Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 34 (1978)

Artikel: Kalla Rabatti II, 6 : eine paränetische Kettenreihe über den Ursprung der sündhaften Handlung

Autor: Böhl, Felix

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961658

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

KALLA RABATTI II,6. EINE PARÄNETISCHE KETTENREIHE ÜBER DEN URSPRUNG DER SÜNDHAFTEN HANDLUNG *

von Felix Böhl, Freiburg i. Br.

Vielfach ist das, was man üblicherweise unter einem Lasterkatalog versteht, nicht nur an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments anzutreffen, (1) vielmehr auch im Alten Testament (2) und in den Qumran-Texten. (3) Es sind jedoch nicht diese Aufzählungen von meist schweren Verstössen und Sünden, die im folgenden untersucht werden sollen; den Gegenstand der Untersuchung bildet vielmehr eine Reihe, welche die Stufen und Voraussetzungen von Übertretungen und Sünden in allgemeiner Weise gleichsam psychologisch zu erfassen sucht.

Aufzählungen dieser Art folgen in der Regel einer bestimmten Struktur, die in der antiken Rhetorik *Klimax* oder *gradatio* genannt wurde, (4) und welche hier im Anschluss an Martin Dibelius mit ‹Kettenreihe› bezeichnet werden soll. (5) Solche Kettenreihen sind gut dadurch erkennbar, dass sie durch die jeweilige Wiederholung des vorangehenden Gliedes der Reihe auch formal eine innere Abfolge und Steigerung zum Ausdruck bringen wollen. Als Beispiel einer solchen Kettenreihe und zugleich als Ausgangspunkt jener bereits erwähnten Ausführungen über die seelischen Prozesse, als deren Endpunkt die sündhafte Handlung selbst zu gelten hat, sei der Text *Kalla rabbati* II,6 (ed. Higger S. 198) angeführt:

«Es wird gelehrt: Der Trieb des Menschen bemächtigt sich seiner an jedem Tag, wie es heisst (Gen 6,5): ‹Und jeder Trieb der Absichten seines (d. i. des Menschen) Herzens ist nur böse den ganzen Tag.› Von daher erklärten unsere Lehrer: (Sündhafte) Vorstellung *(hirhur)* bringt zur Begierde *(ta'^{a}wah)*, Begierde zu Lust(?) *('ah^{a}wah)*, Lust(?) zum Nachjagen *(r^{e}difah)*, Nachjagen zur Tat *(ma'^{a}ssäh)*; (dies), um dir kundzutun, wie schwer seine (d. i. des Menschen) Rückkehr vom einen zum anderen ist...»

Warum diese Reihe aus Gen 6,5 und nicht etwa aus Gen 8,21 gefolgert wird, wo doch an beiden Stellen die Rede vom (bösen) Trieb ist, ist wohl

(*) Der vorliegende Aufsatz ist Teil der Ergebnisse eines Israelaufenthaltes vom Juli 1976 bis März 1977, der mir durch ein Stipendium der Görres-Gesellschaft ermöglicht wurde. Es ist mir ein Anliegen, dies dankbar zu erwähnen.

mit folgender Beobachtung zu erklären: Ein Vergleich der entscheidenden Worte von Gen 6,5 *(jeṣär machsch^{e}vot libo)* und Gen 8,21 *(jeṣär lev)* zeigt, dass das *machsch^{e}wot* von Gen 6,5 sehr wahrscheinlich dafür verantwortlich ist, dass die Reihe aus eben diesem Vers gefolgert wurde. Und da aus der zitierten Kettenreihe hervorgehen soll, wie die psychologische Entwicklung von der geistigen Vorstellung bis hin zur Tat verläuft, hat der Midrasch mit ziemlicher Sicherheit *jeṣär* als *j^{e}ṣirah* aufgefasst. Im Sinne des Midrasch ist folglich die Entstehung, die Bildung oder Formung der Absichten und Pläne gemeint. (6)

Unmittelbar auf diese negative Klimax folgt dann als Kontrast jene Aufzählung von Verhaltensweisen, die den Frommen und Heiligen charakterisiert. Es ist jedoch nicht möglich, die jeweiligen einander entsprechenden Glieder der beiden Reihen einfach nur als Gegensatzpaare zusammenzustellen. Dagegen spricht nicht nur, dass die erste Reihe fünf, die zweite aber sieben Glieder zählt, sondern auch, dass in der zweiten Reihe nicht der Weg zur tugendhaften Tat gezeigt werden soll, sondern dass dort nur religiöse Verhaltensweisen aufgezählt sind. Aus formalen wie inhaltlichen Gründen liegt es deshalb nahe, beide Reihen nicht als Kontrastreihen in dem Sinne aufzufassen, dass sie bereits ursprünglich als solche konzipiert worden wären. Ohne Zweifel aber dienen sie dem Redaktor als solche, indem er sie als Stilmittel einsetzt, welche der Verdeutlichung des einen paränetischen Zwecks dienen, dem Weg zur Heiligkeit.

Da die rhetorische Figur der gradatio mit Sicherheit aus der griechisch-römischen Welt stammt und da solche ethischen Reihen vorwiegend von der Stoa entwickelt wurden, ist es legitim, eine (jüdisch) hellenistische Erklärung dieser Reihe zu versuchen. Ein solches Vorgehen scheint auch dadurch gerechtfertigt, dass im Traktat *Derech Erez Rabba* (DER) eine sozusagen ‹rabbinische› Klimax über die Übertretung vorliegt, welche nur wenige Gemeinsamkeiten mit unserer ‹hellenistischen› erkennen lässt.

«Der Anfang der Übertretung *(ʿ^{a}verah)* sind (sündhafte) Gedanken des Herzens *(hirhur ha-lev)*; das zweite hierauf ist Spötterei *(leiṣanut),* das dritte Hochmut *(gassut ha-ruach),* das vierte Grausamkeit *('akhzariut),* das fünfte Müssiggang *(havṭalah),* das sechste grundloser Hass *(sin'at ḥinnam)* und das siebte das böse Auge *(ʿajin ha-raʿ).* Dies ist, was Salomo sagt (Prov 26,25): ‹Wenn er (d. i. der Hassende) seine Stimme lieblich macht, glaube ihm nicht, denn sieben Greuel sind in seinem Herzen.›» (7)

Was hier inhaltlich gesagt ist, unterscheidet sich grundlegend von jener eingangs zitierten Reihe insofern, als hier unzweifelhaft sündhafte Haltungen, Laster in ihrer Abfolge geschildert sind, während es oben grösstenteils Affekte waren, die als Wirkungen des bösen Triebs die sündhafte

Handlung verursachen. Es gilt auch in diesem Fall das, was Walther Völker über die Sündenlehre des Clemens von Alexandrien sagte, dass er nämlich «wie die Stoiker und Philo πάθος und ἁμαρτία eng aneinanderrückte.» (8) Deshalb «wandelte sich für ihn die Frage nach dem Entstehen der Sünde in die nach den Anfängen des πάθος um.» (9)

Bei dem naheliegenden Versuch, jene in Kalla rabbati mitgeteilte Reihe über die hellenistische Umwelt zu verstehen, scheint es ratsam zu sein, von dem zentralen Begriff der Reihe auszugehen, welcher zudem noch den Vorteil hat, dass sein griechisches Äquivalent eindeutig zu bestimmen ist, nämlich von der *ta'ᵃwah* oder ἐπιθυμία, der Begierde. (10) Nach der Lehre der älteren Stoa zählt sie zu den vier Hauptaffekten, (11) und es verwundert nicht, dass die jüdisch-hellenistische Literatur in ihr Anfang und Grund der Sünde sieht. So ist sie nach der Mose-Apokalypse «Anfang aller Sünde,» (12) sie ist, um mit Philo von Alexandrien zu reden, das «grösste Übel der Seele», (13) sie kann «mit vollem Recht als das Grundübel (ἀρχέκακον πάθος) bezeichnet werden», (14) ja, sie ist sogar «die Quelle aller Übel (πηγὴ τῶν κακῶν». (15)

Unmittelbar auf die Begierde *(ta'ᵃwah)* folgt in unserer Kettenreihe *'ahᵃvah,* was zwar mit ‹Lust› übersetzt wurde, doch musste diese Übersetzung gleich mit einem Fragezeichen versehen werden, welches seine Berechtigung durch Überlegungen erhält, über die weiter unten noch zu berichten sein wird.

Unter der Voraussetzung, dass auch *'ahᵃvah* aus einer Übersetzung resultiert und folglich eine Entsprechung im jüdisch-hellenistischen bzw. stoischen Raum haben muss, kann damit eigentlich nur die ἡδονή gemeint sein. Dieser Begriff, der ursprünglich die edelsten Freuden bezeichnen konnte, erlebte eine erhebliche Bedeutungsverengung in negativer Hinsicht, und sicherlich dürfte ἡδονή in negativem Sinn innerhalb unseres Katalogs verstanden sein. Dass die Lust unmittelbar neben der Begierde genannt ist, hat seinen Grund darin, dass ἡδονή häufig gleichsam als Parallelbegriff der ἐπιθυμία gebraucht ist. Beide werden von Zenon zu den vier Hauptaffekten gerechnet, (16) und Philo sieht in beiden, besonders aber in der ἡδονή die Wurzel der Sünde: «Die Begierde (ἐπιθυμία) besteht in dem Verlangen nach Sinnengenuss (ἡδονή)... So gründen sich denn offenbar alle Seelenstimmungen (πάθη) auf die Sinnenlust (ἡδονή)». (17) Und offenbar wird diese Meinung auch vom 4. Makkabäerbuch geteilt, wenn es dort heisst, dass «die Begierde (ἐπιθυμία) vor der Lust (ἡδονή)» einhergehe. (18)

Ist in diesen beiden Affekten Mitte und Angelpunkt der zitierten Kettenreihe erkannt, so sind die beiden restlichen Glieder als Voraussetzungen bzw. Folgen der ἐπιθυμία und der ἡδονή zu betrachten. Damit ergibt sich, dass der zu Beginn der Reihe genannte *hirhur,* d. h. eine

geistige Vorstellung, (19) der griechischen φαντασία entsprechen muss, womit zugleich auch gesagt ist, dass dieser Teil der Reihe nicht zur Affektenlehre, sondern eher zur Erkenntnistheorie gehört und dort ursprünglich beheimatet ist. Dennoch stehen die φαντασίαι hier insofern zu Recht, als nach stoischer Lehre die Affekte überhaupt nur entstehen können, wenn die durch die sinnliche Wahrnehmung bedingten Eindrücke im Geiste, eben die φαντασίαι, zustimmend von der Vernunft geprüft werden. (20) Sie sind es, welche die Triebe und Affekte ermöglichen und bewirken. Dieser für die Stoa überaus charakteristische Teil der Affektenlehre hat sich für das damalige zeitgenössische Judentum offenbar als so bedeutsam dargestellt, dass der entscheidenden Frage, ob die fromme Vernunft Selbstherrscherin der Triebe sein könne und müsse, ein ganzes Buch gewidmet wurde. (21)

Zwischen der *'ah^{a}wah* und dem *ma'^{a}ssäh*, der Handlung, steht gleichsam als Überleitung zur Tat die *r^{e}difah,* das Verfolgen oder Nachjagen (griechisch δίωξις), (22) das im griechischen Raum sporadisch mit ἐπιθυμία bzw. mit ἡδονή in Verbindung gebracht wurde. Einige der seltenen Beispiele für diese Verknüpfung bietet hauptsächlich Aristoteles, der in seiner Nikomachischen Ethik (p. 1179b) von der Menge sagt, dass «sie nach den ihrem Geschmack entsprechenden Genüssen trachtet» (τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσιν). (23) Ganz allgemein heisst es dann in 1139a: «Was beim Denken Bejahung und Verneinung, das ist beim Begehren Streben (δίωξις) und Fliehen.» Zwar erscheint dieses Streben oder Trachten nirgends in den stoischen Katalogen, (24) doch gilt auch hiervon das, was M. Pohlenz hinsichtlich der Begierde feststellte, dass es nämlich durchaus «dem hellenischen Empfinden» entspreche, «für das die Vorstellung eines künftigen Gutes notwendig das Streben nach ihm auslöst.» (25)

Der die Reihe abschliessende Begriff der menschlichen Handlung, des *ma'^{a}ssäh,* ist in seinem hier intendierten negativen Bedeutungsaspekt in erster Linie über die Septuaginta zu verstehen. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dass der hebräische *ma'^{a}ssäh* durchaus nicht selten zur Bezeichnung eines sündhaften Verhaltens benutzt wird, doch scheint «die griechische Bibel den Begriff der ἔργα, wo von Menschenwerk die Rede ist, häufig genug in malam partem» zu verstehen. (26)

Am Ende dieser Einzeldarstellung bietet sich somit folgendes Bild: Der die Reihe abschliessende Terminus der Tat oder Handlung zusammen mit dem ersten Teil der Kettenreihe, bestehend aus geistiger Vorstellung *(hirhur)* und Begierde *(ta'^{a}wah),* lässt sich über eine Interpretation auf dem Boden der griechischen bzw. jüdisch-hellenistischen Umwelt gut verstehen. Und es ist ebenso leicht zu sehen, dass die Interpretation der beiden verbliebenen Begriffe der Reihe, nämlich *'ah^{a}wah* und *r^{e}difah*

nicht so recht überzeugen konnte. Wie bereits angedeutet wurde, bereitet nicht nur die Übersetzung der *'ah^{a}wah* mit ἡδονή gewisse Schwierigkeiten, sondern auch die Nennung der *r^{e}difah,* da das Streben und Trachten nach einem vorgestellten Gut bereits wesentlich zur ἐπιθυμία, das heisst zur *ta'^{a}wah* gehört. Weshalb also die nachgezogene δίωξις und die gekünstelte Wiedergabe von *'ah^{a}wah* mit ἡδονή?

In der Tat ergibt die Interpretation der beiden Glieder *'ah^{a}wah* und *r^{e}difah* über ihren biblisch-rabbinischen Gebrauch einen besseren Sinn. Es kann kein Zweifel sein, dass *'ah^{a}wah* in dem hier intendierten Sinn einer «Beziehung zu Dingen, Zuständen oder Handlungen... das Merkmal des zielgerichteten, einseitig wählenden Affekts aus dem Begriff» (27) herauslöst. Was aber ist dann noch der Unterschied zur *ta'^{a}wah,* der Begierde? Offensichtlich sind *'ah^{a}wah* und *r^{e}difah* nichts anderes als die beiden Seiten der *ta'^{a}wah,* des strebenden Begehrens, weshalb sie wohl als eine Einheit aufzufassen sind. Diese Einheit ist bereits biblisch in Jes 1,23 belegt («... alle lieben Bestechung und jagen Geschenken nach») und sie wird in positivem Sinn dann in Aboth I,12 von Hillel folgendermassen benutzt: «Sei ein Schüler Aarons, den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend.» (28) Daraus ist sodann zu folgern, dass die Abfolge von *hirhur, ta'^{a}wah* und *ma'^{a}ssäh* durch *'ah^{a}vah* und *r^{e}difah* erweitert wurde, und diese Erweiterung wäre als Erläuterung aufzufassen, welche durch die Erklärung des Begriffsinhaltes von ἐπιθυμία bedingt ist. Der Grund für diese Erweiterung ist folglich in dem verschiedenen Bedeutungsumfang von ἐπιθυμία und *ta'^{a}wah* zu sehen, denn ganz offensichtlich nötigte die Erklärung der *ta'awah* als ἐπιθυμία zum Einschub von *'ah^{a}vah* und *r^{e}difah.*

Die Frage nach dem Begriffsumfang des Wortes *ta'^{a}wah* ist im Midrasch dort explizit gestellt, wo in der Schrift *'-w-h* und das synonyme *ch-m-d* parallel gebraucht sind, nämlich in der Dekalog-Stelle Dt 5,(18)21, wo es heisst: «Du sollst nicht begehren *(lo' tachmod)* deines Nächsten Weib. Du sollst nicht begehren *(lo' tit'aweh)* deines Nächsten Haus...» Hierzu sagt der Midrasch: «(Übertritt man nach Dt 5,21 *(lo' tit'aweh)* im Gegensatz zu Ex 20,17 *(lo' tachmod)* das Verbot des Begehrens des Hauses des Nächsten) selbst bei einem Begehren mit Worten? (29) Da sagt die Schrift (Dt 7,25): ‹Du sollst nicht das Silber und Gold an ihnen (d. h. den Götzenbildern) begehren *(tachmod),* dass du es dir nimmst.› Wie *(ch-m-d)* dort (30) bedeutet: bis er eine (entsprechende) Tat vollbringt, so auch hier: bis er eine (entsprechende) Handlung begeht. (31) Und woher (ist zu entnehmen), dass er auch verwarnt ist bezüglich der Begierde *(ta'^{a}wah),* die im Herzen ist, damit er nicht zur (strebenden) Begierde *(chimmud)* gelangt? Da sagt die Schrift (Dt 5,21): ‹Du sollst nicht begehren *(tit'aweh)* deines Nächsten Haus›, um wegen der Begierde *(ta'^{a}wah)* gesondert und

wegen der (strebenden) Begierde *(tit'aweh)* gesondert schuldig zu erklären.» (32)

Der Unterschied zwischen den beiden verschiedenen Formulierungen des Verbots derselben Sache («Haus») besteht somit darin, dass sich die *ta'^{a}wah* als Begehren oder Begierde ganz im Herzen abspielt, also mehr einem Wünschen und Wollen entspricht; der *chimmud* dagegen setzt dieses Begehren voraus und strebt sofort nach einer Realisierung. Da *ch-m-d* Begehren und Streben zugleich ausdrückt, wäre es bestens zur Wiedergabe von gr. ἐπιθυμία geeignet. Dem steht bei *ch-m-d* aber sofort die Einschränkung im Objekt entgegen, da sich dieses strebende Begehren nur auf Dinge bezieht, die man erwerben kann. (33) Deshalb konnte es nicht einfach an die Stelle von *'ah^{a}wah* und *r^{e}difah* gesetzt werden.

Was schliesslich die Frage betrifft, worin nun der Unterschied zwischen der stoischen Psychologie und der besprochenen Kettenreihe zu suchen sei, so fällt die Antwort insofern nicht schwer, als sie schon mehrfach angedeutet wurde. Ist der Anfang der Sünde für die Stoa letzlich in einem Fehlurteil des *Nous* begründet, so sieht der rabbinische Text offenbar im bösen Trieb die Ursache sündhaften Handelns. Sünde beruht also nicht auf einem Versagen der Verstandesfunktion, sie ist vielmehr eine im Menschen angelegte Möglichkeit.

ANMERKUNGEN

(1) Vgl. *A. Vögtle,* Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, Neutestamentliche Abhandlungen Bd. XVI Heft 4/5, Münster 1936; *S. Wibbing,* Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, BZNW 25, Berlin 1959; *E. Kamlah,* Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Bd. 7, Tübingen 1964.

(2) Vgl. z. B. Prov 6,16-19.

(3) 1QS IV, 2-12 z. B.; Vgl. *S. Wibbing,* op. cit. S. 43ff.

(4) *J. Martin,* Antike Rhetorik, Technik und Methode, Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 2, Teil 3, München 1974, S. 303; vgl. *H. A. Fischel,* The Uses of Sorites (Climax, Gradatio) in the Tannaitic Period, HUCA 44(1973)119-151; nebenbei sei hier auch noch auf jenen bedeutenden Asketen Johannes des 7. Jahrhunderts hingewiesen, der nach seinem Buch über die dreissigstufige Tugendleiter (κλῖμαξ τοῦ παραδείσου) den Beinamen ‹klimakus› erhielt.

(5) *M. Dibelius,* Der Brief des Jakobus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, XV. Abt., 10. Aufl., Göttingen 1959, S. 92ff.

(6) Möglicherweise hat die LXX hier in Gen 6,5 *joṣär machschavot* gelesen: Jeder, der in seinem Herzen nachdenkt (=Gedanken formt (διανοεῖται)), ist alle Tage auf die Schlechtigkeit bedacht.

(7) *Massecheth Derech Erez* V,5 (ed. Higger S. 120); zur Reihenfolge der beiden letzten Glieder sei lediglich angemerkt, dass «grundloser Hass» wohl das Ende bilden müsste, wenigstens nach dem anschliessenden Vers Prov 26,25 zu urteilen. In dieser Weise stellt auch *Machzor Vitry* (ed. S. Hurwitz S. 725) zur Recht um.

(8) *W. Völker,* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. 57, Berlin/Leipzig 1952, S. 129.

(9) *Op. cit.*

(10) Wie ein Blick in die LXX-Konkordanz zeigt, wird ἐπιθυμεῖν und ἐπιθυμία zum weitaus überwiegenden Teil zur Wiedergabe der Wortgruppe *'-w-h* mit Derivaten benutzt.

(11) Vgl. *M. Pohlenz,* Die Stoa, Göttingen 1948, S. 148.

(12) Apocalypsis Mosis §19: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας. Zitiert ist nach der Ausgabe von *C. Tischendorf,* Apocalypses apocryphae, Leipzig 1866, S. 11. Zur deutschen Übersetzung vgl. *P. Riessler,* Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg 1928, S. 145. Es sei hier auch vermerkt, dass nach dem Jakobusbrief (1,15) die Begierde (ἐπιθυμία) ebenfalls als Ursache der Sünde, ja schliesslich des Todes anzusehen ist: «Dann empfängt die Begierde und gebiert die Sünde, die Sünde aber... gebiert den Tod.»

(13) Philo, De specialibus legibus IV,130.

(14) Philo, De specialibus legibus IV,85.

(15) Philo, De specialibus legibus IV,84; zur philonischen Auffassung von den Affekten vgl. auch *H. Schmidt,* Die Anthropologie Philons von Alexandrien, Diss. Phil. Leipzig, Würzburg 1933, S. 92, 96; *W. Völker,* Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, S. 80ff. In diesem Zusammenhang sei auch noch erwähnt, dass die ἐπιθυμία in der christlichen Gnosis ebenfalls als Grundsünde angesehen wird. Die menschliche Sünde schlechthin ist deshalb das Begehren, weil die Begierde im gnostischen System nicht nur der materiellen Schöpfung zugerechnet wird, sondern weil diese durch die Begierde überhaupt verursacht ist (vgl. Art. «Begierde» (*P. Wilpert*) in Reallexikon für Antike und Christentum Bd. II; *H. Leisegang,* Die Gnosis, Leipzig 1924, S. 211f.; 234).

(16) Diog. Laertius VII, 110.

(17) Philo, Legum allegoriarum liber III, 113.

(18) 4Makk 1,22; in 5,23 erscheinen beide Begriffe wieder nebeneinander; zu den einschlägigen Texten bei Philo vgl. u.a. *A. Vögtle*, op. cit. S. 210 Anm. 43.

(19) Ein rabbinischer Beleg für das als Folge des Bösen Triebs gedachte Auftreten «böser Träume und böser Gedanken *(hirhurim ra'im)*» scheint jenes Abendgebet zu sein, welches in bBer 60b mitgeteilt ist: «Lass den bösen Trieb mich nicht beherrschen... Mögen schlechte Träume und böse Gedanken mich nicht beunruhigen...»

(20) *M. Pohlenz*, Die Stoa, Göttingen 1948, S. 55; vgl. auch *W. Völker*, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, S. 81; zu dem diesbezüglichen Streit zwischen Stoa und Skeptizismus vgl. *A. Goedeckemeyer*, Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905, S. 42 Anm. 5.

(21) 4Makk 1,1.

(22) In der LXX dient διώκειν fast ausschliesslich als Übersetzung des hebr. *radaf*; siehe *E. Hatch/H. A. Redpath*, A Concordance to the Septuagint, Oxford 1897/Nachdruck Graz 1954 Bd. 1, S. 338f. s.v. διώκειν.

(23) Vgl. *A. Schwerrdtfeger*, De Stoicorum catalogis affectuum ordines continentibus, Diss. Marburg 1923, S. 46.

(25) *M. Pohlenz*, Die Stoa, Göttingen 1948, S. 148.

(26) Siehe hierzu im einzelnen *G. Bertram*, Art. ἔργον, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. II, S. 641f. Pointiert bringt auch 1Esdr 4,37 die Skepsis gegenüber allem Menschenwerk zum Ausdruck: «Alle Menschenkinder sind ungerecht, und alle ihre Werke sind ungerecht.»

(27) *E. Jenni*, Art. *'hb* lieben, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hrgb. von E. Jenni/C. Westermann, Bd. I, München/Zürich 1971, S. 67.

(28) Vgl. auch WaR Kap. 9§ 9 (ed. Margulies S. 188) zu Ps. 34,15.

(29) Das in Dt 5,21 benutzte *'-w-h* wird als ein «Begehren mit Worten» verstanden.

(30) In Ex 20,17.

(31) Vgl. die ursprüngliche Stelle MechRJ Bachodesch Par. 8 (ed. Horovitz/Rabin S. 234).

(32) MHG Debarim zu Dt 5,18 (ed. Fisch S. 119).

(33) d. h. etwas, in dessen Besitz man mit Einwilligung des Eigentümers gelangen kann (Mech z. St.).