

## Der Spruch vom lumen internum.

Exegetische Studie

von **Wilhelm Brandt** in Basel.

(Schluß.)

Ist unsere Erklärung richtig (und ich halte sie für kaum anfechtbar), so muß in bezug auf den unmittelbar vorher gebrachten Leuchterspruch zum mindesten als möglich eingeräumt werden, daß Lukas ihn an dieser Stelle mit einem andern Verständnis als vorher (in c. 8 v. 16) darbietet, nämlich in dem Sinn, daß er jetzt auch jene Lampe, die man anzündet, damit sie leuchte, für ein Bild des seelischen Organes der Erkenntnis genommen haben will. Man erinnere sich, daß das Erkenntnisorgan in dem Spruch vom lumen internum nicht als ein lediglich rezeptives, sondern als ein aktives Vermögen aufgefaßt ist: das innere Licht wird mit dem Auge verglichen und das Auge mit einem Licht spendenden Gerät. Folglich paßt auch in dem andern Spruch die Lampe als Bild für das dem Menschen verliehene Vermögen, Göttliches zu erkennen. Wer es unbenutzt läßt, gleicht einem, der die Lampe in den Keller oder unter das Kornmaß setzt; wer weise ist setzt sie auf einen Leuchter, das heißt er wendet das vorhandene Vermögen an, gibt seinem Vernunftorgan zu tun im Aufspüren und Schätzen des Göttlichen zum Nutzen seiner selbst und seiner „Hausgenossen“, das heißt seiner Mitmenschen.

Ein Bedenken gegen diese Erklärung könnte man dem Worte ἄψαϛ entlehnen, womit gleich im Eingang des Spruches gesagt ist, daß der Mann, der die Lampe auf den Leuchter setzt, sie zuvor auch angezündet hat: der Mensch hat doch nicht selbst sich das Erkenntnisvermögen geschaffen. Der Einwand würde unabweislich sein, wenn Lukas den Spruch verfaßt hätte; wir wissen jedoch, daß er dem Buch der Herrnworte entnommen ist; und daß schon dort in ihm das Anzünden erwähnt war, lehrt die Parallele im Evangelium des Matthäus (Mt 5, 15 οὐδὲ καί οὐαι λύχνον). Die sprachliche Form des Eingangs οὐδέις λύχνον ἄψαϛ εἰς κρύπτην τίθησιν zeigt lukanisches Gepräge; aber der Evangelist Lukas hat sie nicht erst jetzt gebildet, sondern ent-

weder schon bevor er seinen Stoff als Geschichte Jesu zu verarbeiten begann, oder spätestens als er an die in unsern Bibeln als c. 8 v. 16 bezeichnete Stelle gelangt war, und es läßt sich wohl denken, daß er jetzt, als ein ganz anderer Zusammenhang ihn das Logion noch einmal aufzunehmen reizte, des Wörtleins *ἕως* nicht mehr geachtet hat. — Sollte uns dennoch zu sehr befremden, daß Lukas den gleichen Text mit zwei verschiedenen Auffassungen seinem Evangelium einverleibt hätte, so müssen wir an der oben (Seite 111f.) mitgeteilten Bedeutung festhalten, nach welcher die auf den Leuchter gestellte Lampe die Predigt Jesu ist, die er verkündigt, weil es nun einmal sein Beruf ist oder weil trotz der Bosheit der Generation doch etliche Menschen zugegen sind, die sie zu schätzen wissen. Dann aber finden wir uns genötigt anzunehmen, daß der Evangelist, als er unmittelbar darauf wiederum das Wort „Lampe“ schrieb, sich der soeben noch damit verbundenen Bedeutung nicht mehr entsonnen habe, oder daß er gar gedankenlos aus dem einen Spruch in den andern hinübergelitten und es so gekommen sei, daß wir, seine Leser, nicht einmal durch eine Konjunktion gewarnt werden vor dem Mißverständnis, welches nun bei dem ganz gleichen Worte *λύχνος* unvermeidlich ist. Es löst also nur eine neue und größere Schwierigkeit die andere ab.<sup>1</sup>

Genug von dem andern Spruch. Was Lukas mit dem lumen internum meint, steht fest; wir müssen jetzt erörtern, wie die Bilderrede des Spruchs auf das lukanische Verständnis anwendbar ist.

Es ist natürlich bereits Bilderrede, wenn das seelische Vermögen der Erkenntnis als ein Organ oder als eine Leuchte bezeichnet wird. Nun sollte nach der Intention seines Autors der Weisheitsspruch, wie im III. Abschnitt gezeigt wurde, den Gedanken zum Ausdruck bringen: du hast in deinem Innern ein Organ, welches all deine Empfindungen und Gedanken dir kenntlich macht, wie dein ganzer Leib durch das Licht deines Auges sichtbar wird. Vergleichen wir mit diesem Gedanken die von Lukas dem Spruch zuerkannte Bedeutung, so finden

<sup>1</sup> Die Beobachtung, daß Lukas ein Verzeichnis benutzt hat, in welchem die Sprüche nach Stichwörtern und (wie 8, 16. 17) nach einzelnen Begriffen zusammengestellt waren, hilft im vorliegenden Fall, soviel ich sehe, nichts entscheiden. Auch ist wohl besser anzunehmen, daß er selbst sie derart kombinierte. — Meint man, der bedenkl. durch keine Partikel signalisierte Wechsel in der Bedeutung des *λύχνος* sei eben hinzunehmen, so machen die zwei Bedeutungen übrigens keine Schwierigkeit. Sowohl von der Predigt Jesu als von der Empfänglichkeit dafür ist in den vorhergehenden Abschnitten die Rede, und in dem noch folgenden tritt an die Stelle des von Jesus verkündigten Gottesworts das Gotteswort des Alten Testaments.

wir den Unterschied, daß bei dem jüdischen Verfasser das Erkenntnisorgan den eigenen innern Menschen zum Gegenstand hat, so daß durch die Anwendung oder gewollte Aktivität des Organs die Selbsterkenntnis zustande kommt, der Evangelist hingegen denkt sich als den Gegenstand der Wirksamkeit desselben Organs das Göttliche im Inhalt des Gesetzes, in den Worten der Propheten und in der Predigt Jesu, also nicht das Innere des Menschen, sondern etwas außerhalb des Menschen in seiner Umgebung befindliches. Der mit dem Bilde des innern Lichts zur Darstellung gebrachte Vorgang spielt also bei der Auffassung des Lukas nicht mehr gänzlich sich im Innern des Menschen ab. Bei der ursprünglichen Bedeutung des Spruches war es so: die Leuchte beschien das Innere des Menschen, dessen Inhalt; der Mensch selbst ging gleichsam mit einer Lampe in der Hand in seinem Innern wie in einem Hause umher und ließ den Schein der Lampe in alle Räume und Winkel des Hauses fallen. Bei der lukanischen Bedeutung hingegen muß die Leuchte etwas außerhalb des Menschen aufhellen.

Es kann fraglich erscheinen, ob in diesem Falle die Vorstellung von einer im menschlichen Innern befindlichen Leuchte sich festhalten lasse. Die Frage möchten wir jedoch mit Entschiedenheit bejahen.

Allerdings wird das Vermögen oder das Organ der Erkenntnis — weil diese in der Seele oder im Geist des Menschen stattfindet — als zum innern Menschen gehörig betrachtet und daher in ihm lokalisiert. Indessen wird der innere Mensch oder die Menschenseele durchaus nicht immer als ein abgeschlossener Raum vorgestellt: des Menschen Inneres bedeutet einfach alles was an einem Menschen nicht sinnfällig oder faßbar ist. So ist das Erkenntnisvermögen im Menschen nichts anderes als das Erkenntnisvermögen des Menschen; und wird es angedeutet als die Leuchte in seinem Innern, so geschieht dies möglicherweise bloß, um es in Parallele zu setzen und zu vergleichen mit der andern Leuchte, die er sicht- und tastbar am Leibe trägt, dem Auge. Die Phantasie braucht bei dem Bilde nicht über das Vergleichsmoment hinauszustreben; sie kann — und wird auch manchmal — sich beschränken auf die Vorstellung irgendeines leuchtenden Gegenstandes: einer Fackel, einer Lampe, oder auch nur einer Flamme. Das Licht oder die Flamme des Erkenntnisvermögens ist dann ebenso in dem Menschen, wie das Gotteswort oder das Göttliche im Gesetz und in der Predigt der Propheten und in Jesus und seinem Evangelium zugegen ist: beide, das lumen und sein Objekt, gehören der Sphäre des innern Lebens an, und in dieser Sphäre wirft das Erkenntnisvermögen seine Lichtstrahlen auf das in seinen Bereich gelangende Gottes-

wort. Tut es das nicht, erweist in der Begegnung mit dem Göttlichen das Auge der Erkenntnis sich als Finsternis, so wird der Mensch — zu seinem Unheil — des Göttlichen nicht gewahr.

Die Ermahnung, acht zu geben, daß letzterer Fall nicht eintrete, hat zur Voraussetzung, daß von dem Willen eines jeden abhängt, ob er die Erkenntnis habe oder nicht; und die Erklärung dazu ist in den Vorwürfen enthalten, die den Pharisäern und Schriftgelehrten gemacht werden. Es hängt davon ab, ob man das Wesentliche oder nur Nebensächliches ins Auge faßt: der Mensch kann das Licht seines Erkenntnisorganes auf das Göttliche richten, oder auch nicht. Welchem heutigen Menschen käme da nicht die Vorstellung eines Scheinwerfers?

— Die hier ermittelte lukanische Auffassung des lumen internum gibt uns Grund und Anlaß zu folgenden Bemerkungen.

Eine Erinnerung an sein alttestamentliches Urbild hat der Spruch bei dem Evangelisten offenbar nicht wachgerufen. Um so leichter konnte Lukas ihm einen Sinn zuerkennen, der sich mit den Höhepunkten der alttestamentlichen Religionsanschauung eng berührt und gleichzeitig dem Streben der christlichen Frömmigkeit nach einer neuen, von den Ordnungen des mosaischen Gesetzes abgelösten Entfaltung zugute kam.

In dem Kreise der Christenheit, aus welchem das Matthäusevangelium hervorgegangen ist, hat ein Wort des Propheten Hosea „Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer“ besonders Anklang gefunden: zweimal soll nach der Darstellung des Matthäus Jesus selbst auf es hingewiesen haben.<sup>1</sup> Ebenfalls von der Lektüre des Hosea her, scheint Lukas zu seiner Auffassung des Spruches vom innern Licht gelangt zu sein. Wenn in den Zusammenkünften der Gemeinde aus diesem Buch vorgelesen wurde, hörte man die Gotteserkenntnis preisen als den Grund wahrhafter Gottesverehrung, das Verderben des ungläubigen Judenvolks auf den Mangel an Erkenntnis zurückführen: „Barmherzigkeit will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer. Es ist kein Erbarmen, keine Wahrheit, keine Gotteserkenntnis im Lande. Mein Volk geht zugrunde, weil es keine Erkenntnis hat.“<sup>2</sup> Ja, dann hörte man auch schon, wie den berufenen Interpreten des göttlichen Willens, weil sie die Erkenntnis nicht in Ehren gehalten, das Urteil gesprochen ward mit den an die Priesterschaft gerichteten Worten: „Weil du die Erkenntnis verworfen hast, will auch ich dich verwerfen,

<sup>1</sup> Mt 9, 13; 12, 7. In den synoptischen Parallelstellen fehlt das Zitat (Hos 6, 6).

<sup>2</sup> Hos 6, 6 (zum Teil nach Matthäus) und 4, 1. 6 nach der Septuaginta.

daß du nicht mehr mein Priester sein sollst.“<sup>1</sup> Zwar bedeutet der hebräische Ausdruck *דעת אלהים* an diesen Stellen wohl mehr eine praktische Anerkennung der Gottheit,<sup>2</sup> aber man las ja die alexandrinische Übersetzung der Bibel, und da lautete er jedesmal ἐπίγνωσις, d. h. unzweideutig „Erkenntnis“, „Erkenntnis Gottes“. Freilich kann Lukas auch direkt von dem paulinischen Begriff der Gnosis ausgegangen sein. War nicht eine Tatsache, daß die Juden zur Zeit des Erdenwandels Jesu aus Mangel an Erkenntnis ihn und seine Botschaft verworfen hatten, indem ja auch — wie der Apostel Paulus lehrte<sup>3</sup> — die Machthaber der Welt, wenn sie ihn nur erkannt hätten, den Herrn der Herrlichkeit nicht würden gekreuzigt haben? Und war es nicht wiederum eine Sache der Erkenntnis, daß man die alttestamentlichen Reinheitsvorschriften als unwesentlich aufgegeben hatte, um mit allen Kräften sich der Seelenreinheit und der sittlich reinen Lebensführung zu befleißigen? Also war von äußerster Wichtigkeit, das Organ der Erkenntnis nicht verkümmern zu lassen; darauf acht zu haben, daß die innere Leuchte nicht, gleich einer Lampe, über die man einen Scheffel gestülpt hat, Finsternis sei, sondern sie so zu verwenden, daß in ihrem Schein was göttlicher Art und Wahrheit ist als göttlich erkannt und anerkannt oder bewertet werde.

Die Frage, ob vielleicht mit der gleichen Auffassung schon Jesus sich den Spruch angeeignet habe, gesetzt er ginge trotz der oben (zu Ende des III. Abschnitts) festgestellten Unwahrscheinlichkeit auf ein aramäisches Original zurück, ist wiederum zu verneinen. Denn, wie Jesus, wußten überhaupt die Gesetzeslehrer bei den Juden zwischen „großen“ oder „wichtigen“ und weniger wichtigen Geboten zu unterscheiden: nicht nur die alte rabbinische Tradition, sondern sogar das christliche Evangelium berichtet davon.<sup>4</sup> Und ebenso gleich ihnen hat er auch das weniger Wichtige für verbindlich erklärt: wie in den Evangelien wiederholentlich bezeugt wird<sup>5</sup> und durch das Verhalten seiner Schüler und der judenchristlichen Gemeinden noch besonders verbürgt ist.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hos 4, 6f. (nach Septuaginta).

<sup>2</sup> Man erwäge die Koordinierung des Ausdrucks mit *אהבת דת* (etwa „Liebe und Treue“) und die Bedeutungen des Zeitworts *דע*.

<sup>3</sup> 1 Kor 2, 8.    <sup>4</sup> Mc 12, 32—34.

<sup>5</sup> Mt 5, 18 f. (Lc 16, 17); Mt 23, 3; Mt 23, 23 = Lc 11, 42. Zur Sonntagsfeier vgl. die oben S. 105 Anm. 1 mitgeteilte Stelle aus Schabbat babli, und Mt 24, 20. Zu Mc 7, 15 ff. Mt 15, 11 in meiner Schrift: Jüdische Reinheitslehre usw. S. 57 ff. 63.

<sup>6</sup> Mt 24, 20; Mc 2, 20 parr.; Act 10, 14—16; Gal 2 usw. — Jakobus „der Gerechte“, Bruder des Herrn und wohl das eigentliche Oberhaupt der jerusalemischen Gemeinde. Speisegebote in den Clementinen Hom VII 8, usw.

## VI. Das lumen internum bei Matthäus.

Der Evangelist Matthäus hat die Gnome vom lumen internum aufgenommen in seine Komposition der Gesetzgebung Jesu, der sog. Bergpredigt. Welchen Sinn er in ihr fand, hat er nicht angegeben, weder direkt noch indirekt. Es darf jedoch vermutet werden, daß sich etwas folgern lassen wird aus der Einordnung des Spruches unter die andern, die hier seine Umgebung bilden. Wir wenden dieselbe Methode an, die uns bei Lukas zum Ziel führte, indem wir dem Gedankengang nachforschen, oder diesmal vielmehr dem Prinzip, von welchem Matthäus bei der Auswahl und Anordnung der Logia in diesem Teil der Bergpredigt sich hat leiten lassen.

Sofort fällt ins Auge, daß die beiden Sprüche, in deren Mitte der vom lumen internum hier steht, einen gleichartigen Gegensatz zur Darstellung bringen: der eine handelt vom Ansammeln entweder himmlischer oder irdischer Schätze, der andre von der Alternative, entweder Gott oder dem Mammon zu dienen und anzuhängen. Bei weiterer Umschau zeigt sich, daß die Sprüche und Lehrstücke, welche die mittlere Partie der Bergpredigt, nämlich in unsern Bibeln das sechste Kapitel des Evangeliums ausmachen, überhaupt sich als inhaltlich zusammengehörige Gruppe verstehn lassen und offenbar von dem Evangelisten mit der entsprechenden Auffassung aneinandergereiht worden sind. Wie in den zwei unmittelbar angrenzenden Logia irdisches und himmlisches Gut sich gegenüberstehn, so auch in dem übrigen Redestoff. Da sind zuerst drei Stücke Unterweisung über das Almosengeben, das Beten und das Fasten: in einem jeden der Gegensatz Ehre bei den Menschen, also ein irdisches Gut, und himmlischer Lohn. Ja, auch das Vaterunser erscheint hier, wo es mit der Perikope vom rechten Beten verknüpft ist, als eine Darlegung des himmlischen Gutes: Teilhaberschaft am Reich Gottes, Gnadenfrist bis auf den Tag, da es (nach der Erwartung des Matthäus als Concretum) vom Himmel herabkommen wird, nebst den Vorbedingungen der Sündenvergebung und der Befreiung vom Bösen. Es folgen die bereits erwähnten drei Sprüche, und was dann weiter kommt sind mit didaktischen Betrachtungen unterstützte Ermahnungen, man solle doch nicht wegen Essen, Trinken und Kleidung sorgen, sondern nach dem himmlischen Reich und der von Gott verlangten Gerechtigkeit streben:

Demnach kann gar nicht zweifelhaft sein, daß der Evangelist in seinem Gesetze Jesu den Spruch vom innern Licht ebenfalls auf das irdische und das himmlische Gut bezogen hat: es bringt nach seiner

Auffassung die Leuchte des Leibes, das Auge, irdisches Gut, die innere Leuchte himmlisches Gut zur Wahrnehmung. Inwiefern dies Verständnis dem lukanischen entspricht oder davon abweicht, ist noch zu erörtern.

Das himmlische Gut wird in der Bergpredigt hauptsächlich angedeutet als der Lohn, womit der himmlische Vater wahre Frömmigkeit vergilt,<sup>1</sup> oder ganz im allgemeinen als das Reich Gottes.<sup>2</sup> Die Gerechtigkeit wird als unerläßliche Bedingung zur Aufnahme in dieses Reich genannt.<sup>3</sup>

Das Gottesreich ist im Evangelium des Matthäus vorgestellt als ein Ort himmlischer Herrlichkeit,<sup>4</sup> am jüngsten Tage werden die Frommen dessen glückliche Verwalter und Besitzer.<sup>5</sup> Die Schätze, welche der Mensch jetzt schon sich in jenem Ort bereiten und anhäufen kann, sind die seinen guten Werken entsprechenden himmlischen Belohnungen,<sup>6</sup> vor allem die für Werke der Barmherzigkeit und Mildtätigkeit:<sup>7</sup> diese Belohnungen werden vorläufig im Himmel aufbewahrt,<sup>8</sup> sie sind dort für den Frommen „weggelegt“<sup>9</sup> und in den himmlischen Schatzkammern aufgespeichert. In den himmlischen Schatzkammern werden nach altjüdischer Vorstellung nicht nur die Segnungen aufbewahrt, sondern auch das Recht, der göttliche Urteilsspruch, die Gerechtigkeit, das Leben und der Friede.<sup>10</sup> In solcher Weise wird man sich auch die Sündenvergebung und die Gerechtigkeit als konkrete Bestandteile des himmlischen Gutes gedacht haben. Der ganze Reichtum an diesem Gute ist nicht selten versinnbildlicht worden als ein Kranz oder eine Krone, als die Krone des Lebens, der Gerechtigkeit, oder der Herrlichkeit.<sup>11</sup> — Diese als Realitäten aufgefaßten Dinge soll nach Matthäus der Mensch schauen, um seine Lebensführung darnach

<sup>1</sup> Mt 6, 2. 4. 5. 6. 16. 18; 5, 12. 46.

<sup>2</sup> Mt 5, 1—20; 6, 10. 33; 7, 21.     <sup>3</sup> Mt 6, 33 und 5, 20 und 7, 23.

<sup>4</sup> Mt 19, 28; 22, 1—14; 23, 13; 25, 10 und sonst.

<sup>5</sup> Mt 25, 21. 23. 34.

<sup>6</sup> Vgl. auch Rom 2, 6—10; 2 Kor 5, 10 usw. Besonders noch Lc 14, 12—14 ἀνταποδοθήσεται δέ σοι.

<sup>7</sup> Mt 25, 35 ff.; Mt 19, 21 = Mc 10, 21 „verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben“. Daher die Kombination Lc 12, 33. 34. — 1 Tim 6, 18. 19: durch Mildtätigkeit legt man ein Fundament, worauf die himmlische Seligkeit sich aufbaut.

<sup>8</sup> Mt 5, 12 (implicite).     <sup>9</sup> 2 Tim 4, 8 ἀποκείται μοι.

<sup>10</sup> Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie S. 197 führt Belegstellen an.

<sup>11</sup> 1 Kor 9, 25; Jak 1, 12; Apc 2, 10; 3, 11; 2 Tim 4, 8; 1 Petr 5, 4.

zu richten:<sup>1</sup> durch fromme Werke und Verzicht auf alles, was fürs irdische Leben angenehm und schmeichelhaft ist, erwirbt man das geschaut himmlische Gut.

— Wir erkennen, daß Matthäus das vermeintliche Wort Jesu anders verstanden hat als Lukas.

Beim lukanischen Verständnis hatte das lumen internum zur Aufgabe, das Göttliche im Gesetz und in der Predigt, in Worten die man sinnlich wahrnahm, von andern ebenfalls in Worte verkleideten Vorschriften oder Lehren zu unterscheiden; und in den Persönlichkeiten der Propheten und Apostel, die äußerlich andern Menschen gleich erschienen: die Funktion der innern Leuchte bestand bei Lukas im Erkennen der Wahrheit und des Wertes. Bei Matthäus hingegen soll das lumen internum Dinge wahrnehmen, die — weil sie im Himmel oder in dem jetzt noch dort befindlichen Gottesreich aufbewahrt werden — gänzlich außer dem Bereich der leiblichen Organe liegen: Realitäten, die nicht in irgendwelcher Verkleidung oder Vermittelung gespürt und erkannt werden müssen, sondern als für sich im Himmel existierend entweder zu schauen oder nicht zu schauen sind. Also nicht das was wir Erkenntnis nennen, sondern einfach Wahrnehmung ist hier die Funktion des innern Lichts.

Zur Darstellung eines Wahrnehmungsorgans eignet sich besser als das unbestimmte „Licht“ oder „Leuchte“, auch besser als eine Lampe, Laterne oder Fackel im menschlichen Innern, ein Auge. Die Vorstellung von einem geistigen Auge hat zwar vorzugsweise ein Vermögen des Erkennens und Verstehens zu bedeuten,<sup>2</sup> bei den Alten aber, wenigstens in Kreisen, die sich ihre Anschauungsweise am AT gebildet haben, weiß man von Augen, denen — wenn sie nur nicht geschlossen bleiben — sonst unsichtbare himmlische Realitäten sichtbar sind, von den Augen des „Sehers“.<sup>3</sup> Wenn die Augen sich ihm öffnen, sieht Bileam die Zukunft:<sup>4</sup> diese himmlische Realität, die mit der Zeit der Erde näher und näher kommt,<sup>5</sup> bis sie dereinst hier sinnenfällig vorhanden ist. Solange die Augen ihm nicht aufgehen, merkt derselbe Prophet nichts — von der Gegenwart eines himmlischen

<sup>1</sup> Das wird auch sonst im NT öfters gesagt, besonders Hebr 10, 34—36; 11, 26; vgl. auch 2 Kor 4, 17. 18.

<sup>2</sup> Act app 26, 18 sind die geistigen Augen gemeint ganz so, wie wir noch hier und da vom geistigen Auge reden.

<sup>3</sup> Πᾶρ, Πῆρ, Septuag. ὁ βλέπων, ὁ ὄρων.      <sup>4</sup> Num 24, 3. 4. 15. 16.

<sup>5</sup> Vgl. das ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mt 3, 2; 4, 17.



Wesens.<sup>1</sup> Wird Elisa den himmlischen Streitwagen erblicken, in welchem sein Meister entschwindet, so ist seine Bitte um das große Maß prophetischen Geistes gewährt.<sup>2</sup> Dem verzagten Diener des Elisa werden die Augen geöffnet: alsobald schaut er die himmlische Heeresmacht des Gottes Israels, die den Berg, auf dem der Prophet sich befindet, umringt.<sup>3</sup> Nicht anders ist die Funktion der innern Leuchte bei Matthäus: darum halten wir dafür, daß er τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ als inneres Auge verstanden hat.

Verwendung des Wortes „Licht“ für „Auge“ ist nicht eben selten. Der lateinischen Sprache ist, schon bei Cicero und Ovid, lumen mit ganz gleicher Bedeutung wie oculus geläufig.<sup>4</sup> Das Wort φῶς begegnet in diesem Sinn öfters bei den altgriechischen Dichtern.<sup>5</sup> In griechischer Prosa würde, wie im Deutschen,<sup>6</sup> dieser Gebrauch des Worts befremden; nur gerade, wenn kurz vorher das Auge für ein Licht erklärt wurde, ist er durchaus verständlich, natürlich, sogar zu erwarten. Habe ich gesagt, das Haar sei der Schmuck des Weibes, so liegt nahe, etwa folgen zu lassen: „diese Frau hat ihren Schmuck hergeben müssen“ und wird jedermann verstehen was gemeint ist. Ebenso verhält sich's im vorliegenden Spruch. Es ist nachdrücklich das Auge für die Leuchte des Leibes erklärt worden, darauf kann im fortgesetzten Text „die Leuchte in dir“ für „dein inneres Auge“ stehn. Zwar findet

<sup>1</sup> Num 22, 22. 31. Es ist der  $\text{יהוה ילד}$ , der dem Evangelisten ohne Zweifel für ein Himmelswesen galt (Septuag. ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου).

<sup>2</sup> 2 Reg 2, 10. 11. Feurig sind die Wagen und Rosse des Gottes Jahwe infolge ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu den Sternen, Judic 5, 20.

<sup>3</sup> 2 Reg 6, 17.

<sup>4</sup> Daher auch in der Vulgata Judic 16, 28 „pro omissione duorum luminum (Septuag. ὀφθαλμῶν) unam ultionem“, was in der hochdeutschen Bibel von 1483 wiedergegeben ist mit „ein räch um die verlust zweier licht“.

<sup>5</sup> Man sehe im Thesaurus graecae linguae von Stephanus-Dindorf VIII col. 1201. Gutes Beispiel bei Euripides, Cyclops 629: Odysseus beabsichtigt ἐκκαίειν τὸ φῶς Κύκλωπος.

<sup>6</sup> Nach deutscher Jägersprache hat der Hirsch nicht „Augen“, sondern „Lichter“. Für menschliche Augen ist in deutscher Poesie „Augenlicht“ nicht allzu selten. Paul Gerhard[?] redet in seiner Nachbildung des „Salve caput cruentatum“ das Antlitz des Heilands an:

„— wer hat dein Augenlicht,  
dem sonst kein Licht mehr gleichet,  
so schändlich zugericht?“

und Schiller läßt, Braut von Messina 4. Aufzug, 3. Auftritt, eine Frau, deren Tochter tot zu ihr hereingetragen wird, ausrufen:

„O öffnet euch, ihr lieben Augenlichter!  
erwärmet euch, ihr Hände! . . .“

sich hier an zweiter Stelle ein anderes Wort für „Leuchte“ als vorher, nämlich τὸ φῶς anstatt wiederum ὁ λύχνος: aber der Gedanke an ein inneres, dem leiblichen Auge entsprechendes Organ der Wahrnehmung hat, wie oben gezeigt, bei dem Evangelisten gewaltet: somit nehmen wir am besten an, er habe durch den Wechsel der Synonyma sich nicht beirren lassen und ihn auch nicht als so störend empfunden, daß er, um ihn zu beseitigen, am Texte etwas hätte ändern wollen. Uns freilich lehrt eben die Verschiedenheit der beiden Wörter, daß der Autor der Gnome nicht von zweierlei, Augen, sondern von zweierlei Leuchten etwas sagen wollte.<sup>1</sup>

Die Vorstellung von einem innern Auge führt jedoch noch weiter von der des Autors ab: sie läßt sich wenigstens nicht klar vollziehen außer Zusammenhang mit einer andern, von der sie dann nur einen Teil ausmacht.

Das innere Auge gehört zum innern Menschen. Dem Begriff „der innere Mensch“ begegnen wir in den paulinischen Briefen dreimal;<sup>2</sup> schwer zu sagen ist, ob noch wenigstens an einer von den Stellen eine bildliche Anschauung mit dem Ausdruck verbunden sei.<sup>3</sup> Wenn aber Matthäus das lumen internum wirklich als inneres Auge verstanden hat, so wird der ganze Spruch — mit dem Hinweis darin auf den Nutzen, den das leibliche Auge dem körperlichen Menschen leistet — bei ihm, dem Evangelisten, die Vorstellung der anthropo-

<sup>1</sup> Holtzmann teilt in seinem Kommentar mit, daß J. Weiß und A. Jülicher τὸ φῶς τὸ ἐν κοί irgendwie für ein Auge erklären. Es sei noch einmal erinnert, daß in prosaischer Rede φῶς ganz ohne weiteres zwar eine Leuchte (Fackel, Laterne), nicht aber ohne weiteres für „Auge“ stehn kann. Im Logion für sich und desgleichen bei Lukas ist kein Grund vorhanden, an ein inneres Auge zu denken. Ebenso wenig wie in der philonischen Sentenz, de officio mundi c. 17: ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ τοῦτο ὀφθαλμὸς ἐν σώματι.

<sup>2</sup> Rom 7, 22 ὁ ἔσω ἄνθρωπος im Gegensatz zu τὰ μέλη μου. — 2 Kor 4, 16 ὁ ἔσω ἡμῶν [ἄνθρωπος] im Gegensatz zu ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος. — Eph 3, 16 ohne angedeuteten Gegensatz, aber mit nachfolgender Explication, worin vom Glauben, von Liebe und vom Erkennen der Liebe Christi die Rede ist.

<sup>3</sup> An der Stelle Eph 3, 16 ist das wohl ausgeschlossen. Rom 7, 22 kommen wir völlig aus mit dem Gedanken an die seelischen Vermögen, besonders die Erkenntnis und den Willen, welche dem Menschen verliehen, infolge der Sünde aber — nicht etwa entartet, sondern — unzulänglich und schwach geworden sein sollen. An der Stelle 2 Kor 4, 16 scheint der Gegensatz zum ἔσω ἄνθρωπος eine plastische Vorstellung zu bedingen: indessen wäre hier erst noch die Frage zu beantworten, was ib. 4, 10 und 3, 18 (und etwa Rom 6, 4—11) gemeint sei. — Im letzten Grunde geht der Ausdruck auf die animistische Anthropologie zurück, von deren Anschauungen in der Bibel sonst nur einige verblaßte Spuren zu entdecken sind.

morphen Seele hervorgerufen haben: einer dem Leib gleich gestalteten Seele, die von ihrer Augenleuchte in gleichartiger Weise Nutzen hat.

Diese Auffassung modifiziert den Sinn des Spruches in nicht unerheblichem Maße. Das Auge des innern Menschen soll ja bei Matthäus nicht diesen selbst erhellen, sondern das himmlische Gut schauen. Es muß also der Gedanke des Matthäus sein, dem plastisch vorgestellten innern Menschen sei beim Schein seines Augenlichts das Ziel sichtbar, auf welches er sein Trachten und seinen ganzen Wandel zu richten habe. Das erheischt aber auch für die Bilderrede vom Auge als der Leuchte des Leibes einen weiteren Sinn als nur den, daß das Augenlicht den eigenen Leib erhelle. Es muß jetzt „des Leibes Leuchte“ eine Leuchte sein, die der Leib zu eigen hat und benutzt um seine Umgebung aufzuhellen, damit er sein Tun und Lassen nach den Dingen im Raum einrichten könne. Die subjektive Auffassung des Auges als einer Lichtquelle ist beibehalten, nur strömt diesmal das Augenlicht nicht auf den Leib herab, sondern zum Nutzen des Leibes auf die Welt ringsum.

Nun erhebt sich die Frage, wie denn zu diesem Verständnis die Prädikate in den parallelen Sätzen passen, wo es heißt: „wenn also dein Auge Licht spendet, wird dein ganzer Leib φωτεινόν sein, wenn es aber kein Licht spendet, wird dein ganzer Leib σκοτεινόν sein“. Bedeuten auch jetzt noch, wie bei der ursprünglichen Bedeutung des Spruches, jenes Adjektiv „leuchtend“ oder „hell“, und dieses „nicht leuchtend“ oder „finster“? — Da ist zu bedenken, daß Matthäus das καί vor beiden hat fallen lassen, so daß φωτεινόν nicht mehr dem ἀπλοῦς entsprechend als „leuchtend“, σκοτεινόν nicht mehr als die Negation davon verstanden zu werden braucht. Andererseits kommt in Betracht der Schlußsatz, der einfach lauten könnte: „so wird dein innerer Mensch finster, das heißt unsichtbar oder unkenntlich sein“, tatsächlich aber das Eintreten einer großen Finsternis in Aussicht stellt mit einem Ausruf, in welchem das Gefühl der Ratlosigkeit angesichts einer verzweifelten Lage sich Luft zu machen scheint. Das ist selbstverständlich nicht die finstere Beschaffenheit, das heißt Unsichtbarkeit oder Unkenntlichkeit des innern Menschen, sondern eine Finsternis, die ihm und dem Menschen überhaupt zum Verderben gereicht, weil sie — wie wir ja bereits fanden — ihm sein Lebensziel zu sehn unmöglich macht: also eine Finsternis, in der er sich befindet. Dem entspräche für σκοτεινόν εἶναι die Bedeutung „im Finstern sein“ und folglich für φωτεινόν εἶναι die Bedeutung „im Lichte sein“. Oder auch für φωτεινόν „mit Licht versehen“ und für σκοτεινόν „ohne Licht“: Bedeutungen,

die recht naheliegen, denn wenn das Auge Licht spendet, muß ja wohl der Leib Licht haben.<sup>1</sup> — Sollten aber diesen Worterklärungen ernsthaft Bedenken entgegenstehen, so bleibt anzunehmen, daß der Evangelist auch in diesem Punkte sich mit dem ihm überlieferten Text zufriedener gegeben habe, obgleich dessen Beschreibung der Funktion des leiblichen Organs nicht völlig stimmte zu seiner Vorstellung von dem unschätzbaren Dienste, den das Seelenaugen dem Menschen leistet.

„Wenn also die Augenleuchte deines innern Menschen finster ist: die [dann obwaltende] Finsternis — wie groß!“ Durch dies nachdrucksvolle Schlußwort wird der Ernst, in erster Linie aber der Umfang der Kalamität als unsagbar groß gekennzeichnet. Nur scheinbar überläßt das Fragepronomen dem Hörer oder Leser, das Maß zu bestimmen: absichtlich ist durch das zweimalige ὅλον τὸ σῶμά σου „dein ganzer Leib“<sup>2</sup> das Urteil ihm schon eingegeben, alsdann herrsche die alles umfassende vollkommene Finsternis. Bei Lukas ergab sich für den bösen Fall ein Zustand, in welchem immer noch alle Dinge wahrgenommen, nur das Göttliche da, wo es in den Dingen vorhanden ist, nicht mehr erkannt und gewürdigt wird. Dem Matthäus gilt im gleichen Falle die Wahrnehmung selbst für erloschen. Nicht um Blindheit für Werte, sondern um absolute Blindheit handelt sich's bei der Finsternis im Raum ringsum. Und daß es für die innere Leuchte noch andere Dinge zu schauen gebe als das himmlische Gut, ist dem Evangelisten nicht in den Sinn gekommen. Seinem Verständnis hat der Spruch bedeutet: Im Finstern zu sein ist für die Seele ein Übel gleicher Art wie für den äußern Menschen die Blindheit. Und du weißt auch, daß das Seelenheil unendlich viel wichtiger ist als die ganze leibliche Existenz:<sup>3</sup> ermiß darnach die Größe und den Schaden der Finsternis, die dich befällt; wenn dein inneres Auge erblindet. — Der Gedankengang läßt sich leicht weiter ausführen: Dann tappst du mit deinem Denken und deinen Herzensregungen im Dunkeln,<sup>4</sup> dann schwebt deine Seele mit allem, was ihr wert ist, in stetiger Gefahr;<sup>5</sup> dann hast du

<sup>1</sup> Demgemäß hat Carl Weizsäcker im Matthäustext übersetzt „so wird dein ganzer Leib hell haben“ bzw. „finster haben“; und in gleicher Weise auch die Gegenwartsformen im Lukastext, wo unseres Erachtens das Verständnis sich der eigentlichen Wortbedeutung besser anpaßt.

<sup>2</sup> Nur bei Lukas fehlt an zweiter Stelle das ὅλον.

<sup>3</sup> Vgl. Mt 18, 6—10 und 16, 26.      <sup>4</sup> Vgl. Mt 15, 14; Lc 6, 39.

<sup>5</sup> Mt 6, 21 „denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein“, das heißt: entweder bei den irdischen Schätzen in bedrohter Lage, wo es auf die Dauer gewiß verloren geht, oder bei den himmlischen Schätzen in Sicherheit. Das Futurum ἐτραί zeigt die logische Folgerung oder die natürliche Folge an.

das himmlische Gut nicht vor Augen und läufst möglicherweise schnurstraks ins Verderben:<sup>1</sup> allen Anschlägen des Bösen mußt du dann erliegen<sup>2</sup> wehrlos, ratlos, rettungslos: so groß ist die Finsternis!

## VII. Bedeutung der Wörter ἀπλοῦς und πονηρός.

(eine Untersuchung zum neutestamentlichen Lexikon)

In dem Spruch vom lumen internum wird mit ἀπλοῦς und πονηρός ein Gegensatz zum Ausdruck gebracht; folglich sind für diese Adjektive hier Bedeutungen zu finden, deren eine das Gegenteil zur andern aussagt.

1. Das griechische Wort ἀπλοῦς bedeutet zunächst „einfach“; dann in sittlichem Sinn „ungekünstelt“, „unumwunden“, „offen“, „aufrichtig“, „ohne Nebenabsicht“ und in diesem Sinne „ehrlich“. Mit ἀπλότης und dem (im klassischen Griechisch weniger vorkommenden) ἀπλοσύνη sind dieselben Eigenschaften substantivisch angedeutet. Für das Adverb ἀπλῶς ergeben sich Bedeutungen wie „ohne Umstände“, „ohne Umschweife“, „ohne langes Besinnen“, daher auch „ohne Mißtrauen“ und „arglos“, „ohne Hintergedanken“, „aufrichtig“. Zu den Bedeutungen dieser Gruppe, die alle geradezu aus dem Begriff des Einfachen hervorgehn, liefert auch die jüdische und altchristliche Literatur sichere Beispiele.<sup>3</sup>

Häufiger jedoch erscheint die vom ursprünglichen Wortsinn bereits abgelöste Bedeutung „redlich“ „rechtschaffen“ „unsträfllich“, zumal auch substantivisch für ἀπλότης und ἀπλοσύνη. Gern verwenden die späteren Übersetzer der jüdischen Bibel<sup>4</sup> eins dieser Hauptwörter oder ἀπλοῦς bzw. ἀπλῶς zur Wiedergabe der hebräischen Ausdrücke מַּה, מַּח, רַשִׁי, רַשִׁי und נָק. Speziell auch da, wo ἀπλοῦς oder ἀπλότης von der Beschaffenheit des Herzens steht, ist die Meinung mit „unschuldig“

<sup>1</sup> Vgl. Mt 7, 13.    <sup>2</sup> Vgl. Mt 6, 13.

<sup>3</sup> In der Septuaginta 2 Sam 15, 11 τῆ ἀπλότητι αὐτῶν; 2 Makk 6, 6 ἀπλῶς; 3 Makk 3, 21 μετὰ ἀπλότητος; Sap Sal 16, 27 ἀπλῶς. — In altchristlichen Schriften 1 Clem 23, 1 ἀπλή διανοίς; 2 Clem 2, 2 ἀπλῶς (= ohne Zagen?). Bei Barnabas 6, 5 ἀπλοῦστερον, 8, 2 und 17, 1 ἐν ἀπλότητι, 19, 2 ἀπλοῦς, jedesmal „schlicht“, „Schlichtheit“. Ep ad Diogn 6, 1 ἀπλῶς ὁ εἰπεῖν „ohne Umschweife“. Mt 10, 16 in cod Cantabr ἀπλοῦστατοι für ἀκέρατοι.

<sup>4</sup> Vgl. Septuag. Job 21, 23; Prov 10, 9 (hier ἀπλῶς, bei Aqu. Symm. und Theod. ἀπλότητι). Bei Aquila Gen 25, 27; Job 1, 1. 8 (4, 6; 9, 20?); 21, 23; Ps 7, 9; 16, 1; 26, 1. 11; 64, 5; 78, 72; Prov 10, 9. 29; 28, 6 (= 19, 1). Bei Symmachos Gen 20, 5; 42, 11; Job 2, 9; 27, 5; 33, 3; Ps 7, 9; 25, 8; 36, 11; 37, 37; 41, 13; 78, 72; Prov 10, 9; 28, 6; Eccl 7, 29. Bei Theodotion Job 1, 1 (1, 8; 4, 6?); Prov 28, 6; 1 Chron 29, 17.

oder „rechtschaffen“ wiederzugeben.<sup>1</sup> Die Bedeutung „aufrichtig“ könnte nur in den Fällen genügen, wann der Ausdruck eng verbunden ist mit Aussagen, welche die Betätigung des aufrichtigen Sinns in irgendeinem rechtschaffenen oder gottgefälligen Bestreben feststellen. Wahrscheinlich ist jedoch, daß die Verfasser auch dann mit ἀπλοῦς oder ἀπλότης die Rechtschaffenheit des Willens, die ja Aufrichtigkeit in sich begreift, gemeint haben.<sup>2</sup>

Für „Rechtschaffenheit“ steht ἀπλότης auch an mehreren Stellen in alttestamentlichen Apokryphen.<sup>3</sup>

In dem als „Pastor“ des Hermas bekannten altchristlichen Offenbarungsbuch wird die ἀπλότης als eine der höchsten Tugenden geschätzt.<sup>4</sup> Wo näher darauf eingegangen ist,<sup>5</sup> erscheint sie als die weder durch Mißtrauen, noch durch irgendwelche Erwägungen gehemmte oder beeinträchtigte Willigkeit zum Guten, also zwar als Einfalt, aber nur als Einfalt im Befolgen der von Gott verlangten Lebensführung. Manchmal wird daneben die ἀκακία genannt: anscheinend synonym,<sup>6</sup> indessen heißt es einmal, diese entspringe aus jener.<sup>7</sup>

Πονηρός hat meistens die generelle Bedeutung „untauglich“, in sittlichem Sinn „schlecht geartet“ „böse“; daneben die spezielle „boshaft“ „böswillig“.

Einen Gegensatz bilden unter den bisher erwähnten Bedeutungen allein „rechtschaffen“ und „sittlich schlecht“.

Dieser Gegensatz ist in dem vorliegenden Spruch nicht gemeint. Das Auge (als treu, ehrlich, falsch, begehrlieh usw.) zu personifizieren hat keine Schwierigkeit; aber falsche, diebische, boshafte oder sonstige sittlich schlechte Augen sehn nicht weniger scharf als ehrliche,

<sup>1</sup> Gen 20, 5 בְּתָם לְבָבִי Septuag. ἐν καθαρῇ καρδίᾳ, Aquila ἐν ἀγαθότητι σ. ἀγαθοσύνη, Symmachos ἐν ἀπλότητι [καρδίας καὶ ἐν δικαιοσύνη χειρῶν ἐποίησα τοῦτο]; Job 33, 3 יֵשׁר לְבִי Symm. ἀπλή μου ἡ καρδία; Ps 36, 11 לֵב יֵשׁרִי Symm. τοῖς ἀπλοῖς τὴν καρδίαν; Ps 78, 72 כָּתַם לְבָבִי Aqu. Symm. κατὰ τὴν ἀπλότητα τῆς καρδίας αὐτοῦ; 1 Chron 29, 17 בִּישׁר לְבָבִי Theod. (Septuag.?) ἐν ἀπλότητι καρδίας. — Ep Barnabae 19, 2 ἔχη ἀπλοῦς τῆ καρδία.

<sup>2</sup> So Sap Sal 1, 1 ἐν ἀπλότητι καρδίας den Herrn suchen; 1 Clem 23, 1 ἀπλή διανοία zu Gott kommen.

<sup>3</sup> 1 Makk 2, 37. 60; Sus 63; Sap Sal 1, 1 (anders aber 3 Makk 3, 21).

<sup>4</sup> Vis I 2, 4; II 3, 2 (bis); III 1, 9; 8, 5. 7; 9, 1; Mand 2, 1. 7; Sim IX 15, 2; 24, 2 (ἀπλοῖ καὶ ἀκακοῖ); 24, 3. <sup>5</sup> Namentlich Mand 2.

<sup>6</sup> Vis I 2, 4; II 3, 2b; III 8, 5. 7; 9, 1; Mand 2, 1; Sim IX 15, 2; 24, 2. An den Stellen Job 4, 6; 27, 5; Ps 7, 9; 26, 1; 37, 37; 78, 72 haben die Septuag. ἀκακίαν, ἀκακία, Aquila und Symmachos (oder einer von beiden) ἀπλότητα, ἀπλότητι.

<sup>7</sup> Vis III 8, 7 ἐκ τῆς πίστεως γεννᾶται ἔγκρατεια, ἐκ τῆς ἔγκρατείας ἀπλότης, ἐκ τῆς ἀπλότητος ἀκακία κτλ.

treue, gütige, — ja, sie sollen in der Regel sogar besser sehn (Lc 16, 8); das heißt in der Ausdrucksweise des Spruches: jene leuchten ebenso wohl wie diese, und es tritt nicht Finsternis ein, wo das Auge anstatt rechtschaffen, sittlich schlecht geartet ist.

2. Πονηρός kann „krank“ bedeuten. Πονηρώς εχειν ist — wie ähnliches in modernen Sprachen — ein Ausdruck für „krank sein“. Plato sagt (Hippias minor pag. 374 d) πονηρία ὀφθαλμῶν für „Augenkrankheit“. Im NT wüßte ich dafür kein Beispiel (Mt 7, 17. 18 ist ja gewiß nicht von kranken Früchten die Rede). Bei Justinus Martyr aber heißt es, in der Apologia maior c. 22, daß Jesus ἐκ γενετῆς πονηρούς, d. i. Leute, die von der Geburt her mit einem Übel behaftet oder krank gewesen waren, gesund gemacht habe (ὑγιεῖς πεποιθέναι).

Wenn nun ἀπλοῦς auch „gesund“ bedeuten könnte, würde hier an kranke und gesunde Augen zu denken sein: das wäre ein Gegensatz, mit welchem der Spruch sich leicht genug verstehen ließe. Und im Hinblick darauf argumentiert man: gleichwie πονηρός, von Menschen ausgesagt, bald sittlich, bald physisch „untauglich“ bedeutet, so werde ἀπλοῦς neben „rechtschaffen“ oder „unsträflich“ auch die richtige Beschaffenheit des Körpers oder eines Gliedes am menschlichen Leibe bedeuten können. Demgemäß erklärte De Wette zu dieser Stelle ἀπλοῦς mit „integer, ungetrübt“, Holtzmann mit „integer, einfach, normal und insofern gesund“, Grimm in seinem Lexikon (3. Aufl. 1888) mit „probus = qui officio suo fungitur“, folglich „de oculo = sanus“. Allein, die Frage ist doch, ob das Wort wirklich in solchem Sinn angewandt wurde, und dafür gibt es keinen einzigen Beleg.

Nur eine Stelle wüßte ich, die — jedoch nur auf den ersten Blick — diese Bedeutung zu erweisen scheint. Sie steht im Buche Job c. 21, v. 23 cf. 25 und lautet: Der eine stirbt ἐν κράτει ἀπλοσύνης αὐτοῦ, εὐπαθῶν καὶ εὐθηνῶν („sich wohlbefindend und wohlblühend, d. h. in glücklichen Verhältnissen“) . . . . der andere stirbt ὑπὸ πικρίας ψυχῆς οὐ φαγῶν οὐδὲν ἀγαθόν („durch Bitterkeit des Gemüts“, das heißt vor Ärger oder Kummer, „ohne etwas Gutes genossen zu haben“). Gewiß würde hier ἐν κράτει ἀπλοσύνης αὐτοῦ mit der Bedeutung „in der Kraft seiner Gesundheit“ nicht übel in das Ganze passen. Aber es ist nicht so zu übersetzen. Der hebräische Text hat  $\text{יְמֵי הַיָּשָׁרִים}$  „in seiner Integrität selbst“, und das heißt nicht „bei voller Gesundheit“, sondern „im Vollgenuß seines Wohlstandes“. Der griechische Übersetzer aber hat das  $\text{πῆ}$  metaphorisch als sittliche Integrität aufgefaßt, es als „Rechtschaffenheit“ verstanden, was mit ἀπλοσύνη durchaus passend wiederzugeben war, und dazu das  $\text{δύναμις}$  als  $\text{δύναμις}$  „Stärke“ „Kraft“ gelesen. Die Stärke

der Rechtschaffenheit entsprach seiner theologisch orientierten Sittenlehre.

Somit erscheint die Annahme, daß ἀλοῦς auch die physische Rechtschaffenheit, das heißt „gesund“ bedeute, als nicht berechtigt.

3. Auf die richtige Spur geraten wir durch den von Edwin Hatch (Essays in biblical greek, 1889) geführten Nachweis, daß dem Wort πονηρός im griechischen AT und auch im NT manchmal die Bedeutung „mißgünstig“ „geizig“ eignet. Das ist besonders einleuchtend an all den Stellen, wo πονηρός oder πονηρεύεσθαι bei ὀφθαλμός steht, also vom Auge gilt; und dieser Sprachgebrauch ist aus dem Hebräischen übernommen: es folgen hier einige Beispiele.

Deut 15, 9 „Hüte dich, daß du nicht meinst: das Erlaßjahr steht bevor (die שְׁשָׁנָה, das siebente Jahr, mit welchem, nach dem deuteronomischen Gesetz, alle Schulden für getilgt gelten sollten) und dein Auge nicht רַע sei auf deinem armen Bruder, so daß du ihm nichts gibst.“ Da ist doch nur zu verstehn: Hüte dich, daß du deinen bedürftigen Volksgenossen nicht anschaut als einer, der ihm nichts schenken will; erweise dich ihm gegenüber nicht geizig, sondern freigebig. Die Septuaginta hat רַע עֵינָיךָ בְּאָחִיךָ wörtlich übersetzt mit μη πονηρεύεται ὁ ὀφθαλμός σου τῷ ἀδελφῷ σου τῷ ἐπιδομένῳ.

Deut 28, 54. 56: Wann das fremde Volk kommen und Israel belagern wird, dann wird in den belagerten und ausgehungerten Orten auch der verwöhnteste Mann seinem Mitmenschen gegenüber mißgünstig gesinnt sein wegen eines Stückes Fleisch (רַע עֵינָיו בְּאָחִיךָ: sein Auge wird רַע sein auf ihm); und (56) die verwöhnteste Frau wird mißgünstig gesinnt sein gegenüber (רַע עֵינָהּ בִּ) ihrem Gatten, ihrem Sohn und ihrer Tochter wegen der Nachgeburt aus ihrem Schoß, ja wegen ihrer eignen Kinder, die sie selbst verspeisen will und darum den andern mißgönnt. Die Septuaginta hat hier beidemale τῷ ὀφθαλμῷ βρακκίειν „mit dem Auge mißgönnen“; aber Aquila, der den hebräischen Text überall wörtlich reproduzieren wollte, verwendet auch hier πονηρεύεσθαι mit Subjekt ὁ ὀφθαλμός.

Prov 23, 6 ist die Rede von dem Mann, der seinen Gast beim Mittagmahl auffordert zuzugreifen, und ihm doch, wie man ja wohl sagt, die Bissen in den Mund schaut. Dabei wird der Rat erteilt: Ist nicht die Speise des רַע עֵין, was also heißen soll: die Einladung eines Geizhalses lehne ab! — Die Septuaginta hat μη συνδέειν ἀνδρὶ βρακκάνῳ, in einigen Handschriften steht dabei am Rande ἀνδρὶ πονηροφθαλμῳ, wie der Ebionäer Symmachos übersetzt hat.

Man braucht nur die drei zitierten Stellen zusammenzuhalten, um



mit Sicherheit zu erkennen, daß die alexandrinischen Übersetzer die hebräischen Ausdrücke ganz richtig auffaßten und in ihrer griechischen Sprache diese drei als gleichbedeutend anwandten: „sein Auge ist πονηρός“ „βαρκαίνει τῷ ὀφθαλμῷ αὐτοῦ“ und „er ist ἀνὴρ βάρκανος“. An dem übersetzten AT aber bildete sich die Sprache, zumal die religiöse Sprache, der altchristlichen Gemeinden und ihrer Schriftsteller, sofern sie griechisch redeten oder schrieben. Daher gilt auch fürs NT, wenn da das Auge eines Menschen als πονηρός bezeichnet wird, daß dies Mißgunst oder Geiz bedeuten soll. Recht deutlich und einwandfrei zeigt sich's am Schluß des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 15. Die Arbeiter, welche den ganzen Tag hindurch geschafft haben, murren darüber, daß sie nicht mehr erhalten als den verabredeten Tagelohn, nachdem andere, die nur wenige Stunden beschäftigt waren, ebenfalls den Betrag des vollen Tagelohnes erhalten haben. Darauf spricht der Herr des Weinbergs zu einem der Unzufriedenen: Freund, ich tue dir kein Unrecht usw. Gib dich doch zufrieden, ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστίν ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι; „oder ist dein Auge πονηρός“, das heißt „oder bist du mißgünstig, weil ich gütig = freigebig bin?“

Die angeführten Beispiele erheben über jeden Zweifel, daß das Eigenschaftswort πονηρός im jüdischen und altchristlichen Griechisch wirklich „mißgünstig“ oder „geizig“ bedeutete. Vor allem ist dies da der Fall, wo es als Prädikat des Auges steht; außer Verbindung mit einem Wort für „Auge“ kann man ihm die gleiche Bedeutung zuerkennen an Stellen wie Sir 14, 5 und 34, 23 und Mt 7, 11 par. Lc 11, 13.

Ob sie in dem Spruch vom lumen internum angenommen werden darf, hängt jedoch noch von der Frage ab, ob das Wort ἀπλοῦς die entgegengesetzte Bedeutung haben, ob es also „mitteilsam“ „mildtätig“ „freigebig“ bedeuten könne. Dem hat unser Pfadfinder Hatch nicht nachgeforscht: wir müssen also auf eigene Hand versuchen, es in Erfahrung zu bringen.

4. Im Gegensatz zu πονηρός, wo dies „mißgünstig“ bedeutet, steht gewöhnlich ἀγαθός, welches Wort dann mit „gütig“ zu übersetzen ist. So an den alttestamentlichen Stellen Sir 14, 5 ὁ πονηρός ἑαυτῷ τὴν ἀγαθὸν ἔχεται; „wer sich selber nichts gönnt, wem wird der sich freigebig erweisen?“ und 35, 8. 10 ἐν ἀγαθῷ ὀφθαλμῷ. Im NT soll Mt 20, 15 das ἀγαθός anscheinend auch den Gegensatz zum „mißgünstigen Auge“ bilden. Es entspricht dies der rabbinischen Ausdrucksweise, welche dem עין טובה ein עין טובה (עין טובה) als freigebiges Auge gegenüberstellt. Manchmal heißt das gütige Auge auch עין יפה „schönes

Auge“,<sup>1</sup> und es dürfte im Griechischen anstatt des ἀγαθός in diesem Sinne auch das ἀπλοῦς gebräuchlich gewesen sein.

5. Unter den wenigen alttestamentlichen Stellen, wo ἀπλοῦς begegnet, läßt sich für die Bedeutung „mildtätig“ die Gnome Prov 11, 25 in Anspruch nehmen. Im Urtext lautet sie: נַפְשׁ בְּרִיכָה תִּדְשֵׁן וְג' „eine Seele des Segens wird fett gemacht, und wer trinkt (Hif'älform von דר) wird selbst getränkt“. Aus dem Parallelismus geht hervor, daß mit dem Ausdruck „eine Seele des Segens“ gemeint ist einer, der segnet, ein Wohltäter, und daß דרשן als Passivum verstanden werden muß, also richtig als Pu'alforn aufgefaßt ist: ein Mensch, welcher segnet, wird fettgemacht, das heißt seinerseits reichlich gesegnet werden, — wer andere trinkt, wird selber getränkt werden. So verlangt es nämlich die göttliche Weltordnung.

Die alexandrinische Version hat dies völlig mißverstanden.<sup>2</sup> Der zweite Absatz lautet bei ihr: ἀνὴρ δὲ θυμώδης οὐκ εὐεχόμενος „aber ein heftiger (hitziger) Mann ist nicht vornehm“.<sup>3</sup> Im ersten Absatz bietet sie für נַפְשׁ בְּרִיכָה ψυχὴ εὐλογομένη: das heißt, sie hat dem Subjekt einen passiven Sinn anstatt des aktiven zuerkannt: der Ausdruck „eine Seele des Segens“ kann ja auch eine gesegnete Seele, einen gesegneten Menschen, bedeuten. Bei dieser Auffassung und ihr zufolge brauchte der Übersetzer, um doch noch einen plausiblen Spruch herauszubekommen, nur umgekehrt das Verbum in aktivem anstatt in passivem Sinn aufzufassen, das heißt דרשן als pi'él דרשן zu lesen. Er hätte dann verstanden: „eine gesegnete Seele wird fettmachen“, nämlich: ihrerseits andere segnen, andern wohltun, und zwar in reichlichem Maße: denn fettmachen ist viel mehr als nur dem Lebensbedarf genügen. Dies reichliche Wohltun gäbe nun sein Text wieder mit den

<sup>1</sup> Mischna T'ērūmōt IV 3: „Dies ist das Maß der T'ērūmā (des Teils, den man der Priesterschaft abgibt): עין יפה gibt 1 von 40, die Schule Schammai sagt 1 von 30; das mittlere Auge 1 von 50; הרעה (das mißgünstige Auge) 1 von 60“. — Bābā batrā babli fol. 64b, jerusch. fol. 14d: „Wer ein Geschenk gibt, gibt es יפה יפה“. Schabbat babli fol. 74a, 140b usw. Aus der sonstigen rabbinischen Tradition Beispiele bei Chr. Schöttgen, Horae hebr. et talmud. in universum NT etc. I, Dresdae et Lipsiae 1733, pag. 67f.

<sup>2</sup> Aquila, Symmachos und Theodotion haben hier für דרשן richtig πλανήσεται.

<sup>3</sup> oder „ist nicht wohlstandig“ oder „ist nicht angesehen“, im eigentlichen Sinn etwa unser „sieht nicht gut aus“. Die in den Wörterbüchern traditionelle Angabe, daß εὐεχόμενος (im NT) auch „reich“ oder „wohlhabend“ bedeute, beruht, soviel ich habe finden können, lediglich auf der ganz unberechtigten Annahme, daß der Evangelist Matthäus c. 27, 57 mit dem πλούσιος genau dasselbe habe sagen wollen, wie Markus c. 15, 43, mit εὐεχόμενος.

Worten  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  ἀπλή. Da würde für das Ganze  $\psi\upsilon\chi\eta$  ἀπλουμένη  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  ἀπλή auf deutsch nur zu setzen sein: „eine gesegnete Seele (oder: ein gesegneter Mensch) ist mit allen Kräften mildtätig“ oder „freigebig“.

Zu einem sichern Schluß ist leider bei eben diesem Texte schwerlich zu gelangen. Es bleibt noch die Frage, ob dem Alexandriner zuzutrauen sei, daß er eine Wiedergabe des  $\text{שׁוֹטֵן}$  durch  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  ἀπλή der einfach verbalen durch Präsens oder Futurum von  $\pi\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\iota\nu$  vorgezogen hätte, ob er nicht vielmehr in seiner Vorlage  $\text{שׁוֹטֵן}$  anstatt  $\text{שׁוֹטֵן}$  gelesen oder, wenn die Stelle halb zerstört war, vermutet haben werde.<sup>1</sup> Letzteres ist wahrscheinlicher, weil die sonst verwechselten Lettern auch in der älteren hebräischen Schrift recht verschiedenartig gestaltet waren. Zu bemerken ist jedoch, daß die alexandrinische Version der Sprüche Salomonis die bildliche Anwendung des Ausdrucks „Fett“ „fettmachen“ oder „mästen“ an andern Stellen ebenfalls vermieden hat:<sup>2</sup> vielleicht empfand sie ihn als den göttlichen Segnungen unangemessen;<sup>3</sup> und da sie ihn auch sonst nicht mit einer verbalen Form übersetzt, wäre das  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  ἀπλή am Ende doch als eine absichtlich sehr freie Andeutung des in dem groben  $\text{שׁוֹטֵן}$  enthaltenen Sinnes hinzunehmen.<sup>4</sup> Immerhin soll diese Stelle nur als ein mehr oder weniger wahrscheinliches Beispiel zu der Bedeutung „ἀπλοῦς = freigebig“ hier angeführt sein.

<sup>1</sup> Das Nomen  $\text{שׁוֹטֵן}$  wird — in der Bedeutung, die es hier hat — manchmal mit Maskulinformen konstruiert. — Man könnte anstatt einer Verderbnis im hebräischen Text auch vermuten, es sei im griechischen das ( $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ ) ἀπλή verschrieben für ἀπαλή, indem dieses als „zart“, „weichlich“ im eigentlichen Sinn dem „fett“ gewissermaßen entspricht und mit seiner übertragenen Bedeutung „sanft“ oder „mild“ zu dem gleich folgenden ἀνὴρ δὲ θυμώδης einen Gegensatz bilden würde. Aber freilich wäre das nicht der durch die logische Konstruktion verlangte Gegensatz entweder der Subjekte oder der Prädikate der beiden Satzteile.

<sup>2</sup> Prov 13, 14b  $\text{שׁוֹטֵן}$  und 28, 25  $\text{שׁוֹטֵן}$  umschrieben mit ἐν ἐπιμελείᾳ εἶναι. Ganz unbefangen hingegen Jes 34, 7  $\text{שׁוֹטֵן}$ ;  $\text{בְּלִמְדָה}$ : ἀπὸ τοῦ κτῆτος ἐμπλησθήσεται.

<sup>3</sup> Weshalb dann Prov 15, 30, wo das Subjekt des  $\text{שׁוֹטֵן}$  nicht göttlicher Art ist, das Bild beibehalten werden konnte: φήμη δὲ ἀγαθὴ παίζει ὄσρα.

<sup>4</sup> An der Stelle Jes 55, 2 „Horcht auf mich, so werdet ihr Gutes essen und wird eure Seele sich  $\text{שׁוֹטֵן}$  erlaben“ hat Septuag. καὶ ἐντροφῆσει ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν. Dabei notiert F. Field in seiner Ausgabe der Hexapla (Oxford 1875) für Theodotion (ἐν) ἀπλότητι und bemerkt dazu: forlasse ἀπαλότητι. Diese graphisch sehr annehmeliche Korrektur ergäbe einen Sinn — in Zartheit, Zärtlichkeit oder Weichlichkeit schwelgen — der uns so wenig zu dem Text zu passen scheint, daß wir doch lieber vermuten wollen, Theodotion habe ebenso wie Aquila und Symmachus das  $\text{שׁוֹטֵן}$  buchstäblich mit ἐν πτότητι übersetzt gehabt und die ihm zuerkannte singuläre Lesart sei auf die Unaufmerksamkeit eines Abschreibers zurückzuführen.

In altchristlichen Schriften treffen wir ἀπλῶς auch als Bestimmungswort zum Begriff des Gebens. Bei Hermas schärft das zweite Mandatum ἀπλότης und ἀκακία ein; jene besonders mit der Vorschrift, man solle allen Bedürftigen geben: δίδου ἀπλῶς, μὴ διατάζων τίνι ὄψις ἢ τίνι μὴ ὄψις.<sup>1</sup> Man soll allen, die sich melden, geben, ohne zu erwägen, ob die Notdurft wirklich oder nur geheuchelt sei. „Denn Gott will, daß von den Gaben, die man selbst bekommen hat, allen gegeben werde.“ Die ohne Not oder zu bösen Zwecken sich haben mitteilen lassen, werde Gott strafen. Der Geber sei daran nicht schuld, er habe dem göttlichen Auftrag gemäß die διακονία erfüllt: ἀπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν μηδὲν διακρίνων τίνι ὄψις ἢ μὴ ὄψις. ἐγένετο οὖν ἡ διακονία αὐτῆ ἀπλῶς τελεθεῖσα ἔνδοξος παρὰ τῷ θεῷ. ὁ οὖν οὕτως ἀπλῶς διακονῶν τῷ θεῷ ζήσεται.<sup>2</sup> Hier entspricht das ἀπλῶς völlig unserm „einfach“. Es soll lediglich das göttliche Gebot befolgt, also „einfach“ gegeben werden: sogar Fragen wie die, ob tatsächlich ein Bedürfnis vorhanden sei, ob nicht die Gabe zu sündhaftem Zweck verwendet werde, soll man nicht dabei in Betracht ziehn. — In einem spätern Abschnitt des Buches<sup>3</sup> werden die glückseligen Frommen beschrieben u. a. als solche, „die jedem Menschen Erbarmen entgegenbringen und von dem, was sie sich erarbeitet haben, jedem Menschen Unterstützung gewähren ἀνονειδίτως καὶ ἀδικάτως: ohne Schelten<sup>4</sup> und ohne zögerndes Erwägen oder Schwanken“. Wie schon oben das μηδὲν διακρίνων, so erinnert hier das ἀνονειδίτως an die neutestamentliche Stelle Jac 1, 5: „Wenn einem von euch Weisheit mangelt, so heische er παρὰ τοῦ δίδοντος θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, d. h. von Gott, der allen . . . gibt und nicht schilt [daß man ihn zuviel belästige], und ihm wird gegeben werden. Er heische jedoch ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος, das heißt in gläubigem Vertrauen, ohne irgendwie zu zweifeln . . .“ mit der (in v. 7) nachgeschickten Verwarnung, ein Zweifler „meine nicht, daß er etwas vom Herrn erlangen werde“.

Es ist klar, daß μηδὲν διακρινόμενος in diesem Text etwas ganz anderes bedeutet als das μηδὲν διακρίνων in dem des Hermas. Gar nicht sicher ist also, ob das ἀπλῶς bei beiden Autoren den gleichen Sinn habe.

Soll ἀπλοῦς im Jakobusbrief „einfach“ bedeuten, so kann dies nicht mit „bedingungslos“ oder „ohne Forderung einer Gegenleistung“

<sup>1</sup> Mand 2, 4. Διατάζειν hier: zögerndes Erwägen oder Schwanken.

<sup>2</sup> Mand 2, 6. <sup>3</sup> Sim IX 24, 2.

<sup>4</sup> ὀνειδίζειν „schimpfen“, „schmähen“, „Vorwürfe machen“.

erklärt werden, weil sogleich (mit der verbindenden Partikel *δέ*) die Forderung der *πίστις* nachfolgt; auch nicht wie bei Hermas mit „ohne zu unterscheiden, wem er gebe und wem nicht“, denn den Zweiflern wird ausdrücklich angesagt, daß sie nichts zu erwarten haben. Es bleibe nur übrig „einfach geben“ aus der Zusammenstellung *ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος* zu erklären für ein Geben ohne dabei zu schimpfen oder Vorwürfe zu machen. Dagegen sträubt sich aber das eingefügte *καί*, ein explicatives *καί* ist doch kaum anzunehmen. Höchst beachtenswert ist nun, daß die Vulgata hier *ἀπλῶς* mit affluenter wiedergegeben hat: *qui dat omnibus affluenter et non improperat*. Unstreitig wirkt anschließend an *διδόντος πᾶσι* das *ἀπλῶς* am besten, wenn es ein reichliches Spenden zu verstehn gibt, also wenn ihm die Bedeutung „in mildtätiger, freigebiger Weise“ eignet. Dafür, daß speziell Juden und aus dem schriftgelehrten Judentum hervorgegangene oder ihm noch nahestehende altchristliche Verfasser das Wort in diesem Sinn verstehn konnten und auch angewandt haben, läßt sich außer der Jakobusstelle noch wichtiges anführen.

Ein indirekter Beweis ist der Bedeutung zu entnehmen, welche in der Sprache des Apostels Paulus dem nomen *ἀπλότης* zukommt. Daß in zwei ihm fälschlich zugeschriebenen Episteln der Ausdruck *ἐν ἀπλότητι καρδίας* mit der uns aus den griechischen Versionen des ATs bereits bekannten Bedeutung anzutreffen ist, braucht nur der Vollständigkeit halber erwähnt zu werden.<sup>1</sup> In echtem Paulustext begegnet es viermal an drei Stellen, die alle unsre oben ausgesprochene Vermutung, auf das Substantivum übertragen, bestätigen.

2 Kor 8, 1—3. Der Apostel Paulus teilt mit, in den makedonischen Gemeinden habe trotz mancher Heimsuchung und vieler Armut große Freude geherrscht und diese Freudigkeit den *πλοῦτος τῆς ἀπλότητος αὐτῶν* hervorgebracht. „Denn“, fährt er fort, „nach Vermögen, ja über Vermögen, haben sie aus eigenem Willen . . .“ — der Satz verläuft anakolutisch, aus v. 4 ist jedoch deutlich zu ersehn, daß von der *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους* die Rede ist: von Geldopfern für die darbende Gemeinde zu Jerusalem. Der *πλοῦτος τῆς ἀπλότητος αὐτῶν* ist also der Reichtum ihrer Freigebigkeit.

2 Kor 9, 11. 13. Hier steht von v. 10 bis v. 14 ein langer verwickelter, wenn nicht gar verworrener Satz, dessen Zergliederung uns zu weit abführen würde. Es handelt sich um die gleiche Sache, wie

<sup>1</sup> Eph 6, 5; Kol 3, 22. Zu der von H. J. Holtzmann (1872) angenommenen echten Grundlage des Kolosserbriefs gehört die Stelle nicht.

im vorigen Zitat. Der Apostel äußert seine Zuversicht, daß Gott, der den Landmann mit Samen versorgt, auch den Korinthern das Erforderliche geben werde, damit sie seien (v. 11) ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἀπλότητα „mit allem reichlich versehen um alle [mögliche] ἀπλότης zu üben“. Er erklärt v. 12, daß die so beschaffene διακονία nicht allein dem Notstand der Heiligen, das heißt der jerusalemlischen Christen, abhelfe, sondern auch sich fruchtbar erweise „durch viele Gott dargebrachte Dankgebete“: erfahrene Mildtätigkeit regt ja zu solchen an. Im nächsten Vers (13) kommt noch vor: δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ . . . ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας, das heißt ein Preisen Gottes auf Grund der ἀπλότης, mit welcher „ihnen und allen“ mitgeteilt wurde. Ohne Zweifel steht ἀπλότης hier für die Opferfreudigkeit und Weitherzigkeit, womit die Korinther Wohltätigkeit ausüben, also wiederum für „Freigebigkeit“.

Rom 12, 8. Der Verfasser von Rom 12—14 (es mag wohl St. Paulus sein) lehrt, die den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde verliehenen Charismen seien verschiedener Art. Man habe entweder [die Gabe der] Prophetie: nach Maßgabe des Glaubens; oder [die der] Diakonie: im Gemeindedienst; oder wer lehrt [das Charisma] im Lehren; oder wer ermahnt [das] im Ermahnen; wer mitteilt [das Charisma] ἐν ἀπλότητι, wer als Vorsteher wirkt ἐν σπουδῇ, wer die Barmherzigkeit ausübt ἐν ἰλαρότητι. Es versteht sich, daß die letzten drei der hier genannten Charismen zu den dabei angegebenen Betätigungen besonders befähigende Eigenschaften darstellen müssen. Für Werke der Barmherzigkeit ist es die Freude an solchen, für das Vorstehertum der Eifer, für das Mitteilen natürlich die Lust am Mitteilen, also gewiß Freigebigkeit.

In der Sprache eines Autors, der das zu ἀπλοὺς gehörige Substantiv in diesem Sinne kennt und benutzt, wird jenes auch „mitteil-sam“ oder „freigebig“ bedeutet haben.

Daß ἀπλοὺς, ἀπλότης, ἀπλοσύνη diese Bedeutung erhalten hatte, darf zumal bei Juden und Christen nicht befremden. Milde Gaben gelten nicht nur im bürgerlichen, sondern auch im religiösen Gemeinleben für den greifbarsten Erweis einer guten Gesinnung. Eine Folge davon ist gewesen, daß die jüdischen Frommen aramäischer Zunge das Wort, welches eigentlich die fromme Rechtschaffenheit und frommes Werk bedeutet, auch für den Begriff „Almosen“ anwandten. Das war ganz gewöhnlich: man sehe in den Wörterbüchern von Jacob Levy unter פְּרָטָה und פְּרָטָה. Im NT zeugen von diesem Sprachgebrauch das Herrnwort Mt 6, 1 (δικαιοσύνη mit der Variante ἐλεημοσύνη) und ge-

wissermaßen auch das Zitat 2 Kor 9, 9 = Ps 112 (111), 9,  $\omega\delta$  δικαιοσύνη steht für das der Mildtätigkeit entsprechende Guthaben an göttlicher Vergeltung. Ebenso konnte auch ἀπλότης oder ἀπλοσύνη, sofern es eigentlich die tugendhafte Einfalt oder unbeirrte Rechtschaffenheit bedeutete, verstanden werden als Mildtätigkeit: als ein durch keinerlei widerstrebende Regungen geschwächtes Gütigsein, als nicht durch Unmut halb entwertetes Mitteilen, als rückhaltloses Wohltun, ohne Zögern und ohne Knausern. Das wäre eben Freigebigkeit. Der einfältige Wohltäter überlegt nicht, ob andere auch mittun, ob es ihn nicht nachträglich gereuen werde, ob man nicht zuviel von ihm verlange; er bemißt seine Hilfeleistung nicht nach irgendwelchen Erwägungen: weil er einfältig ist hat er nichts anderes im Sinne als die Not, der abgeholfen werden soll, und die Mittel, die ihm eben zur Hand sind. So tut er denn freigebig wohl. — Solche Gedankengänge könnten schon ausgereicht haben, um in jüdischer und christlicher Gemeindegemeinschaft dem Adjektiv und den dazugehörigen Substantiven die hier nachgewiesene Bedeutung zu verschaffen.

Indessen hatte auch ein sittlich indifferenter Auswuchs im hellenistischen Sprachgebrauch dies neue Verständnis des Wortes ἀπλοῦς mindestens angebahnt. Da war nämlich eine entsprechende Bedeutung aufgekommen für das zugehörige Zeitwort ἀπλοῦν (ἀπλόω).<sup>1</sup>

Ἀπλοῦν heißt ursprünglich „einfach machen“<sup>2</sup>, also zusammengelegte oder gerollte Dinge, wie z. B. eine Decke, ein Buch, einen Brief „ausbreiten“,<sup>3</sup> Flügel „entfalten“,<sup>4</sup> Segel „spannen“.<sup>5</sup> Das Sub-

<sup>1</sup> Belege für die spätern Bedeutungen von ἀπλοῦν verzeichnet besonders E. A. Sophokles, Greek lexikon of the roman and byzantine periods, Memorial edition, Newyork-Leipzig 1888, pag. 211 f.; eine gute Anzahl auch der Thesaurus von Stephanus-Dindorf I 2 col. 1349/50. In unsern Fußnoten werden einige von den Belegen ausführlicher beigebracht, die aus den Versionen des AT zumeist nach Field's Ausgabe der Hexapla hinzugesammelt.

<sup>2</sup> Und wo von der Bedeutung ἀπλοῦς = „unsträflich“ ausgegangen ist, heißt es „unsträflich gestalten“. So gibt Theodotion Job 22, 3  $\text{יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֵל אֲדֹרָם}$  wieder mit  $\delta\tau\iota$  ἀπλώρης τὴν ὁδόν σου.

<sup>3</sup> Jes 37, 14  $\text{וְיִפְרֹשׁוּ אֹתוֹ}$  Septuag. καὶ ἤνοιξεν αὐτὸ [τὸ βιβλίον]. Nach der Konkordanz von Hatch und Redpath hat Symmachos hier eine Form von ἀπλοῦν (also ἤπλωσεν?) dargeboten. — Bei Hermas begegnet, vis III, 1, 4  $\text{λέντιον ἐξηπλωμένον}$ .

<sup>4</sup> Deut 32, 11 hat ein unbekannter Übersetzer für  $\text{פָּרַשׁ כַּנְפֵי}$  ἀπλώσας (Septuag. διεῖς) τὰς πτέρυγας αὐτοῦ.

<sup>5</sup> Jes 33, 23  $\text{בְּלֹ פָרַשׁוּ בָל}$  (deine Seile . . . spannen das Segel nicht) Symmachos  $\omega\sigma\tau\epsilon$  μὴ ἀπλώσαι ἱστία. — Orphica ed. Godofr. Hermann, Lips. 1805, v. 362 ἱστία δ' ἀπλώσαι. v. 627 (ἱστία?) δ' ἤπλώθη.

stantiv ἄπλωμα schließt sich dieser Bedeutungsgruppe an.<sup>1</sup> Aus ihr haben sich aber weitere Bedeutungen entwickelt oder — um es richtiger zu sagen — es sind andere, mit der ursprünglichen logisch nicht mehr zusammenhängende Bedeutungen, durch die Vorstellung des Ausbreitens veranlaßt, dem Wort angeeignet worden.<sup>2</sup> Es findet sich für „ausbreiten“ im Sinn des Hervorstreckens z. B. der Arme oder Hände vom Leibe,<sup>3</sup> der Äste vom Baumstamm,<sup>4</sup> der Ruder vom Schiffsbord<sup>5</sup> aus. Dann auch für „ausstreuen“ sowohl im eigentlichen, wie im übertragenen Sinn: vom Samen über einen Acker,<sup>6</sup> von einem Volk, das sich über einen Teil der Erde verbreitet,<sup>7</sup> von Worten, die sich herumsprechen,<sup>8</sup> von einer Botschaft, die bekannt gegeben,<sup>9</sup> von der

<sup>1</sup> Eine christliche Interpolation in Testam. Benjamin c. 9 enthält den Ausdruck τὸ ἄπλωμα τοῦ ναοῦ (Test. XII patriarcharum ed. Robert Sinkler, Cambridge 1869, p. 200 lin. 5) für den gewöhnlich als καταπέτασμα bezeichneten Vorhang im jüdischen Tempel. Im Chronicon paschale und bei späteren christlichen Autoren bedeutet τὸ ἄπλωμα die über den Altartisch gebreitete Decke (sonst ἡ ἐνδυστή). — Was der Unbekannte, welcher nach einem Scholion zu Gen 38, 29 dort, das hebräische פָּרַשׁ mit פָּרַשׁ verwechselnd, τὴ διήπλωσας καθ' ἡμῶν ἄπλωμα; übersetzte, sich dabei gedacht hat, läßt sich kaum vermuten (vielleicht: „Was für eine Bescherung hast du uns beschert?“). — Vgl. übrigens zu ἄπλωμα die Lexika.

<sup>2</sup> In Ansehung des Alters der Belegstellen ist zu bemerken, daß das Verbum überhaupt erst seit dem Anfang unserer Ära öfter begegnet.

<sup>3</sup> Job 11, 13 כַּפֵּי אֱלֵי ופְרַשְׁתָּ Symmachos ἀπλώσεις πρὸς αὐτὸν τὰς παλάμας σου. — Jes 25, 11 haben mehrere Septuagintahandschriften das שָׂרַשׁרִי פָּרַשׁ mit ὡς ἄπλοῖ wiedergegeben. Symmachos καὶ ἔξαπλώσει τὰς χεῖρας αὐτοῦ καθὼς ἀναπλώσει (oder -σει) ὁ λουόμενος εἰς τὸ κολυμβῆσαι.

<sup>4</sup> Ez 17, 6 vom frei sich ausbreitenden Weinstock תַּרְבִּיב Symmachos ἠπλωμένη. — Orphica I. c. 928 μέσσον δ' ἠερόμηκες ἐπὶ στῦπος ἄλσει πολλῶν ἠπλωται φηγοῖο.

<sup>5</sup> Orphica I. c. 280 ἐκάτερθεν ἐρετμοῦς ἠπλώσαντο.

<sup>6</sup> Dionysios Periegetes (ed. God. Bernhardt, Lipsiae 1828) in dem aus den Anfangsjahren der Regierung des Kaisers Hadrian datierenden Gedicht Argonautica v. 235: Männer, die erstmalig den Pflug anwandten καὶ σπόρον ἰθυτάτης ὑπὲρ αὐλακος ἠπλώσαντο.

<sup>7</sup> Ioannis Malalae Chronographia, rec. L. Dindorf, Bonn 1831, pag. 453, 11 εἰς ἔδαφος ἠπλωμένων νεκρῶν: wo Edmund Chilmead (gest. 1654) mit „diffusis ibi per terram undique cadaveribus“ die Meinung richtig wiedergegeben hat. — Ib. pag. 472, 17: die sabirischen Hunnen verbreiten sich über gewisse Landschaften im Orient ἀπλώσαντες ἑαυτοῦς (Chilmead „longe lateque excurrentes“).

<sup>8</sup> Prov 26, 22 (hebr. „die Worte des Ohrenbläasers sind wie Leckerbissen“) Septuag. λόγοι κερκῶπων μαλακοί, Theodotion λόγοι ἐνθυμίου ὡς ἔξαπλούμενοι.

<sup>9</sup> Iamblichos in Photii bibliotheca cod. 94 pag. 77, 11 κήρυγμα ἠπλωτο πανταχοῦ. Es steht auch schlechthin für promulgare (bei Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts, cf. Sophokles s. v.).



Wahrheit, die verkündet,<sup>1</sup> von der Gnade, die den Angehörigen einer christlichen Gemeinde gesendet<sup>2</sup> wird. Somit hatte das Zeitwort die Bedeutung „verbreiten“ im Sinne des Ausstreuens und Weitergebens erlangt, und zwar in allen Formen: aktivisch, medial, passivisch. Das aktive Partizipium ἀπλών ἀπλοῦσα ἀπλοῦν besagte jetzt „ausstreuend“, „mitteilend“, „spendend“. Sollte dieses nicht sich auf das Adjektiv ἀπλοῦς ἀπλή ἀπλοῦν übertragen haben, so daß letzteres — ohne seine sonstigen Bedeutungen zu verlieren — hinfort auch die Eigenschaft des Ausstreuens und Spendens, also „freigebig“ und „mitteilsam“ zum Ausdruck bringen mußte? Einer richtig angewandten sprachlichen Logik entsprach das freilich nicht. Den Regeln der Sprachbildung gemäß hätte ἀπλοῦς nicht die Eigenschaft andeuten sollen, vermöge welcher ein ἀπλοῦν stattfindet, sondern eine Eigenschaft, die durch ἀπλοῦν hervorgebracht wird, also nach ἀπλοῦν „ausstreuen“ „verbreiten“ etwa unser adjektivisches „verbreitet“, französisch „répandu“. Aber manchmal ist wohl der Sprachgebrauch, zumal der hellenistische, nicht genau nach diesen Regeln vorgegangen; und behaupten wollen wir auch nur, daß der Wandel im Verständnis des verbalen Ausdrucks einen gleichen Wandel bei dem Eigenschaftswort bereits angebahnt hatte und erleichterte, wenn noch irgendein Umstand ihn herausforderte. Es konnte, meinen wir, kaum ausbleiben, daß zwischen einem ἀπλοῦν „ausstreuen“ „spenden“ und einem ἀπλότης „Mildtätigkeit“ das Adjektiv ἀπλοῦς auch die Bedeutung „mitteilsam“ „mildtätig“ „freigebig“ erhielt, die es Jac 1, 5 und in dem Spruch vom lumen internum tatsächlich zu haben scheint.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Clemens Alex., Protrept. pag. 89, 40 ἀπλώσας ὁ λόγος τὴν ἀλήθειαν ἔδειξε τοῖς ἀνθρώποις τὸ ὕψος τῆς σωτηρίας.

<sup>2</sup> Ep. ad Diognetum 11, 5 (in der Patrologia graeca II pag. 1184 B) δι' οὗ (scil. Χριστοῦ) πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία καὶ χάρις ἀπλουμένη ἐν ἀγίοις πληθύνεται, d. h. die in oder bei den Frommen „sich verbreitende“, ihnen zuteilwerdende Gnade.

<sup>3</sup> Bei der Wiedergabe des ἀπλώσας Jac 1, 5 mit „affluenter“ dürfte die Anwendung gerade dieses Ausdrucks durch den ungefähren Gleichlaut der beiden Wörter veranlaßt worden sein. In meinem Artikel „Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes?“ im Jahrg. XII S. 289 ff. dieser Zeitschrift ist auf S. 290, Zeile 16 v. oben anstatt „ein Sohn des Ḥōnī“ zu lesen „ein Sohn einer Tochter des Ḥōnī“. Da die Auslassung, solange der Leser nicht selbst durch Vergleichung des hebräischen Textes sie entdeckt, sehr störend wirken muß, benutze ich die Gelegenheit, hier darauf aufmerksam zu machen. — In dem Zitat ebenda Zeile 4 von unten ist zweimal D in W zu verbessern.

W. B.