick auf das große Segelschiff (ἀνέμων), mit dem klangvollen und betonten τηλικαῦτα ὄντα weist er noch besonders auf die Größe als das in Betracht kommende Merkmal hin. Ist schon das Roß gegenüber dem Menschen an Gestalt und Kraft überlegen, so noch weit mehr die großen Schiffskörper. Das zweite Bild tritt steigernd (καί) neben das erste. Auch die Schwierigkeiten der Lenkung sind bei dem Schiff größer. Denn Jac stellt dem Leser das Schiff nicht bei lieblicher sanfter Fahrt vor, sondern wie es von scharfen⁴²⁾ Winden dahingetrieben wird. Nachdem er so in zwei Sinnzeilen Größe und Schwierigkeit der Aufgabe geschildert hat, erfolgt in der dritten und vierten die Schilderung, wie die Schiffe gleichwohl völlig beherrscht werden. Dahingejagt werden sie von den Winden: dennoch werden sie dahingeführt an ein Ziel, das menschlicher Wille setzt und durch ein Mittel durchführt⁴³⁾, das im Verhältnis zu ihrer Größe verschwindend klein ist. Der Superlativ steigert den Unterschied und

⁴¹⁾ εἰς τὰ στόματα läßt bei χαλινοῦς mehr an das Gebiß als an den bloßen Zügel denken. Vgl. die Redensart τ. χαλ. ἐμβάλλειν. z. B. Plut., garullitate 510B.

⁴²⁾ σκληρός, von Personen hart, rauh Mt 25, 24; vom Herzen Dt 10, 16; Barn 9, 5; vom Wind Prov. 27, 16 (βορέας); Orig., Mart. p. 44, 9; Dio Chrysost III p. 44 C κλύδωνος ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν μεταβαλλομένου; Pollux I, 9 § 17 ἀνεμος βίαιος, σκληρός.

⁴³⁾ ὑπὸ statt dat. instrum. Über das Steuerruder Aristot., quaest. mechan. 5 p. 850^b διὰ τί τὸ πηδάλιον μικρὸν ὄν καὶ ἐπ' ἐσχάτῃ τῷ πλοίῳ τοσαύτην δύναμιν ἔχει, ὥστε ὑπὸ μικροῦ οἰακοῦ καὶ ἐνὸς ἀνθρώπου δυνάμεως καὶ ταύτης ἡρεμίας μεγάλα κινεῖσθαι μεγέθη πλοίων;

zeigt wieder, daß es ihm auf diese Aussage ankommt. Die Artikellosigkeit beim Steuer wie bei den Winden deutet an, daß die Art derselben ins Auge gefaßt ist. ἡ ὁρμή kann an sich den Willen, den geistigen Teil des Antriebs, oder auch den körperlichen Druck, den der Steuermann aufs Steuerruder ausübt, bedeuten. Wahrscheinlich ist ersteres gemeint⁴⁴⁾. So ist das Moment des Willens zwar doppelt durch Zeitwort und Hauptwort ausgedrückt. Aber darauf scheint es dem Jac anzukommen. Neben dem kleinen Mittel ist im Bild der Wille des Menschen ein wichtiges Stück. Jac bringt dabei einesteils die Beliebigkeit der Zielsetzung zum Ausdruck (ἄπου, βούλεται⁴⁵⁾, andererseits deutet er mit dem Substantiv auf die Entschiedenheit der Willensanstrengung. Das paßt zu dem Zug von den starken Winden. Es malt die lebhafteste Anstrengung, das heiße Bemühen des Steuermanns, der trotz aller Widerstände sein Wollen durchsetzt. Wenn er statt des Substantivs κυβερνήτου⁴⁶⁾ von dem Lenkenden (ἐθύν.) im part. redet, so malt er ihn damit einerseits unmittelbar in seinem Tun, andererseits drückt das Wort noch stärker als das neutrale κυβερνᾶν aus, daß die gewollte gute Richtung eingehalten wird⁴⁷⁾. Auch dadurch kommt der Gegensatz gegen die Stürme, die das Schiff aus seiner Bahn drängen wollen, noch einmal zum Ausdruck.

Indem er (v. 5^a) mit οὕτως beginnt, läßt er vermuten, daß er nun vom Bild zur verglichenen Sache selbst (καί) übergehen will⁴⁸⁾. Die Abteilung des Satzes (5^a) ist verschieden möglich. Man kann zunächst bis ἐστίν lesen und hier einen Einschnitt machen. Besser wohl trennt man bei der natürlichen Pause, die hinter γλώσσα beim Lesen entsteht. Dadurch wird die ganze Aufmerksamkeit zunächst auf „die Zunge“ gelenkt, auf die der ganze Sinnabschnitt ja zielt. Für die zweite Sinnzeile ergibt sich dann die schöne Gegenüberstellung: ein kleines Glied ist sie und großer Dinge rühmt sie sich. Bei der letztern Aussage ist die Lesart fraglich.

⁴⁴⁾ So übersetzt ff voluntas, auch syr sah drücken nur den Willen aus; m vulg. Bada impetus, gig inspectus, wohl Verschreibung für impetus. Auch dies Wort ist wohl vom geistigen Drang zu verstehen; so auch Cornelius a Lapide: impetus id est voluntas. Da das Bild vom Schiff dem stoischen Gedankenkreis entnommen zu sein scheint, so wird auch das bei diesen so beliebte ὁρμή (Trieb, Wille, Philo, leg. all. I, 30) von dort her stammen. Dib weist mit Recht darauf hin, daß bei dem Bild vom Schiff und Steuermann das Moment des Willens gern hervorgehoben wird, Philo, opif. mundi 46. 86. 88.

⁴⁵⁾ ἄπου für ἄποι, vgl. Blaß § 103, letzteres im NT nicht mehr gebräuchlich. Gerade das Moment der willkürlichen Zielsetzung durch den Menschen tritt bei der stoischen Verwendung des Bildes immer wieder hervor. Belege bei Dib S. 177, vgl. oben A 40 Philo, opif. mund. 88, leg. all. III, 223 (ἢ βούλεται) u. a.

⁴⁶⁾ Dies häufig bei Philo z. B. opif. mund. 83 ff.

⁴⁷⁾ ἐθύνειν in diesem Zusammenhang üblich, z. B. Philo, confus. ling. 115.

Die Betonung wie der Gedanke sprechen für die Trennung der Wörter *μεγάλα ἀρχεῖ*. Nur so kommt das gegensätzlich betonte *μεγάλα* voll zu seiner Geltung⁴⁹). Auf die Ähnlichkeit (*οὕτως*), die zwischen den beiden Bildern und der Zunge statt hat, will er den Blick lenken. Weil die beiden Bilder einen wertvollen Vergleichspunkt mit der Zunge enthalten, hat er sie ja beigezogen. Hatte er bisher vor dem Reden gewarnt, weil es kaum ohne Fehlen abgehen kann, so richtet er den Sinn nun auf die Zunge als auf das körperliche Glied, dessen Meisterung nötig ist, dessen Tun gefährlich wird. Auf die Zunge kommt es an, ob das Reden recht sein wird. Sie wird dabei fast von ihm personifiziert (*ἀρχεῖ*). Als Vergleichspunkt heißt er jedoch nur den Gegensatz zwischen groß und klein ins Auge fassen. Was sie ist und was sie tut, stellt er bei der Zunge einander gegenüber. Ihre Gestalt ist klein, ihr Tun ist groß. Für den Sinn macht es dabei wenig aus, ob man *μεγαλαρχεῖ* oder *μεγ. ἀρχεῖ* liest. Der Tadel ist bei ersterem stärker ausgeprägt. Es drückt das prahlerische zweifellos aus (Sir 48, 18; Zeph 3, 11; Hes 16, 50). Doch steckt an unserer Stelle der tadelnde Sinn gewiß auch in den getrennten Worten, denn *ἀρχεῖν* ist nicht bloß das neutrale sich rühmen sondern das mißbilligende sich brüsten⁵⁰). Der Gegensatz scheint bei der Satzaussage *ἀρχεῖ* insofern ungenau, als er nur vom Rühmen, also einem Reden spricht, und es dahingestellt läßt, ob das Rühmen ein leeres ist, oder ob es sich auf Leistungen und Wirklichkeiten stützt. Wenn er gleichwohl vom Rühmen redet, anstatt einfach das Tun dem Sein gegenüberzustellen, so doch wohl deshalb, weil er dies hohe Lob, daß die Zunge Großes bewirkt, ihr zuletzt doch nicht geben will. Es ist ihm wohl umso unerträglicher, als dies der Stelle nach, an der die Aussage ihren Platz hat, eine Gipfelaussage wäre. Wo jedoch der ganze Abschnitt darauf angelegt ist, vor der Zunge zu warnen, so kann er nicht eine Aussage bringen, die ein uneingeschränktes Lob der Zunge enthält. Mit der Wahl des Wortes *ἀρχεῖ* biegt er dann tatsächlich vom Lob weg zu einer tadelnden Aussage. So neigt sich die Schlüsselaussage der ersten Gedankengruppe 3—5^a deutlich zur zweiten Gruppe hinüber (5^b—6),

⁴⁸) Theoph biegt den Gedanken des Jac in eine andre Bahn, wenn er auslegt: „ὄπω και ἡ γλ.“ τούτο σημαίνει, δι οὕτω και ἡ γλ. ὀφείλει μεταγεσθαι τῷ ὁρθῷ λόγῳ (Vernunft). Diese Anwendung geben die Stoiker dem Bild, aber hier geht Jac gerade nicht mehr mit.

⁴⁹) *μεγαλαρχεῖ* N C² K L, *μεγάλα ἀρχεῖ* ABC* P, s vulg magna exaltat, ff magna gloriatur, fuld exultat (stolziert), m: est magniloqua.

⁵⁰) Das kommt in den Übersetzungen von fuld und m gegenüber vulg ff s zum Ausdruck (s. vor. A). Noch stärker bei Cassiodor: magna exultatione dilatatur. sah boh: sie redet große Dinge.

⁵¹) Oec Theoph setzen *μεγάλα ἀρχεῖ* in *μ. ποιεῖ* um. Ähnlich Calvin *magnarum rerum effectricem*.

die von dem schlimmen Wesen der Zunge redet⁵²). Dann entsteht freilich die Schwierigkeit, daß das *οὕτως* die Vergleichslinie nur mangelhaft zieht. Denn die vorangegangenen Bilder sprechen von einer glücklichen Wirkung des kleinen Dinges, sei es Zaum oder Steuer. Es sind positive, gute Leistungen, von denen jene Vergleiche reden. Jac will nicht auf dieses Lob der Zunge hinauskommen und beschränkt deshalb den Vergleichspunkt auf das sittlich neutrale Gebiet „kleine Ursache — große Wirkung“. Der Vergleich verliert jedoch seine Kraft in demselben Augenblick, wo es auf das sittliche Gebiet hinübergeht, denn unmöglich kann er 5^a den Leser zur Bewunderung wirklicher Ruhmesleistungen der Zunge führen wollen, wenn er unmittelbar danach die schlimmste Wirkung der Zunge vor dem Leser entfalten will (5^b. 6). Denn auch davon deutet der Text nichts an, daß er die Doppelart der Zunge, Schlimmstes und Bestes zu wirken, hier aufweisen will. So wird man eine gewisse Unstimmigkeit zwischen Bild und Folgerung zuzugeben haben. Der Fehler liegt dann darin, daß Jac zu dem Gedanken, den er darlegen will, Bilder wählt, welche nur halbwegs ihn veranschaulichen. Die Vermutung (Dib) wird richtig sein, die das als eine Folge davon beurteilt, daß er Bilder, die ursprünglich einem andern Gedankenkreis dienten, in den seinen hereinnimmt, ohne sie ihm völlig dienstbar machen zu können⁵³). Es ist gewiß nicht zufällig, daß das bei zwei Bildern statt hat, die aus dem ihm ungeläufigeren griechischen Geistesgebiet herübergenommen sind. Da wo er aus Eigenstem redet (c. 1), zeigt er sich mächtiger über den Stoff, als wo er fremden in seinen Dienst zieht.

v. 5 b. Mit dem 3. Bild (*πῦρ*) macht er den Übergang zu einem neuen Gedanken. Die verderbliche Wirkung der Zunge will er schildern. Das Bild selbst wird nur mit kurzen Worten vor dem Leser entrollt. v. 6 bringt dann die Anwendung, die bei

⁵²) Belsers: „Die Zunge rühmt sich mit Recht großer Dinge; der Apostel hat die nützlichen und heilsamen Leistungen der Zunge im Auge.“ Diese Deutung kommt den 2 Bildern wohl etwas näher, aber der springende Punkt wird auch dadurch nicht getroffen. In den Bildern ist von einem kleinen Mittel die Rede, hier dagegen ist die Zunge selbst handelnd. Dort bedarf es einer Leitung, selbst einer Bändigung, hier ist von einem eignen Tun der Zunge die Rede. Vor allem, der den Vf von 3, 1 ff. durchweg beherrschende Gedanke ist offenbar der von der schlimmen Art der Zunge, die der Zügelung bedarf.

⁵³) Vgl. ob. A 38. Für Jac war das 1. Bild vom Roß offenbar recht brauchbar. Denn hier steht der Gedanke der Bändigung im Vordergrund. Er läßt sich aber durch das gern daneben verwendete Bild vom Schiff in eine andre Bahn führen. Beim leblosen Schiff tritt nun der Gegensatz „groß-klein“ (der tatsächlich beim 1. Bild v. 3 gar nicht erwähnt war) in den Vordergrund. Bei der Folgerung 5^a hat er sich nun von dem Ausgangspunkt *χαλινωγωνήσαι* v. 2^b ganz abdrängen lassen zu dem Gegensatz „klein-groß“.

diesem Bild mit reicheren Worten ausgesprochen ist. Sie sind sichtlich in Erregung gesprochen. Das ist bezeichnend. Wie er alsbald in Erregung gerät, wenn er von den Reichen redet (5, 1 ff., 2, 6), so ähnlich, wenn er von der Zunge redet. Man merkt seinen Worten den Grimm über die schlimme Art der Zunge an und die Sorge um seine Leser, daß sie der Gefahr, die von der Zunge ausgeht, erliegen möchten. Weil er die Warnung ganz dringlich machen möchte, darum wählt er anscheinend so starke Worte. Während von den großen Taten der Zunge tatsächlich nichts gebracht wird, sondern die Aussage in das bloße *μεγάλα ἀρχεῖ* ausläuft, weiß er von den schlimmen Wirkungen derselben genug zu sagen. Hier geht ihm der Mund über. Wieder mit einem *ἰδοῦ* lenkt er den Blick auf das neue Bild⁵⁴): „Siehe, ein wie kleines Feuer ein wie großes Gehölz zündet es an!“ Mit feiner Wortwahl, die das *ἥλικος* in doppeltem Sinn verwendet, stellt er die kleine, scheinbar harmlose Ursache und die große, verhängnisvolle Wirkung einander gegenüber. Der sonstige Gebrauch der Bilder macht es gewiß, daß mit *ἥλικον πῦρ* an das kleine Feuer gedacht ist, das sich zum verheerenden Brand ausbreitet⁵⁵). Der Gedanke ist auf griechischem, jüdischem und später christlichem Gebiet sprichwörtlich⁵⁶). Wegen dieses üblichen Gebrauchs erscheint es

⁵⁴) L min verbinden durch *οὕτως* vor *καὶ ἡ γλ.* v. 5 u. 6 enger; noch mehr m: Et sicut parvus ignis magnam silvam incendit, ita et lingua ign. est.

⁵⁵) *ἥλικος* im allgemeinen „wie groß“ Kol 2, 1; 2 Clem 10, 4, kann auch die Bedeutung „wie klein“ annehmen, vgl. Lucian, Hermotimus 5; Epict I, 12, 25 f. Die LA *ὀλίγον* (A*C² P²KL min) erscheint als Erleichterung, die die Feinheit des Satzes verwischt. Doch haben auch mehrere Übersetzungen „ein kleines F.“ m (parvus ign.) ff (pusillum i.) Cass (modico igne) syr sah Hier zu Jes 66 (parvus i.), was z. T. (vgl. ff) schon Auslegung sein mag. Schon Beda verdeutlicht das quantus der vulg mit *quantus dicit, quam modicus*.

⁵⁶) Z. B. Homer, II XI, 155; Pindar, Pyth III, 66; Eurip., Iono frg 415 D (*μικροῦ ἐκ λαμπτήρος Ἰδαίου λέπτας πρόσαιεν ἄν τις*), dies als Zitat auch bei Plutarch garull. 10; Seneca, Controv. Exc. v. 5 (*quam levibus ignibus quanta incendia oriantur*); Sir 28, 12; 11, 32; bes. oft Philo z. B. migr. Abr. 123 (*σπινθήρ γὰρ βραχύτατος . . . μεγάλην ἐξάπτει πυρᾶν*) spec. leg. 27 s. auch nächste Anm. Phokyl 144 *ἐξ ὀλίγου σπινθήρος ἀέσφατος αἰθεται ἕλη*. Midrasch r. zu Lev 14, 2. Alphabet I des Ben Sira (kl. Funke, großes Feuer). Chrysost. (Migne 96, 153 D) *ὡσπερ γὰρ σπινθήρ, ἐὰν φθάσῃ ἐπιλαβέσθαι τινὸς πάντου λοιπὸν καταρέμεται* (diese Formulierung des Gedankens entspricht ganz derjenigen bei Philo), so auch die Sünde; sie greift weiter. So löschen viele nicht *τὴν φλόγα τὴν παρὰ ἀρχῆν*. Folge: *εἰς μέγα ναυάγιον κατήρησαν*. So die Sünde *ἔοικεν ἕπιπυ τὸν χαλιὸν ἀποροῆξαντι κ. τὸν ἀναβάτην κατακορμίσσαντι*. Der Gedanke auch dichterisch ausgedrückt vgl. Gregor von Naz. (tetrast. 13, Migne 96, 213 C: *σπινθήρ ἀνάπτει καὶ βραχὺς πολλὴν φλόγα | Σπαραγμὸς ἐχίδνης πολλὰκις διώλεσεν. | Τοῦτο οὖν ὄρων, ἐκκλίνοι καὶ μικρὸν βλάβος. | Μικρὸν μὲν ἔστιν, εἰς δὲ μείζον ἔρχεται*. Dib zeigt wie bei den Stoikern das Bild vom Reiter und Steuermann für die Herrschaft der Vernunft, umgekehrt das vom Funken, der zum Brand wird, für die Herrschaft der Begierde und Leidenschaft gebraucht wird.

auch ausgeschlossen, *ἥλικον πῦρ* etwa als Objekt zu *ἀνάπτει* zu nehmen, wobei auch die beiden Substantiva *πῦρ* und *ἕλην* in eine Gleichordnung kämen, die ihrem Inhalt nicht entspricht. Wie oben das *τηλικαῦτα* die Größe der Schiffe vor dem Blick des Lesers geradezu erstehen läßt, so hier das *ἥλικον ἕλην*. Es ist dabei jedenfalls nicht bloß an Holz oder gar an den blassen Allgemeinbegriff Brennstoff zu denken, sondern, wieder dem mehrfach zu beobachtenden Gebrauch des Bildes entsprechend, an den Wald⁵⁷). An den Waldbrand, der aus kleinem Funken entsteht, erinnert Jac. Formal ist auch hier zunächst der Unterschied zwischen „klein“ und „groß“ hervorgehoben. Aber es überwiegt hier weit der inhaltliche Gedanke, der an das Verderben erinnert, das vom Funken ausgeht. Mit dem Zeitwort malt Jac das Weitergreifen des Feuers, das nicht ruht, bis es nicht den ganzen Wald erfaßt hat. Diese verhängnisvolle Ausdehnung auf das Gesamtgebiet dient ihm als Vergleichspunkt⁵⁸).

Mit v. 6 geht er nun vom Bild zur Sache über. Zunächst bietet die Abteilung des Verses Schwierigkeiten. Da *καθίσταται* nach einer Näherbestimmung verlangt, muß diese entweder in *ὁ κόσμ. τ. ἀδ.* oder in *ἡ σπιλοῦσα ἔλ. τ. σ.* gesucht werden. Faßt man *ἡ γλώσσα* als Subjekt, so wird der Satz jedoch sehr schwerfällig, wenn man *ἡ σπιλοῦσα* als Prädikat auffaßt. Dadurch würde die Zunge als diejenige Größe hingestellt, die den ganzen Leib befleckt. Geläufiger wird der Satz, wenn man *ὁ κόσμος τῆς ἀδ.* als betont vorangestelltes Prädikatsnomen faßt (so sah). Der Artikel spricht nicht gegen solche Auffassung (Blaf § 273, 1). Dann wird *ἡ σπιλοῦσα ἔλ. τ. σ.*, wie es der Anordnung der Satzglieder ganz entsprechen würde, zu einer nachträglich angefügten Apposition, welche die gemachte Aussage näher erläutern soll. Die beiden Partizipia mit *φλογίζεν* bringen dann zwei weitere Anklagen gegen die Zunge. Da mit dem überlieferten Text allenfalls auszukommen ist, soll an ihm festgehalten werden⁵⁹). Auffällig

⁵⁷) So mehrfach bei Philo z. B. vita Mos II, 58 (*λαίω ἕλη; λ.* ist ein beim Wald übliches adj.); wohl auch decal 173 (*οἷα φλόξ ἐν ἕλη νέμεται*), spec. leg. IV, 83 (*πυρὸς δύναμιν ἐν ἀφθόνω ἔ.*). Das Bild vom Waldbrand mehrfach auch in der Bibel, wenn auch in andrem Gedankenzusammenhang Ps 82 (83), 14 f.

⁵⁸) A 56 zeigt, daß im stoischen Gebiet gern eine andere Vergleichsline gezogen wurde, wie es der ganzen willensmäßigen Betrachtung bei den Stoikern entspricht. Auch spricht der Stoiker nur von Übel, Schaden (*βλάβος* s. o.); Jac sieht Sünde, die weggebracht werden muß (vgl. auch v. 11).

⁵⁹) Nach zaghafteren Vorgängern, welche entweder bloß *καὶ ἡ γλώσσα πῦρ* oder *ὁ κόσμ. τ. ἀδ.* tilgen wollten, hat Spitta *καὶ ἡ* bis *τ. ἀδ.* und *ἡ σπιλ. ἔλ. τὸ σ.* tilgen wollen. Dabei sei *ἡ γλ. πῦρ* als Inhaltsangabe von 3, 1—12 und *ὁ κόσμ. τ. ἀδ.* als solche von 3, 13—4, 12 gedacht und von einem Glossator an den Rand gesetzt. Diese Verkürzung würde einen überraschend glatten und auch, was die Bilder betrifft, einheitlichen Text geben.

ist, wie stark an unserer Stelle die Bilder durcheinandergeworfen werden. Das vom Feuer wird alsbald verdrängt durch das andere von der Unrechtswelt, dies wieder von der Körperbefleckung, dann wieder kommen Feuer, Lebensrad, Hölle. Das Hereindrängen neuer Bilder wäre psychologisch erklärlich durch die Erregung des Vf, der einen Vorwurf um den andern auf die Zunge häufen will und deshalb gerade aus allen Gebieten Tadelworte hernimmt, um die Zunge in jeder Hinsicht als schlimm zu brandmarken. Er will weniger die schlimmen Taten der Zunge mit Worten darlegen, als ihr schlimmes Wesen mit Bildern beleuchten. Jac zieht das Resultat (*καί*) aus dem Vorigen, wenn er die Zunge mit dem Feuer gleichsetzt⁶⁰). Auf die unheimlich große, der kleinen Zunge einwohnende Macht weist er damit hin, den Umkreis des Lebens in Unfrieden, Aufruhr und Leidenschaft zu versetzen. „Als die ungerechte Welt steht die Zunge da unter unsern Gliedern, sie, welche den ganzen Menschen befleckt⁶¹).“ Da *ὁ κόσμος τ. ἀδ.* stehender Ausdruck für die gegenwärtige, gottlose Welt ist (vgl. Hen 48, 7), so wird auch hier mit dieser Bedeutung zu rechnen sein. Während die übrigen Glieder im allgemeinen willig den Dienst tun, zu dem sie eben bestimmt sind, wird die Zunge zur Trägerin der Unfrömmigkeit und jeglichen Unrechts. Diese ausgesprochen sündige Art im Unterschied von der sittlich neutralen oder guten Art der übrigen Glieder will er anscheinend ausdrücken. In der Zunge hat sozusagen die gottlose Welt einen unheilvollen Einbruch in das Wesen des Menschen gemacht. Das stimmt zu der weiteren Aussage, welche er macht, daß die Zunge von der Hölle in Brand gesetzt ist. Indem er das Schlimmste von der Zunge aussagt, will er beim Leser den Willen erwecken, sich ja von diesem bösen Wesen der Zunge zu scheiden. Nicht was die Zunge an sich ist, will er aussprechen, sondern welche schlimme Wirkung von ihr ausgeht. Wie die gottlose Welt den Frommen bei näherem Umgang befleckt, so überträgt die Zunge ihr gottloses Wesen auf den ganzen übrigen Menschen^{61a}). Daß Nichts von ihrer Unreinheit

Aber mindestens *ἡ σπ. δλ. τὸ σ.* ist mit dem üblichen Text stark verwachsen (*μέλειν*). Dib ist geneigt, *δ κόσμ.* bis *ἡμῶν* für einen Zusatz zu halten, was gegenüber Spitta den Vorzug der glatteren Operation hat. Anhaltspunkte in den Hdss. haben diese Vermutungen nicht.

⁶⁰) Prov 16, 27; Sir 28, 10 ff. bes. 22 f.; hier ist als scharfer Gegensatz betont, daß die Gottlosen vom Feuer der Zunge verzehrt werden, während dieses die Frommen nicht überwältigen darf. R. Elazar (um 270, Lev. r. 16, Strack-B. III 756.) Die Zunge ist zwischen den beiden Kinnbacken angebracht und ein Wasserkanal (Speichel) zieht sich unter ihr hin . . . sieh, wieviel Brände sie anrichtet! Ps Sal 12, 2 f.

⁶¹) Vgl. Sir 21, 28 vom Verleumder: *μολύνει τὴν ἐαντιοῦ ψυχὴν*. Clem hom VIII, 9 *ὅπὸ τῶν . . . διαβολῶν ἐπιπορευόμενοι τὸν νοῦν*.

^{61a}) Gewiß fehlgreifend faßten Oec Theoph *ὁ κόσμος = ὁ κοσμῶν*, die Zunge beschönigt alle Ungerechtigkeit so auch boh arm (Schmuck des Un-

unbefleckt bleibt (*δλον*), ist die schlimme Aussage, die gerade gegensätzlich dem entspricht, daß man mit dem kleinen Zaum den ganzen Leib des Rosses lenkt. Die Aussage ist dadurch uneben, daß *σπιλοῦσα* bereits im geistigen Sinn zu verstehen ist, *δλ. τὸ σῶμα* aber noch das äußerliche Objekt benennt. Es ragt *σπιλοῦσα* also schon über das Bild hinaus, wie es für den semitisch denkenden nichts Störendes an sich hat. Umso weniger, da *σῶμα* nicht bloß an den greifbaren, körperlichen Leib denken läßt, sondern an den lebendigen, beseelten Organismus, so daß *σῶμα* fast der Bedeutung „Person“ gleichkommen kann. So ist die Aussage des Jac der Jesu Mt 15, 11 nächstverwandt. Der Leib erfährt leidend solche Verunreinigung. So ist mit *σπιλοῦσα* schwerlich daran gedacht, daß die Zunge die übrigen Glieder zum Sündendienst wachruft (v. Soden), sondern es ist mehr an die die ganze Person ergreifende geistige Befleckung und Erniedrigung gedacht, wenn die Zunge durch Schmähen, Lügen oder Verleumdungen alle sittliche Bindung wegwirft. Wie schwer dieser Vorwurf gegen die Zunge ist, wird deutlich, wenn man sich erinnert, daß *ἄσπιλον ἐαντὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου* (1, 27) als das hohe Ideal für den Frommen aufgestellt war. Dieses hemmunglose Weitertragen der sündigen Art, das die Zunge übt und an sich erfährt, ist auch mit den beiden folgenden Partizipien gemeint (*φλογίζ.*). Jac sagt nun von der Zunge, daß sie in Flammen setzt den *τροχὸς τῆς γενέσεως*, wie sie in Flammen gesetzt wurde von Höllefeuer. Es besteht zunächst Unsicherheit, ob *τροχὸς* (Kreislauf) oder *τροχός* (Rad, Scheibe, Kreis) zu betonen ist. Da von einem Entflammen die Rede ist, liegt unserm Zusammenhang näher, an ein Ding (Kreis, Rad) zu denken als an eine Bewegung (Kreislauf), so daß *τροχός* anzunehmen ist. *γένεσις* kann Geburt, Leben, Dasein oder Schöpfung bedeuten⁶²). Da der ganze Ausdruck an unserer Stelle

rechts). Auch die Gleichsetzung mit *κόσμος = τὸ πλῆθος* findet an der Übersetzung von *סָרַף* in der LXX mit *κόσμος* (1 Mos 2, 1 u. 8.) keine genügende Stütze. Vg faßte den Ausdruck als *universitas iniquitatis*, was Beda dahin auslegt, daß fast alle Vergehen von der Zunge getan, beraten oder verteidigt werden. m übersetzt *mundus iniquitatis, si et lingua ignis saeculi iniquitatis*. Ähnlich Calvin: *cum addit mundum esse iniquitatis, perinde est ac si rocaret mare vel abyssum*. *κόσμος = universitas* hat freilich nur an Prov 17, 6 einen Beleg. — *τῆς ἀδ.* ist gen. der Eigenschaft, wie Lc 16, 8. 9; A 1, 18, Blaß 165.

⁶²) Schon die alten Übersetzer und Ausleger sind über die Wiedergabe unsicher ff vg rotam nativitatis, Priscillian rotam geniturae, sah Rad der Geburt (*generatio, genitus*), boh Rad d. Geburt, syr¹ Ishodad יבֵלָא דִּשְׂרָבְתָא (2 mal plur!) die Reihen unserer Geschlechter; syr², der hier wie auch sonst nach genauer Wiedergabe des griech. Textes strebt, יבֵלָא דִּשְׂרָבְתָא Rad des Seins (Schöpfung). Das von vg hinzugefügte *nostrae*, von n syr¹ aeth hinzugefügte *ἡμῶν* scheint bereits Ausdeutung zu sein. Oec u. Theoph *τὸν τρ. τ. γεν. = τὴν ζωὴν ἡμῶν*. Isidor v. Pelus. Ep II, 158 Migne 78) deutet *τρ. τ.*

recht unvermittelt auftritt und auch durch den Zusammenhang nicht weiter erläutert wird, so ist damit zu rechnen, daß Jac ihn nicht für unsere Stelle geprägt hat, sondern daß er einen vorhandenen Ausdruck hier nur verwendet. Seinen Gemeinden muß derselbe verständlich gewesen sein, denn er unterläßt es völlig, ihn näher zu erklären. Es ist also Umschau nach ähnlichen Ausdrücken zu halten, die nach ihrer Form oder ihrem nachweisbaren Gebiet oder ihrem Gedankengehalt als Unterlage für unsere Stelle in Betracht kommen. Als ein solcher bietet sich zunächst der Vergleich des menschlichen Lebens mit einem Rad dar, das sich dreht⁶³). Der Vergleichspunkt für das Bild vom Rad ist hier der Umschwung der Schicksale. Dieser Ausdruck vom *βιοτὸς τροχός* ist zwar in der hellenistisch-jüdischen Welt, die dem Jc naheliegt, nachweisbar. Aber weder formal noch inhaltlich ist hier die Ähnlichkeit groß. Denn Jac redet eben von *γένεσις* und nicht von *βίος* und denkt nicht an den Umschwung der Schicksale, sondern nach dem Zusammenhang anscheinend an den Kreis als Sinnbild des Umfassenden. Weiter ist im rabbinischen Judentum die Rede von einem Rad, das in der Welt ist, oder die Welt selbst wird einem Rad verglichen. Die Rabbinen deuten dieses auf den Umschwung der Schicksale oder den Fortlauf der Generationen⁶⁴). Aber *ὁ κύκλος*

γεν. auf *τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν. τροχοειδῆς γὰρ ὁ χρόνος εἰς ἐαυτὸν ἀνακυκλούμενος.* Wohl nur ungenaues Zitat, aber eben darin Wiedergabe seines Verständnisses, ist es, wenn er geradezu *σπιλοῦσα τὸν τροχὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν* sagt: vgl auch IV, 1. Hilarius, *rotam nativitatibus nostrae i. e. inter duas infirmitates, infantiae et senectutis.* Beda: Rad nennt er den unaufhörlichen Lauf (*procursum*) unseres zeitlichen Lebens, durch den wir vom Tag der Geburt an bis zum Todestag wie mit einem rollenden Rad hingetrieben werden.

⁶³) Phokyl 27 *κοινὰ πάντῃ πάντων, ὁ βίος τροχός, ἄστατος ἔλβος.* Sibyll II, 87 ebenso, nur *βιοτὸς τροχός.* Die Belege in *Paroemiographi Graeci* I p. 458 u. II p. 87, 223. 695 zeigen, daß es sich um eine sprichwörtliche Redeweise handelt vgl. Herod I, 207 *κύκλος ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων προημάτων;* Arist. *problem. sect. 17 κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα;* Biosson I p. 19 *γέλα τοῦ βίου τὸν τροχὸν ὁρῶν ἀτάκτως κυκλούμενον* ib p. 50, 87; Eurip. *frg 415 N²;* Anacr. 30, 7 p. 354 Crusius; Soph. *frg 787 N²;* Tac. *Ann. III, 55 rebus cunctis inest quidam velut orbis;* M. Aur. VI, 17; V, 4. 13; IX, 28; X, 7 u. a. Andere Wendung des Bildes Seneca ep. ad Lucil. 36, 11 *observa orbem rerum in se remeantium: videtis nihil in hoc mundo extingui, sed vicibus descendere ac surgere.*

⁶⁴) Über *τροχός τ. γεν.* s. G. Kittel, *Die Probleme des pal. Spätjudentums,* Beil. I, S. 140—168; hier bes. die Belegstellen aus den Rabbinen u. dem Osten. Vgl. b. Schabb 151^b. Es ist gelehrt worden: R. Eleasar sagte: Immer soll der Mensch um Erbarmen in dieser Sache (Verarmung) flehen, denn, wenn es ihn selbst nicht trifft, trifft es seinen Sohn und wenn es s. Sohn nicht trifft, trifft es seinen Enkel wie es heißt: „denn um dieser Sache willen (בבלי)“ Dt 15, 10; man lehrt in der Schule des R. Ismael (um 100—130): Es ist ein Rad, das sich in der Welt dreht *בבלי הוה שומר בעולם* (ebenso Midr. Leolam 1); ähnl. Ex r. 31 zu 22, 24; Lev r. 34 zu 25, 39; diese Stellen handeln von dem Umschwung der Schicksale. Etwas anders wird die

(Welt, Weltzeit; das sich von der grauen Vorzeit bis in die späte Zukunft erstreckende) und *γένεσις* sind nicht zwei sich glatt deckende Begriffe. Es müßte angenommen werden, daß *γένεσις* ungenaue Wiedergabe von *ὁ κύκλος* oder vielmehr umgekehrt *ὁ κύκλος* von *γένεσις* ist. Denn offenbar ist das Bild vom Rad der Welt überhaupt nicht in der jüdischen Gedankenwelt ursprünglich heimisch. Es weist vielmehr auf die indische oder orphische Weltbetrachtung, die ja wohl beide in der Wurzel zusammenhängen⁶⁵). In der orphischen Philosophie tritt der Ausdruck *τροχός τ. γεν.* wörtlich auf. Er bedeutet hier den Cyclus von zehntausend Jahren, nach dem die Seele von dem Zwang der Wiederverkörperung frei wird und allenfalls zum reinen Äther zurückkehren darf⁶⁶). Das hat mit dem Sinn bei Jc nun offenbar gar nichts zu tun. Will man an eine Herübernahme von dorthen denken, so müßte man (so Dib) mit einer starken Verblässung und Verallgemeinerung rechnen, die der Ausdruck erfahren hat (Kreis des Lebens, des Seins)⁶⁷). Über-

Welt selbst (mit Anspielung auf das Schöpfrad) als Rad bezeichnet Ex r. 31 zu 22, 24f.: Gott ist Richter; diesen erniedrigt er und jenen erhöht er (Ps 75, 8). Und wem gleicht diese Welt? Einem Rad im Garten, an welchem tönernes Gerät ist; die untern (Gefäße) steigen voll herauf und die obern gehen leer hinunter. So ist nicht jeder, der heute reich ist, morgen reich, und nicht, wer heute arm ist, morgen arm. Warum? Weil die Welt ein Rad ist (*הוה רדיון שנתא*; „denn um dieser Sache willen“ (בבלי) Dt 15, 10. Die Verbindung des Gedankens mit dem Schöpfrad hält Kittel aus Überlieferungsgründen nicht für ursprünglich. Auch seine Verknüpfung mit einem Schriftwort (Dt 15, 10) ist nur äußerlich und sicherlich nachträglich. Im AT wurzelt der ganze Gedanke eben nicht. Wieder etwas anders Ruth r. zu 2, 19: es ist ein Rad, das sich in der Welt über alles dreht. . . wenn es den Menschen selbst nicht trifft, trifft es seinen Sohn usw. Tanch. mischp. 15 zu Ex 22, 24 (Drohung gegen den hartherzigen Reichen: Gott wird das Rad umdrehen).

⁶⁵) Vgl. Chantepie, *Rel. Geschichte* II, 58; Gomperz, *Griech. Denker* I, 102f. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 505.

⁶⁶) Über die Orphiker vgl. J. Müller, *Handb. V, 2, 1040f.*; 851 A 6, Lobeck, *Aglaophamus* 798ff. Proclus, *comm. in Tim. V, 330, Bd III, 296 Diehl* *μία σπηρία τῆς ψυχῆς αὐτῆ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτινέεται τὸ κύκλον τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα καὶ τῆς πολλῆς πλάνης κ. τῆς ἀνηντίου ζωῆς . . .* ferner die Tafel von Petelia, JGSJ XIV, 641 (*κύκλον . . . βαρυνθένθεος*), Orph. *frg 222/3* (*κύκλα χρόνοι*), Dieterich, *Hymn. Orph. 31.* Clem. Al. *Strom. V p. 356, 9ff* *Stählin* (*κυκλεῖται πάντα πέριξ*). Für *κύκλος* tritt als Wechselbegriff auch *τροχός*, für *γεν.* auch *ἀνάγκη* oder *εἰμαρμένη* auf. Vgl. *Simplicius in I. de caelo* II, 1 ed. Heiberg 377, 25ff. von Ixion *ἐνδεθῆναι ὑπὸ τοῦ τὸ κατ' ἄξιαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ ὅπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα μὴ τοὺς θεοῦ ἐκείνου ἠλωσάμενον „οἷς ἐπέταξεν“ ὁ Ζεὺς „κύκλον τ' ἀλλῆξαι (besser ἀλλῶσαι, Rohde, *Psyche* II⁴, 124 A 1) καὶ ἀμυνῆσαι κακότητος“.* Auf dieselbe orphische Stelle nimmt bezug Proclus in *Timaeum V, Bd III 297, 8ff.* Diehl, der jedoch *„κύκλον τ' ἀν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος“* liest.

⁶⁷) Philo ist nachweislich von orphischen Gedanken berührt, vgl. *somn. II, 44*, wo er den *κύκλον* καὶ *τροχὸν ἀνάγκης ἀτελευτήτων* in seiner allegorischen Weise mit der Halskette des Joseph (Gen 41, 42) gleichsetzt. Daraus

raschend ähnlich ist schließlich der buddhistische Ausdruck vom Rad des Werdens (Bhava cakra). Es ist hier an den ewigen Kreislauf der Wiedergeburten gedacht⁶⁸). Auffallend ist, wie im Indischen von dem in Flammen gesetzten Rad⁶⁹) wie in unserem Zusammenhang geredet wird, wo das neue Bild vom Entflammen überraschend und fremdartig anmutet. Die rabbinischen Belege zeigen jedenfalls, wie auf dem Boden Palästinas ein Hereinströmen solcher Bilder, sei es vom Osten oder vom Westen, nicht undenkbar ist. Von dem ganzen philosophischen Hintergrund ist bei Jac allerdings offenbar ganz abgesehen. Woher im einzelnen der Ausdruck dem Jac zugetragen ist, wird man nicht ausmachen können. Er scheint ihn zu wählen, weil er etwas Großes, Umfassendes bezeichnet. Wahrscheinlich denkt er dann bei ihm nicht bloß an das Einzelleben, auch nicht in erster Linie an das menschliche Leben, sondern doch wohl darüber hinausgehend an den Kreis des Seins, der Schöpfung. In allen Verhältnissen scheint ihm die Zunge der üble Störenfried zu sein, der die Beziehungen der Menschen in Flammen setzt. Wie die Zunge dem Einzelnen die Reinheit (*σπιλοῦσα*), so nimmt sie der Gesamtheit die friedliche Leidenschaftslosigkeit und Streitlosigkeit. Nicht nur eine teilweise, sondern eine völlige Verderbung bringt sie zustand. Jac heißt zum Schluß auf die Ursache derselben schauen. In schöner Paarung weiß er mit *act.* und *pass.* Wendung den Gedanken auszudrücken. Nicht menschlichen und nicht natürlichen Ursprungs ist die Leidenschaft der Zunge, sondern von der Hölle her ist sie entflammt. Das ist der Grad höchster Verworfenheit. Weitab liegt der Gedanke, daß die Zunge des Frommen redet „getrieben vom hl Geist“. Wirkungsvoll läßt er das schlimme Wort *γέεννης* ans Ende treten.

Mit v. 7 geht er zu dem neuen Gesichtspunkt der Bändigung der Zunge über. Wieder lenkt er den Blick zuerst auf Dinge aus der Naturwelt und von da zieht er den Vergleich mit der Zunge. Dem entspricht, daß er seine Gedanken wieder in einem Satzpaar anordnet. Während freilich bisher jedesmal die Gleich-

wird erwiesen, daß die orphischen Formeln Eingang ins jüdische Gebiet gefunden haben, sodaß auch eine Berührung des Jac durch sie nicht ausgeschlossen und doch vielleicht als das Nächstliegende erscheint.

⁶⁸) Stellen bei G. Kittel. Abbildungen des buddhist. Lebensrades bei W. Haas, Das Scherlein der Witwe S. 3, 65 ff.

⁶⁹) Allerdings bezogen auf das „Rad der Zeit“ (*kala cakra*), das R. Eisler, Weltenmantel 501 ff. mit dem Rad des Werdens gleichsetzt. Er führt die indischen wie die orphischen Gedanken auf den eranischen Zervanismus zurück, der seinerseits vom semitischen Astralkult abhängig sei S. 505. Schilderung des Rades der Zeit Mahabarata XIV, 45 (s. Kittel S. 157). Für Abhängigkeit von Je 3, 6 vom Buddhismus tritt Garbe, Indien und das Chrtm S. 60 ein, während Haas (s. o.) und G. Kittel nur sehr zurückhaltend mit einer solchen Möglichkeit rechnen. Die früheste Erwähnung Buddhas in der griech.-röm. Literatur findet man bei Clemens Al., Strom I, c. XV, 71. Über Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom, s. Haas, S. 157.

heit zwischen Bild und Sache aufgewiesen wurde, wird diesmal die Ungleichheit hervorgehoben. Gerade dadurch wird eine besondere Steigerung des Gedankens erreicht: Die Zunge ist das einzige, was nicht gebändigt werden kann. Wilde und freiheitliebende Tiere unterliegen der menschlichen Übermacht, nur nicht die Zunge. Das *γάρ*, mit dem Jac die beiden Sätze verbindet, deutet an, daß er eine Beziehung zwischen beiden empfunden hat. Nur wird er dabei nicht an die Unverlöschlichkeit des Höllenfeuers allein anknüpfen wollen, durch das die Unbezähmbarkeit erklärt werde (Spitta), sondern dem die ganze Ausführung beherrschenden Gedanken von dem schlimmen Wesen der Zunge will er eine neue Erläuterung geben. Neben die schlimmen Taten der Zunge stellt er so ihre Unbezwinglichkeit. Mit Betonung stellt er das *πᾶσα* voran. Kann jegliche Art von Tieren gebändigt werden, die doch Widerstand genug entgegensetzen, so ist es umso schlimmer, daß die Bändigung der Zunge nicht gelingen will. *πᾶσα φύσις θηρίων* findet an dem stark betonten *τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς* seinen scharfen Gegensatz. In v. 7 tritt der *φύσις θηρίων* die *φύσις ἀνθρωπίνη* gegenüber. *φύσις* bezeichnet die Natur oder die Gattung. Es läßt also je nachdem die äußere, gattungsmäßige Art oder die innere Eigenart, die je nach Gattung verschieden ist, in den Vordergrund treten. Bei der Aussage über den Menschen redet er gewiß von der Natur des Menschen, von der Eigenart seines Wesens. Denn nicht der Mensch als Gattungswesen wird allerlei Tiergattungen gegenübergestellt, sondern der Mensch nach der ihm von Natur her eignenden Art wird ins Auge gefaßt. Daß solches Wesen ihm tief von der Natur her eingewurzelt und deshalb unveräußerlich ist, liegt in dem gewählten Ausdruck. Bei der Aussage über die Tiere wiegt aber wohl der in *φύσις* liegende Begriff „Gattung“ vor, dementsprechend daß von verschiedenen Tierarten geredet ist. Beides liegt für den Griechen eben zugleich in dem Wort. Die Tiere als Gattungswesen tragen auch ihre besondere natürliche Eigenart in sich. Das deutsche Wort „Art“ gibt die beiden in *φύσις* liegenden Seiten ähnlich gleichzeitig wieder, nur ohne den Naturgrund derselben zum Ausdruck zu bringen⁷⁰). Indem er von jeglicher Art der Tiere spricht, deutet er an, wie wenig sie alle sich der Macht des menschlichen Willens entziehen können. Er nennt nicht Einzeltiere, sondern gruppiert sie in viererlei Arten, die er jeweils zu zwei Paaren näher zusammenordnet⁷¹), die Gesamtheit der Tierwelt in ihrer Mannigfaltigkeit dadurch schildernd. Betont stellt er die *θηρία*

⁷⁰) Die innere Eigenart bei *φύσις* Sap 7, 20; 13, 1; 3 Mc 3, 29; 4 Mc 1, 20. Epict redet häufig von der *ἀνθρωπίνῃ φύσει*. Bonhöffer, Epict und das NT S. 148 weist neben dieser Berührung im Sprachgebrauch auf den grundsätzlichen und bleibenden Unterschied: die Stoa will der *φύσις* entsprechend leben, das NT von ihr erlöst werden.

⁷¹) Ähnlich Gen 9, 2; A 10, 12; auch Philo spec. leg. IV, 110 ff.

voran. Damit sind vierfüßige Tiere, die im Unterschied von den Haustieren in völliger Freiheit leben, gemeint. Die beiden Vorstellungen wild = reißend und wild = frei klingen in dem Wort mit. Daneben stellt er die Vögel des Himmels, die durch ihren Flug sich jeder Freiheitsberaubung durch den Menschen entziehen können. Wie *ἔρπειν* in der LXX Wiedergabe des Hebr. רטם und שרץ ist, so *ἔρπειά* vor allem Wiedergabe von רטם und שרץ⁷²). Dementsprechend sind darunter Kriechtiere im engeren Sinn wie Schlangen zu verstehen oder auch allerlei kleinere Tiere, von denen ein richtiges „gehen“ nicht ausgesagt wurde (Lev 11, 21. 29). Mit *ἐνάλιων* sind die Meertiere gemeint, wobei nicht an die große oder unförmliche oder wunderbare Gestalt, sondern nur an ihren Aufenthalt im freien Meer gedacht ist⁷³). Die Mannigfaltigkeit der Aufzählung läßt die verschiedene Art der Tiere empfinden und die besonderen Schwierigkeiten ahnen, ihnen bändigend beizukommen. Ungreifbar in Luft und Meer scheinen sie zum Teil für den Menschen zu sein. Umso größer ist der Sieg des Menschen. Der doppelte Ausdruck *δαμάζεται καὶ δεδάμασται* entspricht nicht nur dem Wunsch nach volltönender Sprache, sondern verstärkt auch das Gewicht der Aussage. Es gibt hier kein Ausweichen gegenüber dem menschlichen Willen. Das *praes.* spricht von der Möglichkeit der Bändigung und schaut, wie sie immer wieder Wirklichkeit wird. Das *perf.* stellt die vollendete Tatsache vor Augen. Der Erfolg gibt der triumphierenden, fast unmöglich dünkenden Aussage des Vf recht. Wie das Beispiel von der Bändigung der Tiere im stoischen Kreis beliebt war, so ist auch das Zeitwort, das er wählt (*δαμάζειν*), ein Leitwort stoischer Denkweise⁷⁴), in dem es den Sieg des Willens über die rohen Naturgewalten und Triebe schildert⁷⁵). Bild und Wortwahl lassen doch wohl einen gewissen Einfluß stoischer Gedanken auf den Gedankengehalt unserer Stelle erkennen⁷⁶). *φύσις* der Menschen und *φύσις* der Tiere treten in

⁷²) Im NT vgl. A 10, 12; 11, 6; R 1, 23.

⁷³) Vulg ceterorum, verderbt für cetorum, ff natantium, m beluarum maritimarum, Luther „Meerwunder“, Stier „Meerungeheuer“ syr verbindet die beiden letzten: Kriecher des Meeres und des Trocken. *ἐνάλια* auch Philo somn. I, 135.

⁷⁴) Die Bändigung der Tiere schon als Beispiel in der griech. Tragödie Soph., Antig. 342 ff., dann besonders oft bei den Stoikern z. B. Cicero, Nat. Deor. II, 151. 158; Seneca, benef. II, 29; Epict IV, 1, 21 ff.; von der Stoa wohl zu Philo übergegangen leg. all. II, 104, opif. mundi 83 ff., de Abrah 170. *δαμάζειν* sonst nicht im NT, auch nicht ap. Vtr, LXX nur Dan 2, 40 (*οὐδὲν*); Sir 30, 8 (*ἔπιος ἀδάματος*).

⁷⁵) Das biblische Wort ist *κατακυριεύειν* (כָּבַשׁ) Gen 1, 28; Sir 17, 4; Jer 14, 16 (Knechte); 2 Sam 8, 11 (Heidenvölker); auch Herm m XII, 4, 2. Es blickt weniger auf die Größe des Menschen gegenüber der Tierwelt, sondern durchaus theistisch auf die Herrscherstellung, die Gott dem Menschen über die niedere Kreatur gegeben hat. Vgl. Gen 1, 28; Ps 8, 7.

⁷⁶) Damit ist keineswegs gesagt, daß das ein unmittelbarer ist. Wieder

Vergleich. Die unbedingte Überlegenheit liegt auf Seite des Menschen. So tritt triumphierend dem *πάσα φ.* des Satzanfanges das *τῆ φύσει τῆ ἀνθρώπινη* am Satzschluß gegenüber. Auf die allbezwingende Art des Menschen läßt er den Satz ausklingen⁷⁷).

v. 8. Den Tieren stellt er nun die Zunge gegenüber. Scharf wird die Wendung zum Gegensatz gemacht, indem er *τὴν δὲ γλῶσσαν* betont an den Anfang stellt. Denn auf die Aussage über die Zunge kommt es ihm ja an. Von den Tieren hat er nur geredet, um den Gegensatz recht sehen zu lehren. Was bei allen Tieren möglich ist, das ist bei der Zunge unmöglich. Ganz schroff treten die gegensätzlichen Worte nebeneinander, daß die Zunge keiner bändigen kann. Durch die gesperrte Stellung (*οὐδεὶς — ἀνθρώπων*) verstärkt er vollends das Gewicht der Verneinung. Auch darin liegt eine Verschärfung, daß hier nicht wie oben bei den Tieren eine einfache Tatsache ausgesprochen wird, sondern sogar die Möglichkeit der Bändigung verneint wird⁷⁸). Das aus dem Kreis des Bildes stammende Wort vom „zähmen“ behält er bei. Hier liegt ihm der Vergleichspunkt. Auch die Zunge bedarf wie ein widerstrebendes, eigenwilliges Geschöpf einer Bändigung. Die Zunge bedarf einer Leitung durch den ziel- und richtunggebenden menschlichen Willen. Aber nicht die Notwendigkeit solcher Bändigung will er einschränken, sondern die Unmöglichkeit ihrer vollen Durchführung (*οὐδεὶς δύν.*). Die verschiedenen mit Betonung gesetzten Wörter zeigen, daß er die Aussage möglichst scharf aussprechen will. Deshalb sind alle Abschwächungen, die man versucht hat, gewiß nicht in seinem Sinn. Es geht nicht an, bei *οὐδεὶς* nur an den Lehrer zu denken, der bei anderen die Bändigung der Zunge nicht fertig bringt. Das jedes Pronomens entbehrende *γλῶσσαν* geht gewiß auf *οὐδεὶς* selbst. Die volle Selbstbeherrschung scheint gegenüber der Zunge unerreichbar. Auch ist das gar nicht hervortretende *ἀνθρώπων* gewiß nicht in dem Sinn zu betonen, daß zwar Menschen die Bändigung nicht fertig bringen, daß es aber wohl der von Gott gestützte Fromme vermöge⁷⁹). Auch ist nicht der mildernde Gedanke einzu-

ist Philo Zeuge, wie beliebt das Bild auf jüdischem Boden geworden ist, leg. all. II, 104.

⁷⁷) Auch hier mag die griechische Wendung des Bildes noch nachwirken, das in seinem ursprünglichen Zusammenhang von der Größe des Menschen redete. Cf Dibs. Den dat. fast Bl 191, 5 instrumental, da der dat. beim pass als Ersatz für *ἐπὶ* im NT außer Lc 23, 15 nicht nachweisbar ist.

⁷⁸) Die Reihenfolge der Wörter ist verschieden bezeugt; am stärksten * AKP min οὐδεὶς δύναται δαμάσαι ἀνθρ. gegen vulg Oec Theoph οὐδεὶς ἀνθρώπων δαμάσαι δύν., BC syr² οὐδεὶς δαμ. δύν. ἀνθρ., L Chrys οὐδ. δύν. ἀνθρ. δαμ.

⁷⁹) Vgl. Augustin, Nat. et gratia c. 15 non enim ait, linguam nullus domare potest, sed nullus hominum; ut cum domatur, dei misericordia, dei

schieben, daß solches Bändiggen nicht leicht und mühelos sei⁸⁰). Sondern es ist zuzugeben, daß zwischen v. 2 und v. 8 eine gewisse Spannung bestehe. Aber Jac spricht nicht als Weiser, der alle Aussagen gegeneinander abwägt, sondern als Prophet, der eine Sache ins Auge faßt und die Aussage unerbittlich hart gestaltet, um Urteil und Wille des Hörers in seine Bahn herumzureißen. v. 8 und v. 2 gehen wie reale und ideale Betrachtung auseinander. Sieht er auf das Reale, so muß er sagen: ich weiß keinen, der das fertig bringt; sieht er auf das Ideale, so sagt er: vollkommen der, welcher in keinem Worte fehlt, wobei er die Frage nicht erörtert, ob einer uneingeschränkt das Ziel erreicht. Nicht von der Schwäche des Menschen will er eine Aussage machen, sondern die Schwierigkeit, die am Objekt, an der Zunge liegt, will er hervorheben. Darum blicken auch die nächsten Worte nicht auf den Menschen und seine Schwäche, sondern auf die Zunge und ihre schlimme Art. Wie zwei hervorgestoßene Ausrufe setzt er die Worte von 8^b nebeneinander hin. Wieder redet er in einem Zeilenpaar. Er unterläßt eine Verbindung nach vorn. Er läßt die Satzaussage weg. Trotz ihrer grammatischen Unabhängigkeit werden die beiden nominativischen Ausdrücke dem Sinn nach Apposition zu τὴν γλῶσσαν sein⁸¹). Er wählt wieder ganz scharfe Ausdrücke; darin spiegelt sich die Erregung, die ihm leicht kommt, wenn er von der Zunge spricht. Dem Leser sollen sie Warnung sein, der Zunge zu Gutes zuzutrauen. Die Lesart schwankt zwischen ἀκατάσχετον (Hi 31, 11) und ἀκατάστατον. Jenes deutet darauf, daß die Zunge sich nicht zurückhalten läßt und paßt so gerade in das Bild von der Bändigung hinein⁸²). Ist, wie wahrscheinlich, ἀκατάστατον zu lesen, so nennt er die Zunge ein unruhvolles Übel und denkt mehr an ihr Wesen vor und unabhängig von aller Bändigung. Weil sie so ist, muß jeder Versuch, ihr beharrliche, stetige Gleichmäßigkeit und Treue beizubringen, von vornherein äußerst aussichtslos erscheinen⁸³). Ein Übel nennt er sie, nicht ein sittlich Böses; ein Gegebenes ist sie ihm, mit dem

adjutorio, dei gratia fieri fateamus. Die Pelagianer wollten deshalb den Satz als Frage lesen (Schegg).

⁸⁰) Scholion bei Matthaei, N. T. graece, ἐκλόως δηλαδὴ καὶ ἀνευ πόνου.

⁸¹) Solche inkongruente Anfügung ist keine Seltenheit. Bl. 137, 3.

⁸²) ἀκατάσχετον CKL^ψ, syr¹ syr² aeth m Hier. Cassiod (incontiens). Das Wort wird auch sonst im Zusammenhang mit der Zunge gebraucht, vgl. Philo, Somniis II, 275 τὸ στόμα διανοίξαντες καὶ ἐάσαντες ἀγλινωτων, καθάπερ ἔεμα ἀκατάσχετον, φέρονται τὸν ἀκρόθυτον λόγον ἔδωσι. Plutarch, garullitate 14 p. 509 D οὐκ ἔστι γλώσσης ἡεούσης ἐπίσχεσις. ἀκατάστατον sA B P boh sah ff (inconstans) vulg (inquietum) Hier. 1739 (letztere Hds korrigiert die obige LA ein; v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. Jhh. S. 47). Die erstere Lesart, die das im Zusammenhang geläufigere Wort bringt, wird wohl als Glättung zu beurteilen sein.

⁸³) Zu ἀκατάστ. vgl. 1, 8; 3, 16 (ἀκαταστασία); Herm m. 2, 3 nennt die Verleumdung ἀκατάστ. πνεῦμα.

der Mensch zu rechnen und sich abzufinden hat. Sie ist so, daß sie seinen Willen wie das störrische Tier vor schwerste Aufgaben stellt⁸⁴). Er greift ein geläufiges Bild auf, wenn er sagt, daß die Zunge „voll⁸⁵) todbringenden Giftes“ ist; über den Inhalt ihres Wesens sagt er damit etwas aus. Auch hier ist seine Aussage wieder ganz scharf. Nicht begnügt er sich mit dem Tadel, daß ab und zu etwas Schlimmes durch die Zunge geäußert wird (Prov 10, 19), sondern diese Giftigkeit kennzeichnet ihr Wesen. Er vergleicht sie damit der Giftschlange, welche ihr Gift auf die andern überträgt und ihnen dadurch tödlich wird. So die Zunge durch die schlimme Leidenschaftlichkeit und ihre heimtückische Verleumdung⁸⁶).

Mit v. 9 erfolgt ein neuer Ansatz. Beim Überlesen der folgenden Verse ergibt sich, daß v. 9—12 eine Gedankengruppe darstellt. Jac will die Schlechtigkeit der Zunge von da aus zeigen, daß sie Gegensätzliches, Segen und Fluch, gleichermaßen hervorbringt. Aber entgegen der bisherigen Gewohnheit in diesem Kapitel stellt er nicht zuerst die Bilder aus der Natur hin und schließt an sie die Angaben über die Zunge an, ja leitet sie aus diesen ab, sondern hier beschreibt er zuerst das Tun der Zunge und läßt die Bilder aus der Natur erst folgen. Indem er sie durch die negative Frage (μή) einführt, will er das Naturwidrige dieses menschlichen Verhaltens hervorheben. Die Umordnung wird dadurch verursacht sein, daß die ganze neue Ausführung sich an das ἀκατάστατον κακόν von vorhin anschließt, ja aus diesem herauswächst. Denn das Neue ist ein Beleg für solches ruhelose, unberechenbare Wesen der Zunge. Der Eifer führt ihn dazu, daß er alsbald von der Sache selbst redet. So teilt sich

⁸⁴) Die Bezeichnung als Übel fügt sich dem biblischen Rahmen wohl ein, es ist aber doch beachtlich, daß die Wendung in einem Zusammenhang steht, der so starke Anklänge an stoische Gedanken aufweist. Die Beurteilung als „Übel“ wäre gerade der stoischen Denkweise durchaus angemessen, Mc Aur. VI, 41; IX, 17. Die bibl. Redeweise s. Ps 34, 13 ff.

⁸⁵) R 1, 29; Jc 3, 17; 2 Pt 1, 14.

⁸⁶) Vgl. Ps 57 (58), 4 ff.; 139 (140), 4; R 3, 13. Daß das Gift seinen Sitz in der Zunge der Schlange hat, sagt Hi 20, 16; besonders nahverwand ist unserer Stelle die dichterische, Sibyll. frg 3, 33 τῶν δὲ καὶ στόματος ζεῖται θανατήφορος ἰός. Lucian, fuga 19. Das Bild vom Gift, das vom einen auf den andern übertragen wird, findet sich mehrfach, Herm. s. IX, 26, 7 (Verleumder); Test. Rub 5; Gad 6 (τὸν ἰὸν τοῦ μίσους); Clem Al Päd III p. 281, 15 (φιλήματα πολλὰκις ἐνίησαν ἰὸν ἀκολασίας); besonders auch in Verbindung mit dem Teufel Acta Joh. p. 141, 14 Zahn ἐρούατο ἀπὸ τοῦ ἰοῦ τοῦ θαν.; Acta Philippi T. p. 76; die Gegenwehr durchs Gebet Orig. περὶ εὐχῆς p. 324, 17; Midrasch Leolam 20. Nach diesen Belegen ist möglicherweise auch an unsrer Stelle der Satan als die Ursache des tödlichen Giftes gedacht. Aber es entspricht gerade der Eigenart des Jac im Unterschied von den Test. XII Patr, daß er viel weniger auf den Satan als Verursacher des Bösen anspielt. Er redet viel mehr psychologisch.

auch die neue Gruppe wieder in zwei Hälften. Die erste bringt in zwei Zeilenpaaren das widerspruchsvolle Tun der Zunge selbst und geht in die Mahnung aus, von diesem Mißstand abzukommen. Die zweite Hälfte weist durch Bilder aus dem Naturleben das Naturwidrige solchen Verhaltens auf. Mit großer Ebenmäßigkeit baut er den ersten Zweizeiler auf. Indem er die beiden Aussagen völlig gleichmäßig nebeneinander setzt, verstärkt er den Eindruck der Gegensätzlichkeit. Die Doppelzüngigkeit wurde gern auch von jüdischen Schriften in ihrer Häßlichkeit aufgewiesen⁸⁷). Aber es ist bezeichnend für Jac, daß er sich dabei nicht mit allerlei geringeren Beanstandungen aufhält, sondern den Sinn nur auf das Höchste lenkt. Den hohen Dienst der Zunge schildert er, daß sie das Glied sein darf, welches das Lob Gottes ausspricht⁸⁸). Daß dies stets, bei jeder sich bietenden Gelegenheit wie beim Gebet oder dem Aussprechen des göttlichen Namens der Fall ist, drückt das Präsens aus. Von den unpersönlichen Aussagen der letzten Verse geht er hierbei in den wärmeren Ton der ersten Person über. Er selbst freut sich, mitbeteiligt zu sein an solchem Lob Gottes. Es ist durchaus bezeichnend, daß in den vorangehenden Versen (3 ff.), die von hellenischem Geist beeinflusst schienen, der Mensch und seine Macht und Fähigkeit im Vordergrund standen. Hier wird nun wieder das erstemal seit 3, 1 der Blick unmittelbar auf Gott gewendet. Damit klingt die eigenste Gedankenwelt des Vf, die ja den Blick stets auf Gott gerichtet hält, wieder durch. Macht und Güte Gottes heißt er sie anschauen und loben, wenn er Gott volltönend den nennt, der Herr und Vater ist⁸⁹). Diesen Gott durch Lob zu verherrlichen, ist das Höchste und Schönste, was die menschliche Zunge leisten kann. Umso häßlicher wenn dieselbe Zunge zum Mittel wird, durch das wir die Menschen verfluchen oder verwünschen. Mit geläufigem Gedanken⁹⁰) weist er des Menschen Größe und Würde

⁸⁷) Vgl. die Warnungen über die *δύλωσσις* Prov 11, 13; Sir 5, 9f. 14; 6, 1; 28, 12; Orac Sib. III, 37; Did 2, 4; Test Benj. 6 ἡ ἀγαθὴ διάνοια οὐκ ἔχει δυο γλώσσας, εὐλογίας κ. κατάρας. Philo, decal 93 οὐ γὰρ δοιοὶ, δι' οὗ σόματος τὸ ἱερῶτατον ὄνομα προφέρεται τις, διὰ τοῦτου φθέγγεσθαι τι τῶν αἰσχρῶν; Tanchuma 34^a (Strack-B. III, 757). Verwandt ist der griech. Gedanke, der die Zunge das Beste und zugleich das Schlimmste nennt, Diogenes L. I, 105. Plutarch, garullitate 506.

⁸⁸) ἐν αὐτῇ steht betont am Anfang. ἐν ist hierbei instrumental zu denken. Dieser Gebrauch von ἐν wird von Blaß 4. 195 als Hebraismus beurteilt, wenn er auch dem Griechischen nicht ganz fremd ist.

⁸⁹) Vgl. zum Ausdruck 1, 27. Die LA τὸν κύριον Ἄ B C P ff syr¹ arm Cyr ist der andern τ. θεόν K L Oec Theoph vulg syr² boh sah vorzuziehen. Der Sinn wird davon nicht berührt, da das unter einem Artikel mit πατέρα verbundene κύριος gewiß an Gott und nicht an Chr. denkt.

⁹⁰) Vgl. die ähnliche Begründung Gen 9, 6. Prov 14, 31. Clem hom XI, 4. III, 17 (ὁ γὰρ εἰκόνα, καὶ τὰντα αἰωνίων βασιλείας, θβροίρας, τὴν ἀμαρταν εἰς ἐκείνον ἀναφερομένην ἔχει, οὐπερ καὶ ὁμοίωσιν ἢ εἰκόνα ἐτύγγανεν οὐσα. Clem Rec V, 23. Clem Al., Strom. VI, 9 p. 467, 31. 468, 7f.

auf, die darin bestehen, daß er nach dem Bild Gottes wurde. Wer also den Menschen in seiner Ehre antastet, tastet Gott selbst an. Die Zufügung setzt den Menschen in Beziehung zu Gott und erweist dadurch das religiös Verwerfliche solchen Tuns an den Menschen. Er erinnert an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, weil sie beim Fluchen diese offenbar außer Acht lassen. Er scheut sich nicht, auch beim Verfluchen in der ersten Person zu reden⁹¹). Das Gewicht der ersten Person wird dadurch etwas gemindert, daß sie sichtlich um der Gleichmäßigkeit zur ersten Aussage gewählt ist. Der Ton liegt also nicht auf der so oder so gewählten Person, sondern auf dem Verbum. Daß derselbe Mund, der Gott lobt, auch die gottebenbildlichen Menschen schmäht, ist ihm das Anstößige. Da in v. 11 die Anrede an alle Brüder erfolgt, geht es nicht an, das Segnen und Fluchen bloß auf die Lehrer bei ihrer Lehrtätigkeit beschränken zu wollen, sondern er denkt gewiß an die üble Gewohnheit (praes) der Jähzornigen und mit Worten wenig Wählerischen. Diese vergessen, daß dieselbe Zunge auch dem Lob Gottes dienen sollte und diente. Hatte er vorhin das Hauptgewicht auf die beiden gegensätzlichen Verben gelegt, so nun (v. 10) darauf, daß derselbe Mund sich nicht scheut, das völlig Entgegengesetzte hervorzubringen. Durch den Aufweis dieses Widerspruches will er dem Leser den Blick dafür geben, daß hier etwas nicht in Ordnung ist (s. A. 91). Während er vorher von den persönlich handelnden Menschen geredet hatte, wird hier nur das neutrale ἐξέροχεται gebraucht, das nur den äußeren Vorgang schildert. Gerade darauf liegt ein gewisser Akzent der Aussage. Beides, Segen und Fluch, läuft wie von selbst, ohne daß ein höheres bewußtes Ich die regelnde Kontrolle übt, aus dem Munde hervor. Wenn ein fromm bewußtes Ich wirklich hinter diesen Handlungen stünde, könnten sie so unmöglich geschehen⁹²). Ob es erlaubt wäre zu fluchen, wenn es nur einhellig aus einem Munde käme, oder ob der Fluch die Wahrheit und Echtheit des Segens beeinträchtigt, wird hier gar nicht erwogen. Der Gedanke konzentriert sich darauf, die Schlechtigkeit der Zunge dadurch aufzuweisen, daß sie Entgegengesetztes hervorbringt. Diese Doppelheit kennzeichnet ihre Charakterlosigkeit. Er unternimmt es nicht, sie zurückzuführen bis auf die letzte Quelle, den schlechten Untergrund eines bösen Herzens (Mt 15, 18), da er den Blick ja auf die Zunge als das Glied lenken will, das sich zu solchem charakterlosen Dienst hergibt. An die Schilderung des schlechten Ver-

⁹¹) Das bot den Auslegern von früh an Anstoß. Oec Theoph erinnern an 1 K 6, 10 und fassen den Satz deshalb deliberativ. Dib sieht wohl mit Recht in dem uneingeschränkt gesagten καταρόμεθα eine Nachwirkung jüdischer Denkweise, da das Judentum im Unterschied vom Urchristentum (R 12, 14; Lc 6, 28) ohne Bedenken zu Verwünschungen greift.

⁹²) Vgl. den ähnlich neutralen Ausdruck Mt 15, 11; Sir 28, 12.

haltens fügt er die Mahnung: „nicht soll, meine Brüder, dies so geschehen“ und zeigt dadurch, wie all seine Darlegungen auf die sittliche Weisung und Läuterung der Brüder hinauslaufen. Daß die, die er Brüder nennt, nicht so häßlich sich versündigen, ist das dringende Anliegen seiner treuen Seele⁹³). Nach Inhalt (*ταῦτα*) und Äußerungsweise (*οὕτως*) soll das Handeln der Christen vom Dargelegten sich unterscheiden. Die beiden Wörter *ταῦτα* und *οὕτως* blicken zurück und fassen zusammen. Aber einen Abschluß bringen sie nicht. Vielmehr macht er alsbald die sittliche Weisung durch eine Anzahl Bilder aus dem Naturleben noch eindringlicher. Entsprechend der übrigen Art des cap. bringt er möglichst viele Bilder bei, so daß durch diese das Tun der Zunge ohne weiteres als unrecht erkannt wird. Er wählt wieder (v. 11. 12^a) die Form der negativen Frage, um das Urteil der Leser selbst hervorzulocken und so ihre Zustimmung zu gewinnen⁹⁴). Nach dem Wort über den Mund (v. 10) lag das Bild über die Quelle recht nahe. „Läßt etwa die Quelle aus demselben Loch das Süße und Bittere hervorsprudeln?“ Was bei jeder Quelle (art.) immer wieder als Naturvorgang zu beobachten ist (praes.), daß sie einheitlich quillt, das soll bei den Lesern durch die Tat des Willens zur Wirklichkeit werden. Der Ton liegt ganz entsprechend wie in v. 10 auf *ἐκ τῆς ἀντῆς ὀπής*. *ὀπή* ist das Loch, die Höhlung, aus der das Wasser hervorströmt⁹⁵). Mit transitivem Wort sagt er von der Quelle wie von einem selbsthandelnden Wesen, daß sie das Wasser hervorsprudeln läßt⁹⁶). Daß er das Substantiv bei den beiden Adjektiven wegläßt, zeigt, wie stark es ihm eben bloß auf die Herausstellung der gegensätzlichen Wesenseigenschaften ankommt.

Er steigert in v. 12 die Kraft der Naturbilder indem er von einer bloßen Feststellung (v. 11) zum Aufweis einer Unmöglichkeit fortschreitet. „Kann etwa, meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven hervorbringen oder ein Weinstock Feigen?“ Mit dem neuen Bild, daß er — schwerlich zufällig — durch die besondere Anrede vom vorigen etwas abrückt, gibt er dem Gedanken deutlich eine neue Wendung. War in v. 11 der Hauptpunkt, daß nicht aus einer Sache Verschiedenes, ja Entgegengesetztes hervorkommt, so jetzt, daß in der Natur kein Ding etwas ihm Artfremdes hervorbringen kann. Es ist nicht der Gegensatz von Gut und Schlimm, von ge-

⁹³) *χορή* nur hier im NT; LXX nur Spr 25, 27, drückt das Geziemende oder das Nützliche aus. Hier das erstere.

⁹⁴) *μήτι*, vgl. Mc 4, 21; Lc 6, 39; Blaß 427, 2. Das beigefügte *τι* verschärft die Ablehnung zur Undenkbarkeit.

⁹⁵) Im NT nur noch Hbr 11, 38; LXX 2 Mos 33, 22; Ob. 3.

⁹⁶) *βρούειν* im klass. Griechisch fast nur intransitiv, vom sprossenden Zweig, dann bes. von der Quelle, Clem hom III, 35, 36; im späteren Griechisch auch trans. Clem hom II, 45; übertragen XVII, 9; M. Mill S. 118.

nießbarer und ungenießbarer Frucht, der v. 12 beherrscht, sondern das Bild redet von verschiedenen wertvollen Fruchtarten und will nur herausstellen, daß jeder Baum immer nur die eigene Art hervorbringt, ja daß hier eine Ordnung vorliegt, die kein Baum beliebig ändern kann. Hatte er v. 11 eine Gabelung in entgegengesetzte Wirkungen und Äußerungen in Abrede gestellt, so geht er v. 12 über zu dem neuen Gedanken der Unmöglichkeit, daß ein Baum ihm artfremde Frucht hervorbringt. Zur Sache von v. 9 und 10 paßt das zuerst gewählte Bild von der Quelle durchaus, nicht ebenso das von v. 12. Es biegt vom ursprünglichen Gedanken ab und bringt eine gewisse Unebenheit in die Darlegung hinein. Sie konnte dadurch verursacht sein, daß er beim zweiten Bild sich einer alten griechischen sprichwörtlichen Rede bedient, die sich nicht ganz in seinen eigenen Gedankengang einschmiegt⁹⁷). Daran liegt es, daß der Vergleich sich auf den einen Punkt beschränkt, daß wie in der Natur kein Baum Verschiedenes hervorbringt, so die Zunge nicht Verschiedenes aussagen soll. Was in der Natur eine Unmöglichkeit ist, soll auf dem Gebiet des menschlichen sittlichen Lebens durch eigene Tat des Frommen ausgeschlossen sein.

Die geringe Ähnlichkeit zwischen Bild und Sache mag den Vf veranlaßt haben mit dem Bild von v. 12 b wieder zu dem Gedanken des Gegensätzlichen zurückzukehren. „Noch Salziges (kann) Süßwasser hervorbringen“. Aus der fragend verneinten Rede geht er über in die aussagend verneinte, indem er den Abschluß dadurch kräftiger gestaltet, daß er selbst ein bestimmtes Urteil abgibt und

⁹⁷) v. 12 erinnert zunächst an Mt 7, 16. Aber dort handelt es sich um gegensätzliche Früchte (*ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλάς, ἀπὸ τριβόλων ὄσκα*). In diesen Gedanken will de Wette einlenken, wenn er statt *ἀμπελος* „Distel“ setzen will. Schon Gebser vermutete in v. 12 Anklang an ein griech. Sprichwort, vgl. Plut., Tranquill. an. 472f. *τὴν δὲ τὴν ἀμπελον ὄσκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦσιν οὐδὲ τὴν ἐλαίαν βότρυς*. Dib weist darauf hin, daß Mc Aurel gerade Weinstock und Feigenbaum mehrfach als Bild dafür benutzt, daß jedes Gewächs in der Natur nur seine Aufgabe erfüllt IV, 6, 1; VIII, 15 (*αἰσχροὺν ἐστὶ ξενίζεσθαι, εἰ ἢ σική ὄσκα φέροι*); VIII, 46; XII, 16, 2; X, 8, 6 (*καὶ εἶναι τὴν μὲν σικήν τὰ σικῆς ποιοῦσαν, τὸν δὲ κύνα τὰ κύνης, τὴν δὲ μέλισσαν τὰ μελισσῆς, τὸν δὲ ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπου*); ganz ähnlich Epict. II, 20, 18f. *πῶς γὰρ δύναται* (Jac spricht mit demselben *δύναται*!) *ἀμπελος μὴ ἀμπελικῶς κινεῖσθαι, ἀλλ' ἐλαϊκῶς, ἢ ἐλαία πάλιν μὴ ἐλαϊκῶς, ἀλλ' ἀμπελικῶς; ἀμήχανον, ἀδιανόητον οὐ τοίνυν οὐδ' ἄνθρωπον οἷόν τε παντελῶς ἀπολέουσι τὰς ἀνθρωπικὰς*. Seneca ep. 87, 25 *non nascitur ex malo bonum, non magis quam ficus ex olea*. Das Naturgeschehen ist einesteils Sinnbild für die durchgehende Harmonie in der Schöpfung, andererseits wird es als Anweisung an den Menschen benutzt, in seinem Gebiet das Seine zu tun. Cassiodors Auslegung unserer Stelle läßt diesen stoischen Gedanken noch durchschimmern. Das Beispiel aus Seneca zeigt, wie nahe dann der Übergang von dem Andersartigen zum Gegensatz von bösen und gutem war. Zur Stelle Bonhöffer, Epict. S. 90f.

die Sache von sich aus als unmöglich hinstellt⁹⁸). Der Ton liegt auf *γλυκύ*, das zur stärkeren Hervorhebung von dem zugehörigen Substantiv getrennt ist. Indem *ποιῆσαι* zwischen beide Wörter tritt, wird deutlich, daß *γλυκὴ ὕδωρ* als Objekt im Satz gedacht ist. Bei dem Subjekt *ἄλκων*⁹⁹ wird man am einfachsten *ὕδωρ* ergänzen (Bey. Dibs) und nicht Boden, Erdreich (Hfm.). Die Quelle ist dann selbst als das Hervorbringende vorgestellt, das *ποιῆσαι* dabei der Aussage über die Fruchtbäume angeglichen. Durch dies Beispiel wird anscheinend das Vorige ergänzt und für den besonderen Bedarf des Zusammenhangs zurechtgestellt. Die sprichwörtliche Rede, deren Jac sich in 12a bediente, brachte ihm zu wenig den Gegensatz zum Ausdruck, daß es sich bei den Äußerungen der Zunge um Gutes und Schlimmes handelt. So biegt er das vorige Beispiel zu dem schärferen um, daß in der Natur kein Ding das ihm Entgegengesetzte hervorbringt. Von hier aus ist die Linie zum Menschen leicht zu ziehen und gibt ihm einen deutlichen, wertvollen Gedanken. Der Mensch, der der bitteren Quelle gleicht, kann nicht Süßes, Erquickendes aus seinem Mund hervorbringen. Das von etlichen Handschriften gebotene *ὄντως* vor *ὄντε* zerstört die Gleichordnung der Bilder, indem es die Aussage über die bittere Quelle als das eigentliche Ziel des Schriftstellers hinstellt¹⁰⁰). Auch 12b ist noch Bild und will als solches ein Licht auf die Verhältnisse des Menschen und der Zunge werfen. Mit dem *ποιῆσαι* von v. 12a und b hat er den Gedanken über das bloße *ἐξέρχεται* (v. 10) hinausgeführt und auf ein ursächliches Verhältnis zwischen den Dingen hingedeutet. Eins ist das Verursachende des andern. Damit ist auch für die Aussage über den Menschen eine tiefere Betrachtung angebahnt. Von *στόμα* v. 10 geht es über zu *καρδία* v. 14. Wie das Innere sich äußert, wie es sich hier um notwendige Wirkungen handelt, läßt er erkennen. Die Äußerungen des Menschen haben ihren Grund in dem Zustand des Herzens. In v. 12b ist darum ein Übergang zum folgenden angebahnt, denn dort steht im Vordergrund, wie wirkliche Weisheit sich in bestimmter schöner und sanftmütiger Weise äußert. So hat 12b seine feste Stellung im Ganzen als Zurechtrückung, Abschluß und Übergang. Auch klanglich würde

⁹⁸) Die LA *ὁδδὲ* (13) statt *ὄντε* (ABC 66** min ff vg) scheint Glättung. Ebenso will der text. rec. *ὁδδὲμία πηγὴ ἅ. καὶ γλ. ποι. ὄδ.* (KLP) glätten und erleichtern. *ὄντε* steht in freier Weise nach einem inhaltlich negativen Satz. Hfm schlägt zögernd *ὄντε* (ein Ort, wo salziges Wasser ist) vor, was gewiß zu künstlich ist. Bl. 445, 1.

⁹⁹) *ἄλ.* sonst nicht im NT; in der LXX Num 34, 3. 12; Dt 3, 17 zur Bezeichnung des Toten Meeres.

¹⁰⁰) + *ὄντως* N C² KLP ff syr¹; om ABC* arm; syr² schließt *ὄντως* mit textkrit. Zeichen ein.

das Ende von 12a einen völligen Abbruch bedeuten, während 12b einen rhythmisch wohltuenden Ausklang bildet¹⁾.

III. Anklage 3, 13—5, 6.

Der rechten und falschen Weisheit Art 3, 13—18. Mit v. 13 geht Jac zu einem neuen Gegenstand über. Nach seiner Gewohnheit bringen alsbald die ersten Worte das entscheidende Neue. Von der Weisheit will er reden. Es entspricht seiner Art, daß der ganze Abschnitt wieder gegensätzlich angelegt ist. Die rechte und falsche Weisheit heißt er sie unterscheiden. Gleichwohl ist der Aufbau nicht schlicht zweiteilig, denn es verflechten sich zweierlei Absichten beim Vf. Einesteils bringt er die Schilderung über falsche und rechte Weisheit, andernteils richtet er eine Aufforderung (Mahnung und Warnung) an die Leser. So erwachsen ihm drei Gedankengruppen: 1. Mahnung und Warnung (13, 14), 2. die Schilderung der schlechten Weisheit (15) mit abrundendem Satz (16) und 3. die der rechten Weisheit (17) mit abrundendem Satz (18)²⁾. An Fehler, die sich unter ihnen finden (*ἔχετε*), knüpft er seine Mahnung an. Vom Streit will er sie zum Frieden zurück- und emporführen. Das Tadelswerte kommt dabei als das zu stehen, was bei ihnen vorhanden ist, das Ideale als das, woran sie erinnert werden müssen. So geht ein Ton des Tadels und der Anklage durch den ganzen Abschnitt. Ein innerer Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitt scheint darin zu liegen, daß er dort zuletzt von der bitteren Quelle geredet hatte, die kein süßes Wasser geben kann. Das führt ihn auf die Menschen, die ein Herz voller Bitterkeit tragen, und deshalb nur Unerfreuliches hervorbringen, während im Gegenteil der wahre Weise an der Freundlichkeit und Friedfertigkeit zu erkennen ist. Dieser Übergang lag umso näher, als das Bild von der Quelle ja im Zusammenhang mit dem Reden gebraucht war. So wächst auch dieser neue Abschnitt, wie so oft zu beobachten war, organisch aus dem vorangegangenen heraus³⁾. Jac führt jedoch über den vorigen Abschnitt hinaus, indem er keineswegs bloß an ein sanftmütiges Reden denkt, sondern will, daß das ganze Tun von der rechten, sanftmütigen Weisheit durchdrungen sei. Auch hier kämpft er gegen

¹⁾ Nachdem schon Gebs 12^b als nachschleppend empfunden hatte, hat Dib in ihm einen Einschub vermutet. Zur Sache vgl. Schab. 129^a (kann aus Schlechtem Gutes hervorgehen? בישא מי די טבא).

²⁾ Diese Bedeutung scheinen die beiden Verse 16 u. 18 zu haben. Würde Jac mit *δαιμονιώδης* und *ἀνυπόκριτος* aufhören, so wäre es ein Abbruch. Dib nennt v. 18 deshalb wohl mit Unrecht v. 18 einen isolierten Spruch.

³⁾ Dib, der gar keinen Zusammenhang anerkennen will, wird damit wohl der psychologischen Art des Menschen im allgemeinen und des Jac im besonderen nicht ganz gerecht.

jede Zerreißung der Lebensgebiete. Weisheit ist nicht ein abge-sondert zu tragender Besitz, sondern geht über in allseitige Lebens-gestaltung. Sie ist nicht eine ruhende Eigenschaft, sondern sie strömt aus ins Werk. Daß er dabei bloß die Lehrer im Auge habe⁴⁾, scheint eine unberechtigte Verengung seines Gedankens. Denn als die Angesprochenen (*ἐν ὑμῖν*) erscheinen durchweg die Gemeindeglieder selbst. Sie wollen weise sein; Jac heißt sie Anspruch und Wirklichkeit gegeneinander abwägen⁵⁾. Er selbst hält mit der Anerkennung zurück, denn er weiß, daß unter dem Anspruch, weise zu sein, sich oft ein sittlich trübes, streitsüchtiges Wesen verbirgt, das den hohen Namen der Weisheit schändet. Da er ganz ähnlich wie beim Glauben, eine Weisheit im Vollsinn von einer solchen, die nur einige Wesensmerkmale echter Weisheit an sich trägt, unterscheidet, wäre bei σοφός ein „wirklich“ hinzu-zudenken. Jesus hatte seine Hörer nicht als Weise angesprochen; er lehrte sie ja überhaupt nicht, sich als die Habenden, sondern als die Nehmenden auffassen. Jac spricht sie mit dem σοφός als solche an, die etwas von sich aus aufweisen können⁶⁾. Der Begriff des Weisen ist ihm dabei durchaus wie bei der Spruchweisheit religiös bestimmt. Weise ist der, der die rechte Erkenntnis Gottes, besonders seines Willens hat und sein Leben demgemäß gestaltet. Gegenüber einer bedingungslosen Hochschätzung der Weisheit er-innert er jedoch daran, daß in der σοφία möglicherweise die beiden Typen göttlich oder menschlich bestimmter Weisheit verborgen liegen können. Wirkliche Weisheit besteht ihm nicht in reinem Wissensbesitz unter Absehen von sittlichen Eigenschaften, sondern sie muß sich in sittlich schöner Tat äußern (vgl. 1. Clem 38, 2). Wieder will er die lebendige organische Verbindung von innerem Besitz und Auswirken desselben als unerläßlich hinstellen. Er will Weisheitsbesitz da nicht anerkennen, wo er nicht äußerlich schöne Wirkungen frommer Weisheit wahrnimmt. Der Aufforderungssatz ist von ihm aber merkwürdig umständlich ausgedrückt, offenbar deshalb, weil er den einfachen Gedanken „der zeige es in einem schönen Wandel“ reicher ausgestalten wollte. Er will inhaltlich das sittlich Schöne näher als Sanftmut herausstellen und er will

⁴⁾ So Spitta, der bei dem σοφός an den Schriftgelehrten denkt (277). Aber der ganze Abschnitt faßt nicht nur das Lehren, sondern das Tun ins Auge. Auch die Paarung von σοφός u. ἐπιστήμων lenkt aus der Bahn Spittas ab.

⁵⁾ Mayor vergleicht die Konstruktion mit Dt 20, 5; Ps 33, 12; 107, 43 u. a.; sie ruht also auf hebr. Grundlage. Die normale Konstruktion wäre gewesen εἰ τις . . . ἐστίν; die Zerreißung in Frage und Aufforderung macht die Rede energischer. Gegen die Auffassung des τις als Indefinitum (so Lachmann, Buttman) s. Moulton S. 149. Die Frage ganz ähnlich Hos 14, 9.

⁶⁾ Der Doppelbegriff σοφός καὶ ἐπιστήμων war ihm aus dem AT ge-läufig vgl. Dt 1, 13, 15; 4, 6; in umgekehrter Reihenfolge Dan 5, 12; ἐπιστή-μων sonst nicht im NT, mehrf. bei Sir z. B. 10, 25; 21, 15; 40, 30 u. ö.

die Form der Äußerungen unter die große, ihm so wichtige Rubrik der Werke einreihen. So entsteht die Aufforderung: ‚der zeige aus (seinem) schönen Wandel seine Werke in Sanftmut der Weisheit‘. Wie er es vom Glauben (2, 18) gefordert hatte, so fordert er es jetzt von der echten Weisheit, daß der innere Besitz im Wandel d. h. in der ununterbrochenen Lebensführung, wie sie sich vor den Augen und darum auch unter dem Urteil der andern abspielt, zur Anschauung kommen muß. Mit τὰ ἔργα αὐτῆς schaut er dagegen mehr auf die Auswirkung des innerlich triebkräftig schon vor-handenen, das in einzelnen Leistungen, jedesmal mit einem neuen Willensansatz zur Verwirklichung kommt. Inhaltlich soll sich die Weisheit in πραύτης, sanftmütigem Wesen erweisen⁷⁾. Es ist das Gegenteil des hochfahrenden, harten, schnell aufbrausenden Wesens, wie es sich bei dem stolzen, selbstbewußten „Weisen“ leicht ein-stellte. Auch der Begriff des Demütigen liegt in πραύτης. Der rechte Weise behandelt die andern nicht von oben herunter, hält es nicht für sein Recht, andere zu verfluchen oder ihnen sonst wehe zu tun (Mt 5, 5; 11, 29; 2 Ti 2, 25). Die πραύτης ist ein Wesensmerkmal rechter Weisheit geworden, wie er durch die enge genetivische Verbindung andeuten will. Der Ton liegt dabei so stark auf πραύτης, daß die deutsche Übersetzung in sanftmütiger Weisheit (Gebs, Dibs) dem Sinn des Jac näher kommt als die, welche das genetivische Wort zum Adjektiv macht⁸⁾.

v. 14. Denen dagegen, die mit Zank erfüllt sind, spricht er das Recht ab, sich wirklich Weise zu nennen. „Wenn ihr aber bitterm Eifer und Rechthaberei in eurem Herzen⁹⁾ habt, so lügt nicht prahlerisch gegen die Wahrheit.“ Er grenzt nicht näher ab, wie eng oder wie weit der Kreis der streitsüchtigen „Weisen“ ist, sondern er spricht seine Warnung als etwas aus, das allen gesagt werden darf und allgemeine Berücksichtigung verdient. Er wird so schreiben auf Grund der Wahrnehmung im Gemeindeleben, daß intellektuelle Vorzüge nur allzuoft zusammengehen mit einer liebarmen Überhebung über den andern, die in der Art der Aus-

⁷⁾ Vgl. 1, 21. Zur πραύτης mahnte schon das spätere AT vgl. bes. Sir 3, 17. Diese Stelle ist auch dadurch lehrreich, daß sie zeigt, wie völlig bei Sir die jüdische Denkweise vorschlägt, welche beim moral. Handeln stets an den guten Erfolg für den Handelnden denkt. Gerade das tritt bei Jac zurück. — Von Jesus wird das Ideal der πραύτης als entscheidend wichtig aufgenommen Mt 5, 5; 11, 29. Er steht damit in Gegensatz zu dem hochmütigen, herrischen Gebahren der Schriftgelehrten, der Weisen seiner Umgebung. Das Lob der πρ. auch bei Herm m. V, 2, 3; XI, 8; hier bilden die Worte πραύς, ἡσυχός und ταπεινός eine zusammengehörige Gruppe.

⁸⁾ m liest in mansuetudine et prudentia. πραύτης ist beim Syrer als adj. wiedergegeben כחמה כחמה.

⁹⁾ n ff s vulg syr ἐν ταῖς καρδίαις θυμῶν, was als Glättung zu beurteilen sein wird.

einandersetzung häßlich zum Ausdruck kommt. Das an sich neutrale Wort *ζήλος* kennzeichnet er durch das beigefügte *πικρόν* als Eifer im schlimmen Sinn. Es liegt in *ζήλος* einestheils die Leidenschaft ausgedrückt, mit der man den Streit führt, andernteils streift das Wort an den Begriff „Eifersucht“ hin, die den andern neben sich nicht dulden kann¹⁰⁾. Es ist die Vorstellung des Jac, daß sich solches Eifern gerade bei denen findet, die sich für Weisheit halten. Denn je mehr einer hat oder zu haben meint, desto weniger will er es dulden, daß auch der andere etwas hat. Es kommt zu heftigen Streitereien, um den andern auszustechen. Es ist bitterer Eifer, weil unter der Leidenschaftlichkeit der Erregung die Liebe, die dem andern durch Belehren dienen wollte, völlig vergessen ist (1 Th 2, 6. 11 f.). Die rechthaberische Art der falschen Weisen wird in *ἐριθεία* zum Ausdruck kommen¹¹⁾. Schaut *ζήλος* auf den andern und will ihn nicht neben sich gelten lassen, so *ἐριθεία* auf die eigene Person und Meinung und will diese eigenwillig, hartköpfig durchsetzen und ist dadurch bereit zu jedem Streit. Das Durchsetzen der eigenen Ansicht ist wichtiger als das brüderliche Band mit den andern. Er weist hiermit auf die andere schlimme Eigenschaft des „Weisen“, dessen Herz noch nicht selbstlos geworden ist. Je mehr er sich selbst weise dünkt, desto härter besteht er auf der eigenen Meinung und desto unliebenswürdiger stellt er alle andere Meinungsäußerung als töricht oder minderwertig hin. *ζήλος* und *ἐριθεία* sind darin verwandt, daß beide aus ungebrochener Selbstsucht kommen. Erst wo diese überwunden ist, da kommt es zur *πραΰτης* (Herm. m. XI, 8), die dem andern gegenüber sich als Helfer und Diener fühlt, und sich nicht als sein Herr aufspielen will (2 Ko 1, 24; 1 Pt 5, 3; 1 Ti 2, 2 f.). Am nächsten hätte die Satzaussage gelegen, „dann seid ihr nicht in Wirklichkeit Weise“. Er biegt diese objektive Aussage in eine subjektive Aufforderung um, deren Hauptverba „rühmen“ und

¹⁰⁾ Eifer im guten Sinn Jo 2, 17; R 10, 2; Kol 4, 13 u. ä. Dagegen wird *ζήλος* im NT sehr oft mit Wörtern des Streites und der Leidenschaft zusammengeordnet R 13, 13 (*ἔρις*); 1 Ko 3, 3 (*ἔρις, δικοταταίαι*); 2 Ko 12, 20 (*θυμοί, ἐριθείαι*); Ga 5, 20 (*ἔρις, θυμοί*) u. ä.

¹¹⁾ Die alten Übersetzungen geben *ἐριθεία* durchweg mit Streit wieder (syr *ܩܪܝܬܐ*, vg *contentiones*, ff *contentionem*, ebenso sah boh). Gegenüber der ursprünglichen Bedeutung „Gesinnung dessen (*ἐριθός*), der seine Arbeit nur um Lohn tut“ (Zahn Bd VI, S. 115 f. A 21 zu R 2, 8) muß deshalb das egoistische Moment des bloß Gewinnsüchtigen durch das andere des Streitsüchtigen zurückgedrängt worden sein. Es scheint dabei der Zug des Kleinlichen und des Rechtbehaltenwollens, wie es beim Streiten des Lohnarbeiters um seinen Lohn nahe liegt, mit anzuklingen. Im NT steht das Wort mehrfach zwischen Wörtern des Streites (2 Ko 12, 20; Ga 5, 20 ff.). Weniger durchsichtig ist die Bedeutung R 2, 8; Ph 1, 17; 2, 3. Anch Hieron. erklärt den Begriff zu Ga 5, 20 (Vallarsi VII, 507; Zitat s. Zahn Bd VI S. 116) wohl in Abhängigkeit von Orig (vgl. Zahn Bd IX³ S. 24) als *rixa* und als stete Bereitschaft zum Widersprechen.

„lügen“ sind. Dadurch wird der Gedanke viel kräftiger. Die beiden Verba sollen sich gegenseitig verstärken. Das begleitende *ψευδῆσαι* prägt dabei dem an sich neutralen *κατακαυχᾶσθαι* (2, 13; R 11, 18) deutlich einen übeln Sinn auf. Ihr Rühmen wird als ein lügnerisches gebrandmarkt¹²⁾. Der Ausdruck ist wieder scharf gewählt. Er zeigt die erregte Ablehnung des Jac¹³⁾. Wessen sie sich rühmen, ist nicht gesagt. Es wird zu ergänzen sein, daß sie sich selbst als Weisheit ansehen und auf die andern geringschätzig herabsehen¹⁴⁾. Statt einfach zu sagen „ihr seid keine Weisen“, verwehrt er ihnen, dies prahlerisch und lügnerisch von sich zu behaupten. Abstehen sollen sie von solchem Prahlen (Moult. S. 199). Hofm. versteht unter der Wahrheit, gegen die sie sich vergehen, die christliche Wahrheit, das Evangelium selbst (wie 1, 18), und braucht dann überhaupt keine Ergänzung dazu zu denken. Näher liegt, daß dies *κατὰ τῆς ἀληθείας* einfach den Abstand zwischen Anspruch und Wirklichkeit bei ihnen kennzeichnen will¹⁵⁾. Ihr Streiten erweist sie als Gott fernstehende, hochfahrende Menschen. Die Verba fügen zum Bild des falschen Weisen noch den Zug übertriebenen Selbstgefühls hinzu.

Von den Wesensäußerungen der falschen Weisheit (v. 14) schreitet er nun (v. 15) zu einem Urteil über diese weiter. Auf eine scharfe Ablehnung kommt es ihm, wie das betont vorangestellte *οὐκ ἔστιν* anzeigt, zuerst an. In dem Anspruch der geschilderten Leute, „Weisheit“ zu sein, lag zugleich der weitere, daß ihr Weisheitsbesitz ihnen von Gott zugeströmt sei, denn das war durchaus die Annahme im israelitischen Gebiet, daß die Weisheit, wie sie bei Gott ihren Sitz hat¹⁶⁾ so auch im besonderen Gottes Gabe ist, die von Gott her den Menschen geschenkt wird¹⁷⁾. Jac spricht dabei den feierlichen Gottesnamen nicht aus, sondern verhüllt ihn mit *ἔνωθεν*. Darin kommt der Wert der Weisheit besonders zum Ausdruck. Allem irdischen ist sie überlegen. In

¹²⁾ Die parallele Zusammenordnung der beiden Verba beurteilt Gebs als Hebraismus. Ähnlich ff *quid alapimini mentientes contra veritatem*. Nach Ducange ist *alapator* = *καυχητής*. Zu *κατακαυχ.* vgl. Zahn, G. K. I, 792 A.

¹³⁾ Um eine solche handelt es sich offenbar; darum ist die Auffassung des *μή* als Frage (Gebs, Bels) unzulässig.

¹⁴⁾ Beysch. ergänzt anders: sie prahlen im Widerspruch mit der Wahrheit, daß ein Herz voll göttlicher Gedanken und Motive sie zum Reden und Lehren treibe. Aber schon der Anspruch, weise zu sein, scheint dem Jac lügnerisch, wenn den Betreffenden zugleich Streit erfüllt.

¹⁵⁾ Ganz ähnlich *κατὰ τ. ἀλ.* T. Gad 5. Daß dadurch ein Pleonasmus entsteht, ist nicht zu bestreiten, wirkt aber zur Verstärkung der Aussage.

¹⁶⁾ Prov 8, 27. 30; Sir 1, 1; 24, 4. Philo de profugis 30.

¹⁷⁾ 1, 5; Prov 2, 6; Sap 9, 17; ähnlich wie über die Weisheit spricht Hermas vom Glauben Mand IX, 11 und vom Geist XI, 5. — Gen r. 17, der Abglanz der oberen Weisheit ist die Thora.

irdische Verwirrung und Finsternis bringt sie himmlisches Licht und himmlische Klarheit. Ihre Überlegenheit über das Irdische, wie die Bedürftigkeit des Irdischen nach himmlischer Weisheit liegt in dem *ἄνωθεν κατερχομένη* ausgesprochen. Mit dem Subjekt des Satzes *αὐτὴ ἡ σοφία*¹⁸⁾ blickt er auf die Angaben des vorigen Satzes zurück. Obwohl dort eigentlich nicht ausgesprochen war, daß er mit den angeführten schlimmen Zügen das Bild von „Weisen“ zeichnet, ist durch das hinzeigende *αὐτὴ* diese Beziehung nun ganz deutlich von ihm ausgesprochen. Nachdem er negativ das Wesen jener Weisheit gekennzeichnet hat, geht er in der zweiten Sinnzeile dazu über, positiv ihre Art zu schildern. Die Schilderung erfolgt mit der ganzen wuchtigen Kürze, die Jac so wohl versteht. Nur drei Eigenschaftswörter setzt er nebeneinander. Einander steigernd lassen sie die minderwertige, ja gefährliche Art dieser Weisheit erkennen. Irdisch nennt er sie zuerst. Ihr göttlicher Ursprung und ihre himmlische Art ist damit bestritten. Sie erscheint damit als ein Gewächs, das dem irdisch-menschlichen Boden entsprossen ist und damit auch die niedrige Art menschlicher Dinge teilt. *ἐπίγειος* ist zunächst ein neutrales Wort, das nur den Lagenunterschied zwischen himmlisch und irdisch ausdrückt. Es bekommt seine bewertende, niedrige Bedeutung, indem es in Gegensatz zu himmlisch gestellt wird. Nicht himmlisch, das heißt dann auch wertlos. In *ἐπίγειος* liegt die pessimistische Anschauung, daß die Erde das Gebiet des Nichtwissens, Nichtkönnens, Nichtverstehens ist, daß sie deshalb des Einströmens himmlischer Kräfte bedürftig ist¹⁹⁾. Mit *ψυχικός* deutet Jac auf einen inhaltlichen Mangel der angemessenen Weisheit. In der Mitte zwischen *ἐπίγειος* und *δαμονιώδης* muß auch *ψυχικός* einen tadelnden Sinn enthalten. Ein solcher liegt in dem Wort ja nicht unbedingt. Denn *ψυχ.* kann den Gegensatz zu *σωματικός* bilden und dann das Höhere, dem bloß Körperlichen Überlegene andeuten. Umgekehrt ist *ψυχικός* das Niedrige, wenn vom *πνεῦμα* aus verglichen wird.

¹⁸⁾ Unrichtig macht Luther nur *αὐτὴ* zum Subj., *ἡ σ.* zum Prädikatsnomen.

¹⁹⁾ *ἐπίγειος* Jos A. VI, 186 von Tieren auf der Erde; im Gegensatz gegen das himmlische Jo 3, 12; Ph 3, 19; bes. Herm Mand IX, 11; XI, 6. Philo spricht leg. all. I 48. 45 von irdischer und himmlischer Weisheit, aber nicht im Gegensatz. Die erstere ist ihm Abbild und Nachahmung der letzteren. Der Gnostiker Valentinus spricht (Iren III, 15) von *ἄνω u. κάτω σοφία*. Nach Schweglers Vorgang dachte Pfeiderer, Urchristentum II, 545, u. a. hier an Bekämpfung der Gnosis durch Jac. Das liegt aber hier wie sonst in unserm Schreiben fern. Er greift nicht irgend einen Lehrinhalt der sog. Weisheit an, sondern stellt nur ihre und ihrer Vertreter religiös-sittliche Mangelhaftigkeit heraus. Er stellt die falschen Weisen auch gar nicht den übrigen Gemeindegliedern gegenüber, sondern redet sie unmittelbar als solche an (*εἰ ἔχετε, ὁμῶν*), und zeigt damit, daß es sich um ein Heruntersinken von der Stufe der wirklichen gotterfüllten Weisheit handelt.

Und dieser Gebrauch liegt hier gewiß vor. Das beste, was der Christ kennt, das *πνεῦμα*, geht jener Weisheit ab. Sie entstammt nur der *ψυχῇ*, dem menschlichen Seelengebiet. Sie ist so Weisheit des natürlichen Menschen. Da der Ausdruck wesentlich negativ, als Mangel des *πνεῦμα*, empfunden wird, entspricht er ungefähr dem deutschen „ungeistlich“. Diesen Mangel trägt das lieblose, rechthaberische Streiten der „Weisen“ an sich, das nicht von dem Geist Gottes durchdrungen ist²⁰⁾. Schwer und wuchtig setzt er das Wort *δαμονιώδης* als das letzte Urteil ans Ende²¹⁾. Es enthält den ärgsten Tadel über die falsche Weisheit. Denn es bringt sie in Zusammenhang mit den Dämonen. Aber schwerlich als eine Weisheit, wie sie Dämonen besitzen (2, 18 *πίστις*), sondern als eine, in der dämonisches Wesen sich geltend macht, beschreibt er sie. Sie tritt damit in scharfen Gegensatz gegen die rechte Weisheit, die ihren Ursprung bei Gott hat. Jac fühlt also bei den Äußerungen jener Weisheit nicht bloß das Fehlen des göttlichen Geistes, sondern er spürt, daß hier ein anderer Geist wirksam ist. Dies Positive geht über den durch *ψυχική* angedeuteten Mangel weit hinaus²²⁾. Wo solche Streitsucht sich äußert, da

²⁰⁾ Gegensatz ist zunächst *σωματικός* vgl. 4 Mc 1, 32 von *ἐπιθυμία*, teils *σ.* teils *ψ.* Philo, Cherub 82 *ἵνα . . . ψυχικῶν δυνάμεων ἐξασθενῶμεν*, deterior potiori 70 *τέθνηκε δὲ ὁ περιεῖναι νομιζόμενος τὸν ψ. θάνατον*. Orig., Adam. p. 78, 22 *οἱ σωματικοὶ θεόφθοροι τὰ ἔργισα μόνον περικύβησαν ὄντων, οἱ δὲ ψυχικοὶ εἰς μῆκος ἀκοιτείνονται*. Darum lobend Philo, spec. leg. IV, 75. *ψ. πλοῦτου, δε μόνος ἀληθεία πλοῦτος ἐστίν*. InrNT dagegen ist bei *ψ.* an den Gegensatz zu *πνευματικός* gedacht Iud 19; 1 Ko 2, 14; 15, 44. 46 entsprechend der Dreiteilung des Menschen bei Pl 1 Th 5, 23. Nun ist *ψ.* das geringere gegenüber dem *πν.* Aber das menschliche *πνεῦμα* erhält seinen vollen Wert erst durch die Erfüllung mit Gottes Geist. *ψυχικός* ist nun der, der des göttlichen Geistes entbehrt und also nur seine menschlich natürlichen Kräfte zur Verfügung hat 1 Ko 2, 14. Der Gebrauch des Wortes bei Jac ist zugleich Beweis, daß ihm auch der Gegenbegriff *πνευματικός* bekannt ist, was um so wichtiger ist, da *πνεῦμα* (außer 2, 26 nur 4, 5) bei ihm so stark zurücktritt.

²¹⁾ Das Wort findet sich ganz selten z. B. Symm. Ps 90, 6. Orig. Bd. V p. 160, 9f. von den *καταστάσις: ἐξ μὲν ἀγγελικῆς καταστάσεως . . . ψυχικῆν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχικῆς δαμονιώδη κ. ἀνθρώπινην, ἐκ δὲ ἀνθρώπινης ἀγγέλου πάλιν κ. δαιμονίας γίνεσθαι*. Dann Scholion zu Aristot., Ran. 295 *σyr¹ κτῆσ² π.*

²²⁾ Doch bleibt die Behauptung hinter der andern zurück, daß der Ursprung der Weisheit etwa teuflisch sei (so Huther Hfm.). 1 Ti 4, 1 handelt es sich um inhaltlich schlimme Lehren, welche als *διδασκαλία δαμονίων* genannt werden. Gerade auf den Inhalt wird bei Jac nicht bezogen, sondern die schlimme Äußerungsweise führt ihn zu seinem Urteil. Vgl. wie bei Hermas die Laster mit Dämonen gleichgesetzt werden Mand II, 3 (die *καταλαλιά* ein *ἀκατάστατον δαμόριον*) sim IX, 22, 3 (*μέγα γὰρ δαμόν[ιδὺν ἐστίν] [ἢ ἀδράδεια] [καὶ ἡ κενὴ πεποιθήσις]*); IX, 23, 5 (die Feindseligkeit der einander verleumdenden Christen). Ganz ähnlich sieht Jac in dem eifersüchtigen, rechthaberischen Streiten der Weisen Dämonen wirksam, denn man wird keinen Grund haben, das *δαμονιώδης* bei Jac nur

sieht er nicht eine Wirkung des Gottes, von dem nur Gutes herkommt, der ein Vater der Lichter ist, sondern hier fühlt er die finstere Macht der Dämonen am Werk. Es sind religiös begründete Urteile, die er auf Grund davon, daß er den unterscheidenden Geist Gottes hat (1 Ko 2, 14 f.), über die falsche Weisheit fällt.

v. 16. Mit dem neuen Satz begründet Jac das vorangegangene scharfe Urteil über die falsche Weisheit. Er scheint es für notwendig zu halten, sich wegen dieses Urteils zu rechtfertigen. Es mochte ja bei der üblichen Hochschätzung der „Weisen“ überrascht haben. Er weist darum zur Begründung auf die mit dem Streiten unlöslich verbundenen (*ὄπου—ἐκεῖ*) schlimmen Begleiterscheinungen. „Denn wo Eifersucht und Rechthaberei ist, da ist Unordnung und jegliches üble Ding.“ Von den Eigenschaften der Seele (*ζῆλος, ἐπιθετα*) führt er hinüber zu den Folgen, die sich im äußeren Leben zeigen. Diese sind umfassend (*πάν*) schlecht. Daraus ergibt sich für jeden die Schlechtigkeit der Weisheit von v. 15. Als *ἀκαταστασία*, das ist als das Gegenteil von Ordnung, Ruhe, Friede, schildert er den Zustand, den die leidenschaftliche unfrome Weisheit in der Gemeinschaft anrichtet²³). Er denkt dabei wohl an die heftigen, leidenschaftlichen Gegenäußerungen, in die die ganze Gemeinde hineingerissen wird, an das leidenschaftliche Hin- und Herreden, das Parteiergreifen, das Durcheinander in der Versammlung, das durch das lieblose Wesen der „Weisen“ kommt. Er nimmt wahr, wie die Gemeinschaft dadurch zerbricht und sich in völliges Durcheinander und Widereinander auflöst, wenn die „Weisen“ sich zu lieblosem Streiten gegeneinander für berechtigt halten. Auf weitere Einzelschilderung der schlimmen Wirkungen verzichtet er und sagt nur, die Anklage umfassend gestaltend, daß jegliches üble Ding sich da einnistet, wo sich das Eifern findet. Sittlich wertlos und untauglich nennt er das, was aus dem Streiten kommt²⁴), während er hernach umgekehrt die wertvollen Früchte

für bildliche Redeweise zu halten. Barn 16, 7, wer gottwidrig handelt, macht das Herz zum *ὄκος δαιμονίων*. Weber, jüd. Theol. S. 171.

²³) Vgl. *ἀκατάστατος* 1, 8 u. 3, 8. Das Wort hat 2 Gegensätze: Das Festsein und das Geordnetsein. Dem entsprechend liegt in *ἀκατάστατος* einerseits das Unbeständige, so 1, 8; Herm m. V, 2, 7; andererseits das Wirre, Zerrissene, das Aufhören aller guten Ordnung. So 1 Ko 14, 33 (das Durcheinander, das in der Gemeinde entsteht, wenn jeder meint, nach Belieben auftreten und reden zu können), Herm m. II, 3. Gegensatz *εἰρήνη* (v. 17; 1 Ko 14, 33). Daher auch Aufruhr 1 Clem 3, 2; 14, 1; besonders auch von der Verwirrung, die die Zunge anrichtet, Prov 26, 28; syr¹ *ܠܘܠܝܐ* von *ܠܝܐ* perturbant; syr² Gegenteil von *τάξις*, sah confusion; vg Cassiod übersetzen nach der andern angedeuteten Richtung inconstantia.

²⁴) *φάβλος* unterscheidet sich von *πονηρός* schlimm (Herm v. I, 1, 8; s. V, 1, 5; VII, 5), schädlich und *κακός* böse, und hebt die Nichtsnutzigkeit einer Sache hervor. Gegensatz ist *σπουδαίος* Plato, leg. VI, 757^a, *ζρηστικός*

der himmlischen Weisheit preist (17^b). Er wird bei *πράγμα* nicht bloß an Taten, sondern dem *ἀκαταστασία* entsprechend an Zustände und Umstände denken, wie sie beim Streiten und durch das Streiten sich herausbilden²⁵).

Im Gegensatz (*ὁς*) zum Vorigen schildert er nun (v. 17) die von oben kommende Weisheit. Der minderwertige Charakter der falschen Weisheit war in wenigen großen Zügen gemalt; für die rechte Weisheit sucht er nach einer Fülle von Wendungen, um ihren Wert und ihre Schönheit vor dem Leser entstehen zu lassen²⁶). Die Eigenschaftswörter stimmen wie bei der Schilderung der verkehrten Weisheit (15) darin zusammen, daß sie von einem besondern Inhalt oder gar Lehrinhalt der rechten Weisheit nichts sagen. Sie machen nur Züge sittlich schönen Verhaltens namhaft. Das muß wieder in dem Gedanken bestärken, daß Jac überhaupt nicht zwei inhaltlich verschiedene Weisheitsarten einander gegenüber übersetzen will, wie etwa christliche und jüdische, oder judenchristliche und heidenchristliche (s. A 25) oder christliche und gnostische (s. A 19), sondern daß sein Blick nur auf der innerhalb der Christengemeinde lebenden Weisheit und ihrer Entartung ruht. Es ist auffallend, wie unter den aufgezählten Eigenschaftswörtern das intellektuelle Moment ganz fehlt. Das zeigt, wie wenig ihm offenbar die *σοφία* selbst im Gebiet der Verstandestätigkeit liegt. Sie ist ihm vielmehr Verbundenheit und Erfülltheit von Gott her und von da aus fromme Lebensgestaltung. Das Gotteswissen geht ihm durchaus zusammen mit der rechten Lebensführung. Die Aussagen

(Plut. de Aud. Poët 4), *ἀγαθός* R 9, 11. Vgl. Trench, Synonyma S. 297, Jo 3, 20; Tit 2, 8; 1 Clem 28, 1; Prov 22, 8. 12.

²⁵) Kern (Tübinger Zeitschrift 1835 II, 59) sah hier die Kämpfe zwischen Juden- und Heidenchristen angedeutet. Die von Jac v. 13—18 gewählten gegensätzlichen Worte (z. B. *πραΰτης, εἰρημική, ἐπιεικής* usw.) geben keinen Anlaß zu einer derartigen Rollenverteilung. Dibs verbiegt den Sinn des Satzes etwas, wenn er aus ihm folgert, daß Jac lieber auf eine regere geistige Betätigung verzichtet, als daß er sie mit Spannungen in der Gemeinde bezahlt. „Eine selbständige intellektuelle Beurteilung von Geisteskämpfen gibt es für ihn nicht.“ Auch hier reißt Jac die lebendige Wirklichkeit nicht auseinander, daß er als ein reiner Intellektualist solche Fragen beurteilt. Er sieht als Ethiker vielmehr, wie auch der Kampf um Lehrformulierungen und dergl. durch Einfließen eines üblen Egoismus getrübt wird. Er weist auf unschöne Charakterfehler hin, die sich leicht bei dem einstellen, der nichts als „weise“ sein will. Wie sich Jac in dem ihm zugänglichen Gebiet um Wahrheitserkenntnis bemüht, zeigt er in 2, 14 ff.

²⁶) Zur Schilderung der Weisheit vgl. Sap 7, 22 ff., auch die ganz ähnliche Ausführung über den wahren und falschen Propheten bei Hermas m. V, 2, 3f. Literarische Abhängigkeit wird zu dieser Gleichmäßigkeit weniger beigetragen haben, als die weitgehende in den Gemeinden vorhandene Ähnlichkeit der Ausdrucksweise, vgl. Dib. Beide Stellen sind der unsern auch darin ähnlich, daß sie die Schilderung einfach durch Nebeneinanderstellen der Eigenschaftswörter geben.

gliedern sich ohne Künstelei in vier Gruppen, in denen auch Fortschritt und Bewegung des Gedankens zum Ausdruck kommt. Als erstes Bedeutsames (*πρώτον μὲν*) hebt er heraus, daß die rechte Weisheit lauter (*ἀγνή*) ist. Damit schildert er ihr inneres Wesen, das, was sie für sich, abgesehen von aller Betätigung, ist. Sie ist frei von allem Unheiligen (Sap 7, 25). Er wird dabei auf die falsche Weisheit schauen, welche von Neid und Rechthaberei befleckt ist²⁷). Mit *ἐπειρα* läßt er drei weitere Eigenschaften, sie zusammennehmend, folgen: sie ist friedlich, mild, entgegenkommend (willfährig). Damit schildert er, wie sie sich im Verkehr mit anderen zeigt, ihr friedliches Wesen im Gegensatz zur falschen Weisheit hervorhebend. Sie dient gern dem Frieden, Jesu Weise nachahmend (Mt 5, 9; 11, 29 *πραΰς*), da sie frei ist von aller Ichsucht, die nur an die eigene Ehre und das eigene Recht denkt, die rücksichtslos das Friedensband zerreißt und die andern erniedrigt, um selbst Triumphe zu erleben. Er denkt wohl an die bittere Streitsucht und Rechthaberei, wie sie bei den Schriftgelehrten üblich war²⁸). Auf das allgemeine Wort folgen zwei speziellere, untereinander zusammengehörige, welche andeuten, wie unter bestimmten Verhältnissen der Friede erhalten wird. *ἐπεικῆς* schildert dabei die Milde, welche durch Freundlichkeit und Entgegenkommen die harte Aussage und das harte Recht annehmbarer macht. Es liegt ihr weniger an dem unbedingten Recht und Rechthalten, sondern vielmehr an dem Gewinnen der Menschen und an der freundlichen Verbundenheit mit denselben²⁹). *εὐπειθής* ist der, der einem verständigen Wort hörend und gehorchend zugänglich ist. Die rechte Weisheit versperst sich nicht rechthaberisch gegen

²⁷) *ἀγνός*, vgl. 1 Pt 1, 22, wie *ἅγιος* von dem Stamm *ἀγ* kommend, ist zunächst ein Wort der Religion, mit passivem Sinn, geweiht, geht dann über in die allgemeinere Bedeutung „rein, unbefleckt“, durchaus rein (vor dem Urteil Gottes); so ist es Gegenstück zu 1, 27 *ἄσπιλον ἔ. τηρ. ἀπὸ τ. κόσμου*. Ferner 1 Clem 29, 1 *ἀγνός κ. ἀμίαντους χείρας*; Herm s. V, 6, 5 (Wandel *ἐν σεμνότητι κ. ἀγνείᾳ*). Clem. Al. Strom IV p. 311, 10ff. *ἀγνεία γάρ, οἶμαι, τελεία ἢ τοῦ νοῦ κ. τῶν ἔργων κ. τῶν διανοημάτων πρὸς δὲ καὶ τῶν λόγων εὐκρίνεια*. Oecum *καθαρά κ. ἀρρητὰς, μηδενὸς τῶν σαρκικῶν ἀντεχομένη*. Trench, Synon. 311, vielfach „rein im höchsten Sinn“, völlig unberührt. So dann auch Ausdruck für keusch 2 Ko 11, 2.

²⁸) *εἰρημική* vgl. Prov 3, 17; Sir 4, 8; Jes 32, 17; R 8, 6. *εἰρημικός* im NT nur noch Hb 12, 11; in der LXX mehrfach von friedlichen Worten Dt 2, 36; Judith 3, 1 u. ö.

²⁹) *ἐπεικῆς* Begriffsbestimmung Aristot., Eth. Nic. V, 14; Rhet. I, 13, 13. 17 von dem Richter, der nicht die ganze Strenge des Buchstabens walten läßt; so besonders von Gott Sap 12, 18; dann überhaupt von der Milde: Ps 85, 8 (von Gott: *χορηγὸς κ. ἐπεικῆς κ. πολέλεος*); Philo, v. Mos. I, 198 (neben der *φιλανθρωπία* Gottes); 2 K 10, 1 *πραΐτης κ. ἐπεικεία Χριστοῦ*; 1 Clem 29, 1 *τὸν ἔ. κ. εὐσπλαγγρον πατέρα ἡμῶν*; Tit 3, 2 (zwischen *ἀμάργου* und *πραΐτης*); 1 Clem 13, 1f. wird der Inhalt der *ἐπεικεία* an Worten Christi erläutert. Vg modesta; Trench Synon 144ff. vergleicht es mit *πραΐτης* und dem lat. *clementia*, syr¹ *ܢܦܝܚܐ*.

fremdes Wissen und bessere Einsicht, sondern „läßt sich sagen“ (Lthr). Insofern ist damit ein Gegensatz zur *ἐριθεία* ausgedrückt³⁰). Das Fügsame, Willige, das einen harten Bruch scheut, scheint darin angedeutet. Vom Verhalten gegen Personen geht er weiter zu Vorzügen der Weisheit auf sachlichem Gebiet. „Sie ist voller Erbarmen (3, 8) und guter Früchte.“ Auch hierin steht sie im Gegensatz zur falschen Weisheit. Diese, wesentlich selbstsüchtig und hart, kennt auch kein Erbarmen. Sie hat keinen Blick für fremde Not. Das Zusammensein von Hochmut und Mangel an erbarmender Liebe deutet er an. Dagegen strömt die rechte Gottverbundenheit über in hilfreiche erbarmende Tat. Wie bei den Juden schon *ἔλεος*, das Erbarmen mit den Hilfsbedürftigen besonders hoch zählte, so ist diese Urteilsweise ins Christentum übergegangen. Wieder zeigt er die lebendige Verbindung von Weisheit und sittlicher Auswirkung als das Normale auf. Ähnlich wie bei *ἀκαταστασία* fügt er an das erste Konkrete ein zweites Allgemeines. Die lobende Hervorhebung „voller guter Früchte“ bildet dabei ein Gegenstück zu „jeglichem bösen Ding“, wie von der falschen Weisheit gesagt war. Neben die Aussage, an welchen Gütern die rechte Weisheit reich ist, tritt zuletzt die andere, von welchen Mängeln sie frei ist. Hier bringt er durch die zwei klanglich ähnlichen Worte *ἀδιάκριτος* und *ἀνυπόκριτος* noch zwei Gesichtspunkte. Für *ἀδιάκριτος* kommen dabei in der Hauptsache die aktive Bedeutung („keine Unterscheidungen machend, unparteiisch“) oder die mediale in Betracht: eine Weisheit, bei der es keine Geteiltheit gibt. Dabei wird nicht wie beim Glauben (1, 6) an ungeteilte Hingabe an Gott gedacht sein, denn die rechte Weisheit kommt ja von Gott, sondern es wird an die Geteiltheit von v. 9f. gedacht sein (Ropes), daß Verschiedenartiges oder gar Entgegengesetztes aus dem Mund des Weisen hervorkommt. Das unbeeinträchtigte Einheitliche ihrer Äußerungen kommt dann durch das Wort zum Ausdruck³¹). *ἀνυπόκριτος* geht auf das Verhältnis zu den

³⁰) *εὐπειθής* willig, gehorsam, fügsam, nur hier im NT. 4 Mc 8, 6 (von dem glatt geübten Gehorsam im Heer) Jos b. j. II, 577. Gegensatz *δυσπειθής*; Jos A IV, 11 (vom Heer nach Mißerfolgen); Clem. Al, Strom II, p. 128, 12 *δὲ ἀκοῆς εὐπειθεῖς* (Gegensatz gegen Israels Art), Cyrill (Migne 96, 280 B) verbindet *τὸ εὐ. καὶ εὐήμιον* (leicht zu zügeln); Epict III, 12, 13. Vg *suadibilis*. Das darauf folgende *bonis consentiens* ist als Glosse zu beurteilen. syr¹ *ܢܦܝܚܐ*.

³¹) Die aktive Bedeutung z. B. Pap. Oxyr. IV, 715, 36 *κατακεχώ(ρικα) ἀδια(ρίτως)* = ohne sachliche Prüfung, ohne Untersuchung, Preisigke, Fachwörter, s. v., vgl. die Übersetzung von ff sine dijudicatione, das beigefügte *irreprehensibilis* ist wohl Glosse. Aktiv übersetzen s vg (non dijudicans) sah boh, Lthr, Bengel (non facit discrimen, ubi non opus est) Wetst, Cremer, s. v. S. 634. Spitta, der dabei an das Tun des Richters denkt, indem der Schriftgelehrte zugleich Richter war, „unparteiisch“, Preuschen-Bauer, Wörterbuch, desgl. Die passive Bedeutung des Wortes „ununterschieden, ununterscheidbar“, kommt nicht in Betracht, so Symm Gen 1, 2; Epict

Menschen. Sie gibt sich nicht irgendeinen Anschein vor den Menschen. Sie heuchelt nicht³²⁾. Jac legt die aufgezählten Eigenschaften der Weisheit selbst bei und macht dadurch ihr Lob unmittelbarer, als wenn er von den Menschen redete, bei denen die Weisheit diese Eigenschaften erweckt.

v. 18. Wenn er der Schilderung der wahren Weisheit einen Satz vom Säen der Gerechtigkeitsfrucht anfügt, so wird die Vorstellung des Weisen, der lehrend auf seine Umgebung einwirkt, noch festgehalten sein. Er redet dabei von Gerechtigkeitsfrucht und nicht von Weisheit, weil der Weise durch sein Lehren ja Frömmigkeit (*δικαιοσύνη*) erwecken will. Daß er dabei von einem Säen der Frucht und nicht des Samens redet, darf nicht auffallen; es ist auch sonst nachgewiesener Ausdruck³³⁾, der dazu stimmt, daß das Gesäte ja selbst Frucht ist. Dann ist aber schwerlich der Gedanke hier zu finden, daß *καρπός δικ.* den Ertrag des Säens angeben soll: es vollbringt einer in Frieden gute Taten und sät sich damit eine Ernte von Gerechtigkeit, die ihm daherwächst, an (ähnlich Mayor). Auch wird mit *δικαιοσύνη* nicht das Urteil Gottes ausgedrückt sein, das einem solchen im Endgericht die Gerechtigkeit wie eine schöne Frucht für sein sittlich gutes, in Frieden vollzogenes Handeln zuteilt³⁴⁾; die zwei *εἰρήνη* im Satz sind dabei schwer unterzubringen. Wer auf die Betonungen achtet, nimmt einen ersten starken Ton auf *δικαιοσύνης* wahr⁴⁰⁾. Das unbetonte *καρπός* scheint mehr nur durch das Bild vom Säen hereingezogen worden zu sein. Das genetivische *δικαιοσύνης* ist gen. app. und drückt Inhalt und Art des Samens aus („Gerechtigkeitsfrucht“)⁴¹⁾.

I, 16, 12. II, 20, 29; Philo, opif. mundi 38 (*τροπὸν φροῦδατος*). Die mediale Auffassung liegt vor bei syr¹ ܟܪܡܝܢܐ ܠܒܝܐ, syr², ff (? s. o.); ähnlich Ign Eph 3, 2; Trall 1, 1 (*διὰ νοῦν*); Magn 15, 1 (*πνεῦμα*); Orig in Joh XIII, 10 p. 235, 1 (vom Glauben der Samariterin), Clem Al II, 38, 3 p. 180, 13 Stählin; Mayor whole hearted, individed, Dib „einfältig, einträchtig“ (auf Grund der Ign. Stellen u. Clem Al Strom II, 87, 2; Prov 25, 1 (Sprüche, bei denen es kein Schwanken gibt).

³²⁾ I Pt 1, 22 (*φιλαδείφια*); R 12, 9 (*ἀγάπη*); 1 Ti 1, 5 (*πίστεως*). Heuchelei wirft Jesus den Weisen seiner Zeit vor z. B. Mt 23, 28.

³³⁾ Vgl. 5, 18; Prov 11, 30; Ap Bar 32, 1.

³⁴⁾ So Schneckenburger semen, quod *καρπὸν δικ.* feret (1, 20) quod *δικαιοσύνην κατεργάζεται*. Geb8. Beda omne, quod in hac vita agimus semen est futuræ retributionis. Ipsa autem retributio fructus est operum presentium. Ähnlich Althamer.

⁴⁰⁾ Der Artikel *τῆς* vor *δικ.* ist nach *ABCLP* zu streichen.

⁴¹⁾ Der Ausdruck *καρπὸς δικαιοσύνης* ist schon der LXX geläufig. Wie *καρπὸς σοφίας* Sir 1, 16; *καρπὸς χειλέων* Prov 18, 20; 29, 49 u. ö.; *καρπὸς πνεύματος* Ga 5, 22; *καρπὸς φωτός* Eph 5, 9; *καρπὸς ἔργου* Ph 1, 22 kann er zunächst aktiv die Frucht bedeuten, welche die Gerechtigkeit hervorbringt. Aber dieser Gebrauch ist doch nicht so fest, daß er für einen ständigen angesehen werden müßte. Hbr 12, 11 ist die *δικαιοσ.* nicht das hervorbringende, sondern ist gen. app., vgl. Bd XIV S. 399 A 49, wo auch für Prov 11, 30; 13, 2; 3, 9; Am 6, 12; Ph 1, 11; Herm s. IX, 19, 2 und unsre Stelle diese Deutung vermutet wird.

Mit der Gerechtigkeitssaat, welche in Frieden gesät wird, blickt er doch wohl (gegen Hfm.) vergleichend zurück auf v. 16, wo er jedes üble Ding als Folge und Begleiterscheinung des Streitens bezeichnet hatte. Wer belehrend (Lc 8, 5 ff.) auf andere einwirken will⁴²⁾, kann das — im direkten Gegensatz zu der Meinung der falschen Weisen — nur in Frieden tun. Auf *εἰρήνη* liegt dabei der zweite starke Ton im Satz. Man kann Frömmigkeit nicht pflanzen und pflegen außer in Frieden. Alle Ichsucht und Leidenschaft beim Lehrenden muß da schweigen, wo wirkliche Frömmigkeit im Hörenden erweckt werden soll. Solches fromme Lehren verzichtet darauf, den andern zu verletzen oder in seiner Ehre zu kränken, da es dem andern nur dienen will und fortwährend auf sein williges Zustimmung hinarbeitet⁴³⁾. Der dat. *τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην*⁴⁴⁾ drückt aus, daß solches Säen von Gerechtigkeit auch nur Friedfertigen (Mt 5, 9) zugute kommt. Darin ist eine Beschränkung angedeutet. Nicht nur im Handelnden, sondern auch im Hinnehmenden muß der Friedenswille da sein, wenn Gerechtigkeit gedeihen soll. Was er indikativisch sagt, ist wiederum als starke Mahnung zum Frieden gemeint. Er führt mit dieser zweiseitigen Friedensmahnung den Abschnitt zu einem schönen Gipfel- und Abschlußgedanken empor. Hatte er zu Beginn darauf hingewiesen, daß *σοφία* und *πραΐτης* ein durchaus zusammengehöriges Paar sind, so nun, daß *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη* ein lebendiges Paar sind. Der Schlußgedanke ist zugleich der Keim, aus dem der neue Abschnitt herauswächst, der die Unschönheit des friedelosen Wesens aufweist und die Leser anhält, den Grund für diese unerfreulichen Zustände in ihrem mangelnden Friedenssinn zu suchen. Auch rhythmisch bildet *τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην* einen wohlklingenden Ausklang.

Streitereien und deren Ursache 4, 1—3. Von 4, 1 an herrscht der Ton der Anklage noch viel deutlicher. Es ist nicht ein Lehren oder Zureden, sondern unerbittlich wird aufgegriffen und ans Licht gezogen, was schlimm an den Lesern ist. So hält er ihnen nun das häßliche Streiten mit seinen Begleiterscheinungen vor. Es ist der Gegensatz zu der Friedensschilderung, die er zuletzt entworfen hatte. Aber es ist ihm nicht nur um die Warnung zu tun; den tieferen Grund will er vielmehr aufweisen, aus dem derartige

⁴²⁾ *ἐν εἰρήνῃ* mit *καρπὸς τῆς δικ.* zu einem Ausdruck zu verbinden (vgl. Hebr 12, 11), widerspricht dem Ebenmaß des Satzes; so Kern u. Hort. Des letzteren Berufung auf Ps 85, 10; 72, 7 zeigt doch nur, daß *δικ.* und *εἰρήνη* gern verbunden werden.

⁴³⁾ Zum Bild vom Säen vgl. Prov 11, 21 (Gerechtigkeit); Philo, agric. 9 (gute Taten); T. Levi 13 (*ἀγαθά*); Philo, spec. leg. II, 29 (Tugenden); Mt 13, 3; Ga 6, 7 (*ὁ γὰρ ἐάν*); 1 Ko 9, 11 (*πνευματικά*) u. a.

⁴⁴⁾ *τοῖς ποι.* *εἰρ.* könnte auch als Ersatz für *ὅσοι* aufgefaßt werden (Schneckb.), doch kommt dadurch gegenüber dem ersten *ἐν εἰρήνῃ* ein Pleonasmus zustande.

Schlimmes hervorquillt. Als solchen stellt er die sinnlichen Lüste unter ihnen hin. So rundet sich zunächst v. 1—3 zu einer Gedankengruppe. Mit einem Paar lebhaft andringender Fragen (v. 1) heißt er sie nach dem Grund des Unfriedens zwischen ihnen sehen. Er wiederholt das Fragwort⁴⁵⁾, sie dadurch noch energischer anleitend, sich auf den Grund dieser Streitereien zu besinnen oder sich vielmehr von ihm selbst den faulen Punkt aufweisen zu lassen. Denn er erwartet keine Antwort von ihnen, sondern lenkt ihren Blick alsbald unerbittlich auf den Punkt, den er für den schlimmen Grund hält. Daß hier beim Anfang des neuen Abschnitts kein brüderlich freundliches *ἀδελφοί* als Anrede erfolgt, stimmt zu dem anklagenden Ton, den er gegen sie anspricht. *πόλεμοι* sowie *μάχαι* blickt nicht rückwärts, sodaß an Streitigkeiten beim Lehren gedacht wäre, sondern findet seine Erklärung aus den nächsten Versen, wo von Begehren und nicht Gewinnen die Rede ist. Während der Friede der eine, schöne, gleichbleibende Zustand ist (sing), den die rechte Weisheit mit sich bringt, redet er mit damals oft gebrauchtem Bild⁴⁶⁾ von Kriegen und Kämpfen zwischen ihnen (*ἐν*), mit dem Plural dabei die tiefe und häufige Störung des Friedens malend. Das erste Substantiv mag dabei andeuten, daß es in seinen Augen nicht bloß harmlose, leichte und schnell vorübergehende Beeinträchtigungen des Friedens sind, das zweite, daß es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen ihnen kommt. *μάχη* wird besonders vom Wortstreit gebraucht⁴⁷⁾. Die Wahl der Substantiva kennzeichnet bereits seine Verurteilung gegenüber den Zuständen, die er bei ihnen annimmt, mögen sie selbst auch die Sache etwa mit schöneren Worten decken. Durch die scharfen Worte will er ihnen das Häßliche jener Zustände zum Bewußtsein bringen. Der ersten Frage fügt er unmittelbar die zweite (*οὐκ*) an, indem er dadurch alle Entschuldigungen und Ausreden kurz abschneidet. Er bildet sie als Urteilsfrage (*οὐκ*), um so ihre Zustimmung zu seiner Auffassung der Dinge herbeizuziehen. Er schiebt das *ἐπιθεῖεν* der wirklichen Kennzeichnung der Ursache voran. Er verstärkt dadurch die Spannung und weist wie mit einem Finger auf das Wort, das er nun seinerseits als Grund angibt. Mit voller Betonung wirft er ihnen die Anklage entgegen, daß ihre bösen Streitereien ihren Ursprungsort (*ἐκ*) in ihren Lüsten haben. Damit schneidet er unerbittlich alle Einwände ab, die etwa

⁴⁵⁾ Das zweite *πόθεν* wird von ABCP gebracht. K L s vg, ff, m syr¹ lassen es weg; Satzbau und Gedanke ähnlich in 1 Clem 46, 5.

⁴⁶⁾ *πόλεμος* T. Gad 5; T. Sim 4 (neben *ἀγῆν*); 1 Clem 3, 2; 46, 5; Ign Eph 13, 2. Auch Epict III, 20, 18 im übertragenen Sinn. *μάχαι* Prov 15, 18; 17, 2; 17, 19 (neben *σάδαις*); Jes 58, 4 (neben *κρίσεις*); T. Benj 6 (neben *λοιδόριαν*) u. ö.; im NT 2 Ko 7, 5; 2 Ti 2, 23; Tit 3, 9; Epict IV, 5 (gegen die *μαχίμους κ. θηροώδεις*).

⁴⁷⁾ Vgl. Tit 3, 9; 2 Ti 2, 23; Prov 25, 10 u. ö.

die Schuld vornehmlich bei anderen suchen oder bei etwas, was außer ihnen liegt. In ihnen steckt die Ursache. Die von ihm genannte *ἡδονή* ist an sich nichts Schlimmes⁴⁸⁾, aber sie ist unter den Christen gleichwohl als das untergeistliche gebrandmarkt. Sie ist das vom Körperlichen, Sinnlichen, Weltlichen eingegebene Lustempfinden und Luststreben, das schon darum beim Christen das zu Überwindende ist. Sie wird wegen ihrer Heftigkeit und Dringlichkeit mit der *ἐπιθυμία* zusammengeannt und zusammen empfunden⁴⁹⁾. Wie diese ist sie verwerflich, weil sie ihr Streben grundsätzlich auf falsches richtet. Die *ἡδονή* ist etwas vom göttlichen Geist nicht durchdrungenes; darum ist begreiflich, daß ihre Wirkungen (*ἐκ*) schlimm sind. Die Minderwertigkeit der *ἡδοναί* kennzeichnet er auch durch den Sitz derselben. Indem sie in den Gliedern, in dem fleischlichen Teil des Menschen hausen, teilen sie auch das niedrige Wesen des Menschen. Ohne ein Objekt zu nennen, gegen wen sie kämpfen, sagt er, daß sie wie eine kampfbereite Schar in den Gliedern des Menschen stecken⁵⁰⁾. Der Gedanke ist nicht, daß sie gegeneinander streiten; auch das liegt nicht im Vordergrund, daß sie gegen die Seele, gegen den Geist, gegen Gott streiten, sondern als eine üble Kriegerschar selbst heißt er sie die Lüste durch dies Wort erkennen; begreiflich, daß wo sie sich finden, auch Streit und Krieg die Folge sein wird.

v. 2. Von den anklagenden Fragen geht er weiter zu einer anklagenden Ausmalung ihres Begehrens und Streitens. Die schildernden Präsensia werden dabei einfach nebeneinander gesetzt. Schlag auf Schlag dringen sie auf den Hörer ein und zeigen dadurch den starken Unwillen des Schreibers an. Positive und negative Aussagen stehen hart nebeneinander. Keine Milderung, keine Entschuldigung fügt er dazwischen ein. Es ist nur Tadel, was aus seinen Worten spricht. Bei der völligen Unverbundenheit erscheint die Abteilung der Sätze fraglich. Die nächstliegende Auffassung ist die, daß dem positiven *ἐπιθυμείτε* das negative *καὶ οὐκ ἔχετε* als Nachsatz gegenübergestellt ist. Ähnlich dann den beiden Verben *φονεύετε καὶ ζηλοῦτε* wieder mit *καὶ* die negative Aussage *καὶ οὐ δύνασθε ἐπιθυγεῖν*. Dem folgt ein 3. Paar anklagender Wörter und wieder folgt die negative Erwiderung *οὐκ ἔχετε*. Als letzte Anklage folgt das *αἰτεῖτε* mit der negativen Erwiderung

⁴⁸⁾ Prov 17, 1; Sap 16, 20 u. ö.; über die *ἡδονή* als Synonym der *ἐπιθυμία* vgl. Philo, spec. leg. III, 8.

⁴⁹⁾ Z. B. Tit 3, 3; Diogn 9, 1.

⁵⁰⁾ Vgl. 1 Pt 2, 11; R 7, 23; Ap. Eliae 22, 10. 14. *στρατεύεσθαι* auch im guten Sinn 1 Clem 37, 1 vgl. Knopf im HB zur Stelle; er vermutet bei dem Wort Einfluß der Popularphilosophie und Diatribe, die dies Bild gern gebrauchten. Da der Wortgebrauch also häufiger ist, wird der Anlaß geringer, zwischen Je und Rm oder 1. Ptr auf Grund unsrer Stelle literar. Zusammenhang anzunehmen. Ähnl. T. Ass 6 (*ἀγωνίζεσθαι*).

καὶ οὐ λαμβάνετε. So ergeben sich 4 Sätze mit durchgehend gleichmäßiger Bauart, die nur an dem einen Punkt etwas beeinträchtigt ist, daß im 3. Nachsatz das bei den übrigen Nachsätzen einleitende καὶ in der Mehrzahl der Handschriften fehlt⁵¹⁾. Vielleicht wurde es vom Vf absichtlich der Gleichmäßigkeit entgegen weggelassen, um die καὶ nicht unschön zu häufen⁵²⁾. Immerhin hat diese Unregelmäßigkeit verbunden mit der andern Beobachtung, daß φρονέετε κ. ζηλοῦτε kein Paar geben will, zu dem Vorschlag Hofmanns geführt, daß nach ἐπιθυμεῖτε καὶ ζηλ. als Vordersatz φρονέετε als Nachsatz gedacht sei. Er ließe hier dann den 1. Satz abschließen. Ähnlich wäre dann μάχεσθε κ. πολεμεῖτε Nachsatz zum Vorgehenden. Damit wird aber dem hörbaren Rhythmus, der in den Sätzen liegt und für welchen Jac so viel Sinn hat, Gewalt angetan, und der 4. Satz, der unleugbar aus positivem Vordersatz und negativem Nachsatz gebildet ist, bleibt gleichsam wie eine Anklage gegen die Zerstörung der übrigen ähnlich gebauten stehen. φρονέετε stört dem Sinn nach, wenn es buchstäblich zu verstehen ist; es stört der Reihenfolge nach, weil es gegenüber ζηλοῦτε das stärkere Wort ist. Man kann, wenn man vor buchstäblicher Auffassung zurückscheute⁵³⁾, sich dadurch helfen, daß man es nach Mt 5, 21 ff., 1 Joh 3, 15 von dem Haß (Lthr, Beysch.) deutet. Oder man faßt es in dem Sinn von Sir 31, 22, wo der als Mörder bezeichnet wird, der dem andern den nötigen Lebensunterhalt entzieht (z. B. Hfm, Zahn). Der Zusammenhang enthält für den Leser keine Andeutung, daß er das Wort so aufzufassen hat. Auch die Zusammenziehung der beiden Verba zu einem Ausdruck, den besonders Gebser als Hebraismus aufzufassen vorschlägt, wird der Reihenfolge der Wörter kaum gerecht (φρονέοντες ζηλοῦτε, ihr eifert als Tötende, hegt tödlichen Eifer gegeneinander). Erasmus schlug statt φρονέετε vor, φθονεῖτε zu lesen und fand damit große Nachfolge⁵⁴⁾. Darf man den Vorschlag für treffend ansehen, so würde das oft vorkommende Paar φθόνος κ. ζήλος hier vorliegen. Der Vorschlag wird durch die Beobachtung gestützt, daß φόνος und φθόνος auch sonst gelegentlich verwechselt wurde⁵⁵⁾. Es

⁵¹⁾ καὶ fehlt in ABK sah; dafür δέ vor διά im text. rec. Auch diese Lesart ist Zeugnis, daß hier der Anfang des Nachsatzes gesehen wurde.

⁵²⁾ καὶ steht bei MCP ff vg boh syr¹⁻². Vgl. den ähnlichen Satzbau mehrfach z. B. 4 Es 5, 12.

⁵³⁾ Jc 5, 6 wird es als letzte und schwerste Anklage von den gewalttätigen Reichen gesagt und ist dort im Zusammenhang begreiflich.

⁵⁴⁾ Zwingli, Calvin (invidetis et aemulamini), Beza, Spitta, May, Dib, Bels, Wind. Oec hat im Text φρονεῖτε, in der Auslegung spricht er dagegen durchaus von φρονεῖν, deutet es allerdings auf ein Töten der Seele.

⁵⁵⁾ Dib weist auf 1 Pt 2, 1 hin, wo B 1175 φθόνους statt φθόνους lesen, allenfalls Ga 5, 21 und T. Benj. 7, 2, wo Charles φόνους für φθόνους vermutet; May. auf Clem hom II, 11 (φθόνου fälschlich für φόνου).

baut sich dann die vierfache Anklage durchaus ebenmäßig auf. Ihr Begehren hält er ihnen zunächst vor. ἐπιθυμεῖν kann im guten Sinn (1 Ti 3, 1) gebraucht werden; es wird überwiegend und so auch hier im schlechten Sinn verstanden (Ga 5, 17; R 7, 7; Ex 20, 17). Einen Gegenstand, auf den sich ihr Begehren richtet, nennt er nicht, das Begehren selbst ist ihm Ausdruck unfrommer Gesinnung (Herm m. XII, 1). Wie es nicht vom Geist eingegeben ist, richtet es sich auch nicht auf geistliche Güter. Es ist Ausdruck des niedrigen Egoismus. Jac betont, daß es auf den Erfolg gesehen auch nutzlos ist. Er weiß von keinem Gottessegens zu berichten, der mit dem Begehren verbunden wäre. Das Ergebnis bleibt, daß sie hernach so wenig wie vorher das heiß Erstrebte haben. ἔχετε redet dabei nicht vom Gewinnen⁵⁶⁾, sondern stellt mit dem „ihr habt nicht“ das Ergebnis noch schärfer hin. Über das Begehren führt das Nächste hinaus; sie neiden und eifern. Schon durch die Paarung des Ausdrucks deutet er die Heftigkeit ihrer Leidenschaft an, welche mit dem eigenen nicht zufrieden auf das Gut des andern hinüberschaut und meint, es unbedingt zur eigenen Befriedigung haben zu müssen. Wieder fehlen die Objekte, weil die Gesinnung selbst der Punkt ist, auf den er die Aufmerksamkeit richten will. Das Nächstliegende ist, bei den beiden Wörtern an irdische Güter zu denken, auf die sich ihr Eifer richtet. Aber das ist kein Weg für den frommen Armen, wie er vorwärtskommen kann. Der Heftigkeit ihres Eifers stellt er die Vergeblichkeit desselben gegenüber, und er verschärft auch diese Aussage gegenüber der vorigen Sinnzeile durch das steigernde οὐ δύνασθε. Auch hier bleibt das Verb (ἐπιθυχεῖν) objektlos. Neiden und Nichtgewinnen können werden scharf gegenübergestellt. Über Neiden und Eifern, das noch etwas Innerliches bleibt, geht das Streiten und Kämpfen hinaus, das er als Drittes nennt, wieder durch die Paarung die Aussage verstärkend. Aber selbst alles Kämpfen — wieder stehen die Zeitwörter ganz für sich — führt keinen Schritt weiter. Das Ergebnis bleibt dasselbe negative, daß sie nichts haben. Und nun, wo er das vergebliche Streben bis zu seiner stärksten Anstrengung geschildert hat, macht er die Wendung zu dem ihm wichtigen religiösen Gedanken: die Erfolglosigkeit all solchen unheiligen Eifers hat ihren Grund in dem Mangel am Gebet. Jesus hat die Frommen auf den Weg des gläubigen Gebetes gewiesen um zu empfangen (Mt 7, 7), sie gehen den menschlichen Weg des Begehrens und Streitens und verfehlen dabei völlig das Empfangen. Indem er das Gebet ihrem ungeistlichen Eifern gegenüberstellt, deutet er an, daß nach seiner Auffassung alles menschliche Gewinnen göttliche Gabe ist und deshalb erbeten sein muß (1, 5.

⁵⁶⁾ Gebser beruft sich für diese Deutung zu Unrecht auf Mt 19, 16, da dort der aor Stamm οὐκ gebraucht ist. Vgl. Moulton S. 178.

5, 14 ff.). Der grundsätzlichen Stellung des eigensüchtigen Strebens stellt er die andere grundsätzliche Stellung des Wartens und Nehmens durch den Glauben an den göttlichen Geber gegenüber. Seine Denkweise ist die grundsätzlich fromme; in der andern sieht er ein grundsätzliches Preisgeben der Frömmigkeit. Es gehört auch hier zu seiner Art, daß er keine Abstufungen macht, sondern völlig gegensätzlich das eine dem andern gegenüberstellt⁵⁷⁾.

Mit strengem Wort hatte ihnen Jac das Beten überhaupt abgesprochen. Diese Aussage schränkt er im nächsten Satz (v. 3) ein und rückt sie zurecht. Die Erfolglosigkeit ihres Betens kommt her von der schlechten Art ihres Betens. Der auffällige Wechsel zwischen dem medialen *αἰεῖσθαι* und dem aktiven *αἰεῖν* kann zufällig sein. Denn gerade das aktive *αἰεῖν* ist das übliche Wort für das Bitten gegenüber Gott (Mt 7, 7; Blaß 316, 2). Fast wahrscheinlicher (Moulton) wird eine Schattierung des Gedankens darin ausgedrückt sein. Nicht, daß *αἰεῖσθαι* ein egoistisches (Lange) Bitten bedeutet, sondern das Medium drückt gern die innere Anteilnahme an einer Sache aus und ist darum die stärkere Ausdrucksform⁵⁸⁾. Wo er ihr mangelhaftes Beten erwähnt, wirft er ihnen vor, daß es am innerlichen, hingebenden Bitten bei ihnen fehlt. Demgegenüber würde das einfache activum *αἰεῖτε* den bloßen äußeren Vorgang des Bittens bedeuten: Gebetsworte sprecht ihr wohl aus und doch empfangt ihr nichts, darum weil ihr übel mit innerer Bewegung bittet. Es ist, als ob er ihrer Selbstrechtfertigung, daß sie wohl auch beten, zuvorkommen will und die Mangelhaftigkeit ihres Betens herausstellen will. Er hebt damit seinen Glaubensgrundsatz, daß der Bittende gewiß empfängt (1, 6 f.), nicht auf, sondern schiebt die Schuld am Mißerfolg dem Beter selbst zu. Daß sie leer ausgehen, wird fast zu einer Anklage gegen sie. Das vorwurfsvolle *κακῶς* geht dabei nicht auf ein unzumutbares Beten (Gebser), sondern auf ein unheiliges, das nicht aus der rechten Richtung des Herzens auf Gott hervorgeht. Nicht der Mangel an Glauben beim Beten (1, 6 ff.) ist hier sein Vorwurf, sondern die schlimme Zielrichtung (*ἴνα*) beim Beten. Mit der großen Gebetsverheißung Jesu kommt er hier nicht in Widerspruch. Denn er spricht nicht wie dieser vom Gebet des Frommen, der Regel und Maß seines Betens bei sich hat und in frommer Weise mit dem überlegenen, bestimmenden Willen Gottes

⁵⁷⁾ In dieser innigen Durchtränkung von sittlicher Weisung und frommem Glauben liegt ein starker Vorzug des Jc gegenüber andern paränetischen Schriften wie z. B. Test. XII Patr., Sir u. a.

⁵⁸⁾ Vgl. Winer⁷ 241. p. 318. Scholion zu Aristoph., Plutus 1, 156: *αἰτούμαι τὸ ἀπὸ <τῆς αἰτῆς> ὡσπερ ποιεῖ καὶ ποιοῦμαι, πλὴν ὅτι τὸ μὲν αἰτῶ τὸ ἀπλῶς ζητῶ, τὸ δὲ αἰτούμαι τὸ μεθ' ἑκείνου; Phavorinos (um 140 n. Chr.) αἰτούμαι τὸ μετὰ παρακλήσεως αἰτῶ καὶ ἑκείνου. In dieselbe Richtung weist Moulton 251 f. Besonders Mayor, Komm. u. Expositor VIII, 3, 522 ff.*

rechnet (Mt 26, 39; Mc 14, 36), sondern er spricht vom Beten Unfrommer. Ihr Beten ist darum von übler Art⁵⁹⁾, weil es in unfrommer Absicht geschieht. Schon beim Beten treibt sie die Absicht, daß sie das Erbetene — dies Objekt ist zu ergänzen — in ihren Lüsten vergeuden wollen. Durch Verbum und Substantivum brandmarkt er ihren verwerflichen Sinn. Denn „in euren Lüsten“ ist durchaus als tadelnde Schilderung von ihm gemeint. Es geht auf die niedere Gesinnung, die auf das Irdische und Sinnliche gerichtet ist. Der Plural deutet auf die Mannigfaltigkeit und Ausgelassenheit; sie legen sich keine Schranken auf. Die Lüste lassen Gott außer acht. Darum sind sie ihm Ausdruck unfrommer Gesinnung. Und ebenso ist *δαπανᾶν* im tadelnden Sinn gemeint. Es hat hier wie sonst oft den Nebensinn des übertriebenen Aufwands, der Vergeudung⁶⁰⁾. Die Lüste sind der Grund (*ἐκ*, v. 1), aus dem ihr unrechtes Handeln hervorkommt, sie sind auch das Ziel (*ἵνα*, v. 3) desselben. Damit ist ihr unfrommes, ungöttliches Denken genügend gekennzeichnet. Ihr Sinn ist das Gegenteil frommer Genügsamkeit (Mt 6, 33 f.; Hbr 13, 5).

Gott und Welt unvereinbar 4, 4—6. Mit v. 4 macht die Rede einen neuen Ansatz. Er heißt sie darauf blicken, wie ihr Verhältnis zu Gott völlig durch eine falsche Stellung zur Welt verdorben wird. Wieder will er ihnen durch eine Frage ihr wirkliches Verhalten zu einem bewußten machen und unerbittlich die Folgen aufzeigen, die die verkehrte Weltfreundschaft mit sich bringt. Wurde zu v. 1 die brüderliche Anrede vermißt, so tritt hier gar das anklagende *μοιχαλίδες* an seine Stelle. Als echte Lesart hat gewiß nur diese weibliche Anrede zu gelten. Die Hinzufügung des männlichen *μοιχοὶ καὶ*⁶¹⁾ muß als Versuch angesehen werden, die auffällige, alleinstehende weibliche Anrede durch einen glatteren Ausdruck zu ersetzen und andererseits den ausgesprochenen Gedanken zu einer Mahnung für alle zu gestalten. Aber darin liegt eine Verkennung der weiblichen Anrede, die überhaupt nicht buchstäblich gedacht ist, sondern der Vf gibt seinem Gedanken von der Pflicht der völligen Hingabe an Gott besondere Kraft, indem er mit dem alttestamentlichen Bild von der Ehe Gottes mit seinem Bundesvolk redet (Hosea 1—3; Jes 1, 21; Jer 3, 1 f.).

⁵⁹⁾ Vgl. Herm s. IX, 26, 2 (*διακονεῖν*); Mt 21, 41 (*ἀπολέσαι*); Jo 18, 23 (*λαλεῖν*). Schoettgen zur Stelle über die jüd. Ansicht von „schlechten“ Gebeten.

⁶⁰⁾ Lc 15, 14. Suidas: *δαπανᾶν οὐ τὸ ἀναλύσκεν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λαμπρῶς ἔξῃ καὶ σπανδᾶν καὶ δαπανᾶν τὴν οδοίαν*. Von rechtem Aufwand redet Herm s. I, 8; V, 3, 7. 5, 5 steigert er die Anklage zu *τροφῶν* und *σπαταλᾶν*.

⁶¹⁾ *μοιχοὶ* u. *μοιχ.* κ^o KLP, Koine, syr²; *μοιχαλίδες* κ^o A B 13. Die Übersetzungen bringen mehrfach nur eine masc. Anrede vg (adulteri), ff (fornicatores), syr¹, aeth, arm.

Er kann dabei gewiß auf unmittelbares Verständnis bei seinen Lesern rechnen⁶²), umso mehr da Jesus selbst dies Bild gebraucht hat Mt 12, 39; 16, 4. Jac wendet das Bild auf die Einzelnen, wobei jedoch schwerlich an die Seelen (Belsers)⁶³), sondern, wie die folgenden Verba zeigen, an die Personen unmittelbar gedacht ist. Das harte Wort heißt sie sofort ihre Hinneigung zur Welt als Treubruch gegenüber Gott erkennen. Dies Urteil wird im *δτι*-Satz dahin verschärft, daß die liebende Zuneigung zur Welt geradezu Feindseligkeit gegen Gott ist⁶⁴). Die beiden gen. sind objektive. Indem er *κόσμου*⁶⁵) und *θεοῦ* durchaus als Gegensätze erscheinen läßt, liegt ihm in *κόσμος* nicht die von Gott geschaffene, sondern die von Gott gelöste, von ungöttlichen Mächten beherrschte Welt⁶⁶). Er sagt nichts über den Wert oder Unwert der Welt an sich, er will aber eine praktische Stellungnahme, die nur Gott allein zugewendet ist. So spricht sich in der ausschließlichen Entgegensetzung von *φιλία τοῦ κόσμου* und *ἐχθρα τοῦ θεοῦ* die Energie seiner Frömmigkeit aus, die Gott als das ausschließliche Gut achtet. *φιλία* und *ἐχθρα* sind überwiegend aktive Worte⁶⁷). Die Unvereinbarkeit der beiden Sinnesrichtungen will er andeuten. *κόσμος* und *θεός* sind ihm so gegensätzlich, daß die Zuneigung zur Welt nicht bloß eine gewisse Verkürzung der Liebe zu Gott bedeutet, sondern die Liebe zur Welt kehrt die schuldige Liebe zu Gott in Feindseligkeit gegen ihn um. Die Liebe zur Welt kann nur zugleich bestehen mit einer Abwendung des Herzens von Gott. Er spricht jedoch nicht von einer psychologischen Entwicklung, die schließlich zur Feindschaft gegen Gott führt, sondern er stellt die beiden Sinnesrichtungen als fertig gegensätzlich einander gegenüber (*ἔστιν*). Dadurch wird der Gegensatz ver-

⁶²) Spitta, der das bezweifelt, will wie 1, 14f. an Hingabe der Seele an dämonische Einflüsse denken. Aber wenn auch jüdische und jüdenchristl. Schriften (Test. XII Patr, Herm z. B. m. V) stark von Tugenden und Lastern als *πνεύματα* reden, so doch eben nicht unser Jac. Das gehört mit zu der geistigeren Ausdrucksweise, die wir überhaupt bei ihm finden.

⁶³) Dibs weist auf Philo, cherub 50 p. 148 zum Beweis dafür hin, daß das hellenistische Bild vom *ιερός γάμος* zwischen Gott und der Seele auch ins Judentum übergegangen ist. Bei Jac scheint die Brücke über Jesus ins AT näher zu liegen.

⁶⁴) Vgl. 1 Jo 2, 15; Hen 48, 7; 2 Clem 6, 3, 5.

⁶⁵) *ns* vulg syr¹ arm fügen verdeutlichend *τούτου* hinzu.

⁶⁶) Vgl. 1, 27; 1 Jo 2, 15; Joh 12, 31; 14, 30.

⁶⁷) *φιλία* nur hier im NT, LXX Prov 27, 5; über *φιλία* cf Arist., Eth. Nic. VIII. XIII, 2. Bada inimici dei, amatores mundi, inquisitores nugarum; vgl. 1 Jo 2, 15 das aktive *ἀγαπᾶν*. — *ἐχθρα* ist als Gegensatz zu *φιλία* gewiß als Substantiv zu fassen und deshalb auf der 1. Silbe zu betonen. vulg ff m übersetzen inimica (*ἐχθρά*). Über *ἐχθρα* vgl. Schlatter, Wie sprach Jos. von Gott? S. 60. — Spitta findet R 8, 7 so ähnlich unserm Vers, daß er dort Abhängigkeit von unserer Stelle annimmt.

schärft. In dem Augenblick, in dem das Herz sich in Freundschaft der Welt zuwendet, ist es auch schon in Gegensatz zu Gott getreten. Eine Gleichgiltigkeit kennt er nicht. Jac hält es für notwendig, von dem ausgesprochenen Satz noch die persönliche Anwendung zu machen (*ὅς ἐάν σὺν*). Indem er sich dabei fast derselben Worte bedient, verstärkt er die Wucht der Aussage. Dasselbe geschieht weiter dadurch, daß er statt der bloß sachlichen Ausdrücke (*φιλία, ἐχθρα*) die persönlichen setzt. Er malt damit die Gestalt, die sie selbst annehmen, noch unmittelbarer. Wichtig rückt er das *ἐχθρός τοῦ θεοῦ καθίσταται* (Gegensatz Abraham 2, 23) an den Schluß und will dadurch den richtigen Entschluß in ihnen wecken, indem er ihnen das häßliche Ergebnis zeigt, zu dem sie kommen. Das Neue des Gedankens liegt in dem *βουληθῆ* und *καθίσταται*. Dadurch wird aus der starren Gegenübersetzung von v. 4^a (*ἔστιν*) eine bewegte Sache. Sie werden erinnert an ein Wählen und Ergreifen des einen oder anderen. Hofm gibt das *βούλεσθαι* gut mit „vorziehen, lieber wollen“ wieder. Jac erinnert sie an ihr Wählen, um die rechte Wahl bei ihnen hervorzurufen. Ähnlich liegt in dem *καθίσταται* nicht bloß wie in *ἔστιν* eine Gleichsetzung der beiden Gesinnungen, sondern etwas Folgerndes: der macht sich zum Feind Gottes; der nimmt seinen Platz als Feind Gottes (R 5, 19; 2 Pt 1, 8). Aber damit hat Jac noch nicht genug. Noch einen weiteren (*ῆ*) Angriff unternimmt er auf ihren Sinn, um ihnen die Unzulässigkeit, daß einer sein Herz Gott entzieht, noch dringlicher vorzurücken.

v. 5. Das Folgende bietet besonders zwei Schwierigkeiten. Eines teils sind die Worte, welche durch die Einführung als Schriftworte gekennzeichnet sind, nicht als solche zu belegen. Andererseits ist undeutlich, ob *τὸ πνεῦμα* Subjekt oder Objekt sein soll, wodurch das ganze Verständnis der Stelle umstritten wird. Was das erste betrifft, so muß man als Zitat die auf *ἡ γραφή λέγει* folgenden Worte vermuten. Man kann nur schwanken, ob man den Satz mit *δέ* (*μειζονα — χάριν*) noch zum Zitat zu rechnen hat. Das erscheint deshalb wenig glaublich, weil mit dem alsbald fortfahrenden *διὸ λέγει* bereits wieder ein Zitat eingeführt wird. Es liegt näher, daß eine Aussage des Schriftstellers durch ein Schriftwort gestützt werden soll, als daß ein Schriftwort selbst durch ein anderes alsbald wieder unterbaut werden sollte. Aus der Verwunderung darüber, daß auf *ἡ γραφή λέγει* kein Schriftzitat folgt, entstand der weitere Vorschlag, *πρὸς φρόνον — διὸ. χάριν* (1^o) als Parenthese aufzufassen, hinter der *διὸ λέγει*, die Einführung wiederaufnehmend, das Schriftwort nun wirklich bringt⁶⁸). Das ist, abgesehen von der wunderlichen Konstruktion, die dadurch entsteht, auch deshalb

⁶⁸) So Kern, Wiesinger, Cremer S. 265.

unwahrscheinlich, weil ein Schriftwort erwartet werden muß, das zu v. 4 etwas Bestätigendes bringt. Das trifft jedoch bei v. 6 nicht zu, der vielmehr ganz richtig eine Bestätigung zu der ihm eigenen Einführung v. 6^a bringt. Auch die Verbindung von *κενώς* mit *δοκεῖτε*⁶⁹⁾ oder die Hereinziehung von *πρός φθόνον* in den Einführungssatz widerspricht dem Fluß der Worte⁷⁰⁾. So bleibt als das Wahrscheinliche übrig, daß auf den einführenden Satz (*ἢ δοκ. — λέγει*) der Zitatsatz (*πρός — ἡμῖν*) folgt, der eine kurze Fortführung durch den Schriftsteller selbst findet (*μερίζονα δὲ δ. χάρ.*), welche wieder in v. 6 durch einen Schriftbeleg gestützt wird. Der Einführungssatz zeigt — und das gibt der Auslegung einen willkommenen Anhaltspunkt —, daß das Schriftwort eng mit v. 4 zusammenhängt. Er warnt sie zu meinen, daß die Schrift das das Folgende in nichtiger und kraftloser Weise (*κενώς*) ausspricht, so daß man sich über ihre Meinung ruhig hinwegsetzen kann⁹¹⁾. Die enge Verbindung der Sätze durch *ἢ* drückt aus, daß, was der Schriftsteller selbst ausgesprochen hat (v. 4), auch die Meinung der Schrift ist oder an ihr eine Stütze hat. Wollten sie schon seine Meinung verachten als etwas Gleichgiltiges, so können sie das doch nicht mit dem Schriftwort, weil dieses die Autorität Gottes mit sich führt. In dem *κενώς* liegt aber weiter doch wohl angedeutet, daß das folgende Schriftwort eine Drohung enthält, die sich an denen verwirklichen wird, die ihm entgegenleben und auf dem genannten Weg der Weltliebe weitergehen wollen. Er will sie darauf hinweisen, daß sie auf diesem Weg nicht bloß ihn selbst, sondern die Schrift und ihre Drohung wider sich haben. Als wörtliches Zitat läßt sich 5^b nun in der Schrift nicht aufweisen. Da die Einführung so lautet, wie sonst ein volles Schriftwort eingeführt wird, wird man auch nicht bloß auf eine Anspielung oder eine ungefähre Wiedergabe eines Schriftworts zu rechnen haben. So wollte Hfm. von der Beobachtung aus, daß im NT mit der „Schrift“ immer das AT und nicht irgendwelche apokryphen Bücher gemeint seien, an 2 Mos 20, 5 denken. Andere dachten an 1 Mos. 4, 7; 6, 3. 5; 8, 21 u. a. Die Behauptung Hofm.s geht angesichts Eph 5, 14 und wohl auch 1 Ko 2, 9 zu weit. Man wird deshalb an ein apokryphes Wort denken müssen, wenn nicht Schneckenburger mit seiner Vermutung das Richtige getroffen hat, daß der Vf ein Midrasch- oder Targumwort wiedergibt, es mit dem Schriftwort selbst verwechselnd. In dem Zitat kommt *τὸ πνεῦμα* als Subjekt oder Objekt in Frage. Beachtet man, daß der Satz seine schlichte Fortsetzung in dem *μερίζονα δὲ δίδ. χάρ.* findet, so

⁶⁹⁾ syr¹. Ebenso gegen den Wortlaut verbindet boh: oder wißt ihr nicht, daß die Schrift sagt: vergeblich oder in Neid sehnt sich der Geist.

⁷⁰⁾ Oec: nicht eitel oder aus Neid verkündet die Schrift.

⁷¹⁾ *κενώς* vgl. Herm m. XI, 3. 13; Epict II, 17, 6; Hi 6, 5 (*διὰ κενῆς*).

liegt es am nächsten, für beide Verba dasselbe Subjekt zu vermuten. Bei *δίδωσιν* (1^o) ist wiederum dasselbe Subjekt zu vermuten wie bei den beiden Verben des folgenden Schriftzitates. Das legt nahe, auch für *ἐπιποθεῖ* und *δίδωσιν* (1^o) *ὁ θεός* als Subjekt anzusprechen. Dann ist *τὸ πνεῦμα* Objekt. Faßt man dagegen mit Zahn (Einl I, 86, 9) u. a. *τὸ πνεῦμα* als Subjekt, so ist ein Objekt des Sehns nicht ausgesprochen, was auffallen muß, da es doch nicht unwesentlich ist, worauf sich das Sehnen des Geistes richtet⁷²⁾. Jac zieht also ein Schriftwort bei, das von einem sehnenenden und dringenden Verlangen Gottes spricht. Dieser will den Geist, den er uns gab, nicht willkürlich seine eigenen Wege gehen und sich von ihm lösen lassen⁷³⁾. Hat er den Geist in uns wohnen lassen⁷⁴⁾ (Gen 2, 7), so hat er ein Anrecht auf Gegenliebe und Gehorsam. So ist der Relativsatz eine Begründung, warum Gott mit Recht ein Sehnen nach dem Geist in uns hat⁷⁵⁾. An den heiligen Geist im besonderen ist — wie die unten angeführten Parallelstellen zeigen — nicht gedacht, sondern der Geist wird angesprochen als göttlichen Ursprungs. Es wird deshalb von ihm erwartet, daß er sich wieder liebend und gehorchend Gotte zuwendet. Der Ton der Aussage liegt darauf, daß das sehrende Verlangen *πρός φθόνον* geschieht. Das *πρός* kann dabei nicht die feindliche Richtung angeben (vgl. Gal 5, 17), ebensowenig einem *περὶ φθόνου* gleich sein (so Spitta, der es mit *ἢ γραφή λέγει* verbindet), sondern

⁷²⁾ Die Ergänzung fiel deshalb auch verschiednen aus. Zahn, Einl I, 86 A 9 „in neidischer (eifersüchtiger) Weise begehrt (liebt seinen Gegenstand) der Geist, welchen er (Gott) in uns hat Wohnung nehmen lassen“; Beysch. „Gott oder der hl Geist liebt so, daß er das Herz, in dem er Wohnung gemacht hat, auch allein besitzen will; er gönnt es nicht zugleich der Welt und nimmt nicht mit einem halben Besitz vorlieb. Textänderung schlugen vor z. B. Kirn, ThStuKr 1904, 127 ff. *πρός τὸν θεόν* statt *πρός φθόνον* (Ps 42, 2; Kohel 12, 7); ähnlich unabhängig von demselben Kónnecke, Emendationen S. 15 *πρός θεόν*. Auch die Fassung des Satzes als Frage wurde in Erwägung gezogen. Bes. Grimm StuKr 1854 S. 934 ff. „Ist der Geist, der in uns Wohnung nahm, ein neidisch begehrender? Nein! keineswegs. Wohl aber verleiht er größere Gnade“. Hier liegt in der Ergänzung der negativen Antwort das Mißliche. Auch der Zusammenhang mit v. 4 ist zu locker.

⁷³⁾ *ἐπιποθεῖν* Ph 1, 8; 1 Pt 2, 2; Sir 25, 11; Ps 42, 1; Dt 32, 11. — ff übersetzt *convalescit*.

⁷⁴⁾ Die besten Hdss bieten das trans. *κατόμισεν* (MAB 33 u. a. des H- und J-Textes), doch wird das vom Koinetext bezeugte intrans. *κατόκησεν* (KLP) auch von den Übers. gestützt vg ff syr¹ boh sah Blaß § 24.

⁷⁵⁾ Bei Herm m. III, 2 ganz ähnlich *τὸ πν., ὃ κατόμισεν ὁ θεός ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ* vgl. auch III, 1; V, 2, 5; X, 2, 6; noch häufiger *κατοικεῖν* vom Wohnen des Geistes im Menschen z. B. m. IV, 5. Ähnl. mehrfach in den Test XII Patr z. B. Dan 5; Jos 10; Zab 7; auch Philo, *deterior pot. 23 spec. leg. IV, 49 (ἐνοικεῖν)*, nobil. 217 *τοῦ θείου πνεύματος ἕπερ ἄνωθεν καταπνευσθέν εισφοκίαστο τῇ ψυχῇ*; Jos A IV, 166 von David: *τοῦ θείου πν. εἰς αὐτὸν μετοικισαμένον*.

ist sicher in analoger Weise wie *πρὸς ἀρετὴν* u. ä.⁷⁶⁾ gesagt und vertritt das Adverbium *φθονερώς*. Es ist damit ausgedrückt, daß Gott eifersüchtig darüber wacht, daß der von ihm gegebene Geist keinem andern sich zuwendet, so wie es eben von den Lesern behauptet war, daß sie die Welt lieb gewinnen. Dafür würde man freilich mehr *ζήλος* als *φθόνος* erwarten, wie im AT mehrfach von der Eifersucht Gottes die Rede ist (Ex 20, 5). Aber *φθόνος* bedeutet doch nicht nur den tadelnswerten Neid, der dem andern das Gute, das er hat, nicht gönnt, sondern es steht auch vom Verhältnis von Personen, wobei es dann auf den besonderen Fall ankommt, ob es das minderwertige Neiden oder das leidenschaftliche Begehren ist, das die Person des andern für sich haben will⁷⁷⁾. So will er durch das Zitat die, welche nur weltliche Lust begehren, auf den Gott hinweisen, der mit Leidenschaft das Tun der Menschen verfolgt und den menschlichen Geist für sich in Anspruch nimmt.

Es ist an sich eine negative Weisung, wenn er sie darauf hinweist, daß sie mit Gottes strafendem Eifer zu rechnen haben. Er scheint sie damit zu einem vollen Verzicht anzutreiben. Allem Streben nach Freude und Lust, aller Hoffnung auf Erleichterung oder Erhöhung des Lebens müssen sie anscheinend den Abschied geben. Dem will er in v. 6 mit der positiven Aussage entgegenzutreten, daß Gott auch ein solcher ist, der Huld austellt und verleiht. Durch das *δέ* stellt er die beiden Aussagen einander gegenüber, die eine, welche von Gott Schlimmes, für die Leser Drohendes aussagt, und die andere, welche den Lesern etwas Großes, Lockendes vor Augen stellt. Wiederum macht er die Wendung zu der frommen Lebensauffassung, daß der Mensch, im besonderen der Geringe auf Gottes Geben angewiesen ist und warten soll. Es ist wieder für ihn bezeichnend, daß er von einem Geben Gottes (1, 5. 17) spricht, dem auf Seiten des Menschen die wartende, hoffende, glaubende Haltung entspricht. Wenn er den Komparativ schreibt, so begnügt er sich nicht damit, die Gnade Gottes als groß und wertvoll zu schildern, sondern er vergleicht sie mit etwas anderem und stellt sie als wertvoller als dies hin. Freilich, womit er sie vergleicht, ist nicht ausgesprochen. Man könnte denken, daß die geschenkte Gnade größer ist als die Heftigkeit der Eifersucht Gottes. Oder er vergleicht sie etwa mit den Gütern und Werten der Welt, die sie wohl erstreben, aber doch vielmehr fahren lassen sollen. Man wird zwischen den beiden Möglichkeiten schwanken: Die Gnade Gottes ist größer als etwas Göttliches, nämlich als der göttliche Eifer (vgl. Ex 20, 5; Jes 54, 7f. 10), oder größer als

⁷⁶⁾ Jos A XII, 398 *πρὸς ἡδονὴν κ. πρὸς χάριν* („gern u. huldreich“) Krüger, Gramm. 48, 39, 8, syr¹ ܟܘܢܒܐ, boh „in Neid“.

⁷⁷⁾ Mayor erwähnt Eurip., Alcest 306; Iphig T. 1268, Jon 1025, frg. inc. 887 Dind. *ὄν μὴ φθόνει* (von der Eifersucht).

etwas Menschliches, nämlich größer als die weltlichen Güter und Werte, die sie mit heißem Eifer erstreben und bei denen er ihnen doch zumutet sie zu verachten. Ziemlich auf dasselbe kommt die Deutung hinaus, daß die göttliche Gnade größer ist als die Entsagung, die von ihnen erwartet wird. Bei der nahen Verbindung mit dem Zitat und bei der Gleichheit der Subjekte (*ἐπιποθεῖ, δίδωσιν*) liegt die Deutung näher, daß Gottes segnende Huld größer ist als sein drohender Eifer, ein Gedanke, der auch sonst mehrfach ausgesprochen wird⁷⁸⁾. Mit diesem Gedanken macht er die Wendung von der Drohrede zur Aufrichtung. An Stelle der Ehebrecherischen treten in sein Gesichtsfeld wieder die Frommen, denen Gott in Huld etwas geben kann und will. Von menschlichem Tun hatte er zunächst geredet (v. 4), dann von Gottes strafender, drohender Gegenwirkung (v. 5), jetzt erhebt er ihren Blick auf den Gott, der die Frommen segnet. Gott zeigt ihnen nicht bloß Gnade, er gibt sie ihnen, so daß das Gute aus seinem Besitz in ihren Besitz übergeht (vgl. 1 Jo 3, 1; *נתן נתן*). Was er unter *χάρις* hier versteht, findet seine Erläuterung an dem folgenden Zitat. Es ist die Huld, die sich zu den Geringen und Schwachen niederneigt. Es ist dabei schwerlich bloß an die Gesinnung des Herzens gedacht, sondern wie bei dem vorangehenden *ἀντιπάσσειαι* an die Gesinnung, die zur Tat wird und den Armen gegenüber sich in Schutz, Erhöhung oder kraftvoller Abwehr ungerechter Unbill erweist. Der Vorstellungskreis des Zitates zeigt jedenfalls, daß nicht in 1. Linie an die sündenvergebende Huld gedacht ist, die ja auch nach den vorangehenden Versen nicht im Gesichtskreis liegt. Nachdem er in den ersten Versen des cp. von ihrem häßlichen und nutzlosen Streben und Streiten geredet hat, ist es ihm etwas Wichtiges, die Rede hinauszuführen auf den Gott, der ein überreich gebender ist. Der ausgesprochene Gedanke muß ihm eine wichtige Wahrheit, nicht bloß ein halbgültiges Nebenergebnis der Erörterung sein, denn er belegt ihn mit einem Schriftwort. Er zeigt, daß er in der Schrift eine Begründung, einen Rückhalt hat. Die Einführung des Schriftworts lautet aber nicht, daß die ausgesprochene Wahrheit einem Schriftwort gleich oder ähnlich sei (*καθώς*), auch nicht mit einem *γάρ* führt er das Schriftwort als eine Begründung ein, sondern das Schriftwort dient ihm als eine Bestätigung. Weil Gottes Art so ist, wie er es ausgesprochen hat, darum kann es in der Schrift heißen, daß Gott sich den Stolzen entgegengesetzt, den Niedrigen aber Gnade gibt⁷⁹⁾. An

⁷⁸⁾ Hofm vergleicht Ex 20, 6; Mayor Jes 54, 7. 8; 9, 6. 7; Sach 1, 14; 8, 2. Beda: *maiores gratiam dat Dominus quam amicitia mundi*. Der Gedanke an diese ist doch schon wieder etwas fern gerückt, auch ist dort gar nicht von einem „Geben“ der Welt die Rede.

⁷⁹⁾ Als Subjekt zu *διὸ λέγει* kann *ἡ χάρις* ergänzt werden, oder es

dem Schriftwort (Prov 3, 34), das in den ältesten christlichen Schriften auffallend oft beigezogen wird⁸⁰), ist ihm offenbar wichtig, daß Gott als einer geschildert wird, der sich Hochmütigen entgegengesetzt, Geringen aber Gnade gibt. Es werden die Objekte genannt, die Menschenklassen, denen sich Gott so oder so erzeigt. Daß er den Geringen Gnade gibt, ist ihm wichtig, da er selbst sich zu den Geringen zählt (1, 9; 2, 5) und seine Leser als solche haben will, die sich ihrer Geringheit nicht schämen. Durch das Schriftwort kann er ihnen sagen, daß auch sie als Geringe und Schwache nicht um die Güter dieser Welt eifern müssen, sondern daß Gott selbst derjenige ist, der den Geringen mit seiner Huld erfüllt, während der Stolze mit dem Widerstand Gottes zu rechnen hat und deshalb zuletzt doch unterliegen wird⁸¹). So heißt er sie aus dem Glauben an Gott den Willen zur Demut nehmen, der es nicht auf ein trotziges, leidenschaftliches Sichdurchsetzen anlegt, sondern glaubend auf Gottes Gaben wartet.

Hingebung und Scheidung 4, 7—10. Den Anklagen von v. 1—6 läßt er in v. 7—10 eine Reihe von Imperativen folgen. Sie sind äußerlich einander ähnlich, indem sie durchweg aus kurzen, gewöhnlich paarweise formulierten Befehlsworten bestehen. Näherbestimmungen sind bis zur Verdunkelung des Sinnes weggelassen. Das Unbedingte der Forderungen klingt deshalb aus den kurzen Worten ganz besonders hervor. Deutlich im Ton bestimmt sind v. 8^b u. 9. Sie teilen ganz den harten Ton der Anklage, der besonders mit 4, 1 eingesetzt hatte. Durch tadelnde Anreden kennzeichnet er die Leser als Unfromme (vgl. v. 4, inhaltlich auch v. 1—3), bei denen scharfe Worte nötig sind, um sie zu Buße und Umkehr zu erschüttern. v. 7, 8^a u. 10 scheinen demgegenüber zunächst in freundlichem Ton geredet, wie auch die jeweils angeknüpfte Heilzusicherung (fut. 7, 8^a, 10) andeutet. Nach dem Zusammenhang des Ganzen wird aber auch bei diesen Worten die Schärfe der Forderung vorklingen, die erfüllt werden muß, wenn die günstige

kann einfach neutratisch gefaßt werden „es heißt“. Die Formel steht ähnlich Rm 15, 10; Ga 3, 16; 2 Ko 6, 2; Eph 4, 8; 5, 14 (s. dort Bd X, S. 185, 2).⁸⁰ 1 Pt 5, 5; 1 Clem 30, 2; Ign Eph 5, 3; an diesen 3 Stellen wird ebenso wie in Jc δ θεός statt δ κύριος in LXX gelesen, wonach Jac im übrigen zitiert. Schon darum ist aus dieser Gleichmäßigkeit zwischen Jc und 1 Pt nicht sicher auf ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden zu schließen. Bada sagt, daß Jc wie Ptr die Stelle juxta antiquam translationem wiedergeben unter Abweichung vom hebr. Text. Dr. Eisentraut (ZfNW 1925 S. 51) weist darauf hin, daß das Bibelwort auch in die Hdss des Aesop fab. 21 (p. 10 Halm) eingedrungen ist.

⁸¹) Die δ περηφανία wird oft getadelt z. B. Mc 7, 22; R 1, 30; 2 Ti 3, 2; R 12, 16; 1 Pt 5, 5; Sir 10, 7 ff.; Herm m. VI, 2, 5; 1 Clem 16, 2; Didache 2, 6 u. 8. Die Kleinheit des Menschen gegenüber Gott, die alles stolze, hochfahrende Wesen als verfehlt erscheinen läßt, ist dabei überwiegend der Gesichtspunkt.

Zusage an ihnen wahr werden soll. So muß man wohl annehmen, daß auch diese Worte von der Umgebung her ihre Farbe erhalten. Eine gewisse Abrundung hat der Abschnitt dadurch, daß v. 10 ($\tauανειν.$) zu dem Gegenstand von v. 7 (δ υποδύ.) zurückbiegt⁸²). Die erste Mahnung faßt das Verhältnis von Mensch und Gott ins Auge. Er fordert die reine Unterordnung. Nicht an einzelne Taten, sondern an die Gesamthaltung denkt er dabei. Es entspricht seiner Art, daß er nicht eine selbständige Größe im Menschen heranbilden will, sondern den rechten Weg in der völligen Unterordnung unter die eine und große Autorität Gottes sieht. Sich unterordnen heißt den Widerspruch aufgeben. Wie der Satz vom Teufel zeigt, ist dabei mehr an den Gehorsam fordernden Willen Gottes, als an die rückhaltlose Unterwerfung fordernde Allmacht Gottes gedacht. Ebenso unbedingt lautet der zweite Imperativ; völlig unverbunden tritt er neben den ersten. Dem Verhalten gegen Gott setzt er das gegen den Teufel gegenüber. Wie dort unbedingte Unterordnung, so wird hier unbedingter Widerstand gefordert. Auch hier fehlt jedes Einschränkungen schaffende Beiwort. Jedes Nachgeben, jedes Sichführenlassen wird abgewiesen⁸³). Die gewählten Verba ($\alphaντισταν.$, $\phiενξιεται$) zeigen, daß der Teufel dabei als die auf sie andringende Macht vorgestellt ist, deren man sich nur schwer erwehren kann. Es ist eine unberechtigte Einschränkung, den Teufel dabei nur als den „Weltgeist“ zu betrachten, der sie zur Freundschaft mit der Welt verleiten möchte (Bey.). Er erscheint vielmehr als das volle Widerspiel Gottes, mit dem der Fromme unbedingt nichts zu tun haben darf. Der Imperativ ist aus dem Bewußtsein heraus geredet, daß solches Widerstehen Erfolg hat⁸⁴). Die Pflicht des Widerstands wird dadurch nur verstärkt, wenn mit dem Sieg so bestimmt zu rechnen ist. Wie er aus der Sicherheit des Glaubenden heraus spricht,

⁸²) Dib (S. 192) folgert aus der inhaltlichen Verschiedenartigkeit der Mahnungen, daß der Vf eine fremde Zusammenstellung (v. 6^b. 7. 10. 11f.) übernommen und vielleicht variiert hat. Er glaubt sogar aus der Ähnlichkeit mit 1 Pt 5, 5. 8f. (S. 207f.) eine paränetische Tradition nachweisen zu können, der auch Jac folge. Mehr als ein paar deutliche Anzeichen dafür lassen sich freilich nicht aufweisen. — Auch Sievers stellt vom klanglichen Gesichtspunkt aus das Abgerissene unseres Abschnitts fest (s. Beilage).

⁸³) $\alphaντισταναι$ oft von dem Verhalten gegen den Teufel z. B. 1 Pt 5, 8 Herm m. XII, 4, 7; 5, 1 ff.; 6, 1 ff. auch gegenüber den Begierden XII, 2, 3. — Mit α AB ff vq syr² wird $\delta\epsilon$ zu lesen sein; KLP Oec Theoph. lassen es weg; syr¹ arm $\kappaαι$.

⁸⁴) Dies liegt in $\kappaαι$ mit fut. Mt 7, 7; Jo 2, 19 vgl unten v. 10. Zur Sache Herm m. XII, 4, 7; 5, 2; ähnlich T Napht 8, 4; Dan 5, 1; Isasch 7, 7; Spitta verweist auch auf Tob 6, 17. Neben der Ähnlichkeit ist der Unterschied bemerkenswert. Dort die Vorstellung, daß der böse Geist beim bloßen Riechen der betr. Dinge fliehen wird, bei Jac die durchläuterte Vorstellung, daß der Teufel da weichen wird, wo er auf den entschlossenen Widerstand des Frommen trifft.

so will er ihnen ähnliche Sicherheit vermitteln, um sie zum Kampf fähiger zu machen. Er will sie dadurch teils an die Kraft erinnern, die ihnen selbst innewohnt, teils an die Schwäche des Teufels, der gewiß gegen sie nichts wird ausrichten können⁸⁵).

v. 8. Von dem Verhalten gegenüber dem Teufel blickt er wieder auf das rechte Verhalten gegenüber Gott. Ganz ähnlich wie in v. 7^b spricht er zuerst die Mahnung aus und fügt dann mit *καί* und fut. den sicheren Erfolg an, den sie mit ihrem Verhalten gewinnen werden. „Nahet euch Gott, so wird er sich euch nahen.“ Dachte man bei diesem Nahen zuerst örtlich an den Tempel oder an den Altar (Ex 19, 22; Lev 10, 3; Jes 29, 13), so ist der Gedanke dann vergeistigt worden zu dem Nahen im Gebet und überhaupt zu der inneren Haltung der Seele (Hos 11, 6 f.; Ps 148, 14; Hebr 7, 19). Wie dort die sichere Folge ist, daß der Teufel von ihnen fliehen wird, so hier umgekehrt, daß Gott ihnen nahen wird⁸⁶). Jede Näherbestimmung wird unterlassen. Es kommt ihm nicht auf Einzelaussagen an — etwa auf die Versicherung, daß Gott beim Gebet sie hören wird (Ps 145, 18) — sondern auf die allgemeine Sicherheit des göttlichen Nahens. Der Gegensatz zu den vorangegangenen Versen wird noch nicht ganz aus dem Bewußtsein verschwunden sein. So liegt darin Mahnung und Verheißung, die rechte Hilfe von Gott her zu erwarten und sie nicht durch Streben und Streiten oder durch unfrome Freundschaft mit der Welt gewinnen zu wollen. Durch das Nahen zu Gott wird er sich an die Bedingung erinnern lassen (v. 8^b), unter der es nur möglich ist (Ps 24, 3 f.). Reine Hände und heilige Herzen sind die Voraussetzung dafür, daß ihr Nahen zu Gott, der ein heiliger Gott ist, diesen nicht erzürnen soll. Wieder bleibt jede Näherbestimmung, selbst der Artikel weg, wodurch das Gewicht desto mehr auf die im Verbalbegriff liegende Forderung fällt. Auch hier ist der Sinn der Forderung vom Kultischen ins Ethische übergegangen⁸⁷). Wie die Hände das Sinnbild des Handelns sind, so wird er mit dem ersten auf ein energisches Freimachen von allem gottwidrigen Tun dringen wollen. Wie die Herzen das Sinnbild für den Ort der Erwägungen und Gedanken sind, so wird er mit dem zweiten auf die völlige Wendung der Gedanken auf Gott hinzeigen wollen. Die tadelnde Anrede als *ἁμαρτωλοί* statt des freundlich verbindenden *ἀδελφοί* führt den anklagenden Ton von

⁸⁵) Auf die Schwäche des Teufels weist besonders Hermas, vgl. m. XII, 5, 2; VII, 1, 2, ähnlich von den Lüsten XII, 2, 4.

⁸⁶) A hat *ἐγγίσει*; vgl. Blaß § 74, 1. Zur Sache T. Dan 6; Sach 1, 3; T. Ruben 4.

⁸⁷) *καθαρίσεν* rituell Ex 19, 10; 30, 19—21; Mc 7, 3; Jo 11, 55; ethisch Ps 26, 9; Hebr 10, 22; Mt 27, 4. *ἀγιάσεν* rituell A 21, 24; ethisch 1 Pt 1, 22; 1 Jo 3, 3; 2 Clem 8, 6; beide Verba verbunden Ps 24, 4; die andersartige, jüdische Moral z. B. Mekh zu Ex 13, 2 heilig es, damit du Lohn empfängst.

v. 4 (*μοιχαλίδες*) weiter und erinnert sie, wie weit sie von dem Ideal, daß man sie als *δίκαιοι* anreden könnte, entfernt sind. Gottes Urteil über ihren Zustand wird durch dies Wort ausgesprochen. Das macht seine Mahnung nur dringlicher⁸⁸). Durch die Anrede als *διψυχοι* erinnert er sie, daß ihr Herz geteilt ist zwischen Gott und der Welt. Damit vergehen sie sich an Gott, der eine ungeteilte Hingabe vom Menschen haben will. Ein geteiltes Herz ist kein heiliges Herz. Besonders beim Gebet fordert Gott ganze Hingabe (v. 3; Sir 1, 25). Völlig abgerissen folgen drei Imperative: „seid unglücklich und klaget und heulet“ (v. 9). Ohne alle erklärenden oder mildernden Angaben setzt er die Imperative nebeneinander und verstärkt dadurch die Wucht der Aufforderung. Er sagt weder einen Grund, warum sie unglücklich sein sollen, noch einen Gegenstand, worüber sie klagen sollen. Das Wort *καλαιπωρεῖν* ist in der LXX häufig verwendet für das Erleiden von Bedrängnis, wie sie durch Krieg, Plünderung, Armut u. a. über den Menschen kommt. Da der Imperativ bei solcher Bedeutung auffallen muß, hat man es von Entsagungen verstanden, die sie sich selbst aufliegen sollen (Mayor). So faßte es besonders die katholische Kirche als Aufforderung zur Kasteiung auf⁸⁹). Die vulgata weiß davon noch nichts, sondern übersetzt *miseri estote*. Man wird danach in *καλαιπωρήσατε* wohl das subjektive Moment finden dürfen: seid innerlich unglücklich⁹⁰). Statt mit einem halben Herzen der Welt zugeneigt zu sein, statt der Welt Güter zu begehren und in deren Genuß zu lachen, sollen sie sich unglücklich fühlen in dieser dem Bösen verfallenen und zu Ende eilenden Welt. Die beiden nächsten Wörter (*πένθ. κ. κλ.*)⁹¹), welche sich oft als ein Paar finden, fordern zu Äußerungen des Schmerzes auf, wobei in dem *κλαύσατε* noch einmal eine Steigerung liegt. Wie in Mt 5, 4 (Bd I, 187) wird diese Aufforderung zur Klage nicht in erster Linie auf den Bußschmerz gehen, sondern auf die Trauer, die der Fromme angesichts des Weltlaufs empfindet. Statt einzustimmen in das oberflächliche und gottvergessene Lachen der Welt, wäre mehr die Klage angebracht. Denn unerbittlich fallen die Weltgüter dahin und hebt das Gericht an. v. 9^b läßt etwas von dem Gegensatz erkennen, an den er offenbar schon in v. 9^a gedacht hat.

⁸⁸) Die Anrede als *ἁμαρτωλοί* oft bei Henoch z. B. 96, 4; 100, 9; 101, 7; 102, 7; 103, 5. Die gegenteilige als *δίκαιοι* z. B. 97, 1. Bei Henoch erfolgt die Anrede im Blick auf das bevorstehende Gericht. Dieser Gesichtspunkt scheint auch bei Jc (v. 9) hereinzuspielen.

⁸⁹) Erasmus, Estius, auch Grotius; vgl. *καπεινοῦν τὴν ψυχὴν* Lev 16, 31; 23, 27 u. ö. syr¹ übersetzt mit dem Ethpa von ܩܒܘ, das an andere Stellen von ihr für *καπεινοῦσαι* gebraucht wird (Mt 23, 12; Lc 14, 11 u. a.).

⁹⁰) Vgl. Dib; in dieselbe Richtung weist der Gebrauch des adj. R 7, 24.

⁹¹) Mc 16, 10; Lc 6, 25; Apc 18, 15. 19 u. ö. Davon daß bei *πενθεῖν* an das Anlegen von Trauerkleidern gedacht sei, ist nichts angedeutet. Vor *κλαύσατε* ist mit BKLP vg *καί* zu lesen; om *κα*.

Gelächter und Freude findet sich bei ihnen. Aber wie *γέλως* kein Wort ist, das zum Ausdruck frommer Freudenäußerung gebraucht wird⁹²), so ist auch *χαρά* hier nicht die fromme Freude, zu der Jac die Leser führen will (1, 2), sondern im Zusammenhalt mit den vorangegangenen Versen denkt er gewiß an laute und unheilige Freude über weltlichen Gütern und irdischem Genießen. Wenn ihr Lachen in Klage verwandelt werden soll, so denkt er dabei weniger an den Schmerz der Buße (1 Ko 5, 2), sondern bei der großen Ähnlichkeit unseres Verses mit Lc 6, 25 u. ä. liegt der Gedanke an die Klage, die ihnen aus dem plötzlichen und völligen Verlust der weltlichen Güter erwachsen wird, näher. Auf diesen heißt er sie schauen, damit ihnen das Lachen vergeht⁹³). Der gegenwärtige Zustand der weltlich Gesinnten, den er als Freude schildert, soll sich wandeln in Niedergeschlagenheit⁹⁴). Die weltliche Freude ist unmittelbarer Ausdruck frohen und sicheren Lebensgefühls und Lebensgenusses. Niederdrückende Gedanken von Verantwortung vor Gott oder Unbeständigkeit des augenblicklichen Glückes liegen ihr fern. Aber dieser Zustand läßt sich nur festhalten, wenn man den Blick vor der Wirklichkeit verhüllt. Darum rät er ihnen an, lieber dieser sich unbedingt zu erschließen, den oberflächlichen Sinn aber fahren zu lassen. Dann ziemen ihnen niedergeschlagene Augen, der Ausdruck der Beschämung, weil sie ihre Güter nicht festhalten können und vor Gott keinen Wert aufweisen können. Daraus ergibt sich leicht der Übergang zu der abschließenden Mahnung, sich zu erniedrigen angesichts des Herrn. Dann wird die Folge sein, daß er sie erhöhen wird⁹⁵). Es ist bezeichnend, daß Jac die Reihe der Ermahnungen gerade auf diese hinausführt. Die Demut ist ihm Hauptmerkmal frommer Gesinnung (1, 9; 4, 6). So hat ihm gerade diese Ermahnung zusammenfassenden Wert. Die Verirrungen weltlichen Sinnes, das unrechte Streben und der weltliche Leichtsinns werden ausgeschaltet, wo sie gering sein wollen vor Gott. Wo Freude und Übermut herrschen, da

⁹²) Sir 21, 20; 27, 13; Koh 3, 4; dagegen *ἀγαλλιάσθαι* A 2, 26; Lc 10, 21 — *μεταστραφῆτω* AKL ist — *τραπήτω* BP vorzuziehen.

⁹³) *πένης* (LXX für *πῆν*) wird besonders von dem Schmerz um erlittenen Verlust (Personen oder Güter) gebraucht (s. Bd I, 187 A 30). Gregor v. Nyssa (Suicer, Thes. s. v.): *πένης ἐστὶ ἀνδροπή διάθεσις τῆς ψυχῆς, ἐπὶ στενῆσει τῶν καταδυνάμιον οὐσιασμένων*. Vgl. Trench, Syn. S. 223. Der Bußschmerz ist gewöhnlich durch *λύπη*, *λυπεῖσθαι* wiedergegeben (LXX f. *πῆν*) 2 Ko 7, 10. Dibelius, welcher vermutet, daß die Worte ursprünglich einem andern Zusammenhang prophetischer Drohungen angehört, will für den unsern die Bedeutung Bußschmerz festhalten.

⁹⁴) Das Wort sonst nicht in der Bibel, auch nicht in den ap. Vätern, bedeutet eigentlich das Niederschlagen der Augen; mehrfach bei Jos z. B. A XIII, 406; XVI, 122; XIX, 260. Die Worte des Jac erinnern stark an Henoch, z. B. 48, 8; 63, 8 ff.

⁹⁵) Vgl. Sir 3, 8; Lc 14, 11; 18, 14; Mt 23, 12; in 1 Pt 5, 6 ist der Sinn ein anderer.

sind erhobene Augen und sicheres Selbstgefühl. Aber alles solche Gefühl weltlicher Größe sollen sie fahren lassen, weil es angesichts Gottes sinnlos und unrecht ist. Die Höhe und Größe, die Gott dem freiwillig Geringen gibt, ist freilich eine andere als die, die sich nehmen, aber sie ist allein die, welche Geltung und Dauer hat. Alle Näherbestimmungen, um was für ein Erhöhen es sich handelt, läßt er weg. So fällt der Ton ausschließlich auf den Verbalbegriff. Daß Gott gewißlich erhöhen wird, ist's, was er aussagen will. Es ist ein Grundgesetz des göttlichen Handelns, daß er gerade den erhöhen wird, der sich selbst vor ihm erniedrigt.

Verleumdung und ihre Schuld 4, 11 und 12. In loser Weise schließt er (v. 11f.) eine Warnung vor übler Nachrede und vor lieblosem Richten an. Sein Blick wendet sich damit wieder ganz dem Verhältnis zu den Brüdern zu. Denn daß er dabei an die Gemeindeglieder insgesamt und nicht bloß an die Lehrer denkt, wird man schon aus der alle umfassenden Anrede als „Brüder“ schließen dürfen. Seit 3, 12 tritt sie das 1. Mal wieder auf, der zürnende Ton ist also wieder gemildert. Auch formal ist die Mahnung anders als die der vorangehenden Verse. Dort kurze Imperative, hier breitere Ausführung. Daß er die Ermahnung gegen böse Nachrede noch anfügt, obwohl sie weder im Vorangehenden einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt hat, noch im Folgenden nachklingt, wird auch darin seinen Grund haben, daß in der spätjüdischen sittlichen Belehrung die „böse Zunge“ sehr schlimm beurteilt wurde⁹⁶). Von hier aus wurde die Warnung vor ihr auch in der christlichen Gemeinde ein wichtiger Gegenstand⁹⁷). Das *καταλαλεῖν*, das auf das mißgünstige Reden wider den andern, besonders in dessen Abwesenheit geht⁹⁸), ist Verleugnung der Liebe. Je mehr sie als Glieder einer Gemeinde lebten, desto mehr mußte das Verleumden als auflösend und zerstörend empfunden werden. Daß Verleumdung und Bruderschaft Gegensätze sind, deutet Jac durch wiederholte Anwendung des

⁹⁶) Lev 19, 16 (hebr.); Ps 49 (50), 20; 100 (101), 5; Prov 20, 13; Sap 1, 11. Im Spätjudentum steigert sich die Warnung vor der Verleumdung immer mehr ins Superlativische (Strack-Bill. I, 226 ff. 905), z. B. Arakhin 15^b (Schule des Rabbi Ismael, † um 135): Wer Verleumdungen redet, begeht Sünden, die so schwer wiegen, wie die 3 Sünden des Götzendienstes, der Unzucht und des Blutvergießens. Derekh Ereç Zuta 1: Verleumde nicht deinen Nächsten. Denn wer seinen Nächsten verleumdet, für den gibt es keine Rettung.

⁹⁷) Rm 1, 30; 2 Kr 12, 20; 1 Pt 2, 1. 12; 3, 16; bes. Herm m. II, 2f. (*πρωτων μὲν*); VIII, 3; sim IX, 23, 2f. u. ö.; 1 Clem 30, 1. 3; 2 Clem 4, 3.

⁹⁸) Arakhin 15^b (Strack I, 226), Raba († 352): „Alles, was in Gegenwart dessen gesagt wird, den es betrifft, hat nichts mit Verleumdung zu schaffen.“ Andere sahen die Abwesenheit freilich nicht als ausschlaggebend an. Ebenda. Basilius (Migne 96, p. 72 D): *καταλαλεῖν ἐστιν τὸ κατὰ ἀπόντος ἀδελφοῦ λαλεῖν σκόπη τοῦ διαβάλλειν αὐτόν, εἰ καὶ ἀληθὲς ἢ τὸ λεγόμενον*.

Brudernamens an. Dem Verleumden setzt er das Richten an die Seite⁹⁹). Auch hier verstärkt er den Ausdruck der Lieblosigkeit durch das beigefügte *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*. Da Brüder einander gleichstehen, ist Richten, das sich über den Bruder emporheben will, eine grundsätzliche Vergehung. Daß *κρίνω* eine Steigerung gegenüber *καταλαλεῖν* ausspreche, wird man nicht sagen können. Während in *καταλαλεῖν* das Gehässige und Hinterhältige liegt, liegt in *κρίνειν* das Lieblose und Selbstgerechte. Das Unbefugte solchen Richtens soll bei der Mahnung, die gewiß aus Mt 7, 1 herauswächst, bloßgestellt werden¹⁰⁰). Während *καταλαλεῖν* darauf ausgeht, den Bruder vor anderen in ein schlechtes Licht zu setzen, geht das *κρίνειν* darauf aus, sich selbst über ihn zu erheben und ihn durch scharfes Urteil, bei dem die Liebe völlig zum Schweigen gekommen ist, als einen Unfrommen hinzustellen. Mit dem Aussagesatz (*ὁ καταλαλῶν ἀδ.*), den Jac der ausgesprochenen Warnung folgen läßt, will er diese offenbar begründen. Er will dabei aussagen, daß der, welcher gegen den Bruder angeht, damit zugleich gegen das Gesetz angeht, d. h. gegen die Autorität, von der der Fromme die Befehle für sein Handeln hinnimmt¹). Um recht stark auszusprechen, daß das falsche Handeln gegen den Bruder auch ein ebenso falsches Handeln gegen das Gesetz ist, verwendet er dieselben Zeitwörter: er redet schlechtes vom Gesetz und er richtet das Gesetz. Man wird hier an den gebrauchten Wörtern nicht zu sehr hängen dürfen, da sie durch die gewollte Gleichmäßigkeit der Aussage veranlaßt sind (Dib). Doch ist die Aussage stärker, als wenn er bloß gesagt hätte: er vergeht sich gegen das Gesetz. Das ist etwas Negatives, ein Nichtbefolgen, Jac sagt etwas Positives, er tut dem Gesetz ein Unrecht an. Da er von *νόμος* ganz allgemein redet, wird man dabei schwerlich bloß an das Liebesgebot für sich allein denken dürfen. Sondern es wird wie sonst bei Jac die gesamte Kundgebung des Willens Gottes bedeuten, wobei er einen Gegensatz zwischen atl und ntl Gesetz nicht anerkennt. Beide sind ihm Offenbarungen des einen heiligen Gottes, sind das eine Gottesgesetz. Aber mit ntl Verständnis sieht er als Grundgebot aus all den Einzelgesetzen das Liebesgebot gegen den Nächsten herausleuchten. Wer lieblos gegen den Nächsten angeht, geht gegen das Gesetz an, das die Nächstenliebe befiehlt²).

⁹⁹) Die LA *ἡ κρίνω* (NABP vg syr¹⁻²) verdient den Vorzug. *καὶ κρ.* (KL ff) scheint Angleichung an das nächste *καὶ*.

¹⁰⁰) Den Übereifer und die Härte des Richtens wollte Hillel Aboth 2, 4 mit seiner Mahnung einschränken: Richte deinen Nächsten nicht, bis du in seine Lage gekommen bist. Zu günstigem Urteilen wird verschiedentlich gemahnt, z. B. Aboth 1, 6 und Derekh Erec Zuta 3 (nach der Wagschale des Verdienstes), s. bei Strack I, 441. Jesu Wort geht durch das grundsätzliche Verbot des Richtens über diese Worte hinaus. Ähnlich Jac:

¹) Dib vergleicht die ähnliche Begründung in T. Gad 4, 1f.

²) Es ist beachtlich, daß schon an der Grundstelle des AT, die von

Von den beiden Begriffen verleumden und richten ist ihm offenbar der letztere der wichtigere. Denn bei diesem bleibt er schließlich stehen. Wer den Bruder richtet, richtet das Gesetz. Er schaltet die Liebe als unbrauchbar, unnötig oder undurchführbar aus, während das Gesetz sie fordert. So stellt er sich richtend und damit auch schmähend über das Gesetz und vergißt die einzige Stellung, die der Mensch gegenüber dem Gesetz einzunehmen hat. Er ist nicht mehr Gesetzestäter (vgl. 1, 22; R 2, 13), sondern Richter. Von der verbalen Ausdrucksweise geht Jac zur substantivischen über und schildert dadurch Wesen und Art, die ein solcher Mensch an sich nimmt. Ein *νόμος* wird bei *κρινής* nicht zu ergänzen sein (so Geb.), da die Aussage dadurch tautologisch würde. Indem jede Beifügung wegbleibt, wird die Aussage umfassend: überhaupt zum Richter wirst du. Das ist aber ein Amt, das dir als Mensch nicht zukommt (vgl. Mt 7, 1), denn Richter sein steht nur einem zu, Gott selbst. Dies betont menschlicher Anmaßung gegenüber das vorangestellte *εἰς* des nächsten Satzes. Unter dem einen Gesetzgeber und Richter versteht Jac an unserer Stelle (trotz 5, 9) gewiß Gott selbst. Das ergibt sich schon aus der Verbindung des *κρινής* mit *νομοθέτης*. Jac spricht in der Weise, wie sie ihm aus der jüdischen Frömmigkeit her geläufig ist und wie auch Christus sie nicht bestritten hat (Mt 6, 4. 6. 14f.). Er verbindet beide Tätigkeiten Gottes und erinnert dadurch den Leser an die einzigartige drohende Größe Gottes. Andererseits steht das *νομοθέτης* von Gott, der mit Recht und Gerechtigkeit Gebote gibt, im Gegensatz zu dem kleinen Menschen, der sich anmaßt, das Gesetz zu kritisieren und damit selbst Gesetze aufzustellen. Formal ist das Folgende (*ὁ δυνάμενος*) wie eine Apposition an *εἰς* angefügt, sachlich gewinnt es jedoch Wert und Kraft einer eigenen Aussage (vgl. Schneck.). Er steigert die Feierlichkeit derselben dadurch, daß er Gott nicht geradezu nennt, sondern statt dessen das entscheidende Tun Gottes beschreibt. Er ist der, der zu retten und zu richten vermag³). An die Macht (*δυναμί.*) Gottes erinnert er dabei, nicht bloß an eine Befugnis, die ihm zusteht. Der Horizont bei dem Retten und Verderben ist dabei gewiß der eschatologische. Er will an den gewaltigen Gerichtsakt erinnern, der auch dem vorlauten menschlichen Richter bevorsteht. Dieser gewaltigen Größe Gottes stellt er nun den kleinen Menschen gegenüber. Doch schildert er dessen Kleinheit nicht mit eigenen Worten,

der Verleumdung handelt (Lev 19, 16), auf die Nächstenliebe als Begründung hingewiesen ist (v. 18).

³) Vgl. Dt 32, 39; 1 Sam 2, 6; derselbe Ausdruck Mt 10, 28; Hb 5, 7; besonders Herm m. XII, 6, 3; sim IX, 23, 4. Nur die 10 Worte (Wünsche, Lehrhallen IV) S. 83. — KL lassen *καὶ κρινής* (NABP) aus; *ὁ κρίνων* mit NABP gegen *ὅς κρίνεις* KL; *τὸν πλησίον* mit NABP ff vg gegen *τὸν ἕτερον* (KL).

sondern heißt ihn durch die Frage⁴⁾ auf sich selbst schauen, um an dem Gegensatz gegenüber Gott zu fühlen, wie nichtig er ist. Dem δ κριτων gibt er das Objekt τὸν πλησιον und erinnert durch diese Zusammenstellung wieder an das Häßliche solchen Richtens, denn dem Nächsten gegenüber gilt das Liebesgebot. Gegen seine Gewohnheit gibt er dem Schluß diesmal keinen vollen Anklang, sondern läßt die unbeantwortete Frage das Ende bilden⁵⁾.

Unfrommes und frommes Planen 4, 13—17. Mit v. 13 geht Jac nach Form und Inhalt zu etwas Neuem über. Die Einleitung mit ἄγε νῦν und folgendem Vokativ wiederholt sich bei dem 5, 1 beginnenden Abschnitt. Auch inhaltlich stehen die beiden Personengruppen, die unfrommen Plänemacher und die habgierigen Reichen von 5, 1 ff. einander nahe. In prophetischer Weise redet Jac beide an und hält ihnen ihre Fehler vor. Um dieser Gleichmäßigkeit willen wird man 4, 13 ff. und 5, 1 ff. als gewollte Parallelen anzusehen haben, wenn im einzelnen auch jedes der beiden Stücke in sich ohne Beziehung auf das andere aufgebaut ist. Beide Abschnitte gliedern sich in je 2 Unterteile, aber jeder nach ganz andern Gesichtspunkten. 4, 13—16 hat an ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμ. (v. 15), das dem οἱ λέγοντες von v. 13 entspricht, seine halbierende Trennungslinie. In der 1. Hälfte tritt dann ihrem stolzen Reden (v. 13) der Blick auf die Nichtigkeit ihres Lebens gegenüber (v. 14). Ähnlich in der 2. Hälfte dem frommen Reden (v. 15) der Blick auf ihr unfrommes Rühmen. v. 17 ist durch οὖν wohl mit dem Vorangehenden verklammert, fügt aber nach der mehrfach beobachteten Weise des Jac gerade am Schluß noch einen locker verbundenen, in sich wertvollen Spruch an. Ganz anders ist die Einteilung von 5, 1—6. Dort bringt v. 1—3^a die Drohung, 3^b—6 die Anklagen. Mit lebhaft andringendem „Wohlan nun“ fordert er seine Leser zum Bescheidgeben oder zur Selbstbesinnung über ihr Tun auf⁶⁾.

⁴⁾ Die Form der Frage R 14, 4 die gleiche, A 19, 15 eine ähnliche. Oecum: ἐξουθενικῶς ἀντὶ τοῦ, τοιοῦτος ὢν πῶς τοιμῆς κρίνειν τὸν ὁμοιοπαθῆ; (vgl. 5, 17).

⁵⁾ Die Diatribe wird gern zum Schluß auf eine Frage hinausgeführt, vgl. Epict I, 21, 4; 29, 63; II, 4, 11; 22, 30; Bultmann, Stil der pl. Predigt S. 31.

⁶⁾ Das auffordernde ἄγε nur hier und 5, 1 im NT; es ist häufig in der Diatribe vgl. Epict I, 2, 20. 25; 6, 37; III, 1, 37. Da das Wort zur Partikel erstarrt ist, kann es auch wie hier mit einem Plural verbunden werden, vgl. Blaß § 144. 364, 1. 2. Das beigefügte νῦν macht den Befehl dringlicher. In der LXX Richt 19, 6; 2 Kg 4, 24; vgl. Jes 5, 3 נ . . . וְהָיָה. Dib. lehnt entschieden ab, daß zwischen unserm Abschnitt und dem vorigen ein Zusammenhang bestehe. Beda sah ihn in dem Hinweis auf die Gebrechlichkeit des Menschen; ähnl. Oecum. Es ist richtig, daß die Paränese gegen fortlaufende Gedankengänge ziemlich gleichgiltig ist. Die starke Ähnlichkeit der Gedanken in 4, 12 (Unwert des Menschen) und 4, 13 (Vergänglichkeit desselben) legt es immerhin nahe, daß für den Vf darin der Schritt vom einen zum andern innerlich begründet ist.

Die Anweisung selbst freilich, was sie nun tun sollen, unterbleibt, da Jac nach der längeren Redeaussführung (v. 13) in selbständiger Weise (v. 14 οὖτινες) fortfährt. In lebhafter Rede führt er die Worte der unfrommen Plänemacher selbst an, um ihren unfrommen Sinn vor allen bloß zu stellen. In völliger Sicherheit reden sie davon her, was sie heute oder morgen tun werden⁷⁾. Ihre Vermessenheit zeigt sich darin, daß sie sich sicher zwischen heute und morgen zu wählen vertrauen⁸⁾. Sie wissen es bestimmt, daß sie reisen werden. Auch als Ziel ist schon die und die Stadt bestimmt⁹⁾. Und nicht bloß den Aufbruch setzen sie fest, auch die Länge des Aufenthalts sprechen sie schon als etwas Sicheres aus. Ein Jahr werden sie dort zubringen¹⁰⁾. An das erste Paar Verben fügt er ein zweites an, durch die gleichmäßige Formung der Aussagen und die Fülle der καὶ die Vielheit ihrer Pläne malend. Sie werden Handel treiben und sie freuen sich schon darauf, daß sie Gewinn machen werden¹¹⁾. Indem er ihre Rede auf dieses Wort hinausführt, deutet er besonders den Abstand ihres Sinnes vom Inhalt frommer Denkweise an.

Mit scharfer Wendung bringt Jac nun in v. 14 sein eignes Urteil über sie und hält ihnen das Törichte ihres Verhaltens vor. Der regelmäßige Gedankenfortschritt wäre etwa die Frage gewesen: Bedenkt ihr nicht, daß ihr nicht wißt, was morgen sein wird? Aber die Lebhaftigkeit der Rede bringt es mit sich, daß er das in den Verben steckende Subjekt alsbald relativisch (οὖτινες) aufnimmt. Ihrem Reden in Selbstverblendung, die der Zukunft sicher zu sein meint, stellt er die Tatsache gegenüber, daß sie solche Leute sind, die (οὖτινες Blaß 293, 2. 3) nicht einmal den morgenden Tag (Blaß 241) kennen. Solches Kennen wäre dann erst noch eine Vorbedingung dazu, daß sie ihn allenfalls beherrschen und

⁷⁾ Die Koine hat bei sämtlichen 4 Verben den conj. aor.; BP ff vg durchgehends fut., während $\kappa\alpha\iota$ A schwanken (πορευσάμ. A, ποιήσωμ. $\kappa\alpha\iota$). Die fut., welche die Sicherheit ausdrücken, haben nicht nur die ältere Bezeugung, sondern entsprechen auch dem Sinn der Stelle besser. — Gegen das zukunftsichere Plänemachen vgl. Sir 11, 16; Philo, leg. all. III, 226 f. ⁸⁾ Die LA ἢ $\kappa\alpha\iota$ B 13 69 ff vulg sah boh syr¹ aeth ist der LA καὶ A K L P vorzuziehen. Bei der LA ἢ ist an die Wahl des Abreisetages gedacht, bei καὶ an das Unterwegssein auf der Reise.

⁹⁾ τῆρδε τῆρ fassen vulg (illam), boh sah einfach demonstrativ; Lthr demonstrativ unbestimmt „die u. die“. So auch Winer unter Berufung auf Plut., Symp. 1, 6, 1. Ähnlich Blaß § 289, welcher auf den neugriech. Gebrauch von δ τὰδε(s) = δ δεῖνα hinweist; er hält den Gebrauch bei Je für einen aus der Volkssprache genommenen. Vgl. Sever. (Migne 96, 536 A) οἶδα τόνδε τὸν ἀνθρώπον ἐν τῆρδε τῆρ πόλει διάγοντα.

¹⁰⁾ ποιεῖν c. acc. bedeutet die Zeit des Zubringens vgl. A 15, 33; 18, 23; 20, 3; Prov 13, 23 u. ὅ., es entspricht dem hebr. $\pi\omega\gamma$, ist aber auch dem späteren Griech. geläufig. Zu ἐπιαντόν findet sich bei KL syr¹ 2 $\xi\pi\alpha$; es ist mit $\kappa\alpha\iota$ BP 36 sah boh ff vulg zu streichen.

¹¹⁾ Vgl. Am 8, 5f.; zum fut. κερδήσω vgl. Blaß 101 S. 58.

seinen Inhalt bestimmen können. Das neutrale τό dabei läßt den Inhalt ganz unbestimmt („die Sache“), denn dieser ist gleichgiltig dem gegenüber, daß ihre Macht schon gegenüber der Zukunft von Morgen ihr Ende findet¹²). Sie sind nur die Hinnehmenden, über die das Schicksal von Morgen kommt, nicht die, welche mit überlegener Macht der Zukunft einen Inhalt geben¹³). Neu anhebend heißt er sie mit einer Frage¹⁴) ihr Leben selbst beurteilen. In dem ποία, das er als Fragewort wählt und das zunächst nur einen neutralen Sinn hat, klingt doch die Erinnerung an die Nichtigkeit des Menschenlebens schon mit. Er selbst gibt die Antwort, die ihnen durch verschiedene Ausdrücke die menschliche Nichtigkeit stark zum Bewußtsein bringen soll. Mit ἐστέ dringt er noch schärfer auf sie ein, als wenn er bloß von ihrem Leben reden würde (LA ἐστίν). Ihre eigenste Vergänglichkeit wird ihnen dadurch vorgehalten¹⁵). Stark betont stellt er ἀτιμίς an den Anfang des Satzes. In diesem einen Wort ist sein ganzes Urteil zusammengefaßt. ἀτιμίς kann Dunst oder Rauch heißen¹⁶). Der Vergleichspunkt, auf den es dem Jac ankommt, ist das schnelle Verwehen. Die Vergänglichkeit des Rauches noch mehr bewußt zu machen, dient der Zusatz „der auf kurze Zeit (πρὸς ὄλ.) sichtbar wird, hernach (aber) ebenso dem Gesicht entschwindet“¹⁷). Das καί stellt die beiden Vorgänge in vergleichende Parallele; es rückt dem kurz dauernden Sichtbarsein das ebenso schnelle Verschwinden an die Seite. Die beiden Verba läßt er ein Wortspiel bilden, wie sie anscheinend gern dazu verwendet wurden¹⁸). Da v. 15 ein neuer Absatz stattfindet, ist v. 14 also ein Zielpunkt, zu dem er führt. Wieder geht seine Absicht darauf aus, dem Menschen die Erkenntnis seiner Kleinheit einzuprägen. Diese Gesinnung der Demut ist ihm Grundstimmung frommen Denkens überhaupt.

¹²) τὸ τῆς ἀδριον ist mit κ KL ff vg (quid erit) syr¹ sah gegen τὰ τῆς ἀδρ. AP syr² für echt zu halten; B hat nur τῆς; Blaß § 266, 3 (Mt 21, 21 u. a.).

¹³) Zum Gedanken vgl. Prov 3, 28; 27, 1; Lc 12, 16—20; Hen 97, 7ff.; PsPhokyl 116f.

¹⁴) Gegen Westc.-H., die ποία als indirekten Fragesatz an das Vorige anschließen und den Satz mit ὑμῶν enden lassen. Der plastischen Rede-weise des Jac ist das viel weniger angemessen.

¹⁵) ἐστέ mit B syr² Hier; sowohl ἐσται AKP als ἐστίν L ff vg scheinen demgegenüber Glättung. In κ ist ἀτι. γ. ἐ. ausgefallen. γάρ, das KLP auch hinter ποία bringen, wird nur hinter ἀτιμίς (BKLP 35 ff syr²) echt sein.

¹⁶) Gen 19, 28 (καμίνου); Ez 8, 11 (θυμιάματος); A 2, 17 (κάπνου) Rauch; 1 Clem 17, 6 (Dunst). Zum Gedanken vgl. Sap 2, 4; Ps 90, 9; Hi 7, 7. 9. 16; 8, 9 (σμά); Sir 10, 10; Philo, deus immut. 177; Ap. Bar 82, 2f. (sie sc. die Völker gleichen einem Hauch).

¹⁷) Über den Artikel beim Partiz. vgl. Blaß 412, 3f. — Hinter ἐπειτα wird δε gern ausgelassen vgl. Blaß 459, 4.

¹⁸) Mayor vergleicht Arist., Hist. An. VI, 7 ὁ κόκκινός γαίνεται ἐπὶ ὀλίγον χρόνον τοῦ θέρους, τὸν δὲ χειμῶνα ἀφανίζεται. PsArist., mund. VI, 22.

Mit v. 15 will Jac nun ausdrücken, wie sie sprechen müßten, wenn sie in Wahrheit fromm sind. Es ist bezeichnend, daß sich ihm da als erstes die Erinnerung an die Abhängigkeit vom göttlichen Willen vordrängt¹⁹). Die Satzkonstruktion ist abgebrochen. Sie ist auch nicht die Fortsetzung von v. 13, sodaß das Dazwischenstehende als Parenthese aufzufassen sei (Oecum., Geb.). Er fährt vielmehr fort, als wenn er vorher ein λέγετε mit folgender direkter Rede gehabt hätte. Ganz entsprechend der unfrommen Redeweise (v. 13) gibt er nun die fromme in direkten Worten wieder. Auch hier werden die Futura gegenüber den Konjunktiven zu recht bestehen²⁰). Dann ist die wahrscheinlichste Satzabteilung aber die, daß man den Bedingungssatz nur bis θελήσῃ führt und in den beiden fut. die Hauptaussagen findet. Dafür spricht die Verschiedenheit des modus (conj. fut.), das formelhafte der Wendung „so Gott will“, die man sonst nicht mit einer 2. Bedingung verknüpft findet und die Paarung der Aussagen (ζῆσο., ποιήσ.), wie Jac sie so sehr liebt. Die beiden fut. entsprechen hier im besonderen den beiden Paaren von fut. in der Rede der Unfrommen (v. 13)²¹). Er stellt mit gebräuchlicher Formel den Willen Gottes als das Ausschlaggebende hin. Von ihm hängt alle Verwirklichung menschlicher Pläne ab. Es ist Frömmigkeit, sich stets an diese Abhängigkeit zu erinnern. Das verwehrt unbedingte Aussagen über die Zukunft. In bescheidener Weise sollen sie vielmehr diese menschliche Abhängigkeit von dem Willen dessen, der

¹⁹) Zur Formel vgl. 1 K 4, 19; 16, 7; Hb 6, 3 (ἐάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός); A 18, 21 (τοῦ θεοῦ θέλοντος); R 1, 10 (ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ); R 15, 32. Spitta vergleicht Ps 36, 3—5, Str. B. III 758 Alphabet des Ben Sira S. 9b: Darum muß jeder Mensch, der irgend etwas tun will, sagen: So Gott will (עֲשֵׂה יְיָוָה אִם אוֹרְךָ אִם). Midr. Leolam 12 Nimmer spreche ein Mensch, daß er etwas tun wird, es sei denn auf Ratschluß Gottes (תַּרְבִּי מִשְׁכַּח) wie es heißt Prov 19, 21 (״נַעַן״). Ferner Epikt III, 21, 12; 22, 2; I, 1, 17 (ὡς ἂν ὁ θεὸς θέλῃ); Plato, Alcib. I, 31 p. 135 D ἐὰν βούλη σὲ, ὦ Σώκρατες. οὐ καλῶς λέγεις, ὦ Ἀλκιβιάδη. — ἀλλὰ πῶς γηὴ λέγεις; — οὐ ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Vielfach in Briefen BGU z. B. τῶν θεῶν θελόντων (II, 423, 18). ὡς ὁ θεὸς ἤθελεν (I, 27, 11). Weiteres bei Dib und Lietzmann zu 1 Ko 4, 19.

²⁰) Fut. ζήσομεν, ποιήσομεν κ ABP; conj. KL 35.
²¹) Auffällig ist, daß die alten Übersetzungen καὶ ζήσο. fast durchweg zum ἐὰν-Satz zogen. So vg (si dom. voluerit et [fuld m Aug etsi] vixerit) vixerit, faciemus et faciemus. Von Auslegern hat besonders Hofm die Unterstellung des ζήσομεν unter ἐὰν verfochten. Auch rhythmische Gründe (s. Sievers) sprechen für sie. Grammatisch ist sie möglich, da ἐὰν auch das fut. beherrschen kann (vgl. Lc 19, 40; Blaß 373, 2; 363). Die Unebenheit, daß ἐὰν dann hier einestils den conj. andernteils das fut regiert, ist kein sicherer Gegengrund gegen diese Verbindung, da beide Verba tatsächlich in einem verschiedenen Verhältnis der Bedingung stehen: Falls der Herr will und wir unter diesen Umständen dann wirklich das Leben haben. Die Auslassung des καὶ vor ποιήσο. in vg syr¹ sah boh und min wird mehr Folge als Ursache der betr. Satzauffassung sein.

wirklich Herr ist, in Rechnung stellen. Die beiden *καί* werden am besten mit „sowohl — als auch“ wiedergegeben, da Jac auf beide Aussagen ein gleiches Gewicht werfen will²²⁾. Die beiden fut. Aussagen liegen nicht wie die entsprechenden von v. 13 in einer Linie. Denn bei der ersten (*ζήσ.*) handelt es sich nicht um ein Planen und Tun des Menschen, sondern um die Voraussetzung alles menschlichen Tuns. Aber gerade daran will er erinnern. Ehe der Mensch überhaupt sich Plänen hingeben kann, muß er Sicherheit darüber haben, daß er noch leben wird (Lc 12, 20). Diese Erinnerung ist gerade das Gegenstück zu v. 14, wo er ihnen die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens vor Augen gerückt hatte. Erst als zweites kommt dann in Betracht, daß sie dieses oder jenes tun werden. Waren vorhin (v. 13) die Futura Ausdruck menschlicher Vermessenheit, so hat jetzt das *ποιήσομεν* alles religiös Anstößige verloren, da es unter der Bedingung göttlichen Gewährens gesprochen ist. Dem, wie sie in frommer Weise sprechen sollten, stellt er nun vorwurfsvoll gegenüber, wie sie in Wirklichkeit handeln²³⁾. Sie rühmen sich in ihren Prahlerien (Prov 27, 1), wobei das *ἐν* nicht wie 1, 9 den Grund ihres Rühmens, sondern die Weise, in der solches Rühmen geschieht, angibt.

v. 16. Er denkt dabei offenbar an die Art, wie sie in Selbstsicherheit Pläne schmieden (v. 13). Es ist nicht ruhige Beschreibung ihres Tuns, sondern in dem *καυχᾶσθε* liegt das religiöse, abfällige Urteil des Jac ausgedrückt. Ein Rühmen kann dem Frommen nur beikommen über dem, was Gott tut oder besonders an dem schwachen Frommen tut (1, 9; Jer 9, 23). Wo es dagegen die eigene menschliche Kraft und Größe hervorheben will (Jer 9, 22; Ps 10, 3; 75, 5), da wird es zur Unwahrheit und damit zur Unfrömmigkeit. Mit starkem Wort brandmarkt Jac ihr keckes Reden über ihr künftiges Tun als leere Großsprecheri. Denn in *ἀλαζονεία* steckt der Begriff, daß man sich dessen rühmt, das man in der Tat nicht hat oder dessen man nicht mächtig ist²⁴⁾. Wie so oft bei Jac liegt also auch in diesem Wort ein Tadel gegen

²²⁾ Das erste *καί* könnte auch in hebräischer Weise den Hauptsatz einleiten Blaß 442, 7.

²³⁾ *ὅν* δε ähnlich die Wirklichkeit anführend 1 Ko 5, 11; 14, 6.

²⁴⁾ *ἀλαζονεία*, im NT nur noch 1 Jo 2, 16, fehlt in der LXX, das adj *ἀλαζών* R 1, 30; 2 Ti 3, 2 hier beidemale neben *ὑπερήφανος*, in der LXX Hab 2, 5; Hi 28, 8; Prov 21, 24, mehrfach in den Apokr. Sap 2, 16; 5, 8; 17, 7; 2 Mc 9, 8; 4 Mc 1, 26; mehrfach bei 1 Clem (z. B. 13, 1; 16, 2; 21, 5) und Herm (m. VI, 2, 5; 8, 5). Verschiedene erhaltene Begriffsbestimmungen des Wortes betonen bei demselben das Rühmen ohne sachlichen Hintergrund z. B. Xenoph., Cyr II, 2, 12 von den *ἀλαζόνες*: *προσποιούμενοι καὶ πλουσιωτέροις εἶναι ἢ εἶναι, καὶ ἀνδρειότεροι καὶ ποιήσειν ἂ μὴ ἱκανοὶ εἶναι ὑπαχθόμενοι*. Theodoret zu R 1, 30 *ἀλαζόνες καλεῖ τοὺς οὐδὲμίαν μὲν ἔχοντας πρόφασιν εἰς φρονήματος ἄγνοιαν, μέτην δὲ φρονημένους*. Arist. Eth. Nic. IV, 7, 2; II, 7, 12. Trench., Syn 93 ff.

alles Scheinwesen. Da aber *ἀλαζονεία* auch ein Gegensatzwort an *ταπεινοφροσύνη* hat (1 Clem 2, 1; 16, 2), schimmert vor allem wieder die religiöse Auffassung des Jac durch, welche vom Menschen die Bescheidenheit erwartet, welche die menschliche Kleinheit anerkennet und die übergewaltige Größe Gottes in Rechnung stellt. Er wendet den Ausdruck pluralisch um anzudeuten, wie solches Prahlen bei ihnen immer wieder sich vordrängt. Dem persönlich an sie gerichteten Tadel fügt er das allgemein gehaltene Urteil hinzu, daß jedes derartige Rühmen sittlich verwerflich ist. Mit dem *τοιούτη* ist ausgedrückt, daß vom Standpunkt der Frömmigkeit aus nicht jedes Rühmen an sich zu tadeln ist, sondern nur solches, wie sie es üben, das den Menschen als groß und zukunftsstark hinstellt und dabei gleichzeitig Gott außer Ansatz läßt.

v. 17 ist im Unterschied von dem bisherigen ein allgemein giltiges Wort. Er wendet sich nicht mehr in 2. Person an die Leser, sondern spricht vom Frommen überhaupt (*ἀντιῶ*). Umstritten ist, ob der Vers von Jac als Abschluß des Vorigen gedacht ist oder ob er als selbständiger Spruch anzusehen ist, der ohne ersichtlichen Grund hier eingefügt ist. Würde *οὖν* sicher nur die Folgerung bedeuten, so wäre klar, daß im Gedanken des Jac hier eine Verbindung mit dem Vorigen vorliegt. Aber *οὖν* hat vielfach den abgeblähteren Sinn eines bloß weiterführenden „nun“²⁵⁾. Inhaltlich ist kein deutlicher Zusammenhang mit dem vorangehenden zu sehen. Dib leugnet ihn entschieden ab, da in v. 17 von Unterlassungssünden, vorher jedoch von Begehungssünden gesprochen sei. Doch geht diese Behauptung zu weit. Daß sie den frommen Gedanken „So Gott will“ so völlig dahinfallen lassen, war sein Vorwurf. Es läßt sich beobachten, wie Jac gern als Abschluß einer Gedankengruppe einen Ausspruch von umfassender Geltung bringt, der bisweilen nur locker mit dem vorangehenden verknüpft ist (so besonders 2, 13; 3, 18), aber doch wie eine Bekrönung des Vorangehenden wirkt und zugleich als Stufe für das Nachfolgende dient. Auch hier scheint derselbe Fall vorzuliegen. Da der Spruch ganz allgemeines Gepräge trägt, ist er vielleicht für eine sprichwörtliche Rede zu halten, die Jac nun auch auf das Gebiet anwenden will, von dem er eben geredet hat. So wäre der kurze Zwischengedanke zu ergänzen: „So gilt also auch hier das Wort“: wer da weiß, Gutes zu tun und es nicht tut, Sünde ist's ihm²⁶⁾. An be-

²⁵⁾ Vgl. Lc 3, 18; 23, 16. 22 u. ö. Blaß § 451, 3; Kühner-G. II, 157 f.

²⁶⁾ Hofm nimmt an, daß Jac den Satz anfügt, um die Entschuldigung abzuschneiden, solche Rede (v. 13) sei ja nicht so gemeint, als ob man sich wirklich über Gott wegsetzen wolle. Gebs. ergänzt: Nachdem ich es euch gesagt habe, wißt ihr woran ihr seid. Also gilt . . . Dib will von einer Verbindung mit dem Vorangehenden nichts wissen. Da aber der Brief ganz überwiegend aus Gedankengruppen und nicht aus zusammengefühten Aussprüchen besteht, geht Dib vielleicht doch auch an unserer Stelle in der

tonter Stelle stehen die beiden Dative (*εἰδόντι, ποι.*). Durch das *μή* vor dem zweiten wird der Gegensatz von Wissen und Tun, Wissen und Nichttun noch einmal scharf vor die Leser hingestellt²⁷⁾ und zwar wendet er den Gedanken nicht positiv, wie auf das Wissen das Tun folgen müsse (1, 22), sondern negativ, indem er die schwere Versäumnis des Nichttuns schildert. *ἁμαρτία* steht an betonter Stelle²⁸⁾. Ein schweres Urteil ist damit über solche Handlungsweise ausgesprochen. Solche Versäumnis ist nicht irgendeine leichtzunehmende Alltagsache, nicht bloß ein Nichtgetanes, sondern positiv Verfehlung gegen Gott und hat deshalb volles Gewicht. Der Spruch ist ganz umfassend ausgedrückt und will gerade durch diese Weise zur Genauigkeit im Handeln erziehen²⁹⁾. Zu dieser weiten Fassung gehört auch, daß als Objekt das aller konkreten Näherbestimmung entbehrende *καλόν*, „solches, was sittlich schön ist“ (Ga 6, 9; 1 Th 5, 21) genannt ist. Geschärft ist der Ausspruch dadurch, daß nicht die mindeste Abstufung der Fälle ins Auge gefaßt wird, wodurch eine Milderung des Urteils möglich werden könnte. In diesem scharfen Wort läßt er seinen Abschnitt gipfeln.

Schicksal und Schuld der Reichen 5, 1—6. v. 1. Der neue Abschnitt geht darin dem vorigen (4, 13 ff.) parallel, daß er eine besondere Gruppe von Personen herausgreift und sie besonders anredet. Wie dort gegen die unfrohen Händler, so wendet er sich hier gegen die rücksichtslosen und gnußsüchtigen Reichen. Auch durch die Einführung mit *ἄγε νῦν* mit folgender Anrede kommt die Ähnlichkeit von Gedanke und Stimmung zum Ausdruck. Doch steigert Jac seinen Tadel im neuen Abschnitt zu größter Schärfe. Kein Ton brüderlicher Verbundenheit klingt durch seine Worte. Nur Anklage, nur Drohung ist seine Rede gegen sie. Er gibt seinen Worten nicht die Form, daß er auf Umkehr und Sinnesänderung bei ihnen hinarbeitet, sondern als Gerichtsver-

Zerfaserung des Briefes zu weit. Eine Bruchstelle setzt auch Sievers vor v. 17 an.

²⁷⁾ Zum Gedanken vgl. Lc 12, 47 f.; Joh 15, 22; Rm 2, 17 ff.; Philo, in Flacc. 7 *τῷ μὲν γὰρ ἀγνοία τοῦ κραίτερονος διαμαρτάνοντι συγγνώμη δίδοται, ὁ δ' ἐξ ἐπιστήμης ἀδικῶν ἀπολογία οὐκ ἔχει.*

²⁸⁾ Das *ἀδικῶ* ist abundierend; nach Moul. 135 liegt dabei nicht so sehr Abhängigkeit vom Semitischen (LXX) als Anlehnung an die Volkssprache vor vgl. Blaß § 278 Mt 5, 40; Mc 7, 25; Joh 15, 2 u. o. Aber es ist doch vielleicht nicht zufällig, daß Jac es setzt. Er bindet durch das Nebeneinandersetzen der 2 Wörter sein Urteil (*ἁμαρ. ἐστίν*) und die Person (*ἀδικῶ*), die es angeht, recht eng zusammen. Zum Ausdruck vgl. Dt 15, 9; 23, 21 f.; 24, 15 *ἁμαρτία ἐν ἀδικῶ (ἤ) ἐστίν.*

²⁹⁾ Mayor denkt als Objekt des *εἰδόντι* „alles bisher Gesagte (1, 22; 2, 14; 3, 1. 13; 4, 11).“ Aber es liegt an unserer Stelle kein Anlaß vor, einen allgemeinen Rückblick zu halten. Oec nimmt an, daß unser Vers noch auf die Lehrer von 3, 1 geht; auch das entspricht schwerlich dem Bewußtseinskreis des Vf an unsrer Stelle.

kündiger spricht er zu ihnen. Nicht in der ruhigen Form der Spruchweisheit, die in 3. ps. Lebenserfahrungen kundgibt und anrät, spricht er, sondern in 2. ps. nach dem Muster der prophetischen Rede packt er die Reichen unmittelbar an. Die Dringlichkeit ist dadurch verschärft, daß die große Wendung im Schicksal der Reichen schon im Anrücken ist, wie er wiederholt erinnert (v. 1; v. 3^b). Nach Form und Inhalt ähneln die Verse des Jac sehr stark den Reden bei Henoch 94 ff. Das harte Verwerfungsurteil über die Reichen, bei dem nichts von irgend einer Ausnahme angedeutet wird, findet sich dort wie hier. Daß er so sehr in dieser Bahn geht, wird man doch nicht nur als Archaisieren (S. 19) und Nachahmen üblicher Formen, sondern als Übereinstimmung in der Denkweise beurteilen müssen³⁰⁾. Seine Rede gegen die Reichen gliedert sich in 2 Gruppen. v. 1—3^a redet er von dem Besitz der Reichen und umrahmt seine Ausführungen mit Drohungen über ihr Schicksal, von v. 3^b ab redet er von den Taten der Reichen, indem er einen anklagenden Aorist an den anderen reiht. Mit *οἱ πλούσιοι* konzentriert sich sein Blick ganz auf eine Klasse. Es entspricht dabei der Art des Jac, daß er nichts von irgend einer Abstufung oder Milderung andeutet. An die Reichen wie an eine abgeschlossene Gruppe ergeht sein Drohwort. Indem sie so als eine besondere Gruppe erscheinen, erwächst die Frage nach ihrem Verhältnis zur Gesamtheit der gläubigen Frommen. Sind sie als ein Kreis innerhalb oder außerhalb dieser vorausgesetzt? Jac sagt nichts darüber. Aber die Wendung, die er mit v. 7 zu dem freundlich verbindenden *ἀδελφοί* macht, kommt einem Gegensatz gegen die vorher Angeredeten gleich. Auch was er über die Reichen selbst sagt, ist nur Gerichtswort. Sie stehen in vollem Gegensatz zu dem *δίκαιος*. Sie sind wie bei Henoch u. a. der volle Gegensatz zu den frommen Armen. Es sind nicht beliebige, einzelne Personen, sondern es sind die Reichen als Klasse. Es klingt also bei dem Wort alles mit, was frommes Urteil in den Ausdruck hineingelegt hat. Jac redet sie an als Menschen, die am messianischen Heil keinen Anteil haben. Er tadelt sie nicht wegen ihres Unglaubens, aber er macht ihnen Vorwürfe über ihre

³⁰⁾ Die Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt ist bei unserm Abschnitt besonders dringlich. Sichtlich ahmt Jac die prophetische Redeweise nach. Er redet in üblichen Wendungen als Sittenrichter über die Reichen. Man wird deshalb nicht jedes Wort auf die Goldwaage legen dürfen, oder als eigenstes Urteil des Jac bewerten dürfen. Aber immerhin ist für seine Denkweise eben doch bezeichnend, daß er diese Worte und Anklagen aus dem mannigfaltigen Gut der Überlieferung sich zu eigen macht. Er redet mit altüberlieferten Ausdrücken. Aber seine Rede hätte als deplaciert empfunden werden müssen, wenn fromme, wohlthätige Reiche (vgl. Hi 29, 12 ff.; 31, 16 ff.) der Typus gewesen wäre, der sich in den Gemeinden fand. Wollte er sich nicht lächerlich machen, so mußten seinen Worten Wirklichkeiten entsprechen.

Handlungen (3^b ff.), die ihre Gleichgiltigkeit gegen das Wort Jesu und ihre Feindschaft gegen die armen Frommen erkennen lassen³¹⁾. Sind die Reichen Draußenstehende, so könnte die ganze Anrede an sie als verfehlt beurteilt werden. Das ist doch nicht der Fall. Jac spricht im Stil der Propheten, die Drohreden auch an auswärtige Völker einflechten, ebenso im Stil des Henoch, der in der Anrede gegen die Frommen und Sünder abwechselt³²⁾. Als einer der etwas Wichtiges auch für die draußen zu verkündigen hat, spricht er. Es genügt ihm, das Drohwort gesagt zu haben. Hingelangen wird es schon zu ihnen und sie dann erschüttern. Zugleich ist das, was er über die unfrommen Reichen sagt, ein Trost für die Frommen, vor denen er es sagt. Sie stärkt er in ihrem Glauben, wenn er von dem sicheren Untergang der gottlosen Reichen redet. Aus der Gewißheit des kommenden Unheils fordert er die Reichen auf, zu heulen unter Weherufen. Der imp. wird dabei nicht einem fut. gleichzusetzen sein, sondern das Unglück ist so nah und so sicher, daß sie allen Grund zum Heulen haben³³⁾. Er verstärkt den imp. durch das ptc. *ὀλολύζοντες*, das man bei der Verschiedenheit der Verben nicht als Wiedergabe eines hebr. inf. abs. aufzufassen hat, sondern das ihr Geheul unmittelbar ausmalen soll. Als Grund, warum sie heulen sollen, nennt er die hereinbrechenden Drangsale. Der Plural schildert ihre Mannigfaltigkeit. Das ptc. redet davon, daß es wohl noch zukünftige sind, drückt ihr Kommen aber doch als etwas Sicheres aus. Das pron. kennzeichnet sie als solche, die den Reichen im besonderen zukommen werden.

v. 2. Nun redet er von den Dingen, auf die die Reichen im allgemeinen stolz sind und in denen nach ihrer Meinung ihr wertvolles Gut besteht. Er geht sie der Reihe nach durch und weist darauf hin, wie sie durch Verstörung ihres Wesens oder ihres Aussehens der Wertlosigkeit verfallen. Er redet in Perfekten, indem er sich in Gedanken in die Zeit versetzt, wo all diese Dinge ihren Wert verloren haben. Zu den Substantiven wählt er harte Verbalausagen, um möglichst schneidend den Gegensatz zwischen Wert und Unwert zu fühlen zu geben. Zuerst redet er

³¹⁾ Bei Henoch liegt die Sache ähnlich und doch etwas anders. Dort sind die Reichen wohl Glieder des Volks, aber durch ihre Sünde innerlich von den Frommen geschieden und so ohne Hoffnung auf Anteil am kommenden Messiasreich. Bei Jac doch wohl ohne Glauben an den erschienenen Messias und darum außerhalb der Gemeinde stehend. Die Gemeinschaft, die bei Hen. in Betracht kommt, ist das Volk, bei Je die Gemeinde.

³²⁾ Vgl. Hen 97, 1. 2. u. a. Auch bei Jesus ist das ähnlich; Lc 6, 20 f. 24 f. — Über die ganz andere Art der Predigt gegen den Reichtum im Hellenismus vgl. Geffken, Kynika 19 f. 41 ff. z. B. Sibyll VIII, 17 ff.; Sen., ira III, 33; benef. VII, 9 f.; Philo, fortit. 5 ff.

³³⁾ Jes 23, 1. 6; Jer 4, 8; 48, 20; Joel 1, 5 u. ö.

allgemein von ihrem Reichtum. Aus dem Zeitwort *σέσηπεν*, er ist verfault, wollte man auf Güter schließen, welche verfaulen können, also vor allem Getreidevorräte. Die Schilderung der Reichen als Großgrundbesitzer (v. 4) legt diese Auffassung nahe³⁴⁾. Doch wählt er dies Verbum wohl nur, um möglichst geringschätzig auszudrücken, wie wertlos und nutzlos ihr stolzer, beglückender Reichtum geworden ist. *σῆπειν* ist auch in der allgemeinen Bedeutung „verderben“ nachgewiesen (Sir 14, 19). Er geht dann weiter auf die einzelnen Dinge ihres Reichtums ein und sagt von ihren Kleidern³⁵⁾, daß sie mottenfräßig geworden sind. *σπρόβρωτα*³⁶⁾, das den Ton hat, ist ganz mit dem Substantiv zusammengerückt und läßt dadurch den Abstand zwischen dem einst so wertvollen Kleid und seinem jetzigen Zustand fühlen. Gegenüber dem Armen, der nur ein Kleid hat, erinnert er an die Kleidervorräte des Reichen. Sie machen einen Teil seines Reichtums aus. Auf seine aufgehobenen Prachtgewänder ist er stolz. Jac erinnert durch seine Satzaussage daran, wie hinfällig solcher Reichtum ist. Ein kleines Tier zerstört ihn. An dritter Stelle erinnert er an ihr Gold und Silber. Nicht bloß an gemünztes Geld, sondern an Geschmeide und kostbare Gefäße wird er dabei denken. Was vorher hochgeschätzte Wertstücke waren und ihren Stolz ausmachte, ist nun vom Rost zerfressen und entstellt. Das Verbum, das er gebraucht (*καρ-*), ist eine Verstärkung über das einfache *ἔωρα* hinaus: ganz verdorben hat der Rost ihren einstigen Reichtum. Da man die Edelmetalle mit geringeren vermischt benutzte, waren die daraus gebildeten Dinge dem Anlaufen, Grünspanen und dergleichen ausgesetzt³⁷⁾. Der vorigen Aussage über die Kleider entsprechend wird er auch hier mit der Wirkung des Rostes nur an die Vergänglichkeit dieser Güter erinnern wollen³⁸⁾. In der Vergänglichkeit ihres Reichtums liegt der Grund für ihre jämmerliche Lage. Ihr Reichtum kann sie nicht bleibend erfreuen, groß und angesehen machen oder trösten. Wenn die große Verwandlung kommt,

³⁴⁾ Spitta z. B., der sie u. a. vertritt, weist auf Ps 36, 3 u. Jes 60, 16, wo von Reichtum mit Beziehung auf Lebensmittel geredet wird.

³⁵⁾ ff übersetzt *res vestrae*. Da syr ähnlich das Allgemeinwort *κνσβ* bietet, das Sache, Gefäß, Mittel und auch Kleid (z. B. Mt 9, 21) heißt, schloß Wordsworth, *Studia bibl.* I, 143 f., daß ff aus einem aramäischen Ur-Jc übersetzt sei. Zu dieser Annahme liegt von hier aus kein Grund vor. Vgl. Mayor, *Classical Review* 1891, 69; *Eus. h. e.* II, 23, 18 gibt Rufin *ἱμάτια* ebenfalls durch *res* wieder.

³⁶⁾ Das Wort auch Hi 13, 28; Sibyll frg. 3, 26 ed. Geffken; hebr. *עפ* Jes 51, 8; zur Sache vgl. Mt 6, 19 f.; Lc 12, 33; Hi 4, 19.

³⁷⁾ Diese Aussage darum öfters z. B. Sir 29, 10; Ep Jer 11, 23; Clem. Al. *Päd* II, 38, 2 p. 180, 5.

³⁸⁾ Vgl. Mt 6, 19. Oec las aus dem *κατιώται* heraus, daß sie ihre Schätze haben alt werden lassen statt sie dem richtigen Gebrauch, der Wohltätigkeit, zuzuführen (vgl. Sir 29, 10). Dieser Gedanke liegt wohl erst im Folgenden.

werden sie leer und arm dastehen. Aber er verschärft die Aussage noch, indem er nicht bloß negativ von der Wertlosigkeit und Nutzlosigkeit ihrer Reichtümer redet, sondern positiv von dem Rost, der zu ihrem Ankläger, ja zu ihrem eigenen Verderber wird. Von dem Schaden, den der Rost ihrem Reichtum antut, wendet sich sein Blick auf den viel schlimmeren — ein großartiges Bild! —, wie der Rost wie eine feindselige Macht sich gegen sie selber kehrt.

v. 3. Der Rost, der sich an ihrem Gold und Silber (*αὐτῶν*) angesetzt hat, „wird ihnen zu einem Zeugnis sein“. Das kann bedeuten, daß der Rost, der die Vergänglichkeit ihrer Güter bezeugt, zugleich ein Zeuge ihrer eigenen Vergänglichkeit ist (Hofm, Beysch). Wahrscheinlicher ist noch das andere, daß der Rost ein anklagendes Zeugnis wider sie ist, dahingehend, daß sie ihre Güter lieber verrotten ließen, als daß sie damit Wohltaten erwiesen hätten³⁹). Da Jac den Gedanken weniger auf die Vergänglichkeit der Menschen als auf das strenge Gericht gegen die Reichen hinausführt, liegt wohl die Auffassung von der versäumten Liebespflicht näher. Wie er in 4, 17 schon angeklungen war, so kehrt er in dem vorwurfsvollen *ἔθροαυρίσσει* (3^d) wieder. Er sagt von dem Rost weiter, daß er ihr Fleisch fressen wird wie Feuer⁴⁰). Die störende Vermischung der Bilder, die sich auch sonst bei Jac findet, wird kein Recht geben, *ὡς πῦρ* zum folgenden Satz zu ziehen⁴¹). Je weniger das Bild vom Rost in diesen Satz paßt, desto mehr mag es ihn gedrängt haben, das Gerichtsfeuer wenigstens noch vergleichsweise zu nennen. Vom Bild (Rost) ist seine Drohung übergegangen in die unbildliche schlimme Wirklichkeit: das göttliche Strafverhängnis wird wie Feuer euer Fleisch verzehren. Grausig malt er vor ihnen das Bild, wie sie elend verbrannten Menschen gleichen werden, bei denen jämmerlich verkohlte Knochenreste das einzige sind, was von ihnen übrig blieb⁴²).

Mit 3^b kommt er nun zu den Anklagen. Das erste, was er ihnen vorwirft — und das ist für die Urteilsweise des Jac wieder bezeichnend — ist, daß sie auf sammelten in letzten Tagen. Beides,

³⁹) *δαῖν* ist dann ein scharfer dat. incomm. So scheint es syr¹ aufgefaßt zu haben, die es mit *by* (ebenso in Lc 9, 5, anders Mt 8, 4) wiedergibt. Ausdrücklich Oec, Gbbs, Dibbs; letzterer, weil er nach Sir 29, 10 hierin einen traditionellen Gedanken vermutet. S. auch Zahn zu Mt 8, 4 Bd I⁴, 336, vg in testimonium vobis erit.

⁴⁰) Zu dem fut. *φάγεται* vgl. Bl. § 74, 2; *ὡς πῦρ* mit *BKL ff vg; n° AP fügen davor *ὅ* *ὡς* ein.

⁴¹) So A, L, syr¹, Oec, Hfm. Diese Zusammenordnung hätte eine Stütze an Prov 16, 27 (*θροαυρίσει πῦρ*). Kirn, ThStuKr 1904, 595 A 1 deutet *ὡς πῦρ* als alte Glosse = *ὁ* *ὡς* *πῦρ*. Rhythmus und Ebenmaß der beiden Zeilen wird jedoch gestört, wenn man *ὡς πῦρ* ausscheidet.

⁴²) Der plur *σάρκες* wie Apc 19, 18. 21; Hi 4, 15; 2 Kg 9, 36 u. ö. Die Ausleger deuten den Sinn dieses Objekts verschieden: Schneckb. „solche Menschen sind nichts als Fleisch“; Beysch. „ihr Fleisch, das sie so mit Sorgfalt pflegten“. Hfm: ihr Fl. von den Knochen wegessen.

Zeit und Tun, wird schneidend einander gegenübergestellt. Der Ausdruck über die Zeit hat keinen Artikel. Die Art der Zeit will er also kennzeichnen⁴³). Weil es letzte Zeit ist, darum ist das Auf sammeln nicht nur besonders töricht, sondern auch besonders sündig. Dem *ἔθροαυρίσσει* gibt er kein Objekt⁴⁴). Das stimmt zu seiner Art, so umfassend wie möglich zu reden. Das ganze Gewicht der Aussage fällt dadurch auf das Verbum selbst. In dieser Handlung schon liegt, da sie vom irdischen Sinn eingegeben ist, ihr Verbrechen⁴⁵). Der Gegensatz, der gedacht in dem so wuchtig einsam stehenden Wort mitklingt, ist wohl nicht der an das Auf sammeln von Schätzen im Himmel, sondern da der Verbalbegriff den ganzen Ton hat, der an das Hergeben an Bedürftige im Dienst der Liebespflicht. In die Bahn sozialer Sünde weist auch die nächste Anklage, daß sie den Erntearbeitern den Lohn vorenthalten haben. Das wird schon im AT als besonders schweres Vergehen hingestellt⁴⁶). Wenn er es hier erwähnt, kann man das schwerlich nur für übliche oder altertümliche Redeform halten. Der Vorwurf konnte bei den Lesern nur dann eindrucksvoll sein, wenn mit derartigen sozialen Verhältnissen in seinen Gemeinden zu rechnen war. War das Vorenthalten des Lohnes schon an sich Versündigung gegen den Gott, dem Reiche und Arme gemeinsam unterstehen, so wird es dadurch noch schlimmer, daß es dem Auf sammeln für den eignen Vorteil und das eigne Genußleben (v. 5) parallel läuft. Als Arbeiter bezeichnet er an betonter Stelle die von den Reichen Verkürzten. Schon das gibt ihnen ein Anrecht auf Lohn. Durch das beigefügte ptc. *τῶν ἀμειψάντων κτλ.* erinnert er daran, daß sie im Dienst der Reichen deren Äcker (*χώραι* wie Jo 4, 35) abgemäht haben. Umso schlimmer, wenn gleichwohl der Lohn von jenen zurückbehalten wurde⁴⁷).

v. 4. Mit starkem Ausdruck sagt er von dem zurückbehaltenen Lohn: er schreit (vgl. Gen 4, 10; Ex 2, 23). Es ist also keine Sache, die heimlich bleibt, die sie beliebig mit ihren Arbeitern

⁴³) Vgl. zum Ausdruck 1 Jo 2, 18; A 2, 17; 1 Pt 4, 7; 2 Ti 4, 7; 2 Clem 14, 2; Test Jos 10 u. ö. *ἐν* hier gewiß nicht so viel wie *eis*.

⁴⁴) *πῦρ* oder *ὡς πῦρ* aus dem vorigen dazu zu ziehen (s. A 41) ist unveranlaßt. vg hat z. T. (am.) iram als Ergänzung. Das scheint Eintragung aus R 2, 5. *θροαυρίσειν* auch sonst absolut gebraucht, vgl. Lc 12, 21; 2 Ko 12, 14; Ps 38 (39), 6, auch Steph s. v. Herod 6 (1, 17) *ἰδὶα ἔθροαυρίσει*.

⁴⁵) Mt 6, 19f.; Lc 12, 21; Hen 94, 8ff.; 96, 4f.
⁴⁶) Dt 24, 15; Lev 19, 13; Mal 3, 5; Sir 4, 1—6; Sir 31, 22; Hi 7, 2; Jes 58, 9; Jer 22, 13; ferner Or. Sibyll II, 74 (Phokyl 19); Herm v. III, 9, 6; umgekehrt wird von Gott gesagt, daß er den Lohn nicht verkürzt, z. B. Pirke Ab. 2, 16; Strack-B. I, 592f. zu Mt 10, 42 u. I, 832.

⁴⁷) Die stärker bezugte LA ist *ἀποστερημένους*, der geraubte Lohn, AB³P; KL *ἀποστερ.*; *ἀρπυσημένους* nur *B*. Das Wort *ἀποστερ.* scheint in diesem Zusammenhang das geläufigere zu sein (Mal 3, 5; vgl. auch Jos A. IV, 288) konnte also leicht für das seltenere Wort in den Text eindringen. — *εὐαγγέλιον* mit BP (*-ὄθασιν* s KL), Blaß 83, 1.

allein abmachen können. Sondern das Unrecht ruft nach Rache. Zu wem, sagt er nicht. Wieder liegt die Kraft bloß im Zeitwort selbst. Aber er läßt den Leser fühlen, daß es kein anderer als der rächende und richtende Gott ist, an den der klagende und anklagende Ruf der Armen ergeht. Jac wendet die Aussage präsentisch. Das Schreien hört nicht auf, bis es zu seinem Erfolg gekommen ist. Das zwischen ptc. und verb. stehende ἀφ' ὑμῶν wird man besser unmittelbar zu ἀφυστερημ. im Sinn eines ὑπό (Blaß 210, 2) ziehen. Andere ziehen es etwas künstlich zu κράζει, so daß der Lohn gleichsam aus den Wohnungen der Reichen ruft (Spitta), wo er sich unrechtmäßigerweise befindet. Daß dies Rufen nicht erfolglos bleibt, sagt der nächste Satz (κ. αἱ βῶαι κλ.)⁴⁸⁾. Er bildet eine Parallele zu der ersten Aussage. Drohend hält er ihnen vor, daß die Rufe der Schnitter, welche bei ihren harten menschlichen Herrn verschlossene Ohren fanden, „in die Ohren des Herrn Zebaoth eingegangen sind“⁴⁹⁾. So wird Gott gewiß nicht unterlassen, helfend einzugreifen. Durch die atl Redeweise verstärkt er die Feierlichkeit der Drohung. Die atl Gottesbezeichnung wird dabei weniger an die Engelheere als die Überbringer der Gebete oder der göttlichen Strafen erinnern wollen als vielmehr an die Majestät und Macht Gottes, wie der hebr. Ausdruck ja sonst auch mit παντοκράτωρ wiedergegeben wird⁵⁰⁾.

v. 5. Neben die Anklage auf soziale Ungerechtigkeit der Reichen stellt er die weitere auf schlemmerisches, bloß der Erde zugewandtes Leben. Ist schon jedes Schlemmen der Reichen im Urteil der armen Frommen ein Unrecht⁵¹⁾, so wird die Anklage hier dadurch verschärft, daß solches Schlemmerleben ihrem lieblosen Verhalten gegen die Arbeiter an die Seite tritt. Diese mühen sich auf ihren Äckern ab und müssen darben, und sie selbst leben in Saus und Braus. In der harten Unverbundenheit, mit der Jac beides nebeneinanderstellt, kommt die völlige Lieblosigkeit der Reichen

⁴⁸⁾ Von den Hilferufen der Bedrängten wird öfters geredet vgl. Ex 2, 23; Gen 4, 10; Sir 4, 6; 21, 5; Hen 99, 3; 103, 14; 104, 3. Hen 103, 11 klagen die Arbeiter: wir mühten uns ab mit Arbeiten und genossen nicht den Ertrag unserer Mühe; wir wurden zum Fraß für die Sünder, und die Ungerechten ließen ihr Joch schwer auf uns lasten.

⁴⁹⁾ Vgl. Jes 5, 9; Ps 17, 7. Schlatter, Wie redete Josephus von Gott? S. 23 macht darauf aufmerksam, daß das NT nur im Zitat von Gottes Auge, Mund, Fuß usw. redet.

⁵⁰⁾ Z. B. Zach 12, 5; 14, 17; Mal 1, 6; 3, 1. Beda: Dominum exercituum appellat ad terrorem eorum qui pauperes putant nullum habere tutorem.

⁵¹⁾ Es handelt sich bei Jac offenbar nicht um die allgemeine Mißbilligung der Schlemmerlei, wie sie sich auch in der Spruchweisheit findet (Prov 23, 20; 28, 7; Sir 18, 32; 23, 6), sondern seine Anklage ist erwachsen aus dem Geist der Propheten (Am 2, 6—8; 8, 4—6) und dem der Armenfrömmigkeit. Die nächsten Parallelen finden sich bei Henoch: 98, 11; 102, 9 f. Im NT vgl. bes. Lc 16, 19 ff.; 2 Pt 2, 13 f.

gegen die Brüder zum Ausdruck. Auch dadurch, daß er die ganze Anklage gegen jene unter den Gesichtspunkt der zu Ende eilenden Zeit gestellt hat (3^a), wird ihr Wohlleben zu etwas besonders Verwerflichem. Das beigefügte ἐπὶ τῆς γῆς, das nicht den Ton hat, erinnert stillschweigend, daß es eine andere Sphäre gibt, in der sich das entscheidende Geschehen abspielt, während der Sinn der Reichen bloß auf die Erde und ihren Genuß gerichtet ist. In den Augen des Richters im Himmel kann solches Tun und Treiben unmöglich Billigung finden (Hen 94, 8). Dem τρυφᾶν tritt das Synonym ἐσπαταλήσατε⁵²⁾ als Vorwurf an die Seite. Es brandmarkt ihre Lebensführung als schwelgerisch. Alle Nebenbestimmungen läßt er weg. Dadurch wird sein Urteil noch gesammelter. In der Aussage „ihr nährtet eure Herzen am Schlachttag“ hat ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς den Ton. Der Ausdruck ist besonders scharf gewählt. Er wird sonst für das Endgericht gebraucht⁵³⁾ und wird auch hier so zu verstehen sein. Er schildert das Furchtbare und Unerbittliche des Gerichts. Ἐν wird dabei nicht als εἰς aufzufassen⁵⁴⁾, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung zu belassen sein. Jac drückt damit die völlige Fühllosigkeit und Gleichgiltigkeit der Reichen aus, daß sie selbst jetzt, wo der Gerichtstag schon im Anbrechen ist, noch an Wohlleben denken mögen. Vor ἐν bieten einige Handschriften ὥς. Das wird doch wohl als eine Milderung der harten Aussage zu gelten haben⁵⁵⁾. Sie haben ihren Herzen, in denen die Begierden leben, die nach Befriedigung verlangen, wohlgetan in jeder Richtung. Das Unrechte ihres Handelns liegt in der Verbindung mit der Zeitaussage, daß sie jenes an dem Tag machten, der Gottes großer Gerichtstag ist. Da wäre Fasten und Trauern statt Wohlleben das Richtige gewesen. So fällt auch auf das ἐθρόευσαι der Begriff des Übermäßigen und Unfrommen: Gott-

⁵²⁾ σπαταλᾶν, im NT noch 1 Ti 5, 6, LXX mehrfach, z. B. Sir 21, 15; 27, 13 (subst.); Herm. v. VI, 1, 6 (neben τρυφᾶν); 2, 6; Barn 10, 3. Das Wort bedeutet schwelgen und hängt mit σπάω schlürfen, in langen Zügen trinken zusammen.

⁵³⁾ Z. B. Jer 12, 3; Hen 94, 9; 99, 6; anders Henoch 16, 1. Dib ist geneigt nach Hen 100, 7 (Wehe euch Sündern, wenn ihr die Gerechten peinigt am Tage des heftigen Kummers und sie mit Feuer verbrennt; es wird euch nach euren Werken vergolten werden) bloß an einen Unglückstag der Armen zu denken. Der ganze Zusammenhang blickt jedoch sehr stark auf das Ende. Oec deutet die ἡμ. σφαγῆς auf Jerusalems Fall a. 70.

⁵⁴⁾ So vg z. T.: Am (in diem), nicht Fuld (in die); boh, sah.
⁵⁵⁾ + ὥς κ^c 048 KL syr^{1.2} Chrys Ath; — ὥς κ^c A B P vg sah boh. Liest man ὥς, so liegt doch wohl ein verkürzter Vergleich vor: so wie Tiere es tun am Schlachttag. Hfm, der das wegen der fehlenden Erwähnung der Tiere nicht annehmen will, deutet im Sinn des Sprichworts 1 Ko 15, 32: sie nährten ihre Herzen wie Menschen, die doch nur damit rechnen: morgen sind wir tot. Aber diese mehr freigeistige Denkweise, die zwar mit dem Tod, aber nicht mit dem Gericht rechnet, liegt dem Zusammenhang wohl fern.

vergessenes Schmausen war ihnen die Hauptsache, wo ernsteste Buße am Platz gewesen wäre⁵⁶).

In v. 6 hält er ihnen ihr größtes Unrecht vor, wieder mit aor. ihre einzelnen gottlosen Taten schildernd: ihr verurteiltet, ihr tötetet den Gerechten. Das geht weit über das Bisherige hinaus. Sie tun an dem Gerechten (*κατεδ.*), was das Gesetz ausdrücklich verbietet (Ex 23, 6—8), worüber oft von Propheten u. a. Klage geführt worden ist (Jes 57, 1; Am 5, 12; Jes 3, 10, darauf fußend Sap 2, 10—20 u. ö.⁵⁷). Es ist die Anklage, die aus den Kreisen der armen Frommen immer wieder erhoben wurde (vgl. Ps 9, 29; 36, 32; Hen 103, 15). Aber was ein üblicher, kühler Vorwurf scheinen könnte, wird durch die höchste Knappheit der Worte zu neuer Wucht und Glut erhoben. In der Zusammenordnung von *καταδικάζειν* und *δικαίος* wird man ein gewolltes Wortspiel finden dürfen (Bouman), das die Größe ihres Unrechts besonders herausheben will. Unverbunden und dadurch als Überbietung des vorigen empfunden, tritt *ἐφορεύσατε* neben *κατεδικ.* Es ist gewiß in seinem vollen Sinn zu verstehen; es wird auch sonst den gottlosen Reichen der Vorwurf gemacht, daß sie den gerechten Armen töten⁵⁸). Da Jac als Täter die Reichen nennt, von denen er nur Schlechtes sagt, liegt ein Grund zur Milderung nicht vor⁵⁹). Um den Lebensunterhalt zu entziehen (Sir 31, 21), bedurfte es keines *καταδικάζειν*. Schon aus der Reihenfolge der Worte wird zu entnehmen sein, daß *φορεύειν* das Folgeereignis nach dem *καταδικάζειν* ist. Er will gewiß zeigen, wie in diesem, allem Recht Hohn sprechenden Töten der Gipfelpunkt ihres gottlosen Handelns liegt. Um das Unrecht in seiner ganzen Größe empfinden zu lassen, nennt er als Objekt *τὸν δικαίον*. Der Gerechte hat Anrecht auf Schutz des Richters, auch der Arme. Sie scheuen nicht vor dem Gegenteil zurück. Die alten Ausleger deuteten den Gerechten gern auf Jesus⁶⁰). Aber das scheint nach den vorangegangenen Versen völlig unveranlaßt, auch ist den Evangelien der

⁵⁶) Oec gibt es durch *παύρομαι* wieder. Die Verbindung *τρέφειν τὰς καρδίας* ist sonst nicht nachgewiesen.

⁵⁷) Spitta nimmt an, daß Jac sich bewußt an Sap 2 anschließt, auch an Jes 53, bes. 53, 7.

⁵⁸) Vgl. wie vorhin Ps 9, 29; 36, 32; Jes 57, 1; Hen 99, 15; 103, 15; Sap 2, 20.

⁵⁹) So z. B. Zahn, Einl I, 62 von Bedrückung der Armen (Sir 31, 21). Auch Hfm sucht unter Hinweis auf 4, 2 zu erweitern: *φορεύειν* kann auf jede Verurteilung gehen, „die auf irgend eine Weise den Tod des Verurteilten verschuldet“.

⁶⁰) Im NT *ὁ δικαίος* von Jesus A 3, 14; 7, 52; 22, 14. Vgl. ferner Mt 27, 19, 24 (LA); Lc 23, 47; 1 Jo 2, 1; 1 Pt 3, 18. Auf Jesus deuten unsere Stelle Cassiod. Bada, Oec (dieser sogar *ἀνατιπρήτως*, freilich erweitert er die Deutung auf das, was die Christen von den Juden überhaupt litten, und sieht schließlich eine Prophezeiung auf den eigenen Tod des Jac darin) Theoph., nicht dagegen Ishodad.

Gedanke fremd, daß der Tod Jesu auf das Schuldkonto der Reichen zu buchen sei; das praes. (*ἀντιτάσσ.*) würde zu der Beziehung auf Jesus nur mangelhaft passen. *ὁ δικαίος* redet gewiß nach üblichem Gebrauch kollektivisch von dem, was die armen Frommen überhaupt unter den Reichen zu leiden hatten⁶¹). Daß die Gerechtigkeit des Frommen der Grund für die Verfolgung war (Beysch), ist nicht angedeutet. Die nächste Verszeile erweckt eher den andern Gedanken, daß sie sich gegenüber dem Gerechten alles erlauben, weil sie doch keinen Widerstand zu fürchten brauchen. Höchst wirkungsvoll tritt, wieder unverbunden, dem erregt anklagenden *ἐφορεύσατε τ. δικ.* nun der stille Ausklang gegenüber: nicht widersetzt er sich euch. Jac läßt die Tempora wechseln. Das praes. tritt ein und weckt unmittelbarstes Miterleben, ja Mitschauen des Vorgangs. Schwerlich will er durch den beigefügten Satz andeuten, daß dadurch das ungerechte Handeln der Reichen nur noch schlechter werde, sondern dem Tun der Reichen setzt er das Tun des Frommen gegenüber. Er sagt nicht bloß von ihm, daß er wehrlos ist, sondern, daß er sich nicht wehrt. Da solche gelassene Leidensbereitschaft mehrfach als Zug des Frommen geschildert wird, hat man gewiß bei *ἀντιτάσσεται* auch hier mediale Bedeutung anzunehmen⁶²). Dem Höhepunkt ihrer Ungerechtigkeit will Jac den des frommen Verhaltens gegenüberstellen, der in der Nachfolge des Wortes Jesu Mt 5, 39 liegt. Das Höchstmaß von Gewalt führt zu dem Höchstmaß der Frömmigkeit. Auf diesen Gegensatz läßt er die Anklage gegen die Reichen ausklingen. Damit deutet er eine Spannung an, die nach Lösung ruft. Vom Tun von Menschen hat er in v. 6 geredet. Über das Tun Gottes kein Wort. Aber gewiß wird Gott zum Schutz seiner Frommen einschreiten. Sein Wort von dem Dulden des Gerechten kann nicht das letzte Wort des Schriftstellers sein⁶³).

⁶¹) So besonders in ähnlichen Zusammenhängen Hen 96, 8; Jes 3, 10; Ps 36, 32.

⁶²) So stets im NT und den ap. Vätern z. B. A 16, 8; R 13, 2; Ign Eph 5, 3 (Gegensatz: *ὑποτάσσεται*) Herm m. VIII, 10 als moralische Regel in ähnlichem Zusammenhang. Preuschen: er tritt nicht als Kläger gegen euch auf. Hfm pass.: es wird euch nicht gewehrt. Da jedoch der Verzicht auf Gegenwehr auch sonst als Zug der Frömmigkeit erwähnt wird, liegt diese Deutung am nächsten. Auch zu der Textänderung Bentleys: *ὁ κς = ὁ κριός* statt *ὄν* liegt kein Grund vor.

⁶³) Die Ähnlichkeit unseres Abschnittes mit den entsprechenden jüdischen Stellen scheint im Vorangehenden genügend betont. Dem gegenüber ist wichtig, auch die Unähnlichkeit ins Auge zu fassen. Dazu vergleiche man Hen 95, 3 (fürchtet euch nicht vor den Sündern, denn der Herr wird sie in eure Hände überliefern, daß ihr Gericht an ihnen übt, wie es euch gefällt); 96, 1 (die Frommen sollen die Herrschaft über die Sünder bekommen, wie es ihnen gefällt); 98, 12 (Wisset, daß ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet; und sie werden euch den Hals durchschneiden und werden euch töten ohne Erbarmen). Statt auf das blutige

IV. Zuspruch 5, 7—18.

Geduld in Warten und Glauben 5, 7—11. Der Drohung an die Reichen folgt nun der tröstende Zuspruch an die Frommen. Als erste Gedankengruppe hebt sich v. 7—11 heraus. Die Wiederkunft des Herrn, die Gericht und Untergang über die gottlosen Reichen bringt, ist das Ereignis, aus dem die Frommen allen Trost inmitten ihrer schweren Lage schöpfen. Aber auch die übrigen Gedankengruppen, welche er bis zum Schluß noch folgen läßt, gehen überwiegend darauf aus, den Lesern Mut zu machen. So gewinnt der ganze Schlußteil von 5, 7 ab den Charakter des freundlichen Zuredens an solche, die der Ermutigung und Stützung bedürftig sind. — Der veränderte Ton kommt in v. 7 auch durch die Anrede als Brüder (anders 4, 13; 5, 1) zum Ausdruck. Die, welche unter den Reichen wehrlos und schutzlos leiden, erinnert er an den großen Richter, welcher ihnen Recht schaffen wird und sie aus aller Drangsal entnehmen wird. Betont stellt er den Imperativ an die Spitze: So harret nun geduldig aus! Der Gewalt der Reichen hat er nicht wieder irgend Gewalt oder Aufsässigkeit entgegenzustellen, sondern nur zu dem Sinn fordert er sie auf, der sich nicht schnell (*μακρο-*) irre machen läßt⁶⁴). Während *ὑπομένειν* das aktive Standhalten bezeichnet, liegt in *μακροθυμείν*, daß einer sich Geduld und Glaubensmut nicht durch Schwierigkeiten rauben läßt. Zu solchem Aushalten soll sie der Blick auf die Wiederkunft des Herrn stärken⁶⁵). Als eine kleine Strecke steht das Warten bis dorthin vor ihm, während der sie noch aufrecht bleiben sollen. Bis dahin soll die Hoffnung auf das nahe Ereignis sie in ihrem Handeln bestimmen. Ein Vorbild für solches geduldige Aushalten sollen sie vom Landmann hernehmen (Sir 6, 19), welcher in ähnlicher Weise darauf angewiesen ist, die Ernte mit ihrem Ertrag erwarten zu müssen. Kostbar nennt er die Frucht, weil durch den Blick auf ihren Wert das Warten erträglicher wird. Wo so großer Lohn für alle Mühe und alles Harren winkt, da wird

Bild hinauszuführen, wie die Frommen Rache nehmen, führt Jac es auf den stillen Dulder hinaus. Man wird auch hinter solcher Wende der Gedanken die läuternde Kraft Jesu sehen müssen.

⁶⁴) *μακροθυμείν*, entsprechend dem hebr. עָנָה עָנָה, zunächst von der Gesinnung, welche gegen Personen Geduld übt 1 Ko 13, 4; Mt 18, 26; 1 Clem 62, 2. 64; dann wie hier vom glaubensvollen Aushalten unter dem Schicksal Hbr 6, 15 (neben *πίστις*, ähnl. 6, 12. Über den imp. Blaß 337, 2. — Zur Sache vgl. Mt 10, 22; 24, 13; Apc 2, 10; 13, 10.

⁶⁵) Der eschatolog. Gebrauch von *παρουσία* für die Ankunft (Wiederkunft) des Messias scheint christl. Prägung zu sein. LXX und Jos haben ihn nicht. Die von Spitta beigebrachten Belegstellen sind nicht stichhaltig. Test. Jud 22, 2 (*ἔως παρουσίας τ. θεοῦ τῆς δευτέρας*) fehlt im arm. Text); auch Test. Abr 13 ist der Text unsicher; Ap. Bar 55, 6 geht auf den adventus des Gerichtstages (vgl. Dib).

das bittere Warten leichter. Er schreibt an arme Leute, deren ganzer Reichtum der bescheidene und doch so kostbare Ernteertrag ist, der sie auf Jahresfrist über Wasser halten muß. Nicht als ein Sollen, sondern als etwas vorbildlich Vorhandenes schildert er es, wie sich der Landmann über (wegen) der Frucht⁶⁶) nicht entmutigen läßt (*μακροθ.*). Er deutet die Sorge des Landmanns an, indem er an Frühregen und Spätregen erinnert, den die Frucht empfangen muß, damit sie zur Ernte reifen kann. Denn die Erntehoffnung wird auf eine schwere Probe gestellt, wenn die nötigen Regenzeiten ausbleiben, sich verspäten oder allzu dürftig gestalten. Es wird ein Stück der palästinensischen Heimatfärbung sein, wenn er von diesen beiden Regenzeiten redet, von denen der Frühregen im Spätherbst (Okt., Nov.) das harte Feld zum Pflügen und Säen geeignet machen muß, während der Spätregen (März, April) den Graswuchs ermöglichen und das vorzeitige Dürwerden der Halme verhindern muß⁶⁷). So gleicht der Landmann, der unter der Glutsonne des Südens nicht matt werden darf im Hoffen, den Christen, welche unter der Bedrängnis durch die Reichen in Gefahr sind, den Glauben fahren zu lassen.

v. 8. Was er vom Landmann schildernd gesagt, wendet er imperativisch auf die Leser an. Das kleinmütige Verzagen wäre eine Schwachheit, die sich bei ihnen nicht finden soll. Sie sollen ihre Herzen stärken⁶⁸), das ist die Voraussetzung dafür, daß sie unter dem Druck der mürbmachenden Verhältnisse dennoch den Glaubensmut festhalten können. Er wendet die Aufforderung aktiv. Anscheinend aus ihnen selbst soll solches Starkwerden hervorgehen.

⁶⁶) *ἐπ' ἀντὶ* mit *κ* A B P (gegen *ἀντὶν* K L) vgl. Blaß 235, 2; Lc 18, 7.

⁶⁷) *ἔν* nach *ἔως* (*κ* P, gegen A B K L) ist wohl gramm. Glättung; die Schreibung *προβίμος* ist die ursprünglichere (von *πρωί*) Blaß § 35, 1. A K L P syr¹ fügen *δετόν*, *κ* f boh syr³ Cass *καρπὸν* bei. Die LA ohne Beifügung (B 31 vg sah arm) wird die richtige sein. Blaß 241, 5. Das Schwanken der Hdss zeigt bereits die Unsicherheit der Auffassung. Da *προβίμ.* und *δψ.* — in der LXX allerdings unter Beifügung von *δετόν* Dt 11, 14; Hos 6, 3 u. ö. — für den Früh- und Spätregen geläufig sind, ist dies wohl die näherliegende Auffassung. Doch ist nicht zu leugnen, daß v. 7 logisch ebenmäßiger wird, wenn man bei *πρ.* und *δψ.* an die Früh- und Spätfrucht denkt. Die beiden *ἔως*-Ausdrücke treten dann in bessere Parallele. Auch hat den Frühregen eigentlich nicht die Frucht, sondern das Feld zu bekommen. Die Beziehung von *πρ.* u. *δψ.* auf die Frucht ist nach dem Sprachgebrauch durchaus möglich vgl. Ex 9, 32, Stephanus s. v.; M. Mill. S. 471. Theophr. H. Pl 1, 9, 7 *αἱ ὄνυμα σικαί*. Joh. Chrys. in Matth p. 598 E *καθάρω καὶ ἐπὶ τῶν καρπῶν λέγομεν προβίμ.* Die Beziehung auf die Frucht bleibt also jedenfalls erwägenswert. Die Einfügung von *καρπὸν* konnte sich leicht da einstellen, wo, wie in Ägypten, die palästinensische Klimaigentümlichkeit unbekannt war. Faßt man *προβίμ.* vom Regen, so ist als subj. des *λάβη* die Frucht zu denken. Über die Regenverhältnisse in Palästina RE³ 1, 134, 20 ff.

⁶⁸) Vgl. Lc 9, 51; 22, 32; 1 Th 3, 2. 13; 1 Pt 5, 10; Ps 31, 25. Mekh zu Ex 14, 4 Ich werde stark machen das Herz Pharaos, weil sein Herz geteilt war (vgl. *διψυκός*), ob er verfolgen oder nicht verfolgen sollte.

Aber das ist doch nicht als Entfaltung menschlicher Heldengröße gemeint, sondern aus dem Blick auf die Wiederkunft ihres Herrn soll ihnen solche Festigkeit zuwachsen. Jac kennt ihr irdisch schwaches Erlahmen, wenn sie sich bloß menschlichem Übermut und menschlicher Gewalttat gegenübersehen. Darum lenkt er ihren Blick auf das Eingreifen Gottes in den Weltlauf, der dem unterdrückten Armen zum Recht helfen wird. Nicht als eine ferne und deshalb schwache Vertröstung wird das von ihm ausgesprochen, sondern gerade aus der Nähe des Ereignisses sollen sie Mut schöpfen⁶⁹⁾. Der, welcher nahe ist, ist der Herr; ihm gegenüber wird die Macht der Reichen sich als völlig nichtig erweisen, während die Frommen auf den Schutz ihres Herrn hoffen dürfen.

v. 9. Den positiven Mahnungen zu geduldigem Aushalten setzt er die negative an die Seite, nicht widereinander zu murren⁷⁰⁾. Wenn er wieder die Anrede „Brüder“ einfügt, kennzeichnet er sein Wort als ein gütiges Zureden, das sie davor bewahren möchte, auf eine falsche Bahn zu kommen. Es ist nicht so, daß sie einander ihre Klagen vortragen, etwa über das, was sie von anderen zu erdulden haben, sondern ihr Seufzen richtet sich widereinander (*κατά*), sodaß sie einander wenigstens innerlich Vorwürfe machen. Sein Blick ist nun offenbar nicht mehr auf das Unrecht gerichtet, das sie durch die Reichen erfahren, sondern er denkt an den brüderlichen Kreis der Christen (*ἀλλήλων*), in dem ebenfalls einer dem andern Grund zur Anklage gibt. Gleichwohl soll das nicht zu unmutigem Murren gegeneinander führen. Denn solches Seufzen gegen den Bruder verstößt gegen die Liebe. Es schließt den heimlichen Wunsch in sich, daß Gott ihm sein Unrecht heimzahle (Hofm), statt daß der einzelne von sich aus zum Vergeben bereit wäre (Kol 3, 13 in Zusammenhang mit *μακροθυμία*). Es handelt sich bei dem Seufzen noch nicht um ausgesprochene Worte oder formulierte Anklagen, aber bereits das wortlose Seufzen gegen den andern ist Ausdruck unbrüderlicher Gesinnung. Er muß ihnen deshalb in Aussicht stellen, daß solches Tun von Gott gerichtet werden wird, vor dem alles lieblose Wesen von vornherein verurteilt ist (Mt 7, 1). Auch unter diesen Schwierigkeiten will er, daß all ihr brüderliches Handeln geleitet wird von dem Blick auf den Herrn, vor dem all unser Tun bestehen muß. Aber es ist auch überflüssig, daß sie widereinander seufzen, denn der Richter ist vor der Tür (Mt 24, 33; Apc 3, 20). Er wird also selbst bald

⁶⁹⁾ Mt 3, 2; 4, 17; Lc 21, 28; R 13, 12; Ph 4, 5.

⁷⁰⁾ Dib weist darauf hin, daß v. 9 in dem sonst inhaltlich gleichartigen Abschnitt 7—11 „empfindlich stört“, und nur wegen des gleichen Gegenstandes (nahes Endgericht) hier eingefügt sei. Es scheint so zu sein, daß der Abschnitt über das Unrecht der Reichen (5, 1—6) den Gedanken an die nahe Parusie ausgelöst hat. Diese steht nun im Mittelpunkt. Gedanken, welche sich angesichts ihrer darbieten, reiht er aneinander.

allem Unrecht ein Ende machen und dem Bedrückten aufhelfen. Denn der Richter ist nicht bloß der, welcher verurteilt, sondern zugleich der, welcher Recht schafft. Jac läßt es unausgesprochen, wer unter dem Richter zu verstehen sei; wegen des Zusammenhangs mit v. 7f. wird ihm auch hier Christus vorschweben. Daß er bereits vor der Tür steht, läßt alle Bedrückten aufatmen, so wie es alle unbrüderliche Gesinnung zurückdrängen muß.

v. 10. Wie man gern auf die Frommen und Helden der vergangenen Zeiten hinwies, um den Mut zum Aushalten zu stärken, so stützt Jac seine Mahnung durch den Hinweis auf die Dulder, welche ihnen vorangegangen sind⁷¹⁾. Ihr Schicksal will er ihnen erträglicher machen, indem er ihnen zeigt, wie sie in einer Reihe mit jenen stehen. Ein Vorbild sollen sie an ihrem Verhalten haben. Die Zusammenfügung der beiden Substantiva *κακοπάθεια* und *μακροθυμία* schildert das Vorbildliche in verschiedener Richtung. *κακοπ.* weist dabei auf das Passive hin, was sie an Schlimmem über sich ergehen lassen mußten. Das Wort ist jedoch doppel­seitig; es bezeichnet das Schicksal nicht bloß als ein leidenvolles, sondern bedeutet zugleich das Ertragen selbst⁷²⁾. *μακροθ.* schildert ihr aktives Ausharren, dem nichts zuviel wurde. Denn das Leiden allein wäre noch nichts Wertvolles; erst der Sinn, wie es von ihnen getragen wurde, macht sie zu Vorbildern. Ohne im einzelnen durch Nennung von Namen seiner Aussage Anschaulichkeit zu geben, bezeichnet er die Propheten als Beispiele solchen Duldens. Schon Jesus hatte seine Jünger darauf hingewiesen, an ihrem Vorbild sich aufzurichten (Mt 15, 12; 23, 29 ff.)⁷³⁾. Wenn er sie als solche bezeichnet, welche im Namen Gottes⁷⁴⁾ redeten, so wird er dabei nicht an den Gegensatz falscher Propheten denken, von denen das nicht gilt. Nicht, daß solche sich etwa günstig zu den Reichen stellten und dadurch Verfolgungen entgingen, will er anklingen lassen, sondern ihre religiöse Größe und Würde wird er damit andeuten wollen. Sie, die in unmittelbarem Dienst Gottes standen, mußten dennoch leiden, obwohl sie scheinbar am ersten ein Anrecht auf besondern Schutz Gottes gehabt hätten. Von da aus

⁷¹⁾ Die vier Mebücher sind aus diesem Sinn geschrieben vgl. bes. 1 Mc 2, 1 ff.; 2 Mc 6, 18 ff.; 4 Mc 5, 1 ff., ferner Sir 44, 16 ff.; Hebr 11, 33 ff.

⁷²⁾ *καλοπάθεια* statt *κακοπ.* Die Schreibung *κακοπάθεια* B*P neben dem üblichen *-πάθεια* ist schon im Attischen bezeugt. Blaß § 23. *κακοπ.* als Leiden, Mühsal Mal 1, 13; 2 Mac 2, 26 f., als Ertragen 4 Mac 8, 9, hier zusammen mit *ἀπομονή*.

⁷³⁾ Ferner A 7, 52; Hebr 11, 33 ff.; 1 Clem 45, 46. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, BF Th 1915, 3; S. 14 ff. Der Kreis der Propheten ist weit zu ziehen; der hebr Text von Sir 49, 9 rechnet auch Hiob zu den Propheten.

⁷⁴⁾ Die LA *ἐν τῷ* (om *κ*) *ὄνομ.* κBP ff vg verdient vor *τῷ ὄν.* AKL den Vorzug. Ein Bedeutungsunterschied liegt nicht vor.

fällt auch ein Licht auf die Leser. Diese reden zwar nicht im Namen Gottes, aber auch sie rechnen sich in besonderer Weise Gott zu. Sie stehen Gott näher als die unfrome Welt um sie her. Gleichwohl werden sie daraus nicht folgern dürfen, daß sie von Leiden verschont bleiben müßten.

v. 11. Wie hoch ihr Lehrer die ausharrende Geduld schätzt, sollen sie daraus entnehmen, daß er die, welche standgehalten haben, selig preist. Darin liegt für die Leser ein neuer Beweggrund, sich dem Dulden nicht zu entziehen oder über die Notwendigkeit des Duldens bloß zu seufzen. Nicht Mitleid mit den Duldern klingt in seiner Seele an, sondern als solche sieht er sie an, die jubeln dürfen, weil sie an einem Gottesheil (*μακαριζ.*) Anteil haben. Sein Blick ist dabei nicht zeitlos und unkonkret auf alle möglichen Dulder gewendet, sondern er denkt an die Glaubenshelden der Vergangenheit ⁷⁵⁾. Bei ihnen ist ja auch allein zu sehen, daß sie siegreich bis zu Ende standgehalten haben. Auch hier ist bei *ὑπομένειν* an das aktive Widerstandleisten und Standhaftbleiben gedacht. Im Folgenden (11^b) ist Lesart und Satzteilung strittig ⁷⁶⁾. Wer *εἶδετε* liest, wird es der Ähnlichkeit des Satzbaus wegen zum Vorangehenden ziehen. Aber auch so wird schwerlich daran zu denken sein, daß er sie als Augenzeugen des Todes Jesu anspricht (Hil., Aug., Beda u. a.). Denn es wäre dem christlichen Glauben nicht ganz gemäß, wenn er den Dulder Hiob mit dem Messias Jesus so ganz in eine Reihe rückte. Auch wäre das Ende Jesu ja nicht ein solches, daß das Erbarmen Gottes aus ihm hervorleuchtet. Vermutlich ist *ἴδετε* zu lesen und dieses dann mit dem Folgenden zu verbinden. So geben die beiden Sätze einen guten Zusammenhang. Unter denen, die standhaft in allen Leiden blieben, weist er auf Hiob hin, von dem sie in den Gottesdiensten hörten (*ἠκούσα*). Das *ὑπομειναντας* aufnehmende *ὑπομονήν* stellt er betont an den Anfang. Bei dem „Ende des Herrn“ ⁷⁷⁾ kann nur an das Ende gedacht sein, das Gott ihm gab. Aber nicht an seinen Tod, sondern vielmehr an den Ausgang seines Leidens denkt er dabei, das ein Beweis dafür ist, wie Gott sich des Dulders schließlich erbarmte. Denn nach der Überlieferung wurde dem Hiob aller Verlust doppelt ersetzt (Hi 42, 10). An diesem Beispiel sollen die, welche mitten in Bedrängnis sitzen und seufzen, er-

⁷⁵⁾ *ὑπομειναντας* (N A B P); *ὑπομόνοντας* K L boh sah ist Verallgemeinerung, vgl. 1, 12.

⁷⁶⁾ N B* C Ψ K Oec vg ff sah boh syr¹ syr² *εἶδετε*; B* A L P 33 *ἴδετε*.

⁷⁷⁾ Da *וְעַד שֶׁל יְהוָה* bei den Rabbinen geläufige Wendung für das Ende, welches Gott gab, war (Schoettgen), ist *τὸ τέλος* u. jedenfalls auch hier so zu verstehen; syr¹ übersetzt „das Ende, welches ihm der Herr gab“ (12). An Ziel und Absicht Gottes ist also nicht gedacht. Auch Corssens Vorschlag (Gött. G. A. 1893, 593), *ἐλεος* statt *τέλος* zu lesen ist deshalb unnötig.

kennen (*ἴδετε*), daß Gott erbarmungsreich und mitleidig ist. Mit dem ersteren Eigenschaftswort, das dem *πολυέλεος* der LXX nachgebildet ist ⁷⁸⁾, will er das weite Maß des göttlichen Erbarmens den Lesern als einen Trost vor Augen stellen. Da der Gedanke an die Wiederkunft Christi stark im Vordergrund steht, wird Jac anders als es bei Hiob der Fall ist an die Erhöhung der Armen in jener Welt denken ⁷⁹⁾.

Nicht schwören 5, 12. Völlig überraschend kommt nach dem Vorangegangenen in v. 12 das Schwurverbot. Auf zweierlei Weise könnte man sich seine Einfügung an dieser Stelle begreiflicher machen. In dem einleitenden *πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί*, kann man angedeutet finden, daß Jac nun zum Schluß eilt und nur noch einiges erwähnen will, wobei ihm in erster Linie eben die Warnung vor dem Schwören wichtig scheint. Das würde auch dazu passen, daß er mit v. 7—11 die Mahnungen seines Schreibens zu einem Höhepunkt geführt hat, hinter dem man nur noch einige Abschlußgedanken erwartet. Oder man beachtet, wie die Warnung in v. 12 auf ein *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσῃτε* hinausgeht und damit dieselbe Linie der Erinnerung an das nahende Endgericht einhält, die von v. 7 ab die Mahnungen beherrschte. Besonders v. 9 ist auf einen ganz ähnlichen Gedanken hinausgeführt (vgl. Dib). Dann würde das Stichwort *κρίνειν* für die Anreihung ausschlaggebend gewesen sein. Beachtet man, wie v. 13 wieder ein ganz anderes Thema anschlägt und wie andererseits Jac gern das Kettenwort benützt, so wird man auch hier diese Gruppierung bevorzugen ⁸⁰⁾. *πρὸ πάντων* geht dann nicht auf ein erstes Gebot, das anderen der Reihe nach vorangeht, sondern hebt nur wie unser deutsches „vor allem“ das Genannte im Vergleich mit anderen besonders hervor ⁸¹⁾. Ist aber die ganze Warnung wegen des *ἵνα*-Satzes angefügt, so hat dieser besonderes Gewicht im ganzen Zusammenhang. Es handelt sich dem Jac nicht um eine allgemeine Warnung vor dem Schwören, sondern er will, daß die Leser auch bei ihrem Reden sich von dem Gedanken an das Gericht bestimmen lassen. Vom Blick auf den Gott, in dessen Gericht sie einmal bestehen wollen, soll auch ihr alltäglicher

⁷⁸⁾ Das Wort nur hier und in Herm (sim V, 7, 4; mand IV, 3), der auch das subst. *πολυπλαγῖα* hat; bei ihm auch die Erweiterung beider Worte durch *ἐν* (*πολυεν*-sim V, 4, 4; VIII, 6, 1), vgl. auch das negative *ἀπλαγῖος* sim VI, 3, 2.

⁷⁹⁾ Midr. Schemoth r. par 31 (Wünsche, bibl. rabb. p. 335). Besteht der Arme in seiner Versuchung, und zeigt sich nicht widerspenstig, so empfängt er das Doppelte in jener Welt . . .; Mt 19, 29; Lc 18, 30.

⁸⁰⁾ So auch Dib. Sachlich steht das Schwurverbot weder mit dem Vorangehenden noch mit dem Folgenden in Zusammenhang. Nur der Gesichtspunkt der Beziehung auf das Gericht schafft eine lockere Verbindung.

⁸¹⁾ Das entspricht dem ursprünglich vergleichenden Sinn von *πρό*. Robertson, Gramm. S. 122f.

noch zu dem Versuch tätiger Selbsthilfe auf, sondern wie das Schicksal von Gott kommt und seine Änderung die Kraft des kleinen Menschen übersteigt, so soll er sich betend und vertrauend zu dem wenden, von dem alle Rettung kommt (Ps 50, 15; 91, 14 f.; 1 Pt 4, 19). Er läßt unausgesprochen, was der Inhalt ihres Betens sein soll, da es ihm zunächst auf das Grundsätzliche ankommt, daß die Notlage sie zum Gebet führt. Als Gegensatz faßt er ins Auge, daß es einem wohlgeht und er dadurch guten Mutes ist (*εὐθυμεί*)⁸⁶⁾. Dann soll sein Inneres nicht nur in allgemeine Fröhlichkeit oder gar Übermut ausströmen, sondern er soll lobsingen und damit seine Seele zum Lob und Dank gegen Gott stimmen⁸⁷⁾.

Er nimmt (v. 14) weiter den Fall an, daß einer unter ihnen ernstlich krank sei, sodaß er zu Hause liegen muß. Ein solcher soll die Ältesten der Gemeinde zu sich (med.) rufen, damit sie über ihm beten. Wie bei den vorangegangenen Regeln wird auch hier an den Gegensatz gedacht sein, wie einer aus bloß natürlichen Gedanken handeln würde. Als Frommer soll er im Krankheitsfall nicht etwa bloß aus Gründen der Klugheit oder der Vorsicht nach dem Arzt schicken (Sir 38, 1 ff.), sondern die Krankheit soll ihm Anlaß sein, gläubig die Hilfe Gottes anzurufen (ähnl. Hofm). Ohne daß er das erstere wohl verwehren oder als Verletzung des Glaubens hinstellen will (vgl. Sir 38, 1—7 mit 8 f.), ist ihm der letztere Weg doch der für den Frommen selbstverständliche. Nach dem ganzen Brief ist unzweifelhaft bei *ἐκκλησία* an die christliche Gemeinde gedacht⁸⁸⁾, woraus sich ergibt, daß die Christen bereits ein Eigenleben führen und sich auch eigene Älteste bestellt haben⁸⁹⁾. In dem bestimmten Artikel (*τοῦς*) liegt nicht notwendig, daß die sämtlichen Ältesten zu dem Kranken kommen sollen, sondern nur das andere, daß er die Ältesten herbittet und die, welche wirklich kommen, sollen dann über ihn beten. Solches Rufen der Gemeindevertreter und deren Fürbitte

⁸⁶⁾ εὐθ. Ps 29, 7; 67, 18; A 17, 22; oft in Briefen z. B. Ox. Pap. 1683, 7; 1768, 7; Jos b. j. VI, 393 von den Römern, die *εὐθυμότες ἀδύμων ἦδη καὶ παραιμένων . . . ἐκράτουν* Herm m. VIII, 10; Gegensatz auch *δυσθυμους*.

⁸⁷⁾ Vgl. Bd X zu Eph 5, 19; an ein begleitendes Musikinstrument (Ps 70, 22) ist bei *ψάλλ.* im ntl Sprachgebrauch nicht mehr gedacht. Auch hier würde die Stoa ganz anders urteilen vgl. Plutarchs Schrift *περὶ εὐθυμίας* = de tranquillitate animi. Epict III, 10, 14 f.

⁸⁸⁾ *ἐκκλησία* neben *συναγωγή* (bes. Gen bis Num) schon der LXX als Wiedergabe von *קָהָל* geläufig (bes. Dt bis Neh), bezeichnet dann die christl. Gesamtgemeinde (Mt 16, 18; A 2, 47 u. ö.) wie die örtliche Einzelgemeinde (A 8, 1; R 16, 1 u. ö.). Daß Jac beide Begriffe gebraucht ist nicht auffällig, da beide Begriffe verschiedene Seiten der Sache betonen, s. S. 94, A 87. Über Kirche u. Gemeinde s. Hennecke, Apokryphen S. 475.

⁸⁹⁾ Über die Ältesten in den jüd. Gemeinden vgl. Schürer, Gesch. II, 176—179. 436; auf christl. Gebiet werden sie erwähnt in der Urgemeinde, A 11, 30; 15, 4. 6. 22 f.; 21, 18; ähnlich in den paul. Gemeinden (14, 23; 16, 4; 20, 17 Pastbfe) u. sonst.

für den Kranken entsprach schon jüdischer Sitte⁹⁰⁾. In dem „über ihn“ wird die räumliche Vorstellung noch mitklingen (A 19, 13; 1 Kg 17, 21), inhaltlich geht es jedoch in die andere Bedeutung „für ihn“ über⁹¹⁾. Von einem Händeauflegen ist nichts gesagt, auch die jüdischen Beispielerzählungen lassen dies nicht als sicheren Teil der Handlung erkennen. Der Kranke soll das Gebet und die Salbung durch die Ältesten erbitten, damit fremder Glaube helfend für ihn eintrete. Schon die Nachstellung und die Ausdrucksweise mit dem part. läßt die Salbung nur als einen begleitenden Umstand erscheinen. Teils aus alter Schätzung des Öles, die auf den wohltätigen Wirkungen desselben beruhte, teils als ein Mittel, den Glauben des Kranken anzuregen, wird er die Salbung den Gemeinden empfohlen⁹²⁾. Nicht um eine neue eigene Einführung des Jac handelt es sich dabei, sondern seine Worte wollen anscheinend in Anknüpfung an eine vorhandene Sitte dazu mahnen, dem Kranken die durchs Gebet vermittelte Hilfe Jesu zuzuwenden. Im Namen des Herrn, d. h. des Jesus, von dem so viele Krankenheilungen ausgegangen waren und in dessen Namen auch seine Jünger geheilt hatten, sollen sie den Kranken salben. Die Wendung *ἐν τῷ ὀνόματι*, die auf das AT zurückgeht, bedeutet, daß der Name Jesu dabei angerufen werden sollte. Es kommt darin zum Ausdruck, daß sie nicht aus eigener Willkür handeln, sondern als die Stellvertreter Jesu selbst, der durch die Nennung seines Namens vergegenwärtigt wird⁹³⁾. Gleichwohl ist

⁹⁰⁾ Sanh. 101, 1 kommen 4 Älteste zu dem kranken R. Elieser; baba bathra 116^a, R. Pinchas b. Chama (um 360) Wer einen Kranken in seinem Hause hat, der gehe zu einem Gelehrten, daß dieser für ihn um Erbarmen flehe; Berakh 34^b erzählt von der Fürbitte des R. Chanina b. Dosa (Str.-B. II, 441) um 70 n. Chr.

⁹¹⁾ Berakh 34^b (V, 5) s. o. (ה' היה מופלל על החולים).

⁹²⁾ Mc 6, 13; bes. in Verbindung mit Wein Lc 10, 34; Str.-B. I, 428 f., bes. p. Maas. Scheni 2, 53^b, 48, Weisung des R. Chanina (um 225): Wer den den Geheimspruch (die Besprechungsformel) flüstert, tut Öl auf seinen (des Kranken) Kopf und dann flüstert er den Geheimspruch. Str.-B. II, 11; Midr. Qoh 1, 8 erzählt von R. Josua um 110, der seinem zum Christum abgefallenen Schwiegersonn „Öl aufs Haupt tat und ihn heilte“ d. h. er behandelt ihn wie einen von einem bösen Geist Besessenen. Schlatter, Kirche Jerusalems S. 10 f. Über Ölsalbung RE³ 14, 304 ff.; Öl 6, 301 f.; über relig. Beurteilung der Krankheiten RE II, 67 f.

⁹³⁾ B läßt *τὸ ὄνομα*, A *min τὸ ὄνομα* weg. Gegen W. Heitmüller (Im Namen Jesu, bes. S. 86 f.) vgl. Cremer s. v. *ὄνομα* u. Clemen S. 165, über den jüdischen Charakter der Formel Merx, Die 4 kanon. Ev. II, 1, 39; Strack-B. I, 468. 590. Man muß unterscheiden zwischen zauberhaften Vorstellungen, die mit dem Aussprechen des „Namens“ ursprünglich und später noch weithin verbunden und der geistigeren Vorstellung, die jeweils an einer Stelle vorliegt. Schlatter, Das Wunder in der Synagoge (B. z. Förd. chr. Th. XVI, 5) S. 83 ff. hebt mit Recht den Unterschied zwischen „Zauber und Gebet“ hervor. Jener bindet den Erfolg an dingliche Mittel, dieses richtet sich auf den lebendigen Gott selbst. Dib sieht in der ganzen Handlung einen Exorzismus, „bei der der Krankheitsdämon der durch Anrufung

hier nicht an eine selbständige und zauberhafte Wirkung des ausgesprochenen Namens gedacht; im Gegenteil, aus der niedern Sphäre gemurmelter Zauberformeln und des dumpfen Vertrauens auf die Kraft von Formeln will er sie emporführen in die Höhe eines persönlichen Glaubens an den Herrn, den sie als Retter kennen. Das Gebet zu ihm (v. 15) soll solchen Erfolg haben. Durch den beigefügten gen. hebt er hervor, daß nur das glaubensvolle Gebet solche Verheißung hat. Glaube ist ihm dabei wie 1, 6 die völlige und ungeteilte Hingabe an Gott. Der Zweifel hat keine Verheißung. Als die Betenden sind auch hier die Ältesten vorausgesetzt, nicht einmal ein Mitbeten des Kranken wird angedeutet. Schwerlich weil es sich um einen Todkranken handelte, der nicht einmal mehr das könnte, sondern weil er in seiner Schwachheit der Empfänger ist, dem der stärkere Glaube der Ältesten zugute kommt. Bei *ὁσσει* ist an die leibliche Rettung gedacht, ebenso, wenn er von dem Leidenden (*κάμνοντα*) redet, den der Herr vom Krankenlager aufstehen lassen wird (*ἐγερῆ*)⁹⁴. Der Gedanke an die Auferweckung aus dem Tod liegt nach dem Zusammenhang völlig fern. In Erinnerung an die Heilungen, die die Gläubigen von Jesus erlebt hatten und an die Verheißungen, die er in dieser Richtung gegeben hatte (Mt 10, 1. 8), geht auch hier wie v. 14 *ὁ κύριος* auf den erhöhten Herrn. Nicht steigernd (selbst wenn), sondern nur ergänzend wird er hinzufügen „und wenn er Sünden getan hat, wird es ihm vergeben werden“. Es ist nicht gesagt, daß es Sünden seien, welche seine Erkrankung verursachten (*κἄν*), obwohl es nach dem Zusammenhang nahe liegt, daß der Kranke gerade darüber sich bekümmert fühlte; es kann auch an Sünden überhaupt gedacht sein, die ihm auf dem Krankenlager zum Bewußtsein kamen und seine Glaubenszuversicht störten (Hfm). Passivisch wendet er die Zusicherung der Vergebung. Das ist nach damaliger Redeweise (vgl. 1, 5) gesagt, die es so umgeht, Gott selbst zu nennen, während er doch das gedachte Subjekt ist. So wenig Jac seine Zusicherung durch Einschränkungen verkleinert, obwohl auch hier die Erfüllung an Bedingungen geknüpft ist, so wenig ist das bei der Zusicherung der Genesung der Fall. Das entspricht seiner hohen Vorstellung vom Glauben und seiner Macht (1, 5). Er gibt hier dasselbe Versprechen von der Macht des Glaubens insbesondere des gläubigen Gebetes weiter, das Jesus seinen Jüngern gegeben hat (Mt 17, 20; 21, 21); auch Jesus hat nach der Überlieferung keine Einschränkungen gemacht (Mt 7, 7; Mc 11, 24; Jo 14, 13). Jac bindet auch die Heilung nicht an charismatisch

des Namens zitierten göttlichen Kraft weichen muß“. Aber im Unterschied von manchen Erzählungen in den Evangelien deutet bei Jac keines der verwendeten Wörter (*ὁσσει*, *κάμν.*, *ἐγερῆ*) darauf, daß die Vorstellung von dämonischer Verursachung der Krankheit vorliegt.

⁹⁴) Mc 1, 31; Mt 9, 5; hebr. *עָרַף*.

begabte Persönlichkeiten, über deren Vorhandensein in den Gemeinden man nicht im voraus etwas sagen konnte. Sondern ähnlich wie Jesus seine Verheißung seinen Jüngern gegeben hat, sieht er die Ältesten der Gottesgemeinde als die an, welche im Namen Jesu das Glaubensgebet für den Kranken wirksam ausüben sollen. Er geht dabei weit über das hinaus, was in der jüdischen Gemeinde vom Rabbi erwartet wurde⁹⁵). Seine hohe Erwartung zeigt, daß er der Glaubensglut und Wirkungskraft — beides hängt zusammen — der ersten Zeit noch nahe steht.

Sündenbekenntnis und Gebet 5, 16—18. Von der besonderen Regel für den Krankheitsfall macht Jac den Übergang zu einer allgemeinen Regel (v. 16). Mit der 2. ps. plur. werden wieder alle Gemeindeglieder ins Auge gefaßt. „Bekennet nun einander die Sünden und betet füreinander, daß ihr heil werdet.“ Während es deutlich ist, daß v. 17f. eine Beispielerzählung zu dem Spruch von v. 16^b ist, ist v. 16^a wie auch das verbindende *ὅν*⁹⁶) zeigt, noch in Zusammenhang mit v. 15 gedacht. Weil das Gebet so kräftig ist, daß es dem andern die Vergebung der Sünde erwirken kann (v. 15^b), so will er überhaupt, daß sie diesen gegenseitigen Dienst einander erweisen. Soll es zur Vergebung der Sünden kommen, so ist zuerst ein offenes Bekenntnis (*ἔξομ.*) derselben angebracht⁹⁷). Dieses schließt natürlich die Reue ein, wie es nur da zum Bekenntnis kommen wird, wo man den inneren Mut hat, seinen Fehltritt als Sünde zu bewerten. Es stehen ihm aber keineswegs bloß die Ältesten als solche vor Augen, welche ein derartiges Bekenntnis in Empfang nehmen sollen, sondern die Gemeinde ist ihm noch der Bruderkreis, in dem alle einander wesentlich gleichstehen und alle einander zum Wachstum in der Frömmigkeit dienen sollen. Er sieht den einzelnen nicht in seiner Vereinzelung, sondern als einen unter andern. Die Sünde des einzelnen geht auch die andern an. Sie darf nicht versteckt werden, da die ganze Gemeinschaft darunter leiden würde, wenn einer Sünde bei sich festhält. Es soll der einzelne am andern eine Stütze haben, daß er von der Sünde loskommt und sie überwindet. Aber wie das offene Eingeständnis des Fehlers allem Stolz des Sünders den Todesstoß gibt, so soll

⁹⁵) Die Synagoge stellt einen solchen Satz wie Jac eben doch nicht auf. Im Notfall wendete man sich deshalb an besonders in Ansehen stehende Beter Mi. taan 3, 9; Schlatter, Das Wunder S. 73 ff.

⁹⁶) *ὅν* ist mit *ABKP* vg sah boh für echt zu halten gegen *δὲ syr*¹ und *asynd.* Verknüpfung bei *Lff*; *ἀμαρτίας* mit *ABP* gegen *τὰ παραπτώματα KL*.

⁹⁷) Lev 5, 5; 26, 40; Num 5, 6f.; 1 Esr 10, 1; Mt 3, 6; Mc 1, 5; Did 4, 14; Schabb 32^a. Die katholische Auslegung deutete gelegentlich an dem ihr unbequemen *ἀλλήλοις* z. B. Belser: Den Presbytern bekennen und diese sollen für die Gläubigen beten. Chrys., de sacerdot. p. 89f. Seltmann, nimmt auf unsere Stelle bezug.

es andererseits auch nicht beim Bruder nur Überhebung, Selbstgerechtigkeit und Tadel auslösen, sondern dem Bekenntnis soll das Gebet für den andern an die Seite treten. Damit ist alles menschliche Vergleichen ausgeschaltet. Die beiden sollen vielmehr vor Gottes Angesicht hintreten. Nicht auseinander soll sie die Sünde, die in ihrem Kreis vorkommt, führen, sondern Anlaß zu heiliger Fürbitte füreinander soll sie sein. Er setzt dabei durchaus voraus, daß einer den andern braucht (*ἀλλήλων*). Als Inhalt und Ziel des Erbetenen nennt er, daß sie heil werden⁹⁸). Das Wort ist doppelsinnig. Wer vom vorigen Vers herkommt, muß bei *ἰαθήτε* zunächst an leibliche Genesung denken. Aber da das Wort gerade bei dem unserm Jac so nahestehenden Herm mehrfach in dem geistlichen Sinn steht, daß einer von sittlichen Schäden heil wird, wird vermutlich auch Jac hier den zweiten Sinn mit hineinlegen wollen: daß ihr heil werdet am Leib — und ihr wißt schon, wie wichtig das ist — darüber hinaus auch an der Seele (so Hfm u. a.). Denn nach der Bildung des Satzes ist das subj. in *ἰαθήτε* ebenso umfassend zu denken wie das in den beiden Imperativen, während es sich bei Kranken doch nur um Vereinzelte in dem übrigen Kreis der Gesunden handeln würde.

Nicht geradezu als Begründung, aber doch als ein Wort, das zum Beten Lust machen will, fügt er den nächsten Satz an: „viel vermag eines Gerechten wirksam werdendes Gebet“ (16^b). Betont stellt er *πολύ* voran. Der Blick ist dabei schwerlich darauf gerichtet, daß auch eines Gerechten Gebet nicht alles vermag, sondern gegenüber aller Unterschätzung des Gebets will er dessen hohes Vermögen herausstellen. Eine Einschränkung liegt dagegen in dem gen. *δικαίου*. Es erinnert an Voraussetzungen, die beim Beter selbst liegen. In der völligen Hingebung an Gott, in dem völligen Gehorsam gegenüber den göttlichen Lebensforderungen sieht er eine Vorbedingung für den Erfolg des Gebetes. Wenn er den Frommen *δικαίος* nennt, so folgt er damit israelitisch-jüdischem Sprachgebrauch⁹⁹), der aber im rechten Sinn verstanden

⁹⁸) Im übertragenen Sinn z. B. Jes 6, 10; Sir 28, 3; Mt 13, 15; 1 Pt 2, 24 u. 6.; Clem. hom XIX, 22 *τῆς ἀγνοίας ἰασθαι ἐμασθήματα*, bes. Herm v. I, 1, 9; 3, 1; m. IV, 1, 11; XII, 6, 2 u. 6.; 2 Clem 9, 7; Jos. A. III, 25 (*τὴν ἐνδειαν*); im stoischen Kreis Epict frg 32; Philo, leg. all. II, 79 (*ταῦ πάθους*); Migr. Abr. 219; Jos 193. 197 u. 8. Dib ist geneigt, die zwischen v. 15 u. 16 bestehende Unebenheit dadurch wegzubringen, daß er *δίκως ἰαθήτε* für einen Zusatz des Vf hält, der dadurch 2 an sich nicht zusammengehörige Sprüche verbindet.

⁹⁹) Prov 15, 29; Mekh zu Ex 14, 24 (du findest, daß die Gebete der Gerechten am Morgen erhört werden; Beispiele: Abr., Isaak, Jakob, Samuel) u. Ex 15, 25 (beiläufig lernst du, daß die Gebete der Gerechten kurz sind); Str.-B. I, 137. Spitta deutet *δικ.* auf die erhöhten Gerechten, die bei Gott wirksam für die Menschen eintreten. v. 17 (von dem Menschen Elias) ist dem entgegen. Zu dem Gebrauch von *δικαίος* innerhalb der ntl Frömmigkeit vgl. Mt 10, 41; 13, 43; 25, 37, 46.

von Jesus doch nicht abgelehnt worden ist. Aus der Störung der Gemeinschaft mit Gott sieht er jedenfalls eine Hemmung wirksamen Betens erwachsen. Auch in dem beigefügten *ἐνεργουμένη* ist wohl eine solche Einschränkung zu vermuten. Den übrigen ntl Stellen entspricht die mediale Auffassung des Wortes¹⁰⁰), wobei dat pt. fast einem adj. gleichbedeutend geworden ist (wirksam). Beachtet man, wie stark man die Frage erwog, wodurch ein Gebet unwirksam werden könne, so liegt nahe, daß Jac mit dem Wort an diese Möglichkeit erinnern will. Auch dem Gebet eines Gerechten kann das Wirksamwerden verwehrt sein¹).

v. 17. Seine Behauptung, daß das Gebet eines Gerechten so große Kraft habe, belegt er mit dem Beispiel eines großen Beters. Wieder wählt er dazu ein Beispiel aus dem AT. Aber nicht darauf kommt es ihm an, daß Elia als Prophet oder gar als der Erhöhte fürbittend für sein Volk eintrat, sondern gerade seine Niedrigkeit und Gleichheit mit uns will er hervorheben. Durch die gesperrte Setzung von *ἄνθρωπος ὁμοιοπαθής* legt er auf die Niedrigkeit noch einen besonderen Ton. Sie sollen sich durch die sonst bezeugte, fast übermenschliche Größe des Elia (Sir 48, 1—11; Mt 11, 11) und daneben durch das Gefühl der eigenen Niedrigkeit vom zuversichtlichen Gebet nicht abhalten lassen. In *ὁμοιοπαθής* liegt nicht, daß er gleiche Empfindungen, noch weniger, daß er gleiche Leidenschaften wie wir hatte; auch der Begriff des Duldens steht bei dem Begriff nicht im Vordergrund, sondern es ist ziemlich gleichbedeutend mit *ἴσους* und hebt nur die passiv bestimmte Art unseres Wesens hervor. Elia stand unter gleichen Bedingungen wie wir (Hfm)²). Jac ordnet die drei Aussagen seines Satzes einfach nebeneinander; logisch will die erste die Voraussetzung angeben: obwohl er mit uns dieselbe niedrige Menschennatur teilte, ließ er sich nicht von dem Gebet zurückhalten, das sogar ein Tun des Himmels, das Regnen, betraf, und hatte Erfolg damit. Durch das beigeetzte *προσευχῆ*, das einem dat. instr. nahekommt³), deutet er

¹⁰⁰) R 7, 5 (Bd VI 335 A 66); G 5, 6; E 3, 20; 1 Th 2, 13; 2 Th 2, 7 u. 6. Blaß § 316, 1 (sich wirksam erweisen). Die alten Übers. fassen das Wort mit aktiver Bedeutung sah, boh syr¹ syr², auch Oec Theoph; die Intensität sahen darin vg (assidua vgl. Lc 18, 1), ff (frequens), Lthr (wenn es ernstlich ist); die pass. Auffassung (ein von Gott gewirktes G.), welche May., Ropes u. Moulst. S. 245 befürworten, ist an den obigen wie an unserer Stelle schlecht durchführbar.

¹) Jer 15, 1; 14, 11; 7, 16; 11, 14. Beispiele für die freilich oft völlig äußerliche jüdische Art, auf Unwirksamkeit des Gebetes zu schließen bei Str.-B. I, 450 z. B. Berakh 5, 4f.

²) A 14, 15; 4 Mc 12, 13 (Anrede an Antiochus: *ὁκ ἴδέσθης, ἄνθρωπος ὄν, θρηωδέοντα, τοὺς ὁμοιοπαθεῖς . . . βασιλίστου*) Sap 7, 3; schon klassisch Plato, rep III, 409 B; von Christus im Vergleich zu uns Methodius 466, 16. 19 Bonwetsch.

³) So Robertson, Gramm. S. 109. Die Ausdrucksweise dient zur Wieder-

an, daß ein Gebet und nichts anderes es war, womit er diesen gewaltigen Erfolg zu erwirken wagte. Ziel und Absicht des Gebetes wird in freier Weise mit *τοῦ* c. inf. (Bl 400, 5) angegeben. Kurz und bestimmt folgt die Aussage, wie selbst der Naturlauf solchem Gebet nachgab, wobei die Angabe der langen Zeit von $3\frac{1}{2}$ Jahren wieder die Größe und Kraft seines Gebetes hervorhebt. Jac folgt in dieser ganzen Darstellung nicht ganz der biblischen Erzählung (1 Kg 17. 18), welche weder ein Gebet des Elia als Ursache der Regenlosigkeit noch deren $3\frac{1}{2}$ jährige Dauer berichtet. In beidem erscheint Jac von der damaligen jüdischen Überlieferung beeinflusst, wie sie in gleicher Weise Lc 4, 25 zutage tritt⁴⁾. Wieder in drei Zeilen schildert er das zweite Gebet des Elia und seinen Erfolg. Es verstärkt die feierliche Wucht, daß er die drei Aussagen einfach nebeneinander setzt. „Und wieder betete er, und der Himmel gab Regen und die Erde ließ ihre Frucht hervorsprossen.“ Wie Himmel und Erde von dem Gebet des Frommen bewegt wurde, liegt in der Wahl der Subjekte. Wie er am Anfang des Briefes das Gebet als etwas Großes empfohlen hatte, so kommt er nun am Ende wieder auf den Preis des Gebetes hinaus. Auch das zeigt, wie hoch er es einschätzt.

Schlußmahnung: Rettung des Bruders 5, 19 f. Mit v. 19 setzt Jac zu einer neuen Mahnung, der letzten seines Schreibens an. Denn es ist kein Grund zu der Annahme, daß dieses unvollständig überliefert ist. Man wird aus dem gewählten Schlußgedanken folgern dürfen, daß dieser ihm besondere Wichtigkeit hatte. Auf einen Höhepunkt will er sie führen, indem er zuletzt noch von Pflicht und Wert der Zurechtweisung des irrenden Bruders redet. Durch die Anrede als „meine Brüder“⁵⁾ schärft er ihnen die letzten Worte besonders als eine heilige brüderliche Pflicht ein. Nur als ein mögliches Vorkommnis (*ἐάν τις*) stellt er es hin, daß einer unter ihnen sich von der Wahrheit verirrt. Aber die Zugehörigkeit des Irrenden zu ihrem Kreis (*τις ἐν ὕμιν*) läßt es nicht

gabe des hebr. inf. abs., sie knüpft dabei an ähnliche griech. Wendungen (*φυγῆ φυγεῖν*) an Blaß 198, 6.

⁴⁾ Vgl. 1 Kg 17, 1; Sir 48, 3 (*ἐν λόγῳ κυρίου ἀπέσχευ οὐρανόν*). Näher lag es, aus 1 Kg 18, 42 als Inhalt des Gebetes die Bitte um Regen herauszulesen. Über die Dauer der Regenlosigkeit (1 Kg 18, 1 „im 3. Jahr“) bestanden verschiedene Überlieferungen (Bd III, 241 A 41). Lev. r. 19 (118*) rechnet 18 Monate, nämlich drei im 1., drei im letzten, 12 in der Mitte. Das angefangene Jahr wurde voll gerechnet. Midr. Esth 1, 4 (86*) 14 Monate. $3\frac{1}{2}$ Jahre (so auch Jalkut Schim'oni zu 3 Kg 16 und Seder olam r. p. 71 B. Ratner) ist wahrscheinlich nur runder Ausdruck für eine geraume Zeit (G. Kittel, Rabbinnica S. 33f.; Str.-B. III, 761). Daß diese Überlieferung nur in Palästina nachweisbar ist (G. Kittel, Probleme S. 53) ist für die Heimat des Jac wichtig.

⁵⁾ *ἀδ. μου* mit *ΑΒΚΡ* (— *μου* L Oec); *τῆς ὁδοῦ* vor *τῆς ἀληθ.* (n 33. 81. syr¹ boh) ist Zusatz.

zu, daß man dem irrenden Bruder gegenüber alsbald alle Brücken abbricht. Weil er zu ihnen gehört, hat er auf ihre Hilfe Anspruch. Das *πλανηθῆ* wird dabei im medialen Sinn zu verstehen sein (Mt 18, 12 cf. 22, 29). Es wird nicht darauf angespielt, daß ein anderer ihm zum Verführer geworden wäre. Alle näheren Bestimmungen unterbleiben. Der völlige Abfall wird nur als äußerste Möglichkeit des Irrens zu denken sein. Stellt er das Verhalten des Bruders als ein Irren hin, so liegt darin die Milde ausgesprochen, welche das Ungewollte und Versehentliche der Sache ausdrückt, zugleich aber die Strenge, welche den neuen Weg, den der Bruder geht, als einen falschen und wertlosen beurteilt. Unter der Wahrheit ist der fromme Wahrheitsbesitz, den der einzelne durch das Evangelium hat, gemeint (s. 1, 18). Dieser ist etwas Objektives, ein Hinauskommen über Finsternis und Verzerrung der Gottes- und Heilsverkündigung, die sich in ihrer Umgebung findet. Er will durch dies Wort ihnen ein Bewußtsein von dem Wert, den sie am Evg besitzen und der dem Irrenden entgeht, verleihen, damit sie desto mehr Lust haben, an diesem Gut festzuhalten. Aber die Beobachtung des Irrenden soll sie nicht zur Selbstgerechtigkeit oder Gleichgiltigkeit, auch nicht zur Selbstüberhebung oder Preisgabe des Bruders führen, sondern er faßt, den Bedingungssatz weiterführend, ins Auge, daß einer ihn bekehrt und der Wahrheit wieder zuwendet (*ἐπιστρέφ.*)⁶⁾. Nur als Möglichkeit, nicht als Forderung spricht er das aus, weil er als Hauptaussage den andern Gedanken aufsparen will, der den Wert solchen Bekehrns hervorheben soll. Auch durch diese indirekte Weise will er den Eifer zu solchem Tun erwecken.

Als eine Aufforderung an den bekehrenden Bruder spricht er es v. 20 aus: „er soll erkennen (wissen)⁷⁾, daß wer einen Sünder vom Irrtum seines Weges bekehrt, retten wird seine Seele vom Tode und bedecken wird eine Menge Sünden“. Er nennt noch einmal die Umstände der Tat, um das Wertvolle derselben zum Bewußtsein zu bringen. Um eines Sünders Hinwendung zu Gott handelt es sich; sie hat er fertig gebracht (aor.). Von dem Irrtum seines Weges ist er zurückgebracht; es war also Gefahr im Verzug. In den beiden fut. wird nun ausgesprochen, welche Folge dieses Handeln hat. Schon das muß es fraglich erscheinen lassen, ob

⁶⁾ Der Ausdruck „der Wahrheit folgen, von d. W. abirren“ schon im AT (Ps 119, 30; Sap 5, 6) u. bes. häufig in der jüdischen (Test. Ass 6) und christlichen Ermahnungs-lit. (Herm s. VI, 2, 4; 3, 3). Die Mahnung, den Irrenden zurechtzubringen, wurde in der Synagoge an Lev 19, 15 angeknüpft (Str.-B. I. 787); zum Gedanken vgl. Mal 2, 6; Benj 4; Herm z. B. m. VIII, 10 (*ἐκωνδαλιόμενος ἀπὸ τῆς πίστεως μὴ ἀποβάλλεσθαι, ἀλλ' ἐπιστρέφειν*); 1 Clem 59, 4; das Gegenteil sim VI, 2, 1; m. V, 2, 1; vis II, 3, 4.

⁷⁾ *γνωσκέτω* syr¹ verdient gegen *γνώσκειτε* B 31 syr³ den Vorzug; letzteres wohl Angleichung an die allgemeine Anrede v. 19.

dabei an die Seele des Sünders gedacht ist. Denn da würde ein Ausdruck der Gleichzeitigkeit viel näher liegen (Hfm). Mit der Bekehrung hat er ihn zugleich vom Tod errettet. Anders, wenn es auf den Bekehrenden selbst bezogen wird. Diesem wird die Bekehrung als eine so wertvolle Tat angerechnet, daß sie ihm zu einer Rettung aus dem Tod im Gericht gedeihen wird. Das *ἐκ θανάτου* scheint freilich besser zur Rettung des Sünders zu passen; denn er ist auf seinem Sündenwege vom Tod bedroht. Aber es ist ebenso vereinbar mit dem Gedanken an den Retter selbst und erinnert an die ganz ernste Auffassung von der Pflicht der Heiligung, die der Vf eben hat (3, 2). Den Lohn, den der Bekehrende für seine Tat zu erwarten hat, will er also schildern. Dasselbe wird von dem zweiten fut. gelten (*κ. καλύψει*). Die Ausleger schwanken stark in der Verteilung der beiden Zeilen auf den Bekehrenden und Bekehrten. Während einige (Göbs, Beysch) beide Aussagen auf den Bekehrten beziehen, deuten andere die erste auf den Bekehrten, die zweite auf den Bekehrer (Dib). Aber ein Personenwechsel zwischen beiden fut. ist auf jeden Fall mißlich; er müßte doch klarer angedeutet sein. An unserer Stelle macht das *αὐτοῦ* bei der ersten Aussage es recht wahrscheinlich, daß nicht stillschweigend bei der zweiten ein Wechsel der Personenbeziehung eingetreten ist⁸⁾. Schon Orig. (in Lev II, 5 p. 296 Baehrens) bezog wohl richtig beide fut. auf den Bekehrer (auch Hfm). Solche Tat wird eine Menge Sünden decken bei dem, der sie getan hat⁹⁾. Auch hier wird *πλήθος ἁμαρτ.* nicht gegen die genannte Auslegung sprechen. Denn es soll damit nicht ausgedrückt sein, daß der Bekehrer ein schwerer Sünder ist, sondern nur, wie groß der Lohn solcher Tat ist, daß sie selbst eine Menge von Sünden vor Gottes Augen zudeckt. Auch liegt ihm fern, solche Tat als absoluten Grund der eigenen Rettung im Endgericht hinzustellen, da er genug weiß, daß diese in einer Tat Gottes ruht

⁸⁾ Die Stellung des *αὐτοῦ* (teilweise hinter *θανάτου* B ff) ist schwankend; *αὐ.* könnte deshalb selbst fraglich werden. Orig. sah lassen es weg. Die Bezeugung ist jedoch so stark, daß es gesichert scheint (*κ. Α. Ρ. min s vg syr.¹⁻² boh*). Als *αὐτοῦ* kann es nicht gelesen werden, da das NT dafür regelmäßig *ἑαυτοῦ* hat, Blaß 31; 64, 1. Doch fließen *αὐτοῦ* und *ἑαυτοῦ* in ihrer Bedeutung im NT ineinander (Blaß 283, 3; Lc 11, 21; 14, 26), sodaß auch von daher keine Klarheit zu entnehmen ist. Die alten Übersetzer schwanken: vg eius, Hil suam, auch Beda weiß von Hdss mit dieser LA. Auch Parallelworte geben keine Sicherheit. 2 Clem 15, 1, auch 19, 1, worauf sich Dib beruft, markiert den Wechsel der Person recht stark. Der Ausgangspunkt für den Gedanken scheint in Ez 3, 18—21 zu liegen. Vgl. Prov 24, 25; 1 Ti 4, 16. Pirke Ab 5, 18 (Str.-B. III, 229 f.).

⁹⁾ *καθ. πλήθ. ἁμ.* klingt stark an den Urtext von Prov 10, 12 an, während die LXX anders übersetzt vgl. 1 Pt 4, 8; 1 Clem 49, 5; 2 Clem 16, 4; Tert. Scorp. 6; Clem. Al, quis div. 38 p. 184, 24; Stählin, Strom. I, 107, 27 Stähl. Mindestens 2 Clem, Tert. und Orig. (s. o. Lev II, 5) denken dabei an die Bedeckung der eigenen Sünden.

(1, 9; 2, 5), sondern in einer, jüdischer Frömmigkeit entnommenen Ausdrucksweise, schildert er, wie hoch Gott solches Retten wertet, wie auch Jesus sich nicht gescheut hat, unbefangen von einem Lohn der Frömmigkeit zu reden. Er gibt seinem Schreiben damit eine eindringliche Schlußwendung, indem er die Rettung des Bruders in einer solchen Weise zur Pflicht macht, die jede Selbstüberhebung ausschließt, sondern zugleich an die eigene Last erinnert, wie er die Tilgung der Sünden als das Größte nennt, was auch dem Frommen zuteil werden kann. Aber nicht gequälte Sündenangst, sondern etwas von dem Jubel darüber, daß solches Ziel erreichbar ist, spricht aus dem letzten Satz seines Schreibens.

Zur Textbeilage.

Der beigefügte Textabdruck sucht zweierlei Betrachtungsweisen gerecht zu werden. Er will zunächst das Ganze des Schreibens in sog. Sinnzeilen wiedergeben, weil durch die sichtbare Herausstellung derselben ein viel besserer unmittelbarer Einblick in das geistige Schaffen des Vf gewonnen wird. Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß das Ganze überwiegend vom Vf in derartigen, vielfach paarig angeordneten Sinnzeilen gedacht und abgefaßt ist. Der Textabdruck will sodann die Aufteilung des Ganzen in rhythmische Verse, wie sie sich Sievers bei seiner klanglichen Untersuchung des Schreibens ergeben haben, wiedergeben. Beide Betrachtungsweisen berühren sich wohl, decken sich aber nicht, wie ja schließlich bei jeder Dichtung Gedanke und Verszeile nicht völlig zusammenfällt. Die rhythmische Gliederung würde natürlich noch besser zur Geltung kommen, wenn das Druckbild sie in erster Linie darbieten würde. Da ich jedoch persönlich nur versuchen konnte, die Sinnzeilen herauszuarbeiten, habe ich diese zum Gerüst der Textdarstellung gemacht und hoffe, daß die eingefügten Zeichen es dem Leser verhältnismäßig leicht ermöglichen, sich in die Sieverssche Gliederung einzulesen. Seine Leseweise macht sich frei von dem System der Akzente. Nach Sievers sind diese für die rhythmische Lesung nicht ausschlaggebend. Auch in der griechischen Dichtung sind Wortakzent und Hebung ja voneinander unabhängig. Sievers deutet (s. Text) die Hebungen jeweils durch Doppelpunkt (:) nach dem Vokal der betonten Silbe an. Zum Einarbeiten empfiehlt er, sich die Verse laut vorzusprechen und während man den Text streng im Takt liest, die Hebungen jedesmal durch Klopfen mit dem Finger zu markieren. Gleichzeitig ist darauf zu achten, daß Sinn und Stimmung des betreffenden Verses gut zur Geltung kommt. Ein senkrechter Strich | bedeutet die Zäsur in der Verszeile. Die Verszeilen nach Sievers sind durch Abteilungsstrich - angedeutet. Wo er einen größeren Ruhepunkt fand und deshalb den neuen Vers vom vorangehenden etwas abrückt, sind zwei kurze Striche - - eingefügt. Ein langer Strich — deutet die sog. Bruchstellen an. An solchen empfindet er ein hemmungsloses Weiterlesen als unmöglich und schließt daraus, daß hier ein Neuansatz beim Schaffen des Vf stattfand.

Es ist klar, wie wichtig solche Beobachtungen für die Auslegung sein können, vorausgesetzt, daß sie sich als zurechtbestehend bewähren¹⁾.

Mit der Formel $6w^b(e)u^2$ bezeichnet Sievers die Stimmart des Vf, welche er aus dem Schreiben heraushört. Er nennt sie „warm“ (w), weil sie anscheinend wärmere Anteilnahme ausdrückt. Im Unterschied von andern Stimmarten (hell, hart, weich) schildert er sie als „dunkel, vibrierend“ (6). Beim Sprechvorgang entstehen im Innern des Körpers verschiedenartige Muskelaktionen, die die Neigung haben, sich nach außen zu projizieren und in verschiedenen Hand- oder Armbewegungen auszuschwingen. Letztere sind dabei sozusagen ein Spiegelbild der inneren Bewegungen und je nach denselben auch verschieden. Nach Sievers sind die äußeren Bewegungen beim Jc, wenn sie dem Text gerecht werden sollen, nur „eng“ (Formelbuchstabe e; Unterschied weit) zu machen²⁾.

Wer den Jc nach den Angaben von Sievers liest, wird — wenn auch der Rhythmus nicht an allen Stellen gleich gut zu sein scheint — doch einen starken Eindruck von dem Wohlklang und Fluß der Verse bekommen, sodaß die Vermutung beim Leser sich unmittelbar verstärken wird, daß hier etwas Richtiges beobachtet ist.

¹⁾ Die Sieversschen Beobachtungen knüpfen an die Untersuchungen von O. Rutz an, führen jedoch weit über diese hinaus. Rutz (sein Hauptwerk: Musik, Wort und Körper als Gemütsausdruck, 1912) wies als erster auf die Zusammenhänge zwischen Klangbildung und Körperstellung hin.

²⁾ Vgl. Metrische Studien IV, S. 32. 37. 47; ders., Ziele und Wege der Schallanalyse S. 96. 101. Mit der Stimmart $6w^b$ kennzeichnet Sievers z. B. die Goetheverse „Dichter lieben nicht zu schweigen, wollen sich der Menge zeigen. Lob und Tadel muß ja sein“.

³⁾ Sievers weist darauf hin, daß man mit ausgebreiteten Armen anders spricht als mit nach vorn konvergierenden. Die Stelle bei Tell „Durch diese hohle Gasse muß er kommen, es führt kein andrer Weg nach Küßnacht“ sind mit letzterer Stellung, die aus der Jungfrau von Orleans „Lebt wohl, ihr Berge, ihr geliebten Triften, ihr traulich stillen Täler, lebet wohl!“ sind richtig nur mit ersterer Stellung zu sprechen.

Berichtigung und Nachträge.

S. 25 unten, 26 oben sind die Anführungszeichen bei „unmöglich“ zu tilgen und in der Klammer hinter „so“ „fast“ einzuschieben.

S. 31 f. ist beizufügen: Schlatter, Erläuterungen zum NT; Burch, The problems of the letter of James, Expositor VIII, 16, 221 ff. — Ropes, The Text of the Ep. of St. James, Journal of biblic. Lit. 1909, 103 ff.

1,1 Ἰάκωβος Θεοῦ· | καὶ κυρίου Ἰησοῦ· | Χριστοῦ· δοῦλος· -
ταῖς δώδεκα φυλαῖς· - ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν. —

2 Πᾶσαν χαρὰν | ἠγήσασθε, ἀδελφοί· μου -
διταν πειρασμοῖς· περιπέσητε ποικίλοις, --
3 γνώσκοντες ὅτι | τὸ δοκίμιον ὑμῶν· -
τῆς πίστεως κατεργάζεται | ὑπομονήν· -
4 ἣ δὲ ὑπομονή· | ἔργον τέλειον ἐχέτω, -
ἐνα ἦτε τέλειοι· καὶ· δλόκληροι, -
ἐν μηδενί· λειπόμενοι· -

5 Εἰ· δὲ τις ὑμῶν | λέλεπται σοφίας, -
αἰτέτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ· - πᾶσιν
ἀπλῶς· -
καὶ μὴ· ὀνειδίζοντος· καὶ· δοθήσεται αὐτῷ· --
6 Αἰτέτω δὲ ἐν πίστει, - μηδὲν διακρινόμενος· -
ὁ γὰρ διακρινόμενος· ἔοικεν κλύδωνι
θαλάσσης· -
ἀνεμίζομένῳ· | καὶ ὀπιζομένῳ· --
7 Μὴ· γὰρ οἰέσθω· ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος
ὅτι λήμψεται τι· - παρὰ τοῦ κυρίου, -
8 ἀνήρ· δέψυχος, -
ἀκτάστατος ἐν πάσαις | ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ· —

9 Καυχάσθω· [δὲ ὁ ἀδελφός] ὁ ταπεινός· | ἐν τῷ
ὑψει αὐτοῦ·, -
10 ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ· | ταπεινώσει αὐτοῦ·, -
ὅτι ὡς ἄνθος χρότου παρελεύσεται· -
11 Ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος· σὺν τῷ καύσωνι· -
καὶ ἐξήρανε τὸν χρότον, |
καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ· - ἐξέπεσεν
καὶ· ἡ εὐπρέπεια· τοῦ προσώπου αὐτοῦ·
ἀπάλετο· --
Οὕτως καὶ ὁ πλούσιος | ἐν ταῖς πορείαις· -
αὐτοῦ· μαρανθήσεται· —

12 Μακάριος ἀνήρ· ὃς ὑπομένει πειρασμόν·, -
ὅτι δοκιμος γενόμενος |
λήμψεται τὸν στέφανον· - τῆς ζωῆς,
ὃν ἐπηγγέλατο· - τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· --

13 Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω· -
ὅτι ἀπὸ Θεοῦ· | πειράζομαι· --
ὁ γὰρ Θεός· - ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν, -
πειράζει δὲ αὐτοῖς οὐδένα· -
14 Ἐκαστός· δὲ πειράζεται | ὑπὸ τῆς ἰδίας· -
ἐπιθυμίας· -
ἐξεκλόμενος καὶ δελεαζόμενος· --
15 Εἰ· τα ἡ ἐπιθυμία· - συλλαβοῦσα τίθει ἁμαρτίαν, -
ἡ· δὲ ἁμαρτία· - ἀποτελεσθεῖσα | ἀποκύνει
θάνατον· —

16 Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί· μου | ἀγαπητοί·, -
17 Πᾶσα δόσις ἀγαθή· | καὶ πᾶν δώρημα τέλειον· -
ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φάτων, -
παρ' ᾧ οὐκ ἐνὶ παραλλαγῇ· - ἢ τροπῆς
ἀποσκήαισμα· —
18 Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς· - λόγῳ ἀληθείας, -
εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν· - τινὰ τῶν |
αὐτοῦ· κτισμάτων· —

19 Ἴστε, ἀδελφοί· μου | ἀγαπητοί·, -
ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος· - ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, -
βραδύς εἰς τὸ λαλήσαι, - βραδύς εἰς ὀργήν· --
20 Ὅργη γὰρ ἀνδρός· - δικαιοσύνην· - Θεοῦ· οὐκ
ἐργάζεται· --
21 διό· ἀποθέμενοι | πᾶσαν ὑπαρίαν· - καὶ·
περισσεῖαν κακίας· -
ἐν πραύτητι δέξασθε | τὸν ἐμφυτον λόγον· -
τὸν δυνάμενον σώσαι | τὰς ψυχὰς ὑμῶν· —

22 Γίνεσθε δὲ ποιηταί· - λόγου καὶ μὴ ἀκροαταί·
παραλογιζόμενοι ἑαυτούς·, -- [μόνον· -
23 Ὅτι εἰ· τις ἀκροατῆς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ· ποιή·
τής, -
οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ· - κατανοοῦντι τὸ πρός· -
ωπον· - τῆς γενέσεως αὐτοῦ· ἐν ἐσόπτρῳ· -
24 κατενόησεν γὰρ ἑαυτόν· - καὶ· ἀπελήλυθεν, -
καὶ εὐθέως ἐπελάθετο | ὅποιος ἦν· --
25 Ὁ· δὲ παρακύψας | εἰς νόμον τέλειον· -
τὸν τῆς ἐλευθερίας· - καὶ· παραμένας, |
οὐκ ἀκροατῆς· - ἐπιλησμονῆς γενόμενος· -
ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου, -
Οὗτος μακάριος· - ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται· —

26 Εἰ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, -
μὴ χαλιναγωγῶν | γλώσσαν ἑαυτοῦ, -
ἀλλὰ ἀπατῶν | καρδίαν ἑαυτοῦ· -
τούτου μάταιος ἡ· θρησκεία· --
27 θρησκεία καθαρά· καὶ ἀμείκτος· - παρὰ τῷ
θεῷ· καὶ πατρὶ· -
αὐτῇ ἐστὶν, --
ἐπισκέπτεσθαι· ὀρφανούς· - καὶ χήρας ἐν τῇ
θλίψει αὐτῶν, -
ἀσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν· - ἀπὸ τοῦ κόσμου· —

- 1 Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν | τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· τῆς δόξης. --
- 2 Ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ | εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνήρ χροισοδακτύλιος - ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, | εἰσέλθῃ δὲ καὶ - πτωχὸς ἐν ὄψοπαρᾷ ἐσθῆτι, -
- 3 Ἐπιβλέψετε δὲ | ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε· σὺ κάθου ὡς καλῶς, -- καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· σὺ στήθι ἐκεῖ· ἢ κάθου ὑπὸ τὸ | ὑποπόδιόν μου, --
- 4 οὐ διεκρίθητε | ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταί· - διαλογισμῶν πονηρῶν; --
- 5 Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου | ἀγαπητοί, -- οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς | πτωχοὺς τῷ κόσμῳ - πλουσίους ἐν πίστει | καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας | ἧς ἐπηγγέλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; --
- 6 Ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε | τὸν πτωχόν. -- οὐχ οἱ πλούσιοι κατὰ | δυναστεύουσιν ὑμῶν, - καὶ αὐτοὶ ἐλκυσθῶσιν | ὑμᾶς εἰς κριτήρια; -
- 7 οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν - τὸ καλὸν ὄνομα - τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; --
- 8 Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε - βασιλικὸν | κατὰ τὴν γραφὴν· - ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου | ὡς σεαυτόν, - καλῶς ποιεῖτε. -- [ἔσθε, -
- 9 εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, | ἀμαρτίαν ἐργάσθητε· ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου - ὡς παραβάται. --
- 10 Ὅστις γὰρ ὄλον | τὸν νόμον τηρήσῃ, - πταίῃ δὲ ἐν ἐνί, - γέγονεν πάντων ἔνοχος. --
- 11 Ὅ γὰρ εἰπῶν· μὴ μοιχεύσῃς, - εἴπεν καὶ· μὴ φρονέσῃς. -- εἰ δὲ οὐ μοιχεύσῃς, - γέγονας παραβάτης νόμου. --
- 12 Οὕτως λαλεῖτε | καὶ οὕτως ποιεῖτε - [θαί. -- ὡς διὰ νόμον ἐλευθερίας - μέλλοντες κρινεσθαι.
- 13 ἢ γὰρ κριταὶ ἀνέλεος - τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος. -- κατακαυχᾶται ἔλεος κρισεως. --

- 14 Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, - ἐὰν πίστιν λέγῃ ἔργα δὲ μὴ ἔχη; -- [τις ἔχειν - μὴ δύναται ἢ πιστῆς | σῶσαι αὐτόν; --
- 15 Ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή - γυμνοὶ ὑπάρχωσιν | καὶ λιπόμενοι - τῆς ἐφημέρου τροφῆς, --
- 16 Ἐἴπη δέ τις αὐτοῖς | ἐξ ὑμῶν· - ὑπάγετε ἐν θεμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, -- [εἰρήνη, - μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς | τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος· - τὸ ὄφελος; -- [τος, -
- 17 οὕτως καὶ ἡ πίστις, | ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, - νεκρά· ἐστὶν καὶ θ' ἑαυτήν. --
- 18 Ἄλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, - κἀγὼ ἔργα ἔχω. -- δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου | χωρὶς τῶν ἔργων, - κἀγὼ σοὶ δεῖξω | ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. --
- 19 σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός; - καλῶς ποιεῖς. -- [σιν. -- καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν - καὶ φοβίσσονται. --
- 20 θεοὶ δὲ γινώσκοντες, | ὡς ἀνθρώποι κενεῖ, - οὐκ ἔχουσιν | χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή· ἐστὶν; --
- 21 Ἀβραάμ ὁ πατήρ ἡμῶν | οὐκ ἔξ ἔργων - ἐδικαιώθη, - ἀνεγένετο Ἰσαάκ | τὸν υἱὸν αὐτοῦ· - ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; --
- 22 Βλέπετε οὖν ἢ | πίστις συνήργει - τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, - καὶ ἐκ τῶν ἔργων - ἡ πίστις ἐτελειώθη, --
- 23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή - ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ - τῷ θεῷ, - καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ - εἰς δικαιοσύνην, - καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. --
- 24 ὁρᾶτε οὖν ἐξ ἔργων - δικαιοῦνται ἄνθρωποι - καὶ οὐκ ἐκ πιστεως μόνον. --
- 25 Ὅμοιος δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη - οὐκ ἔξ ἔργων ἐδικαιώθη, - ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους - καὶ ἐτέρω ὁδῷ· ἐκβαλοῦσα; -- [ἐστὶν, -
- 26 Ὅσπερ γὰρ τὸ σῶμα - χωρὶς πνεύματος νεκρὸν οὕτως καὶ ἡ πίστις - χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστὶν. --

- 1 Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, - ἀδελφοί μου, - εἰδότες ὅτι μετίζον | κρέμα ληψόμεθα. -
- 2 Πολλὰ γὰρ πταίοντες ἄπαντες· -- εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, - οὗτος τέλειος ἀνὴρ, - δυνατὸς χαλιναγωγεῖσθαι - καὶ ὄλον τὸ σῶμα. --
- 3 Εἰ δὲ τῶν ἵππων | τοῦς χαλινοῦς - εἰς τὰ στόματα βάλλομεν - εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς ἡμῶν, - καὶ ὄλον τὸ σῶμα | αὐτῶν μετάγομεν. --
- 4 Ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, | τηλικαῦτα ὄντα - καὶ ὑπὸ ἀνέμων | σκληρῶν ἐλαυνόμενα, - μετὰγεται ὑπὸ | ἐλαχίστου πηδάλου - ὄπου ἢ ὄρη; | τοῦ εὐθύνοτος βούλευται. --
- 5 οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα - μικρὸν μέρος ἐστὶν | καὶ μέγαλα ἀρχεῖ. -- Ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ - ἡλίκη ὕλην ἀνάπτει. --
- 6 καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, - ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας -- ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, - ἡ σπιλοῦσα ὄλον τὸ σῶμα - καὶ φλογίζουσα | τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως - καὶ φλογιζομένη | ὑπὸ τῆς γενεῆς. --
- 7 Πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων - τε καὶ πετεινῶν - ἐρπετῶν τε καὶ ἐναλίων - [ἀνθρωπίνῃ, -- δαμάσκει καὶ δεδάμασται - τῇ φύσει τῆς
- 8 τῆν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται δαμάσαι ἀκατάστατον κακόν, - [ἀνθρώπων - μεστή; ἰὸν θανατηφόρον. --
- 9 Ἐν αὐτῇ· εὐλογοῦμεν τὸν κύριον - καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ· καταράμεθα τοὺς ἀνθρώπους - τοὺς κατ' ὁμοίωσιν | θεοῦ γενοτάς. --
- 10 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται - εὐλογία καὶ κατάρα. -- οὐ κρίνεται, ἀδελφοί μου, - ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. --
- 11 Μήτι ἢ πηγή; | ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς - βρῦν τὸ γλυκὺ | καὶ τὸ πικρὸν;
- 12 Μὴ δύναται, | ἀδελφοί μου, - σικῆ· ἐλαίας ποιῆσαι - ἢ ἄμπελος σῦκα; - Οὐτε ἄλκυον | γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ. --

13 Τίς σοφός και ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; --
δειξάτω ἐκ τῆς | καλῆς ἀναστροφῆς - τὰ ἔργα
αὐτοῦ: | ἐν πραύτητι σοφίας. —

14 Εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε - και: ἐριθείαν - ἐν
τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, --
μὴ κατακαυχᾶσθε και ψεύδεσθε - κατὰ τῆς
ἀληθείας.

15 Οὐκ ἔστιν αὐτή ἡ σοφία - ἀνωθεν κατερχο-
μένη, -
ἀλλὰ ἐπίγειος, - ψυχική, δαιμονιώδης: --

16 Ὅπου γὰρ ζῆλος | και: ἐριθεία, -
ἐκεῖ ἀκαταστασία - και πᾶν φᾶλλον πᾶγμα. —

17 Ἡ δὲ ἀνωθεν σοφία | πρῶτον μὲν ἀγνή: - ἔστιν
ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, | εὐπειθής, -
μεστή: ἐλέους | και καρπῶν ἀγαθῶν, --
ἀδιάκριτος, | ἀνυπόκριτος. —

18 Καρπὸς δὲ δικαιοσύνης - ἐν εἰρήνῃ σπείρεται -
τοῖς ποιούσιν εἰρήνην. —

4, 1 Πόθεν πόλεμοι και: | πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; -
οὐκ ἐντεῦθεν, | ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν -
τῶν στρατευομένων | ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; —

2 Ἐπιθυμεῖτε και: οὐκ ἔχετε -
φρονεῦτε και: ζηλοῦτε, - και οὐ δύνασθε ἐπι-
τυχεῖν: -

μάχεσθε και: πολεμεῖτε(.) -- οὐκ ἔχετε
διὰ τὸ μή: - αἰτεῖσθαι ὑμᾶς: --

3 αἰτεῖτε και οὐ λαμβάνετε, —
διότι κακῶς αἰτεῖσθε, -
ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς | ὑμῶν δαπανήσητε. --

4 Μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε | ὅτι ἡ φιλία - τοῦ
κόσμου ἔχθρα | τοῦ Θεοῦ: ἐστίν; —

Ὅς ἐὰν οὖν βουληθῆ: | φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, -
ἔχθρὸς τοῦ Θεοῦ καθίσταται. —

5 Ἡ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή: - λέγει·
πρὸς | φθόνον ἐπιποθεῖ: - τὸ πνεῦμα δὲ κατῴ-
κησεν | ἐν ἡμῖν; —

6 μεζονα δὲ δίδωσιν χάριν. —
διὸ λέγει· ὁ Θεός: - ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, -
ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. —

7 Ὑποτάγητε οὖν τῷ Θεῷ: --
ἀντίστητε δὲ: τῷ διαβόλῳ, -
και φύξεσθαι: ἀφ' ὑμῶν: --

8 Ἐγγίσατε τῷ Θεῷ,
και ἐγγίσει ὑμῖν. —
καθαρίσατε χεῖρας, | ἀμαρτωλοί:, -
και ἀγνίσσατε καρδίαν, δέ:ψυχοι: --

9 Ταλαίπωρήσατε -
και: πενθήσατε και κλαύσατε· —
Ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος - μεταστραπήτω -
και: ἡ χαρὰ: εἰς κατήφειαν. —

10 Ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου, -
και: ὑψώσει ὑμᾶς. —

11 Μὴ καταλαλεῖτε | ἀλλήλων, ἀδελφοί: -
ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ: - ἢ κριτῶν τὸν | ἀδελ-
φὸν αὐτοῦ: -
καταλαλεῖ: νόμον - και κριτῆν νόμον· —
Εἰ δὲ νόμον κριτῆς, | οὐκ εἶ: ποιητῆς νόμου
ἀλλὰ κριτῆς. —

12 Εἷς ἔστιν νομοθέτης και κριτῆς, -
ὁ δυνάμενος σώσαι | και: ἀπολέσαι· -
Σὺ: δὲ τίς εἶ:, | ὁ κριτῶν τὸν πλησίον; —

13 Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· |
σήμερον ἢ αὔριον - πορευσόμεθα εἰς τήνδε
τὴν πόλιν -

και ποιήσομεν ἐκεῖ: | ἐνιαυτόν -
και ἐμπορευσόμεθα | και: κερδήσομεν: --
14 οἵτινες οὐκ | ἐπίστασθε τῆς αὔριον· —
Ποία ἡ ζωὴ: ὑμῶν; -

ἀτιμίς γὰρ ἔστε
ἦ: | πρὸς ὀλίγον φαινομένη, -
ἔπειτα και ἀφανιζομένη: --

15 ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς: -
ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ,
και ζήσομεν - και ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. —

16 Νῦν δὲ καυχᾶσθε - ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν: —
πᾶσα κτύπησις τοιαύτη πονηρά: ἔστιν. —

17 Εἰδότε οὖν καλὸν ποιεῖν και: μὴ ποιοῦντι, -
ἀμαρτία αὐτῶ: ἔστιν. —

5, 1 Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι,
κλαύσατε - δολολίζοντες ἐπὶ | ταῖς ταλαίπωρι-
αις - ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. —

2 ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, -
και: τὰ ἱμάτια ὑμῶν - σπτόβρωτα γέγονεν, —

3 ὁ χρυσὸς ὑμῶν και ὁ ἄργυρος - κατέωται,
και: ὁ ἰδὸς - αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται —
και φάγεται τὰς σάρκας | ὑμῶν ὡς πύρ: —
ἐθήσαντέσατε - ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. —

4 Ἴδού: ὁ μισθός: | τῶν ἐργατῶν - τῶν ἀμησάν-
των | τὰς χάρας ὑμῶν -
ὁ ἀφυστηρημένος | ἀφ' ὑμῶν κρᾶζει, —
και: αἱ βοαί: | τῶν θηριόωντων - εἰς τὰ ᾧ:τα
κυρίου Σαβαὸ:θ - εἰσελήλυθαν. —

5 Ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς - και ἐσπαταλή-
σατε, —
ἐθρέψατε τὰς | καρδίας ὑμῶν - ἐν ἡμέρᾳ
σφαγῆς: --

6 Κατεδικάσατε, -- ἐφρονεῦσατε τὸν δίκαιον· -
οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν. —

- 7 Μακροθυμήσατε | οὖν, ἀδελφοί, - ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. —
 Ἴδού· ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται - τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, -
 μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ· - ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον. —
- 8 Μακροθυμήσατε | καὶ ὑμεῖς, -
 στηρίξατε τὰς | καρδίας ὑμῶν, -
 ὅτι ἡ παρουσία | τοῦ κυρίου ἤγγικεν. —
- 9 Μὴ στενάζετε κατ' | ἀλλήλων, ἀδελφοί, - ἵνα
 μὴ κριθῆτε· —
 ἰδού· ὁ κριτὴς - πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. —
- 10 Ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, | τῆς κακοπαθείας - καὶ τῆς μακροθυμίας - τοὺς προφήτας,
 οἳ ἐλάλησαν - ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. —
- 11 Ἴδού· μακαρίζομεν | τοὺς ὑπομεινάντας· —
 τὴν ὑπομονήν | Ἰωβ ἠκούσατε, -
 καὶ τὸ τέλος κυρίου -
 [ε]ἶδετε ὅτι | πολὺσπλαγγγὸς ἐστὶν - ὁ κύριος
 καὶ οἰκτιρῶν. —
- 12 Πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί· μου, - μὴ δμνύετε, -
 μήτε τὸν οὐρανὸν | μήτε τὴν γῆν -
 μήτε ἄλλον τινὰ θεόν· —
 ἦτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, -
 καὶ τὸ οὐ οὐ, -
 ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. —
- 13 Κακοπαθεῖ τις | ἐν ὑμῖν; προσευχέσθω· —
 εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω. - -
- 14 ἄσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; | προσκαλεσάσθω - τοῦς
 πρεσβυτέρους | τῆς ἐκκλησίας, -
 καὶ προσευξάσθωσαν - ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες
 ἐλαίῳ - ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. - -
 καὶ ἡ εὐχή· τῆς πίστεως - σώσει τὸν κάμνοντα, -
 καὶ ἔγερει αὐτὸν ὁ κύριος· —
 καὶ ἡ ἁμαρτίας | ἢ πεποιηκῶς, - ἀφεθήσεται
 [αὐτῷ]. —
- 16 Ἐξομολογεῖσθε - οὖν ἀλλήλοις | τὰς ἁμαρτίας, -
 καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, - ὅπως
 ἰαθῆτε. —
 πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου - ἐνεργουμένη. —
- 17 Ἠλείας ἄνθρωπος ἦν - ὁμοιοπαθῆς ἡμῖν. |
 καὶ προσευχῆ· - προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, - -
 καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς - ἐνιαυτοῦς τρεῖς |
 καὶ μῆνας ἕξ· —
- 18 καὶ πάλιν προσηύξατο, |
 καὶ ὁ οὐρανὸς - ἕτερον ἔδωκεν
 καὶ ἡ γῆ· - ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς. —
- 19 Ἀδελφοί· μου, ἕάν τις | ἐν ὑμῖν πλανηθῆ· -
 ἀπὸ τῆς ἀληθείας -
 καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, -
- 20 γινώσκειτε ὅτι | ὁ ἐπιστρέψας - ἁμαρτωλὸν -
 ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ |
 σώσει ψυχὴν αὐτοῦ - ἐκ θανάτου -
 καὶ καλύψει πλῆθος | ἁμαρτιῶν.