

Paulus und das Judentum.

Von

A. F. Puukko.

Unter den Persönlichkeiten des Neuen Testaments — Jesus von Nazareth selbstverständlich ausgenommen — nimmt der »Heidenapostel« Paulus die erste Stelle ein. Seine Bedeutung für die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und für die Entwicklung der christlichen Theologie überhaupt ist eminent. Kein Wunder daher, dass die Forschung seit den ältesten Zeiten sich mit Paulus beschäftigt und seine Entwicklung und Bedeutung von den verschiedensten Seiten beleuchtet hat. Das Interesse für Paulus ist noch immer eher im Zunehmen als im Abnehmen begriffen. Paulus' Stellung zum Heiden- und Judentum, Entstehungszeit und Entstehungsort seiner Briefe und das Verhältnis seiner Auffassung des Christentums zum Christusbilde der Evangelien überhaupt sind noch immer Gegenstand lebhafter Diskussion und eingehendster Prüfung. In vorliegender Untersuchung wird der Versuch gemacht einen der wichtigsten Punkte in Paulus' Leben zu beleuchten, ein Problem, das gewissermassen den Brennpunkt seiner Entwicklung ausmacht und ohne dessen befriedigende Lösung seine selten vielseitige und reiche Persönlichkeit nicht zu verstehen ist: Paulus' Verhältnis zum Judentum.

Zur prinzipiellen Stellungnahme seien folgende Sätze von EDUARD NORDEN (Die antike Kunstprosa, zweiter Band, dritter Abdruck 1918, S. 471 f.) angeführt: »Man darf den Einfluss des Judentums auf das Urchristentum nicht unterschätzen, muss im Gegenteil a priori für die früheste Zeit ihn höher taxieren als den des Hellenismus. Prinzipiell sind darüber alle, die eine klare Vorstellung von der Entwicklung des Christentums haben, einig, aber der Grad der Beeinflussung durch das Judentum ist kontrovers, da alle moder-

nen jüdischen Gelehrten diese Beziehungen masslos zu übertreiben, manche modernen christlichen Gelehrten ihn auf ein Minimum zu beschränken lieben; bei der ungenügenden Chronologie der in Betracht kommenden jüdischen Urkunden, besonders des Talmud, ist eine Einigung hier schwer zu erzielen.» Was den Apostel Paulus anbetrifft, gab es in der neutestamentlichen Forschung eine Richtung, die schon auf dem mir bedenklich erscheinenden Wege war, beinahe einen vollblütigen Hellenisten aus ihm zu machen. Durch das Erscheinen von »Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch« von HERMANN L. STRACK¹ und PAUL BILLERBECK (München 1922 ff.) wurde die Forschung kräftig daran erinnert, dass die Sache auch eine andere Seite hat. Die Untersuchungen, die ich im Laufe mehrerer Jahre auf diesem Gebiete gemacht habe, sind durch jenes Standardwerk in hohem Grade erleichtert und gefördert worden. Folgende Monographie erhebt keinen Anspruch darauf, das schwierige und verwickelte Problem erschöpfend zu behandeln. Sie will dem Leser nur die Richtlinien der Entwicklung zeigen, wie sie sich während meiner Arbeit dargestellt haben.

I. Herkunft, Heimat, Erziehung.

Für unsere Frage ist es von wesentlicher Bedeutung, in welchen Verhältnissen und in welcher Umgebung Paulus aufgewachsen ist. Darüber liegen mehrere authentische, sehr lehrreiche Nachrichten vor. In seinem Briefe an die Philipper (3: 5 f. vgl. auch Röm. 11: 1) charakterisiert sich Paulus folgendermassen: »der ich am achten Tage beschnitten bin, einer aus dem Volk von Israel, des Geschlechts Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, und nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz gewesen unsträflich.« Wir sehen also, dass Paulus seiner Abstammung nach ein echter Jude war und sich zu der strenggläubigen pharisäischen Richtung rechnete. Er war ein hebräisch (aramäisch) redender Jude und stammte von hebräisch (aramäisch) redenden Juden her. Der Ausdruck *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων* deutet hier auf Sprachgemeinschaft hin, wie *Ἑβραῖος* Act. 6: 1 den Gegensatz zu den griechisch redenden Hellenisten bildet (vgl. auch 2. Kor. 11: 22). Aber daraus den Schluss zu ziehen, Paulus

sei nicht nur ein echter Jude sondern sogar ein palästinensischer Jude gewesen, ist kaum zulässig (gegen E. HAUPT, Die Gefangenschaftsbriege (1902) z. St.). Dass aber seine Eltern aus Palästina herstammten, ist direkt überliefert. Hieronymus schreibt in »De viris illustribus« (Paulus c. 5): »Paulus apostolus, qui ante Saulus, extra numerum duodecim apostolorum, de tribu Benjamin et oppido Judaeae Giscalis fuit, quo a Romanis capto cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit.« Noch ausführlicher hat er dieselbe Frage in seinem Kommentar zum Philemonbriege (V. 23) erörtert, wo er schreibt: »Quis sit Epaphras, concaptivus Pauli, talem fabulam accepimus. Ajunt, parentes apostoli Pauli de Gyscalis fuisse regionis Judaeae et eos, quum tota provincia Romana vastaretur manu et dispergerentur in orbe Judaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos: parentum conditionem adolescentulum Paulum secutum, et sic posse stare illud, quod de se ipse testatur: Hebraei sunt? et ego. Israelitae sunt? et ego. Semen Abrahae sunt? et ego. Et rursum alibi: Hebraeus ex Hebraeis et caetera, quae illum Judaeum magis indicant quam Tarsensem. Quod si ita est, possumus et Epaphram illo tempore captum suspicari, quo captus est Paulus, et cum parentibus suis in Colossis urbe Asiae collocatum, Christi postea recepisse sermonem.« Das hier erwähnte Giscala (hebr. גִּשְׁכָּלָא, das heutige ed-Dschisch) lag in Galiläa, nordnordwestlich vom See Genesareth. Die beiden Zitate stimmen darin überein, dass Paulus' Eltern aus Giscala waren und von dort nach Tarsos ausgewandert bzw. übersiedelt waren. Diese Nachricht, die wohl auf ORIGINES zurückgeht¹, muss glaubwürdig sein, denn es lässt sich

¹ Nach TH. ZAHN, Einl. in das NT (1897) S. 48 f. soll Hieronymus seine fabula aus dem Kommentar des Origines über Philemon geschöpft haben, Origines wiederum soll dieselbe „nicht aus Volksmund, sondern einer Legende und zwar den von ihm ziemlich hochgeschätzten Akten des Paulus entlehnt haben. Das ziemlich verächtliche fabula des Hieronymus entspricht nur dessen von Origines abweichender Stellung zu den Apokryphen. Die Vermutung scheint um so sicherer, als diese um 170 verfassten Paulusakten ihren Helden als Hebräer darstellen.“ Leider kann die Richtigkeit dieser Kombination nicht geprüft werden, da die Paulusakten nicht vollständig erhalten sind. In den uns bekannten Fragmenten ist jene Nachricht nicht zu finden. Jedenfalls wird die Annahme zutreffend sein, dass es sich

nicht denken, wie sie erfunden worden sei. Die Wendung *Φαρισαίος εἶμι, υἱὸς* (Nachkomme) *Φαρισαίων* (Act. 23: 6) findet so eine gute Erklärung (vgl. A. VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. I. Band³ [1915] S. 58). »Die Verwüstung, um die es sich hier handelt, kann die unter Varus (im Jahre 4 v. Chr.) gewesen sein, in der Galiläa schwer zu leiden hatte« (v. Harnack). Die Behauptung, Paulus selbst sei auch aus Giscala gebürtig, wird ausdrücklich nur im erstgenannten Hieronymus-Zitate vorausgesetzt — das letzte Zitat ist in dieser Hinsicht dunkel — und wird von der Apostelgeschichte (22: 3) direkt widerlegt: *γεγεννημένος ἐν Ταρσῶ τῆς Κιλικίας*. Es ist methodisch unzulässig, diese klare Stelle der Apostelgeschichte zu Gunsten der dunklen »Tradition« bei Hieronymus deuten zu wollen, wie es z. B. MAX KRENKEL in »Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus« (1890) S. 3 ff. versucht hat.

Stellt man diese Angaben zusammen, so kann man sich dem Schlusse nicht entziehen, dass Paulus' Eltern rechtgläubige palästinensische Juden waren, die durch die nicht seltene Tücke der Geschichte in den letzten Jahren vor unserer Zeitrechnung weit von der Heimat, nach Kilikien verschlagen worden waren, in dessen Hauptstadt Tarsos das Knäblein Paulus etwa zehn Jahre später geboren wurde.¹

Die Sprache dieser Familie und somit die Muttersprache des jungen Paulus wird Aramäisch gewesen sein, das schon seit dem vierten und dritten Jahrhundert v. Chr. das alte Hebräisch allmählich unter den Juden verdrängt hatte und eine allgemeine Verkehrssprache nicht nur in Palästina, sondern auch in Syrien, Mesopotamien und Arabien geworden war. Dass von diesem, dem Hebräisch

hier um eine Familientradition handelte: die Eltern des Paulus führten ihren Ursprung auf Giscala, also auf Galiläa zurück (vgl. A. DEISSMANN, Paulus [1925] S. 72).

¹ EDUARD MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums (1923) III, S. 312 nimmt an, Paulus sei etwa gegen Ende des ersten Jahrzehntes n. Chr. geboren: „bei der Verfolgung des Stephanus heisst er *ρεβίνας*, im Briefe an Philemon, im Jahre 64 nennt er sich *πρεσβύτερος* (V. 9), stand also mindestens etwa in der Mitte der Fünfziger.“

naheverwandten Dialekt auch die Benennung »hebräisch« gebraucht wird, ist ja bekannt (vgl. STRACK-BILLERBECK, Das Evang. nach Markus, Lukas u. Johannes u. Apostelgesch. erläutert aus Talmud u. Midrasch [1924] S. 444 ff.). Dass diese Sprache die genuinste und erste Sprache des Paulus war, wird mancherorts angedeutet. In dieser Sprache bedroht er die Kephasleyte (die unzweifelhaft vorwiegend aus Juden bestanden) in Korinth (1 Kor. 16: 22)¹, und in dieser Sprache, um besser von seinen Volksgenossen verstanden zu werden und auf sie einwirken zu können, hält er in Jerusalem seine Verteidigungsrede (Act 21: 40—22: 2 ff.). Die Verwunderung des jüdischen Volkes war bei dieser Gelegenheit natürlich, da es von einem Manne, den es für seinen argen Feind hielt (Act 21: 28), die Kenntnis und den Gebrauch der jüdischen Volkssprache nicht erwartete. Dass Aramäisch die dem Paulus am nächsten liegende Sprache war und also auch dazu geeignet, den innigsten Gefühlen und Gedanken, die seine Seele bewegten, Ausdruck zu verleihen, geht auch aus der Überlieferung hervor, die in der entscheidendsten Stunde seines Lebens, am Wege nach Damaskus, die warnende Stimme des sich ihm offenbarenden Herrn gerade in jener Sprache an ihn ertönen lässt (Act 26: 14). Die etwas auffallende Bemerkung über die hebräische (aramäische) Sprache, in der das Zwiegespräch zwischen Jesus und Paulus hier geführt wird, kann nur bedeuten: »Was Jesus, wie sich von selbst versteht, in seiner Muttersprache, die auch die Muttersprache des Hebräers Paulus ist, diesem zugerufen hat, drückt denselben Gedanken aus, den der Grieche durch das jedem Griechen geläufige Sprichwort (*πρὸς κέντρα λακτίζειν*) ausdrücken würde« (TH. ZAHN, Die

¹ Dass *μαρναθα* eine allgemeine, also auch den Hellenisten in Korinth ohne weiteres verständliche Ausdrucksweise wäre, lässt sich nicht beweisen. Vgl. PH. BACHMANN, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (1921) z. St. A. DEISSMANN, Paulus (S. 102), sieht in jenem Ausdruck ein „aramäisches Urwort“, das aus der aramäisch redenden Urgemeinde stammt und ein vielleicht am Ende der Abendmahlsfeier ausgesprochener Gebetsruf war. — Es möge noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass *μαρναθα* 1 Kor. 16: 22 gerade in einem Schlussgruss vorkommt, den Paulus wie bekannt mit eigener Hand zu schreiben pflegte, und dass ihm somit hier spontan die ihm am nächsten liegende Sprache, das Aramäische in die Feder floss.

Apostelgesch. des Lukas [1921] z. St.). Und endlich will auch das etwas sagen, dass Aramäisch sogar die Sprache ist, in der Paulus gewohnt ist zu beten (Gal. 4: 6; Röm. 8: 15). »Schon im Vaterhaus und als Rabbinerschüler in Jerusalem hat er gelernt, Gott als den Vater im Himmel anzurufen, und als Hebräer (2 Kor. 11: 22; Phil. 3: 5) hat er dabei das aram. Abba gesprochen; er würde sich aber nicht in noch viel späterer Zeit mit solchem Nachdruck einen Hebräer nennen, wenn er als Christ sich völlig hellenisirt hätte, wenn es ihm nicht immer noch eine Gewohnheit geblieben wäre, in seiner Muttersprache vielfach zu denken und regelmässig zu beten» (TH. ZAHN, Der Brief des Paulus an die Galater [1922] S. 206 f.).¹

Für das Sprachgefühl des Paulus ist es bezeichnend, dass in seinen Briefen, obgleich sie überhaupt in gutem, teilweise vorzüglichem Griechisch abgefasst sind, hier und dort ein semitisches Sprachkolorit nicht zu verkennen ist. Die Anhäufung von Genetiven, wie etwa (2 Kor. 4: 4) τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ist eine so auffallend semitische Konstruktionsform, dass es mir unbegreiflich ist, wie Paulus, wenn seine Mutter-

¹ Die Nebeneinanderstellung des aramäischen אבא („der Vater“ „mein Vater“) und des griechischen ὁ πατήρ ist Mark. 14: 36 (im Gebete Jesu) offenbar so zu verstehen, dass das letztere Wort eine Übersetzung des vorhergehenden Fremdwortes sein will (vgl. STRACK—BILLERBECK, a.a.O. z. St.). Oft ist vermutet worden, dass es sich auch Gal. 4: 6 u. Röm. 8: 15, wo Paulus in der Anrede seiner wohl vorwiegend heidenchristlichen Leser die Gebetsformel Ἀββᾶ ὁ πατήρ anwendet, in derselben Weise verhielte. Immerhin ist es wahrscheinlicher, dass es sich hier nicht um Übersetzung sondern um Nebeneinanderstellung der beiden Sprachformen handelt, wodurch angedeutet wird, dass ein Teil seiner Leser (die Judenchristen, Paulus selbst inbegriffen) gewöhnt waren, aramäisch zu beten und Abba zu sagen, während ein anderer Teil (die Heidenchristen) auf griechisch beteten und somit von Gott die Formel ὁ πατήρ gebrauchten. Dass aber Ἀββᾶ ὁ πατήρ eine von Paulus schon gebrauchte liturgische Formel wäre (WEIZSÄCKER, Das apost. Zeitalter [1902] S. 557, 580) ist nicht bewiesen und weniger wahrscheinlich. Eher muss an die bei den späteren Juden bezeugte Gewohnheit erinnert werden, die Wirkung der Gebetsanrede dadurch zu erhöhen, dass mehrere Anreden bez. eine aram. und eine griech. קירי מרי אברי Mein Herr, mein Herr, mein Vater, oder מרי כירי, mi domine, mi κυριε nebeneinander gestellt wurden (vgl. WÜNSCHE, Der Midrasch Schemot Rabba [1882] S. 320 und SIEFFERT, Der Brief an die Galater [1899] zu Gal. 4: 6).

sprache Griechisch gewesen wäre, sich so hätte ausdrücken können. Auch die Anwendung eines Genetivs an Stelle eines Attributs, die bei Paulus sehr beliebt ist (vgl. Röm. 6: 6 τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, 7: 24 τὸ σῶμα τοῦ θανάτου, wozu θνήσκον σῶμα 6: 12, 8: 11 zu] vergleichen ist, Philipp. 3: 21 τὸ σ. τῆς ταπεινώσεως) lässt sich am besten als semitische Ausdrucksweise verstehen (vgl. auch Röm. 2: 5). »Man hat diesen Genetiv geradezu hebräisch genannt, und es darf nicht verschwiegen werden, dass bisher von ihm ausserhalb des Judengriechisch nur vereinzelte Spuren nachgewiesen sind« (L. RADEMACHER, Neutest. Grammatik, [1925] S. 24, vgl. auch S. 111). Der Formel 1 Thess. 5: 5 υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας liegt jedenfalls eine semitische Vorstellung zugrunde. Wenn »jeden Tag« 2 Kor. 4: 16 ἡμέρα καὶ ἡμέρα (wie im hebr. jōm vājōm) heisst, Hebr. 3: 13 aber in echt griechischer Weise καὶ ἐκάστην ἡμέραν, so ist das wohl kein Zufall: Paulus ist gewohnt auf semitisch zu denken. Zu der vielumstrittenen Stelle Gal. 4: 25 τό δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ hat A. HAUSRATH (Neutest. Zeitgesch. [1875] III, S. 10) folgende, wie mir scheint, richtige Bemerkung: »Auf Wortspiele, wie das zwischen dem Sinai und der Hagar Gal. 4: 25 konnte nur ein hebräisches Denken verfallen, dem der Sinai schlechtweg der Berg, hahar, heisst.«

Entsprechend dem hebräischen Plural heisst die Ewigkeit αἰῶνες (hebr. עַלְמֵי־עוֹלָם) Röm. 1: 25; 1 Kor. 2: 7; 2 Kor. 11: 31; Gal. 1: 5 und öfters; ebenso heisst der Himmel (hebr. שָׁמַיִם) οὐρανοὶ 2 Kor. 5: 1, Phil. 3: 20; 1 Thess. 1: 10 (vgl. A. DEBRÜNNER, Friedrich Blass' Grammatik des neutest. Griechisch [1913] § 141,1). Die Wendung 1 Thess. 5: 12 εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν »erkennen, die an euch arbeiten« gilt mit Recht als hebräisierend (εἰδέναι = hebr. יָדָע; vgl. auch Rademacher a.a.O. S. 29). Der Komparativ statt des Superlativs an Stellen wie 1 Kor. 13: 13 πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἢ ἀγάπη lässt sich am besten auf den Einfluss des Hebräischen zurückführen. So ist wohl auch über den Gebrauch des Zahlwortes Röm. 12: 5 καὶ εἰς¹ und den Gebrauch des Pronomens 1 Thess. 5: 11

¹ RADEMACHER a. a. O. S. 71 versucht ihn allerdings durch die Analogie der undeklinierbaren Zahlen zu erklären, aber das wird kaum zutreffend sein.

εἰς τὸν ἕνα zur Umschreibung von *ἀλλήλους* zu urteilen. In dem paulinischen Satze 1 Kor. 4: 21 »Soll ich mit einem Stock zu euch kommen« wird der Ausdruck »mit einem Stock« *ἐν ῥάβδῳ*, trotz des Widerspruchs einiger Forscher¹, nach dem hebräischen *בַּרְבָּב* gebildet sein; LXX (Gen. 32: 11; 1 Sam. 17: 43) übersetzt in derselben Weise. Diese Vermutung erhält eine starke Stütze aus der von BILLERBECK² zur Stelle angeführten rabbinischen Literatur, wo *בַּרְבָּב* gerade bei der Züchtigung bez. Gerichtsvollziehung erwähnt wird, was zu dem paulinischen Bilde »vorzüglich« passt.

Paulus — wie überhaupt alle starken Persönlichkeiten — hat seinen eigenen Stil. Es mag jedoch hier die Frage berührt werden, ob sein Stil mehr semitisch als hellenisch ist oder umgekehrt. Geht man von der Regel aus, dass für den semitischen Stil eine parataktische Anreihung der Satzglieder, für den griechischen dagegen eine hypotaktische charakteristisch ist, so kann man nicht umhin, Paulus mehr auf die griechische Seite zu stellen. Wenn aber Paulus Röm. 13: 2 schreibt: *Θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἔξουσίαν τὸ ἀγαθὸν ποιέει*, so begegnet uns deutlich Koordination statt hypothetischer Subordination (vgl. auch 1 Kor. 7: 27). Freilich ist die Parataxis kein sicheres Anzeichen semitischer Stilform, weil sie für einen volkstümlichen Vortrag überhaupt typisch ist. Soll aber etwa die Stellung des Verbuns im Satze oder der Satzparallelismus das Characteristicum bilden, so ist die Antwort viel unsicherer. Was den Satzparallelismus anbelangt, hat E. NORDEN (Agnostos Theos. [1923] S. 355 ff.) durch Analyse von 1 Kor. 1: 27 f. gezeigt, dass hier, wo einige Forscher (FR. BLASS und JOHANNES WEISS) einen nach allen Künsten der griechischen Rhetorik gebildeten Parallelismus erblickten, vielmehr ein semitischer Parallelismus (dem im Gegensatze zum hellenischen Satzparallelismus, der auf dem Prinzipie formaler Gliederung beruht, die Wiederholung derselben Worte das Gepräge gibt) und

¹ JOHANNES WEISS, Der erste Korintherbrief (1910) S. 122.

² STRACK—BILLERBECK, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch (1926) z. St. — Schon W. H. GUILLEMARD, Hebraisms in the Greek Testament (1879) z. St. hat die richtige Bemerkung „It is one of the most startling instances of the literal translation of *בַּ* by *ἐν*“ etc.

zwar im Stile der Psalmen vorliegt. Bei Untersuchung u.a. von 1 Kor. 7: 4 und 15: 42 f. gelangt NORDEN ebenfalls zu dem Ergebnisse, dass Stellen dieser Art nicht aus hellenischen Stilformen abzuleiten sind, sondern dass hier vielmehr das Semitische der LXX zum Vergleiche herangezogen werden müsse. Andererseits stellt NORDEN fest, dass jene beiden Arten des Satzparallelismus bei Paulus — und zwar gerade bei ihm zum ersten Male — zu einer Einheit verbunden worden sind und dass ein Nebeneinander beider Arten für seinen Stil geradezu charakteristisch ist (a.a.O. S. 260 ff.). Die Voranstellung des Verbs vor das Subjekt ist in einem einfachen semitischen Temporalsatze die Regel (vgl. J. WELHAUSEN, Einl. in die drei ersten Evangelien [1910] S. 10). Beispiele dafür lassen sich nicht nur aus den Evangelien sondern, wie mir scheint, auch aus Paulus (Röm. 1: 18; 15: 1; 1 Kor. 7: 14, Gal. 2: 11) anführen, von seinen zahlreichen alttestamentlichen Zitaten ganz abgesehen. Im grossen und ganzen scheint WENDLAND (Die hellenistisch-römische Kultur [1912] S. 354 f.) den Stil Paulus' richtig charakterisiert zu haben, indem er u.a. (S. 355) schreibt: »Und wo Steigerung des Gefühls die Sprache in eine höhere Sphäre erhebt, gibt Paulus in den Kunstformen der hebräischen Poesie dem Überschwang seines Empfindens Ausdruck. Nicht in rhetorischem Gleichmass der Formen, sondern im freien Parallelismus der Gedanken gestaltet er die ersten Sätze des Hohenliedes auf die Liebe 1 Kor. 13 (vgl. Röm. 8: 31 ff), wenn sich auch im folgenden in den antithetischen Gliedern durch Klang unterstützte Wortresponionen einstellen. In Röm. 11: 33, 34, einer dichterisch gehobenen Partie, ist der Eingang in demselben Stile geformt wie die dann folgenden alttestamentlichen Zitate (vgl. 4: 25; 10: 9). Wie lebendig die Produktion in diesen Formen hebräischer Poesie noch war, zeigen, um nur einige Beispiele zu nennen, Psalmen, Weisheit, Oden Salomos und IV Esra, wo man denselben leichten Wechsel von Prosa und Poesie beobachten kann wie bei Paulus. Auch die langen Kettenreihen (z. B. Röm. 5: 3—5; 10: 13—15 vgl. 2 Petr. 1: 3—7) und die asyndetische Häufung der Wörter (z. B. im Lasterkataloge Röm. 1: 29 ff.) haben wohl nicht zufällige Parallelen gerade in jüdischer Literatur, so in der Weisheit Salomos 6: 17—20; 7: 22 ff.»

Freilich nimmt WENDLAND mit vielen anderen Forschern an, Paulus' Muttersprache sei Griechisch gewesen.¹ Das folge schon daraus, »dass er in der griechischen Bibel gross geworden ist; es wäre auch aus seiner Herrschaft über die Sprache zu erschliessen« (a.a.O. S. 354). Dagegen ist nun vor allem einzuwenden, dass Paulus nach einer durchaus zuverlässigen Überlieferung (Act. 22: 3) in Jerusalem erzogen und zu den Füßen Gamaliels unterrichtet worden ist. Dass die Schüler dort ihre Bibel nur in der griechischen Übersetzung gelesen und studiert hätten, hat meines Wissens niemand behauptet. Und wenn auch Paulus in seinen für griechische Empfänger bestimmten Briefen das Alte Testament (siehe weiter unten) nach der griechischen Übersetzung zitiert — was schon aus praktischen Gründen ganz natürlich ist — so folgt daraus keineswegs, dass er die heiligen Schriften nicht im Original, d. h. in der hebräischen und aramäischen Form gekannt und gelesen haben würde. Aus seinen Briefen ersehen wir, dass er die Umgangs- und Verkehrssprache seiner Zeit, die Koine, gut beherrscht, aber daraus können wir noch keinen Schluss inbetreff seiner Muttersprache ziehen. Diese ist vielmehr aus gewissen historischen Andeutungen (seine Eltern, sein Selbstzeugniss, dass er ein Hebräer sei, seine Beherrschung der aramäischen Sprache u.a.) und den vielen Semitismen seines Griechisch zu erschliessen, wie ich oben versucht habe. Allerdings ist die Koine und die Sprache der sie beleuchtenden, von Tag zu Tag in zunehmender Anzahl zum Vergleiche heranzuziehenden Papyrustexte nicht frei von semitischer Beeinflussung,

¹ So u. a. auch EDUARD MEYER, der sonst die jüdische Seite bei Paulus stark betont: „Aber die Sprache, in der er aufgewachsen ist, war griechisch, wie überall in der jüdischen Diaspora; die Schrift hat er, wie z. B. Philo, immer nur in der griechischen Übersetzung gelesen und zitiert. Ob sich in diesen Familien, auch wenn sie religiös tiefer interessiert waren, überhaupt noch eine mehr als oberflächliche Kenntnis des Hebräischen erhalten hatte, ist sehr fraglich; die Beherrschung der „hebräischen“ oder vielmehr aramäischen Sprache, die er später besitzt, wird Paulus jedenfalls erst in Jerusalem erworben haben“. Zu dieser Umbiegung des Problems ist Meyer teilweise dadurch gekommen, dass er (S. 312) die Tradition, Paulus' Eltern seien aus Giscala in Galiläa nach Tarsos verpflanzt worden, ohne zwingenden Grund verworfen hat.

aber mit den Semitismen bei Paulus hat es eine besondere Bewandnis. Sie müssen gegen den Hintergrund seiner Erziehung und der von ihm eventuell benutzten Literatur betrachtet und von diesen Voraussetzungen aus so gut wie möglich verstanden werden können (vgl. auch ΖΑΗΝ, Einl. S. 33 ff.).

Obleich der Hauptzweck meiner Arbeit darin besteht, zu zeigen, dass Paulus seinem Grundwesen nach ein Jude war und dass die jüdischen Elemente bei ihm überwiegen, soll dabei doch die Bedeutung des griechischen Milieus, vor allem seiner Geburts- und Heimatstadt Tarsos für seine Entwicklung nicht geleugnet werden. Ein flüchtiger Blick auf die Kulturverhältnisse dieser Stadt dürfte deshalb hier am Platze sein.

Act. 21: 39 wird Tarsos von Paulus als *ἡ πόλις οὐκ ἄσημος* d. h. als eine nicht unbedeutende Stadt bezeichnet. Dies stimmt mit anderen alten Aussagen überein, die wir über diese Stadt haben. Ihre geographische und ethnographische Lage war günstig, da hier die Grenzscheide zwischen Abend- und Morgenland war. Von hier führte die Handelsstrasse nördlich über den Taurus durch die Kilikischen Pässe hindurch, wo sie sich teilte, um nach Westen nach Lykaonien und nach Norden nach Galatien zu gehen. Hier in Tarsos war das orientalische Element vorherrschend, und der griechische Einfluss machte sich weniger geltend. Heute liegt die Stadt 20 km vom Meere entfernt und ist durch die Eisenbahn mit der Hafenstadt Mersina verbunden, aber im Altertum war sie eine Seestadt und lag nur etwa 1 km vom Hafen entfernt, denn sie war durch eine Lagune mit dem Meere verbunden. Das Flussbett des Kydnos, an dem die Stadt lag, war wohl früher tiefer. Über Tarsos ging der überseeische Handel nach Kleinasien, nach Kypros, Phoenizien, Ägypten und nach dem Abendlande. Die Bewohner der Stadt zeichneten sich nicht nur durch ihren weitverzweigten Handel sondern auch durch wissenschaftliche und künstlerische Bildung aus.¹

Der Name der Stadt hängt vielleicht mit der hethitischen Gottheit Tarhu zusammen; in dieselbe Richtung weist wohl auch der

¹ Vgl. die instruktiven Ausführungen von HANS BÖHLIG, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter (1913) S. 2 ff.

tarsische Göttername Sandon. Jedenfalls ist die Geschichte der Stadt uralte. In der uns bekannten historischen Zeit begegnen uns in Kilikien zwei Völkergruppen, eine eingewanderte und eine einheimische. Die letztere können wir kaum mehr näher bestimmen, die erstere steht in Verbindung mit den Hethitern. Die ionische Einwanderung ist späteren Datums, wie die Griechen überhaupt in diesen Gegenden, besonders auch in Tarsos immer nur eine leichte Oberschicht der Bevölkerung gebildet haben, die Unterschicht war altorientalischen Ursprungs. Auch die Hellenisierungsbestrebungen der Seleukiden haben an dieser Tatsache nicht viel ändern können. Freilich gelangten die Griechen in der Diadochenzeit zu grossem Einflusse, aber neben ihnen bestanden gewiss die alten Völker-elemente weiter und allmählich traten neue »semitische« Völker auf: die Juden. Zur beginnenden Kaiserzeit war Kilikien mit Syrien zu einer Provinz verbunden, wodurch der altorientalische Einfluss wieder an Kraft gewann. Das führende, aktive Völker-element bildeten die Griechen, aber sie sind doch nur die Schale; der Kern bleibt seinem Grundcharakter nach altorientalisch, nicht nur ethnographisch sondern auch kulturell und religiös. Zu diesem Kerne sind ihrem Grundwesen nach auch die Juden zu rechnen, wenn auch ihre Religion in ihrer höchsten Entwicklungsstufe weder mit der griechischen noch mit den altorientalischen Religionen zu verwechseln ist. In dem allgemeinen Verschmelzungsprozesse der altorientalischen und griechischen Ideen, der mit Alexander dem Grossen eingesetzt hatte und bis tief in die christliche Ära gedauert hat, bildete die Provinz Syrien den Mittelpunkt. So hat auch Tarsos diesen Prozess mit durchgemacht. In welchem Grade die tarsischen Juden davon berührt wurden; entzieht sich unserer Kenntnis. Es mag jedoch daran erinnert werden, dass es für den Synkretismus bezeichnend war, dass der orientalische Geist mehr nach Westen vordrang als der griechische nach Osten, und dass die tarsischen Juden allem Anscheine nach sich in religiöser Hinsicht von der übrigen Bevölkerung scharf absonderten. Auch unterhielten sie enge Beziehungen mit dem Mutterlande. So wurden sie wohl auch von der patriotischen Begeisterung der Makkabäer ergriffen und kämpften wahrscheinlich gegen Antiochus Epiphanes, als Tarsos

sich gegen diesen erhob (2. Makkab. 4: 30). Zu den jährlichen grossen Festen in Jerusalem erschienen sie regelmässig, wo sie eine besondere kilikische Gruppe, wohl eine Art Synagogengemeinde, bildeten (Act. 6: 9). Für die nahe Beziehung von Tarsos zu der heiligen Stadt spricht auch der Umstand, dass die Schwester des Paulus nach Jerusalem verheiratet war (Act. 23: 16) und dass Paulus selbst später dorthin in die Rabbinerschule Gamaliels übersiedelte (Act. 22: 3, 5). Eine Kasse für die heiligen Abgaben nach Jerusalem wird für Tarsos noch im 3. Jahrhundert n. Chr. erwähnt (BÖHLIG a.a.O. S. 145). Das religiöse Interesse der Diaspora-Juden für Jerusalem war auch durch die eschatologische Hoffnung auf die schliessliche Heimkehr in das Land der Väter bedingt.

Die jüdische Ansiedelung in Tarsos war sehr alt und war allmählich eine geschlossene, mit mancherlei Vorrechten ausgestattete Grösse geworden. Seit dem Jahre 171 nahmen die Juden eine bevorzugte Stellung ein, ja sie waren vielleicht gleichberechtigt mit den Griechen. Dies ist umso auffallender, als die Juden sonst in anderen Städten als geduldete Fremde galten, die nur als Synagogengemeinschaft anerkannt wurden und unter sich eine Einheit bildeten. Auch Philo redet von den Juden in Kilikien. Dass ihre Zahl ansehnlich war, kann aus den Andeutungen der Apostelgeschichte (15: 23, 41; 6: 9), die neben Syrien mit Antiochia auch Kilikien nennt, gefolgert werden (vgl. auch SCHÜRER, Gesch. des jüd. Volkes III [1898] S. 17). An die Synagoge von Tarsos werden sich zur Zeit Christi zahlreiche Proselyten angeschlossen haben.

Der in Tarsos geübte Kultus mit seinem Naturalismus und Polytheismus bildete einen scharfen Gegensatz zu dem ethischen Monotheismus der Juden. Sandon-Herakles von Tarsos ist im Grunde wohl dieselbe Gottheit, die in Phrygien mit Attis, in Syrien mit Adonis, in Babylonien mit Tammuz und in Ägypten mit Osiris bezeichnet wird. Diese sind ursprünglich Vegetationsgötter, deren Sterben und Auferstehen dem Vergehen und Wiederaufleben der Natur entspricht und deren Fest danach als Trauer- oder Freudenfest aufzufassen ist. Man hat vermutet, dass auch der Gott Mithra, dessen Kult in Kilikien frühzeitig bezeugt ist, ursprünglich denselben Sinn gehabt hat, denn er steht in Verbindung mit der Frucht-

barkeitsgöttin Anahita. Gewiss haften diesen Göttern Eigenschaften an, die dem kananäischen Baal eigen sind, von dessen Kult die israelitischen Propheten mit Entrüstung reden. Alljährlich wurde in Tarsos das Fest des »Scheiterhaufens« gefeiert, bei dem der alte Jahrbaum verbrannt und ein neuer aufgerichtet wurde. Die Gottheit, so stellten die Tarser sich vor, wohnte im Baume, und durch die Zeremonie sollte wohl das Absterben der Gottheit versinnbildlicht werden. Das Fest wird in den Hochsommer gefallen und ein typisches Sonnenfest gewesen sein. Sandon heisst auf aramäisch Ba'al Tarz. Üppigkeit und Sinnenrausch werden mit dem Kultus auch dieses Ba'al verknüpft gewesen sein und bei den Juden Abscheu erregt haben.

Da andererseits antike Schriftsteller, wie DIO CHRYSOSTOMUS und DION VON PRUSA, der Sittenstrenge und Zucht der Tarser ein gutes Zeugnis ausstellen und Paulus, wie es scheint, mit Achtung von seiner Heimat spricht, so liegt die Vermutung nahe, dass seine schlimmsten Erfahrungen in betreff der Laster der Heiden, die er in seinen Briefen grell schildert (Röm. 1: 18 ff.), doch nicht in Tarsos sondern vielmehr in den grossen Handelsstädten, wie etwa Antiochia am Orontes,¹ Ephesos und Korinthos oder etwa auf Kypros mit seinem Aphroditekult gewonnen wurden.

Über einen etwaigen Mysterienkultus in Tarsos wird uns nichts berichtet. Dagegen ist in der Nähe von Seleukia am Kalykadnos der Mysteriendienst des Dionysos durch eine Inschrift vom ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert bezeugt (BÖHLIG, a.a.O. S. 77). Da aber der Mithradienst für Kilikien nachgewiesen ist und Syrien als Heimstätte der orientalischen Mysterienreligionen gilt, so lässt sich denken, dass diese Religionen auch in Tarsos nicht ganz unbekannt waren. So muss auch die Frage, ob Paulus irgendwie durch diese Religionen beeinflusst worden ist, offen gelassen werden. Bei dem weitgehenden religiösen Synkretismus der damaligen Zeit ist es auch oft schwierig zu entscheiden, was an diesen Religionen griechisch, was orientalisch ist, denn beide Elemente können oft denselben altorientalischen Grund haben. Aus dieser gemeinsamen Quelle kann auch Paulus durch Vermittelung des Judentums geschöpft haben.

Über das philosophische Interesse der Tarser wissen die alten Schriftsteller manches zu berichten. Tarsos hatte eine Universität, die nach Aussage STRABOS (XIV, 5, 13 [673]) mit denen von Athen und Alexandria wetteifern konnte. Während die grossen Universitäten wie die letztgenannte in nationaler Hinsicht uninteressiert waren, trug die Universität in Tarsos einen streng nationalen Charakter. Deshalb wurde sie auch vorwiegend von den Einheimischen besucht. Unter den Philosophen von Tarsos ist der Lehrer des Augustus, Athenodoros, der Sohn des Sandon (v. 74 v. Chr. — 7 n. Chr.) zu erwähnen. Er hatte seine Ausbildung in Tarsos selbst erhalten. Wie sein Lehrer, der grosse Poseidonios, war auch Athenodoros ein eifriger Stoiker, und als solcher vertrat er alle wichtigsten Ideen dieser tonangebenden philosophischen Richtung seiner Zeit. Ob Paulus durch die Philosophen von Tarsos oder von der stoischen Diatribe irgendwie, sei es direkt oder durch das Judentum, beeinflusst worden ist und von hier aus einige Begriffe und Ausdrücke, wie *συνείδησις* (Röm. 2: 15), die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden (Röm. 1: 19 f.), das in die Herzen der Heiden geschriebene Gesetz (Röm. 2: 14—16) u.a. empfangen hat, ist eine vielumstrittene Frage (vgl. WENDLAND, a.a.O. S. 357) und soll hier nicht näher erörtert werden. Die Wahrscheinlichkeit, dass sie teilweise aus der Populärphilosophie stammen, wird dadurch nahegelegt, dass z. B. die Vorstellung von dem in die Herzen der Heiden eingeschriebenen Gesetz in der rabbinischen Literatur nicht zu finden ist (STRACK—BILLERBECK zu Röm. 2: 15), wohl aber in der hellenistischen, namentlich bei Philo (NORDEN, *Agnostos Theos* S. 11). Aber es kann nicht nachgewiesen werden, dass Paulus etwa die Schriften von Poseidonios gekannt hätte oder dass er durch Athenodoros beeinflusst worden wäre. Es möge auch daran erinnert werden, dass Paulus in seinen Briefen, wo er von der heidnischen Weisheit spricht, diese als wertlos verwirft und mit einer Deutlichkeit, die nicht missverstanden werden kann, seine Verkündigung vom Kreuze Christi in diametralen Gegensatz zu jener Weisheit stellt (vgl. 1 Kor. 1: 18 ff.)¹

¹ Es ist auch nicht ohne Interesse, dass PHILOSTRATUS, indem er das philosophische Studium seines Helden Apollonius von Tyana in Tarsos

Die Juden der Diaspora lebten vielfach vom Handel. Dieser wird auch das Hauptgewerbe der Juden in Tarsos gewesen sein. Wie schon angedeutet war diese eine bedeutende Handelsstadt, die die Produkte ihrer grossen Wollwebereien, ihren Byssos, ihren Wein und die kilikische Bohnengrütze nach Palästina, Italien und anderen Ländern lieferte. An diesem Handel werden sich gewiss auch die Juden beteiligt haben. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir vermuten, dass Paulus' Vater ein wohlbestellter Kaufmann war, der kilikische Wollstoffe, Leinen oder Byssos selbst anfertigte oder vertrieb. Das kann vielleicht indirekt aus dem Berufe seines Sohnes Paulus geschlossen werden, der ein Zelttuchmacher *σκηνοποιός* war (Act. 18: 3). Zur Zeltbekleidung wurde aus Ziegenhaaren gewebtes grobes Filztuch benutzt, das nach seinem Ursprungslande kurzweg *cilicium*, rabbinisch *קִלִּיק* genannt wurde (vgl. STRACK—BILLERBECK zu Act. 18: 3). Somit wird der Beruf des Apostels mit der Hauptindustrie seines Heimatlandes verknüpft gewesen sein.

Dass Paulus' Eltern dem sogenannten guten Mittelstande angehörten, geht auch aus dem Umstande hervor, dass Paulus im Besitze des römischen Bürgerrechts war, das schon sein Vater besessen hatte (Act. 16: 37, wonach auch der Predigtgenosse des Paulus, Silas [semitisch Sche'il, latinisiert Silvanus] das Bürgerrecht hatte; 22: 25—29, 23: 27). Ausserdem scheint Paulus auch im Besitze des Bürgerrechts von Tarsos gewesen zu sein. Die Worte Act. 21: 39 *Ταρσοὺς τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης* können kaum anders gedeutet werden. Der gleichzeitige Besitz des römischen und eines städtischen Bürgerrechtes ist auch für die Juden in Ephesos und Sardes bezeugt. Wie Paulus' Vater zu dem römischen Bürgerrecht kam, ist nicht bekannt, nur die Tatsache besteht (vgl. TH. MOMMSEN, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus [Zeitschr. f. die Neutest. Wiss. 1901] S. 82 f. und SCHÜRER a.a.O. III, 85 ff.). Es mag nur daran erinnert werden, dass von Antonius ab eine grosse Zahl Tarser im Besitze des römischen

schildert, sich sehr abfällig über das dortige Leben und Treiben äussert. „Nirgends ist der Luxus so gross wie hier, Übermut und Possen sind guter Ton, und feine Kleider liebt man mehr als in Athen die Weisheit.“ (vita Apoll. I, 7).

Bürgerrechts war und dass die Juden in Tarsos im Gegensatz zu der zelotischen Partei der palästinensischen Juden treue Anhänger des Kaiserreichs waren. Es lässt sich daher gut denken, dass Paulus' Vater unter Augustus etwa durch Vermittlung eines römischen Statthalters das römische Bürgerrecht verliehen worden sei (zur politischen Geschichte von Tarsos siehe E. MEYER a.a.O. S. 310 f.).

Die Vorteile, die dieses Recht mit sich brachte, waren bedeutend. Ein »Römer« unterstand nur den römischen Gerichten, er durfte nicht zu entehrenden Strafen wie Geißelung und Kreuzigung verurteilt werden (Act. 16: 37; 22: 25) und er konnte gegen ein gefällttes Urteil an den Kaiser appellieren oder schon zu Beginn oder im Verlauf des Prozesses die Forderung stellen, dass die Sache vor dem Gericht des Kaisers in Rom zur Verhandlung kommen möge. Diese Forderung hat auch Paulus einmal gestellt (Act. 25: 10 ff.), sonst aber, wie es scheint, verhältnismässig selten von den Vorrechten, die der Besitz des römischen Bürgerrechts ihm zusicherte, Gebrauch gemacht. Wie die Juden überhaupt, hat er vorgezogen, sich von den Glaubensgenossen richten zu lassen, ja auf die Gefahr hin, dass er sich dabei schwere Misshandlungen gefallen lassen musste. Wenn Paulus 2 Kor. 11: 24 von sich selbst berichtet, dass er von den Juden fünfmal vierzig Geißelhiebe weniger einen erhalten hat, so ist dieser sowohl der Form wie dem Inhalte nach in echt rabbinischer Weise formulierte Satz (wie die sehr lehrreichen Ausführungen bei STRACK—BILLERBECK z. St. zeigen) ein schlagender Beweis dafür, dass er sich stets, auch was die Rechtspraxis anbelangt, als echter Jude benommen hat, wie er sich überhaupt als Christ nie vom Judentum völlig losgesagt, geschweige denn seine jüdische Nationalität verleugnet hat. Von seinem jüdischen Standpunkte aus ist es daher auch durchaus verständlich und folgerichtig, dass er den Christen von Korinth den Rat erteilt, nicht bei den Ungerechten d. h. bei den Nichtchristen Recht zu suchen (1 Kor. 6: 1 ff.).

Aus den damaligen Rechtsverhältnissen wird wohl auch der Doppelname des Apostels Saulus—Paulus verständlich. Der Gebrauch dieser zwei Namen verteilt sich so auf die Quellen, dass er Act. 9: 4, 17; 22: 7, 13; 26: 14 Saul (Schaal) heisst; von Act. 7: 58 an bis 13: 7 heisst er sonst Saulos (griechische Form des erstgenann-

ten hebräisch-aramäischen Namens), während 13: 9 beide Namen nebeneinander vorkommen, von nun ab aber durch die ganze Apostelgeschichte hindurch Paulos, wie auch in den paulinischen Briefen. Nach römischer Sitte hätte Paulus eigentlich drei Namen, Pränomen, Nomen und Cognomen haben müssen. Das kann auch wirklich der Fall gewesen sein, obgleich sein Pränomen, wie auch dasjenige vieler bekannten Römer, uns nicht überliefert ist. Sein Nomen, der echt jüdische Name Saul, ist gewiss nach dem berühmtesten Benjaminiten dieses Namens gewählt worden, denn Paulus' Stammbaum führte auf das Geschlecht Benjamin zurück, mit dem auch die stolzesten Traditionen der Familie verknüpft gewesen sein werden (Phil. 3: 5). Diesen Namen wird er am 8:ten Tage nach seiner Geburt, am Tage seiner Beschneidung, erhalten haben, und dies war auch der Name, mit dem er wohl stets in der Familie und im Verkehr mit den Volksgenossen angeredet wurde. Den römischen Namen Paulus, der vielleicht wegen des Gleichklangs mit Saul gewählt wurde, wird er als römischer Bürger gleich von Geburt an, genauer gesagt vom neunten Tage an, geführt haben. Paulus war der Name, der sozusagen für Markt und Strasse bestimmt war, d.h. den er im Verkehr mit den Nichtvolksgenossen, also den Griechen und Römern führte. Mit diesem Namen ist er uns am besten bekannt, genau so wie viele berühmte Römer gerade mit ihrem Cognomen am häufigsten in der Geschichte benannt werden (Cicero, Caesar, Tacitus). Die landläufige Auffassung, der Apostel habe aus Anlass seiner Bekehrung oder gelegentlich seiner Taufe den Namen Saulus in Paulus verwandelt, hat in den neutestamentlichen Quellen keine Stütze, wenn auch eine solche Namensänderung bei geistiger Wiedergeburt für den jüdischen Gebrauch nicht ganz aussergewöhnlich war (F. NORK, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellern [1839] S. CXCI). Ebenso wenig lässt sich die von den Alten ausgesprochene Vermutung beweisen, die EDUARD MEYER a.a.O. S. 197, 308 noch in bestimmter Form wiederholt, Saulus habe das Cognomen Paulus erst auf Cyprien infolge seiner Verbindung mit dem Prokonsul Sergius Paulus (Act. 13: 9) angenommen. Mit Recht bemerkt MOMMSEN a.a.O. S. 84, dass für einen solchen Vorgang, dass ein erwachsener Römer niederen

Standes infolge der Begegnung mit einem Vornehmen seinen eigenen Namen abgeworfen und dessen Cognomen angenommen habe, jede Analogie fehle.¹

Allerdings bleibt es unklar, warum Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, Act. 13: 9 beide Namen *Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος* nebeneinander stellt und von nun ab ausschliesslich den späteren gebraucht. Jedenfalls ist hier von Namensveränderung keine Rede — sie müsste etwa durch Hinzufügung von *ἀπὸ τότε* bezeichnet sein. Wahrscheinlich wird durch *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* nur der Doppelname bezeichnet (vgl. überzeugende Beispiele aus der übrigen Literatur bei ZAHN [1921] z. St. S. 422 f.; dem griechischen *ὁ καὶ* entspricht das rabbinische ״קרוני ״genannt wird»). Das Verfahren des Lukas ist hier vielleicht darauf zurückzuführen, dass er den Leser besonders darauf aufmerksam machen will, dass mit der Bekehrung des ersten vornehmen Römers, der übrigens denselben Namen wie der Apostel trug, Paulus' eigentliche Missionswirksamkeit unter den Heiden begann, warum Lukas ihn von nun an konsequent unter dem Namen Paulus auftreten lässt. Zur Zeit des Apostels Paulus war es nichts Aussergewöhnliches bei den Juden gleichzeitig verschiedene Namen zu führen. Es scheint oft vorgekommen zu sein, dass Juden, die sich ins Ausland begaben, einen zweiten Namen, und zwar einen aus-

¹ E. MEYER beruft sich auf DESSAUS Untersuchung, Der Name des Apostels Paulus, Hermes, 1910, S. 347—368, wo Dessau nachzuweisen sucht, dass eine derartige Namensannahme doch möglich war. Dessaus Beweisführung ist jedoch keinesfalls überzeugend. In den von ihm angeführten Fällen handelt es sich entweder um obscure Personen, die aus unlauteren Motiven ihren Namen gewechselt haben oder um Namensannahme, die mit der von Act. 13: 9 vorausgesetzten Situation nicht analog ist. Auch will es mir nicht einleuchten, dass Saulus und Paulus dem Klange nach garnicht aneinander erinnern sollen, wie Dessau behauptet. Dass FRANZ DELITZSCH, den Dessau (S. 353) als Zeuge anführt, in seiner hebräischen Übersetzung des N.T. den Namen Paulos פֹּאֵלֹס schreibt, kann keinesfalls als Beweis für Dessaus Behauptung angeführt werden, denn Delitzsch' Schreibweise ist hier nur eine direkte Folge des hebräischen Lautgesetzes, nach dem au (aw) in ô übergeht. Richtig ist aber Dessaus Bemerkung, dass die oft angeführte Vermutung, der Namenswechsel sei in der Apostelgeschichte auf verschiedene Quellen oder auf verschiedene Überlieferungen zurückzuführen, völlig versagt.

ländischen, annahmen. Paulus brauchte dies aber nicht zu tun, weil er römischer Bürger war und als solcher schon neben seinem jüdischen einen römischen Namen trug (vgl. STRACK—BILLERBECK z. St. und FRANZ DELITZSCH, Brief an die Römer [1870] S. 73).

Man kann ohne weiteres annehmen, dass der Sohn eines pharisäischen Hauses wie Paulus eine jüdische Erziehung genossen hat. Von Kindesbeinen an wurde er in der Familie mit den religiösen Gebräuchen und Anschauungen seines Volkes vertraut gemacht. Schon zeitig musste der Knabe zuhause anfangen heilige Bücher, in erster Linie das Gesetz, die Propheten und die Psalmen, zu lesen. Ob es damals schon in Tarsos eine eigentliche jüdische Elementarschule gegeben hat, wissen wir nicht, aber in Anbetracht dessen, was wir über die Anfänge dieser Schule wissen, ist dies keineswegs ausgeschlossen (vgl. SCHÜRER a.a.O. II, S. 422 ff. u. W. BOUSSET, die Religion des Judentums [1906] S. 209 f.). Dass Paulus eine griechische Schule besucht hätte, wie auch bisweilen vermutet worden ist, ist undenkbar. Klar ist es jedenfalls, dass der Unterricht des jungen Paulus, mag er nun zuhause bei einem Gleichgläubigen oder in der Schule erfolgt sein, die Tora im weitesten Sinne des Wortes zum Gegenstand gehabt hat. Von grosser Wichtigkeit war neben diesem theoretischen Unterrichte auch die praktische Gewöhnung. Schon die Kinder waren zum Tischgebete und zum gewöhnlichen Gebete, dem sogen. Schmone Ezre, verpflichtet. Ebenfalls wurden sie zur Sabbatruhe und zum strengen Fasten am Versöhnungstage, sowie zur Beobachtung des Laubhüttenfestgesetzes angehalten. Die Pflicht das volle Gesetz zu beobachten trat an den Knaben heran, sobald die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten. Schon frühzeitig mussten die Knaben bei den Hauptfesten im Tempel anwesend sein. Die in der Diaspora Wohnenden, also auch Paulus' Eltern, konnten diese Vorschrift wohl nur so befolgen, dass sie die Knaben wenigstens einmal — vielleicht zum Passahfeste — mit nach Jerusalem nahmen. Für sie wurde der Synagogengottesdienst in Tarsos zum Ersatz für den Opferdienst, der nur in Jerusalem verrichtet werden konnte, und seine drei Gebetsstunden entsprachen den drei täglichen Hauptopfern im Tempel zu Jerusalem. Wie im Tempel an den Festtagen mehrere

Opfer verrichtet wurden, so wurden in der Synagoge mehrere Gebete gesprochen. In der Synagoge versammelte sich die Gemeinde immer am Sabbat und an den Festtagen. Der Gottesdienst bestand hauptsächlich im Vorlesen der Tora. Auf das Vorlesen folgte die Diskussion, an der die Gemeinde teilnehmen konnte. Nach der Tora kamen die Prophetenbücher an die Reihe. Auch an die Vorlesung derselben schloss sich eine erbauliche freie Auslegung im Stile der Midrasch an (vgl. Luk. 4: 17 f.). So konnte auch der junge Paulus schon in der Synagoge mit dem Alten Testament und seiner Auslegung vertraut geworden sein. Mit der Zeit wird er auch selbst als Vorleser und Ausleger aufgetreten sein, an der Diskussion teilgenommen, ja vielleicht auch das Kopieren heiliger Texte geübt haben.¹

Dies alles konnte Paulus in Tarsos lernen. Da aber Jerusalem als Hauptstätte der jüdischen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit galt, war es natürlich, dass die Eltern den Wissbegierigen dorthin, sozu-

¹ In betreff der Sprache, in der die Gottesdienste in der Diaspora abgehalten wurden, gehen die Meinungen auseinander (vgl. SCHÜRER a.a.O. III S. 93 ff.). Der von Schürer geprägte Satz: „Die Sprache des Gottesdienstes war in der Regel ohne Zweifel die griechische“ ist aus mehreren Gründen bedenklich. Aus den gelegentlichen Aussagen, dass LXX im Gottesdienste benutzt wurde, folgt doch keineswegs, dass die Schriftlektion nicht auch zugleich in der Originalsprache stattgefunden hätte. Dies umso weniger, da doch für den Priestersegen und für bestimmte Schriftabschnitte (die Formel beim Darbringen der Erstlinge u.a.) ausdrücklich das Hebräische gefordert wurde. Die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes lehrt, dass es stets zu Ausnahmefällen gehört hat, wenn die Schriftvorlesung in der hebräischen Sprache ganz ausgefallen ist (vgl. ISMAR ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung [1913 S. 170 f., 188 f.]). Freilich wird es in den Gemeinden mit überwiegend hellenistischen Mitgliedern Gebrauch gewesen sein, die hebräischen Texte ins Griechisch zu übersetzen, wie in Palästina und mancherorts ausserhalb desselben auf die hebräische Schriftlektion eine Verdolmetschung in die Landessprache, das Aramäische folgte. Dass die Juden in Tarsos so hellenisiert waren, dass ihre Gottesdienste ausschliesslich in der griechischen Sprache abgehalten worden wären, ist unwahrscheinlich. Für die Tatsache, dass Paulus der aramäischen Sprache mächtig war, bildet doch die Annahme, dass diese Sprache in seiner Familie und in der Synagoge von Tarsos benutzt wurde, die einfachste Erklärung.

sagen nach der Hochschule sandten. Das ist umso natürlicher, als es ausdrücklich überliefert ist, dass Paulus' Eltern fest am Glauben und an den Gebräuchen der Vorfahren festhielten (vgl. 2. Tim. 1: 3). Wahrscheinlich rechnete sich nicht nur sein Vater sondern vielleicht auch schon sein Grossvater zu den Pharisäern. Vgl. Act. 23: 6, wo Paulus sich *νίδος Φαρισαίων*, nicht — *αίον* nennt; ebenfalls kann Gal. 1: 14 *περισσοτέρως ζηλωτής ὑπάρχων τῶν πατριῶν* (nicht *πατροφῶν* oder *πατριῶν*) *μου παραδύσεων* »mehr (wie andere) ein Eiferer für meine väterlichen Überlieferungen« ein Hinweis auf seinen Vater oder seine Vorfahren sein. Was die Pharisäer waren und was sie wollten, lernen wir aus dem NT und Josephus kennen — die Angaben des Talmud sind in dieser Hinsicht spärlich und teilweise sehr unklar. WELLHAUSEN (Die Pharisäer und die Sadducäer [2. unveränderte Aufl. 1924] S. 128) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass man auch durch die paulinischen Briefe, besonders durch den Galaterbrief mit dem Pharisäismus bekannt wird. »Das Gesetz, welches Paulus bekämpft, ist der Pharisäismus, und er hat darin auch geschichtlich recht.« Den Pharisäern kam es vor allem darauf an das Gesetz aufs pünktlichste zu erfüllen. Darin sind sie gerade die konsequenten Vertreter des echten Judentums. Das Judentum war das Gesetz, sowohl das schriftliche wie das mündliche, und die traditionelle Auslegung desselben. In religiöser und dogmatischer Hinsicht waren die Pharisäer, wenn man sich so ausdrücken will, orthodox, d. h. sie vertraten in diesen Dingen den althergebrachten jüdischen Standpunkt. Von den Punkten, durch die sie sich von ihren Gegnern, den Sadducäern, unterschieden, war der Auferstehungsglaube, an dem sie festhielten, der wichtigste. Dieser Glaube ist schon durch das Buch Daniel (12: 2) bezeugt und ist Gemeinbesitz des echten Judentums! Von diesem Glauben ist aber die messianische Hoffnung des späteren Judentums nicht zu trennen. Diesen Glauben, wie auch den an Engel und Geister hat Paulus sich mit Überzeugung angeeignet (Act. 23: 6—9; 24: 14 f.). Ebenfalls wird er an der Lehre der Pharisäer von Gottes Allmacht und Vorsehung sowie von der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit festgehalten haben. In diesen Fragen stehen die Pharisäer auf dem alttestamentlichen Standpunkte, dass die Allmacht

Gottes doch sittlich bedingt ist und die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen nicht ausschliesst. Jedenfalls können wir Paulus' Standpunkt in einer mit diesen Fragen eng verknüpften Spezialfrage genau verfolgen. Ich meine den Erwählungsgedanken. Dieser Gedanke ist, was die Erwählung Israels anbetrifft, schon im Deuteronomium klar ausgedrückt und wird von den Propheten auch in der individualistischen Form aufrecht erhalten: der Prophet wird von Gott berufen oder auserkoren, ausgesondert. Bei Paulus begegnet uns derselbe Gedanke sowohl in der kollektivistischen Form (Erwählung Israels Röm. 11: 2) wie auch in der individualistischen. Wenn nun Paulus Röm. 1: 1 und Gal. 1: 15 von sich selbst bezeugt, dass Gott ihn berufen und von Mutterleibe an ausgesondert hat, so ist das genau dasselbe, was die Propheten von sich aussagen (vgl. Jerem. 1: 5). Dieser Gedanke wird bei Paulus zu einer Quelle nie versagender Kraft, so dass er, obgleich körperlich schwach und gebrechlich, eine fast unglaubliche Energie entfaltet und so bei der Erfüllung seiner Mission beinahe Unglaubliches vollbringt. Ob er diesen Gedanken schon vom elterlichen Hause mitbekommen oder erst später in Jerusalem gehegt hat, ist hier Nebensache. Jedenfalls kann er zu dem Besten gezählt werden, was er vom A.T., ja warum nicht vom Pharisäertum geerbt hat.

Wie lange Paulus in Jerusalem studierte, wo er vielleicht in der Familie seiner Schwester wohnte (Act. 23: 16), entzieht sich unserem Wissen. Der Ausdruck, er sei in Jerusalem »erzogen«, der uns in Act. 22: 3 begegnet, zeugt von einem längeren Aufenthalt. Hier sass er, wie oben öfters schon angedeutet ist, zu den Füßen des berühmten Gamaliel (Act. 22: 3).¹ Dieser RABBAN (vgl. Joh. 20: 16) GAMALIEL, zum Unterschiede von seinem Enkel, der denselben Namen trug, gewöhnlich Gemaliel »der Alte« genannt, war ein Enkel des wegen seiner milden Gesetzesauslegung bekannten HILLEL (gest. etwa 10 n. Chr.). Die Angaben des N.T. über Gamaliel stimmen mit denen der rabbinischen Literatur überein. Gamaliel forderte eine ängstlich gewissenhafte Beobachtung auch der geringsten

¹ Der zur Redensart gewordene Ausdruck „zu den Füßen jemandes sitzen“ kommt daher, dass der Lehrer in der Synagoge, die zugleich Schule u. Hochschule war, auf einem höheren Sitze sass, die Schüler auf dem Boden.

Vorschriften des Gesetzes, aber zugleich hatte er auch Sinn für die Forderungen des praktischen Lebens und war nicht rücksichtslos. Deshalb nahm er auch der jungen christlichen Bewegung gegenüber eine abwartende Stellung ein und warnte vor Gewaltmassregeln (vgl. Act. 5: 34 ff.). In Ehescheidungs- und Erbschaftsangelegenheiten verteidigte er Vorschriften, die eine Beseitigung der Unklarheiten und Streitigkeiten bezweckten (Giṭṭin 4: 2f.), erleichterte die Wiederverheiratung von Frauen, die durch den Krieg Witwen geworden waren (Jebamot 16: 7); er gestattete, dass Zeugen, die das Sichtbarwerden des Neumondes gemeldet hatten, sich einen Sabbatweg weit von dem Hofe entfernen durften, in dem sie vernommen wurden und den sie bisher den ganzen Tag über nicht hatten verlassen dürfen (Rosch haschana 2: 5).

Alle diese Massregeln und Gesetzesauslegungen zeugen von verständlichem Charakter und humaner Anschauungsweise, sodass es uns befremdet, dass ein Eiferer und Verfolger der christlichen Gemeinde wie Paulus aus der Schule eines solchen Mannes hervorgehen können.¹ Aber eine chronologische Schwierigkeit besteht jedenfalls nicht, denn Gamaliels Wirksamkeit fällt in die Jahre 25—50 n. Chr. Ohne Zweifel gehörte er zu den Führern der pharisäischen Partei und galt als Verkörperung der pharisäischen Frömmigkeit. Deshalb wird ihm auch (Soṭa 9: 15) folgender Nachruf

¹ Diese Schwierigkeit hat man so beseitigen wollen, dass man die Zuverlässigkeit der Berichterstattung in der Apostelgesch. einfach in Frage stellte. Gamaliel sei in tendenziöser Weise als Lehrer des Paulus erwähnt worden, weil gerade dieser Gamaliel der berühmteste Rabbi seiner Zeit war und sein Name einen guten Klang unter den Christen hatte. Die rabbinische Bildung des Apostels sei nicht in Jerusalem sondern vielmehr in der Synagoge der kilikischen Judenschaft zu suchen (A. Hausrath a a.O. S. 32). Zu einer solchen Verschiebung der durch die Apostelgesch. dargestellten Sachlage gibt es keinen zwingenden Grund. Viel Verwirrung ist dadurch entstanden, dass Gamaliel der Alte mit seinem gleichnamigen Enkel Gamaliel II verwechselt worden ist. Vgl. Strack—Billerbeck zu Act. 5: 34. — Gegen den jüdischen Verfasser C. G. MONTEFIORE, der in seinen Arbeiten „Judaism and Paul“ und „The Old Testament and After“ u. a. geltend macht, Paulus sei kein Schüler Gamaliels gewesen und seine ganze Charakteristik des Pharisäismus sei unzuverlässig, siehe T. R. GLOVER, Paul of Tarsus (1925) S. 31 ff.

gewidmet: »Mit dem Tode Rabban Gamaliels des Alten hörte die Ehrfurcht vor dem Gesetze auf und starben Reinheit und Enthaltbarkeit.« Wir dürfen vermuten, dass Paulus als selbständiger Charakter, wie dies oft der Fall ist, seinem Lehrer nicht sklavisch folgte und dass gerade der Gegensatz in den Charakteren geeignet war Lehrer und Schüler näher zu verbinden. Wenn man aber die ganze Entwicklung des Paulus überblickt und ihn psychologisch zu verstehen sucht, so kann man wohl ruhig behaupten, dass der humane Einfluss seines Lehrers nicht ohne Folgen geblieben ist, weil doch später in Paulus' Stellung den Christen und Heiden gegenüber eine durchgreifende Veränderung stattgefunden hat. Gamaliel gehörte wie Paulus dem Stamme Benjamin an, so dass es denkbar ist, dass dieser schon deshalb sich besonders an ihn anschloss. Solcher Stellen aber, die möglicherweise auf die Aussagen Gamaliels hinweisen, gibt es in den paulinischen Briefen nicht viele. Eine solche ist vielleicht der in 1. Kor. 5: 6 u. Gal. 5: 9 vorkommende Spruch: Wisset ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert? Gamaliel hatte nämlich mit praktischem Sinne die echt rabbinische Frage über das Durchsäuern des Teiges entschieden.¹ Die Satzung Röm. 7: 2 ff, dass eine Frau nur so lange durch das Gesetz an ihren Mann gebunden ist, wie dieser lebt, kann an jene

¹ 'Orla 2: 12. Als Beispiel der rabbinischen Art und Weise solche Fragen zu behandeln, möge dieser Fall nach der noch brauchbaren Überetzung der Mischna von JOHANN JACOB RABE (1760) angeführt werden ('Orla 2: 11, 12): Wenn Sauerteig von Chollin und von Hebe unter einen Teig gekommen, und keiner von beiden ist allein genug denselben zu durchsäuern; zusammengerechnet aber säuern sie denselben: so sagt R. Elieser, man richte sich nach dem Sauerteig, der zuletzt darein gekommen. Allein die andern Gelehrten sagen, es möge der verbotene Sauerteig zuerst oder zuletzt darunter gekommen sein, so werde der Teig dadurch nicht verboten gemacht bis soviel darunter gekommen, dass derselbe dadurch habe können durchsäuert werden.

Jooser von der Birah war einer von den Schulen der Schammäaner und sagt, er habe Rabban Gamaliel den Ältern gefragt, da er in dem Morgen-Tor gestanden, und er habe gesagt, der Teig werde niemals verboten gemacht, bis soviel darunter gekommen, dass derselbe ganz dadurch durchsäuert werde.

Stelle Jebamot 16: 7 erinnern (vgl. FIEBIGS Artikel Gamaliel in »Religion in Geschichte und Gegenwart« und STRACK—BILLERBECK zu Act. 5: 34). Der Spruch in 1 Kor. 11: 23: »Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe« erinnert an die rabbinische Wendung: »Ich habe von R. Gaml., dem Alten, her empfangen.« »Empfangen« ist in beiden Sätzen der terminus technicus für die Fortpflanzung einer Tradition von einer Autorität zur anderen.

Dass Gamaliels Wirksamkeit nicht mehr Spuren in den neutestamentlichen Schriften hinterlassen hat ist kaum zu verwundern, wenn man andererseits bedenkt, dass sein grösster Schüler Paulus nicht einmal mit dem Namen in der Haupturkunde des späteren Judentums, im Talmud, erwähnt wird. Früher nahm man an, der Rabbinismus hätte seinen grössten Apostaten einfach totgeschwiegen, ja vielleicht wäre sein Name, wenn er in der rabbinischen Literatur vorkam, getilgt worden. Das Hauptinteresse des Talmud konzentrierte sich auf Palästina und Babylonien. Paulus' Wirksamkeitsfeld war die Diaspora, in erster Linie seine hellenistischen Gemeinden. So wäre es denkbar, dass der Talmud aus diesem Grunde keine Notiz von Paulus nahm. Wenn wir aber bedenken welche Aufregung Paulus' in Act. 21 ff. berichteter kurzer Aufenthalt in Jerusalem unter den strenggläubigen Juden hervorrief, so erscheint es sonderbar, dass seine Wirksamkeit keinen Widerklang in der rabbinischen Literatur hervorgerufen haben sollte. Nun hat GERHARD KITTEL in seiner Untersuchung *Rabbinica* (1920) S. 3 ff. gezeigt, dass in der Mischna wahrscheinlich auf Paulus angespielt wird. Es handelt sich dort (Abot 3:11 nebst Parallelstellen) um einen Text, der in der Übersetzung so lautet: R. Eleazar aus Modiim sagt: Der da entweiht die Heiligtümer und der da verachtet die Feiertage und der da beschämt seinen Nächsten öffentlich und der da auflöst das Bündnis unseres Vaters Abraham und der da sein Angesicht entblösst gegen die Tora, nicht entsprechend der Halacha, — obwohl er aufzuweisen hat (Kenntnis der) Tora und gute Werke, so hat er doch keinen Anteil an der zukünftigen Welt. — Es muss wohl zugegeben werden, dass diese Charakteristik auf den vom Judentum abgefallenen Pharisäer Paulus gut passt und dass man indirekt

aus derselben heraus lesen kann, welche Verdienste er als früherer Pharisäer aufzuweisen hatte: er hielt die Feiertage heilig, hielt das Bündnis, das Gott mit Abraham geschlossen hatte, d. h. er beobachtete die Beschneidung (die er aber später für wertlos erachtete, 1 Kor. 7: 19 *ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν*, vgl. auch Gal. 5: 6), hielt den Tempel in Ehren (erdreistete sich aber später sogar einen Heiden in den Tempel zu Jerusalem zu führen, Act. 21: 28), sprach ehrfurchtsvoll von der Tora, kurz war ein gesetzestreuer und gesetzekundiger Jude. Dass Paulus die Feiertage verachtet habe, kann vielleicht durch Kol. 2: 16 erläutert werden, wo Paulus sagt, dass man sich über bestimmte Feiertage oder Neumonde oder Sabate kein Gewissen zu machen braucht, da diese doch nur der Schatten von dem sind, was zukünftig ist. Der Ausspruch »der da beschämt seinen Nächsten öffentlich«, fehlt an Parallelstellen und lässt sich nicht so leicht wie die anderen auf Paulus deuten. Doch kann an Situationen aus Paulus' Leben erinnert werden, wie etwa solche, die Act. 23: 3 (Beschimpfung des Hohenpriesters Ananias durch Paulus) oder Gal. 2: 11 ff. (Paulus' abfälliges Urteil über das heuchlerische Auftreten des Petrus in Antiochia) geschildert werden. Dass Paulus nach seiner Bekehrung nach jüdischer Anschauung ehrfurchtlos von der Tora reden konnte und dieses ihm von den Juden zum schweren Vorwurf gemacht wurde, wird durch Stellen wie Röm. 3: 21; 7: 6 (»Nun sind wir vom Gesetz los und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt« usw.) gut verständlich. Wir sehen also, dass die von KITTEL aufgestellte Hypothese, dass im Talmud doch auf Paulus hingedeutet wird, viel für sich hat. Diese Hypothese wird auch von STRACK—BILLERBECK zu Act. 21: 21 für zutreffend erklärt, doch wie es mir scheint mit der richtigen Modifikation, dass in dem Ausspruche »der die Heiligtümer (qodaschim) entweiht«, unter »Heiligtümer« nicht der Tempel von Jerusalem verstanden sein kann sondern vielmehr die Opfertora, die Paulus tatsächlich auch abgelehnt hat, weil dies eine notwendige Folge seiner Rechtfertigungslehre war (vgl. Röm. 3: 24 f.). Wichtig ist jedenfalls die Feststellung, dass vom Apostel Paulus auch in der ausserbiblischen Literatur gesprochen wird und zwar in einer Weise, die durchaus dem Bilde entspricht, das wir aus dem N.T.

mässigen Einüben und zwar so, dass der Lehrer den Lehrstoff nicht nur selbst vortrug sondern immer wieder mit den Schülern wiederholte, sodass das Lehren geradezu gleichbedeutend mit dem Wiederholen war (vgl. das rabbinische שנה שנה wiederholen und משנה משנה Lehre). Alles ging in disputatorischer Form vor sich. So wurden Fragen aufgeworfen und beantwortet und allerlei gesetzliche Fälle entschieden. Man kann kaum Paulus' Briefe mit ihren vielen Fragen und Antworten lesen ohne an einen Rabbinerschüler zu denken, dem gerade diese Form der Darstellung am nächsten liegen würde (vgl. Röm. 9—11). Man hat den Eindruck, dass er lange Bibelstellen vielleicht nur aus dem Gedächtnisse zitiert. Da das mündliche Gesetz nicht niedergeschrieben werden sollte, so mussten die Rabbinerschüler sich beinahe zu Virtuosen im Auswendiglernen ausbilden. So musste wohl auch Paulus die 365 Gebote und 248 Verbote des Gesetzes, die die Schriftgelehrten zählten, auswendig lernen. »Zu jedem aber kamen ungezählte Erklärungen und Ausführungsbestimmungen der Rabbinen, die sogenannte Halacha oder Überlieferung der Ältesten. Und zu dem Geschichtsinhalt des Gesetzes fügte sich eine Masse von Ausschmückungen und Umdeutungen, die sogenannte Haggada« (E. von DOBSCHÜTZ, Der Apostel Paulus I. [1926] S. 3). Dabei wird Paulus sich auch die rabbinische Methode der Beweisführung mit ihren eigenartigen Regeln angeeignet haben, von der er später, wie wir sehen werden, Gebrauch macht.¹

Dass Paulus wirklich ein geschulter Jurist war, zeigen uns mehrere Ausdrücke und Wendungen in seinen Briefen, die eine grosse Vertrautheit mit der damaligen jüdischen Rechtssprache und den Rechtsverhältnissen zeigen, ja überhaupt seine ganze Denkart offenbart einen juristischen Zug. Wir brauchen nur an seine Rechtfertigungslehre zu denken, nach der Gott die begangene Schuld nicht vergeben kann, ohne dass eine objektive Satisfaktion dieselbe gesühnt hat. Diese Lehre ist ebenso gut auf juristische wie auf theologische Grundsätze aufgebaut. Nach 2 Kor. 1: 22 hat Gott die Verkündiger des Evangeliums versiegelt und das Angeld des Geistes in ihren Herzen deponiert. Dieser Satz bewegt sich sowohl inhaltlich wie förmlich in den Bahnen der alttestamentlichen und

¹ Über das Torastudium vgl. auch Schürer a.a.O. II. 320 ff.

rabbinischen Bildersprache (vgl. STRACK—BILLERBECK z. St.). Das hier gebrauchte Wort ἀρρόβων »Unterpand«, »Anzahlung«, ist ein semitisches Lehnwort, das wohl durch das Phönizische in die griechische Rechts- und Geschäftssprache eingedrungen ist (vgl. BAUER, Griechisch—Deutsches Wörterbuch z. St.) und auch von LXX Gen. 38, 17 ff. gebraucht wird. Die von Gott dem Abraham gegebene Verheissung ist eine Art Bündnis oder Testament, das von beiden Kontrahenten bestätigt wird und nicht einseitig abgeändert werden kann (Gal. 3, 15 ff.). Deshalb leugnet Paulus die Verbindlichkeit des Gesetzes, das erst nach 430 Jahren¹ zu dem Vertrag zwischen Gott und Abraham hinzugefügt wurde. In Bezug auf das Gesetz ist Christi Tod ein »Verjährungstermin«, an dem alte Forderungen hinfällig werden (vgl. Gal. 4: 2). Bei Christi Tod ist Israel, der bis dahin unter der Vormundschaft des Gesetzes stand, mündig geworden und kann nun die Erbschaft antreten. Der paulinische Satz: »So lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knecht«, ist juristisch tadellos. Kind und Sklave sind in rechtlicher Beziehung vergleichbar, weil beiden das Selbstbestimmungsrecht fehlt (vgl. auch STRACK—BILLERBECK zu Gal. 4: 1, wo νῆπιος dem rabbinischen קַרְיָה entspricht). Die Wendung Gal. 4: 7: »wenn ein Sohn, so auch Erbe« entspricht dem jüdischen Rechte, nach dem die Töchter nur teilweise erbberechtigt waren. Ein minder juristisch Gebildeter hätte wohl gesagt: »wenn Kind, so auch Erbe«, welche Ausdrucksweise sich hier in der Luther-Bibel findet. Röm. 8: 17 hat dagegen τέκνον (nicht υἱός), weil es hier nicht auf eine genaue juristische Definition ankommt.

Da die Rabbinerschüler an den Sitzungen des Grossen Rates oder Synhedriums teilzunehmen pflegten, um mit der jüdischen Jurisdiction vertraut zu werden, befremdet es uns nicht, dass Paulus uns bei der

¹ Nebenbei sei bemerkt, dass Paulus hier (Gal. 3: 17) Israels Aufenthalt in Ägypten in rabbinischer Weise datiert. Für diese Datierung, die auch LXX zu Ex. 12: 40 kennt, ist es charakteristisch, dass sie bereits den Aufenthalt Isaaks und Jakobs in Kanaan mit zur Dienstbarkeitsperiode rechnet. Da nun Paulus auf die Zeit von der Bundschliessung mit Abraham bis zur Gesetzgebung auf Sinai 430 Jahre zählt, so folgt er offenbar einer Chronologie, nach der die vorägyptische Zeit Israels in Kanaan schon zur Zeit der Knechtschaft gehörte. Vgl. STRACK—BILLERBECK zu Act. 7: 6.

Untersuchung der Stephanus-Angelegenheit begegnet (vgl. ZAHN, Die Apostelgeschichte [1922] S. 247). Er scheint bei der Vollstreckung der Strafe sogar eine bedeutende Rolle zu spielen, wie die Feierlichkeit des Ausdrucks Act. 7: 57 an die Hand gibt. Noch als Christ nennt er sich Pharisäer (Act. 23: 6), dient dem Gott seiner Väter und glaubt allem, was geschrieben steht im Gesetze und in den Propheten (Act. 24: 14) und macht als Missionär Proselyten wie die Pharisäer (vgl. Matth. 23: 15). Er schämt sich keineswegs seiner Pharisäerzeit (vgl. Phil. 3: 6; Gal. 1: 13 f.), denn er ist sich dessen bewusst, dass er auch damals Gott mit gutem Gewissen gedient hat (vgl. 2. Tim. 1: 3), obgleich seine Augen damals noch mit Blindheit geschlagen waren. Er durstete nach der Gerechtigkeit, eiferte für Gott, war von der Berechtigung seiner Anschauung tief überzeugt und versuchte sie auf jede Weise zu rechtfertigen und zu verbreiten — genau so wie die anderen Juden, die nie über diesen Standpunkt hinaus kamen (Röm. 10: 1—3). Und als Pharisäer war er so lebhaft davon überzeugt, dass er mit seinen eigenen Werken und mit seiner peinlichen Gesetzesbeobachtung Gottes Wohlgefallen erlangte, dass er später, als er einsah, dass alle seine Austreibungen fruchtlos waren, seine Bekehrung nicht anders erklären konnte als wie ein Ergebnis von Gottes Gnade und Barmherzigkeit (1. Kor. 15: 10; Phil. 3: 9). Wenn er die Bekenner Jesu verfolgt, so tut er nichts anderes als die Besten seines Volkes, die das Evangelium verwerfen. Diese tiefe Tragik seines eigenen Lebens und seines Volkes hat Paulus völlig erfasst. Wenn er davon redet, so erfüllt sein Herz tiefe Traurigkeit und grosser Schmerz (1. Kor. 15: 8 f; Eph. 3: 8; Röm. 9: 1—5).

Es lässt sich auch fragen, ob Paulus von Anfang an den Christen so feindselig gesinnt war wie später und ob seine Bekehrung ohne positive Vorbereitung vorsichtig. Hierbei darf man nicht vergessen, dass der erste Angriff gegen die junge christliche Gemeinde von den Saducäern ausging (Act. 4: 1—22; 5: 17—33), während ein grosser Teil des Volkes den Christen günstig gesinnt war (Act. 2: 43 f; 4: 21; 5: 13, 26). Die Christen lebten nach dem Gesetze, und es wird nicht erwähnt, dass sie — im Gegensatz zu Jesus — die Rabbiner und die Pharisäer angegriffen hätten. Im Gegenteil heisst es später, dass mehrere Pharisäer sich der Gemeinde angeschlossen hatten (Act.

15: 5), und die Aussage Gamaliels (Act. 5: 34 ff.) zeigt, dass man in den leitenden Pharisäerkreisen sich jedenfalls anfangs abwartend verhielt. Die Verfolgung setzt dann erst ein, als Stephanus bei seiner Diskussion mit den Hellenisten wahrscheinlich an die Weissagung Jesu vom Untergang des Tempels zu Jerusalem erinnert und zugleich vom Aufhören wesentlicher Teile des Gesetzes spricht (vgl. Act. 6: 8—14). Nun tritt das fanatische Volk unter der Leitung der Rabbiner als Ankläger auf. Auch Paulus ist unter den Anklägern, und so ist aus dem früheren Schüler des milden Gamaliel ein Feind der Christen geworden. Aber die Änderung seines Standpunktes wurde dadurch bedeutend erleichtert, dass ihm, dem Pharisäer, die Rede von der Auferstehung des Gekreuzigten durchaus kein so grosses Ärgernis war wie den Saducäern. Denn er glaubte an die Auferstehung des Leibes.¹ Der grosse Zusammenbruch seines bisherigen Lebens, die entscheidende Vision am Wege nach Damaskus, erscheint somit nicht als ein ganz unbegreifliches Rätsel.

Aber auch nach seiner Bekehrung bleibt Paulus immer noch Jude. Er betont mit Vorliebe die Vorzüge, die Gott seinem Volke Israel vor allen anderen Völkern geschenkt hat (Röm. 3: 1), ja er ist überzeugt, dass Gott schliesslich die seinem Volke gegebenen Verheissungen in vollem Umfange erfüllen wird (Röm. 11). Ein Mann, der mit so ergreifenden Worten von seinem Volke redet wie Paulus es Röm. 9 u. 10 tut, muss von grosser Liebe zu diesem Volke beseelt sein. Auch als Christ lebt er noch nach jüdischem Ritus und nach jüdischer Sitte. Er nimmt jüdische Gelübde auf sich, wie die sehr lehrreiche Erzählung von seinem Anschliessen an das Nasiräat einiger anderer in Jerusalem zeigt (vgl. WENDT, Die Apostelgeschichte [1913] zu 21: 24 ff. und 18: 18). Er datiert nach dem jüdischen Kalender und reist am liebsten zur Zeit der grossen Feste nach Jerusalem. Noch wichtiger ist es, dass seinem Messias-

¹ Dass diese Auferstehungslehre mit ihrer realistischen Denkweise, im Gegensatz zu dem Spiritualismus der Griechen, für den Orient charakteristisch war, hat EDVARD MEYER a. a. O. S. 106 mit Recht betont. Die Saducäer nahmen hier den Standpunkt des vorpharisäischen Judentums ein, das sich ein Leben der Seele ohne Leib nicht vorstellen konnte und daher auch die Unsterblichkeit der Seele ablehnte.

bilde viel Jüdisches anhaftet: Um das Heil zu verwirklichen, das in der Gottesherrschaft besteht, wird einst der Messias wie der Menschensohn im Buche Daniel auf den Wolken des Himmels erscheinen. Der Schall der Posaune wird ertönen, und auf den Ruf des Erzengels werden sich die Gräber öffnen und die Toten werden auferstehen und mit den Überlebenden des endgültigen Heils teilhaftig werden (1. Kor. 15: 50 ff; 1. Tess. 4: 13 ff.).

Tarsos war die Geburtsstätte unseres Apostels. Für seine geistige Entwicklung bedeutet aber Jerusalem, wo er sich oft und lange aufgehalten hat, viel mehr. Jerusalem war nicht nur die alte Hauptstadt Judas sondern der geistige Mittelpunkt des ganzen Judentums. Genau beschreiben, was Jerusalem für den gläubigen Juden bedeutete, hiesse beinahe die ganze Geschichte Israels entrollen. Hier hatten die gewaltigsten Heroen seines Volkes, wie David, Jesaja, Jeremia u.a. gelebt und gewirkt; hier war die einzige legitime Opferstätte des ganzen Judentums; hier begegneten auf jedem Schritte Erinnerungen aus der nationalen Geschichte mit ihren Freuden und Leiden. Dass ein Mann wie Paulus, der in seinen Briefen so oft auf die Geschichte seines Volkes zurückgreift, gerade in Jerusalem und in Palästina überhaupt diese Erinnerungen wiederbelebt hat, ist gewiss. Zu allem in der Rabbinerschule Erlernen lieferte das heilige Land die Anschauungstafel. Palästina ist das Land, dem er geistig angehört, und das palästinensische Rabbinertum ist der Grund und Boden, aus dem er für seinen religiösen Genius die wesentlichsten Bestandteile gesogen hat.

II. Die literarischen Quellen des Paulus.

Dass Paulus im Judentum wurzelt, kann indirekt auch aus der Tatsache gefolgert werden, dass seine Kenntnisse der genuingriechischen Literatur sich auf ein Minimum beschränken. Bei den sogenannten klassischen Zitaten des Paulus handelt es sich in der Regel um Sprüche oder sprichwortartige Aussagen, die jedermann im Munde führte. Zu dieser Kategorie gehört der Spruch 1. Kor. 15: 33 *φθείρουσιν ἡθῆ χρηστὰ ὀμιλῖαι κακαί* (»schlechter Umgang verdirbt gute Sitten«), welcher Spruch auch in Menanders Thais (Fragm. ed. Meinecke 75) vorkommt. Daraus folgt aber nicht, dass Paulus jenen attischen Komödiendichter (342—291 v. Chr.) gelesen hätte.¹ Für Paulus war wohl dieser zum Sprichwort gewordene Ausspruch nur als solcher geläufig. Nebenbei sei bemerkt, dass Paulus den fast unmittelbar vorangehenden Satz (v. 32) *φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκουμεν* nicht etwa vom Sockel der Sandonsäule bei Tarsos abgelesen zu haben braucht (Hausrath, a.a.O. S. 9), denn der Satz ist ein wörtliches Zitat nach LXX Jes. 22: 13. Der Hexameter *Κρηῆτες ἀεὶ ψεῦσαι, κατὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*, mit dem Tit. 1: 12 die Kreter charakterisiert werden, soll nach Aussage der Alten in der verloren gegangenen Schrift *περὶ χρησμῶν* des Epimenides (aus dem 6. Jahrh. v. Chr.) gestanden haben. Es war ein allbekanntes geflügeltes Wort, das man nicht erst aus jener Schrift zu nehmen brauchte. Dass zu Paulus' Schullektüre auch Aratos' *Φαινόμενα* (aus d. 3. Jahrh. v. Chr.) oder wenigstens ihr Prooemium mit dem von Kleantes nachgeahmten berühmten Hymnus auf Zeus gehört haben soll, hat zuletzt EDUARD MEYER (a.a.O. S. 100, 314) behauptet. Jene Schrift soll die Quelle für Act. 17: 28 *τοῦ γὰρ καὶ γένος*

¹ Gegen JOHANNES WEISS (Der erste Korintherbrief [1910] z. St.), der meint, Paulus hätte Menander aus seiner Schullektüre gekannt.

ἔσμεν in der Areopagrede Act. 17: 22—31 des Paulus sein. Aber schon die Wendung »wie auch einige von den Dichtern bei euch gesagt haben« lässt deutlich verstehen, dass Paulus hier nicht an einen bestimmten Dichter denkt. Richtig argumentiert WENDT (a.a.O. z. St.): »Auf eine selbständige nähere Bekanntschaft des Paulus mit der hellenistischen poetischen Literatur lässt sich aus unserer Stelle, auch wenn man sie direkt auf Paulus zurückführt, nicht schliessen. Denn das angeführte Wort des Aratus wird ausdrücklich als ein verschiedentlich geäußelter Gedanke bezeichnet und konnte dem Paulus als geflügeltes Wort bekannt sein. Dass Paulus ein hellenisches und nicht ein alttestamentliches Zitat gab, war durch die Situation bedingt.« Für das Gesamtproblem, um dessen Lösung ich mich bemühe, ist es aber von wesentlicher Bedeutung, dass Paulus auch in der Areopagrede, wo es doch für ihn galt möglichst viele Anknüpfungspunkte an die griechische Vorstellungswelt zu finden, das wichtigste Material für seine Rede — die Gedanken über den Schöpfergott, die Nichtigkeit des Bilderdienstes und das Endgericht — aus dem A.T. nimmt. Dass diese Rede keine freie Komposition des Schriftstellers ist, wie viele Kritiker, u.a. auch EDUARD NORDEN¹ in seiner eindringenden Analyse der Rede (Agnostos Theos, [1913] S. 125 ff.) angenommen haben, sondern durch und durch aus der Situation zu verstehen ist und daher auch den Eindruck der inneren Wahrheit und Echtheit macht, hat zuletzt EDUARD MEYER (a.a.O. S. 92 ff.) in überzeugender Weise gezeigt.

Hat es aber mit jenen »klassischen Zitaten« bei Paulus jene Bewandnis, so haben wir auch keine Ursache anzunehmen, dass Paulus eine griechische Schulbildung genossen habe. Noch unwahrscheinlicher ist es, dass er sich später etwa in die philosophischen oder dichterischen Werke der Griechen vertieft habe (vgl. oben S. 15). Wenn Paulus überhaupt griechischen Einflüssen ausgesetzt gewesen ist, so hat dies gewiss nicht auf literärem Wege stattgefunden. Dagegen lässt es sich gut denken, dass er aus den Reden

¹ Nach Meyers Angabe (S. 92, Anm. 4) soll Norden später seine Ansicht dahin geändert haben, dass er die Möglichkeit zugibt, Lukas habe den Inhalt der Rede des Paulus richtig wiedergegeben.

der Wanderphilosophen dieses und jenes aufgefangen und es dann frei und selbständig in seinen Briefen bearbeitet hat. Dies gilt besonders von der Vortragsform, in der jene Philosophen ihre Lehren darzustellen pflegten. Diese Form war die sogenannte Diatribe, die eine Abart des Dialogs war und sich teilweise unter dem Einflusse der Rhetorik zu einer besonderen literären Gattung gestaltet hatte. Die Diatribe wurde überhaupt von allen Populärphilosophen sowohl der cynischen wie der stoischen Schule angewandt. An diesen Philosophen hat es auch in Tarsos, wie wir oben gesehen haben, nicht gefehlt, und der Verfasser der Apostelgeschichte lässt Paulus in Athen mit ihnen in Berührung kommen, ja er stellt seinen Helden gewissermassen als einen Wanderphilosophen dar. Aber auch inhaltlich operierten diese Philosophen mit Begriffen und Dingen, die der Durchschnittsbildung der damaligen Zeit ein *commune bonum* geworden waren. Dies wird auch in der Theorie von der heutigen paulinischen Forschung ohne weiteres zugegeben. Wenn man aber im einzelnen nachfragen will, in wieweit Paulus wirklich von jener Diatribe, sei es förmlich oder inhaltlich, beeinflusst worden ist, so gehen die Ansichten weit auseinander. BULTMANN z. B. (Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe [1910] S. 107 ff.) folgert, dass Paulus in seinen Ausdrucksformen von der Diatribe abhängig ist, BONHÖFFER aber (Epiktet und das N.T. (1911] S. 136 ff.) bestreitet eine solche Abhängigkeit, während WENDLAND (a.a.O. S. 356 f.) eine, wie mir scheint, vermittelnde Stellung einnimmt. Richtig ist jedenfalls, wie BONHÖFFER betont, dass viele Ähnlichkeiten darauf zurückzuführen sind, dass sie aus dem Gemeingut der hellenistischen Umgangssprache, der Koine, stammen und dass vieles, was in den Philosophenschulen gelehrt und geredet wurde, zum geflügelten Worte geworden war.

Für Paulus ist ausserdem die alttestamentliche Bildersprache in Betracht zu ziehen und sein eigenartiger religiöser Genius, der imstande war auch die Sprache zu meistern. Noch schwieriger ist die Frage, ob Paulus auch inhaltlich und stofflich von der Diatribe abhängig ist. Hier ist jedenfalls grosse Vorsicht geboten, da doch Parallelen unter ähnlichen Kulturverhältnissen oder aus allgemein-psy-

chologischen Gründen spontan, unabhängig voneinander entstehen können. Folgendes Beispiel wird es uns zeigen: Das in der griechisch-römischen Literatur, besonders in der stoischen Diatribe sehr häufig behandelte Gleichnis von Leib und Gliedern wird auch von Paulus 1. Kor. 12: 12—27 (Röm. 12: 4 ff.) angewandt, aber in ganz selbständiger, eigenartiger Weise bearbeitet. Da nun JOHANNES WEISS zu 1. Kor. 12: 12 ff. schreibt: »Ich zweifle nicht, dass Paulus es aus der stoischen Populärphilosophie entlehnt hat, es ist aber sehr charakteristisch, wie er den Charakter verändert u.s.w.«, so ist dieser Schluss sicher übereilt, denn hier handelt es sich doch um ein Thema, das allgemein menschlich ist.

Ausserdem ist zu bemerken, dass auch die rabbinische Literatur Parallelen kennt und besonders eine, die meiner Ansicht nach mehrere und bessere Vergleichungspunkte mit Paulus' Ausführungen aufweist. Ich meine die midraschische Auslegung zu Psalm 39: 2, die A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim* [1892] S. 271 ff. in extenso anführt und die auch von STRACK—BILLERBECK zu 1. Kor. 12: 12 ff. wiedergegeben wird.

In diesem Zusammenhang mag auch eine viel erörterte Spezialfrage gestreift werden: Paulus' Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen. R. REITZENSTEIN (*Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* [1920] S. 57 ff., 66, 256 f.) behauptet kategorisch, Paulus müsse die hellenistische religiöse Literatur gelesen haben: »ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt, wohl weil die gleiche Gedankenwelt ihn schon früher berührt hat.« Paulus sei neben jüdischen besonders auch iranischen Einflüssen ausgesetzt gewesen. Die Quelle für die letzteren sei in mandäischen und manichäischen Religionsurkunden zu suchen, die wohl durch die Vermittlung des späteren Judentums auf die eschatologischen und christologischen Vorstellungen des Paulus gewirkt haben sollen. Ich kann hier auf dieses verwickelte Problem nicht eingehen, kann es aber nicht unterlassen darauf hinzuweisen, dass schon RUDOLF KITTEL in seiner prinzipiell wichtigen Untersuchung »Die hellenistischen Mysterienreligionen und das Alte Testament« ([1924] S. 64 ff., 96 ff.) gezeigt hat, dass manche Ideen der Mysterienkulte, die man auf

langem Umwege anderswo gesucht hat, im A.T. zu finden sind und dass für die Ausbildung dieser Ideen das Judentum, besonders das alexandrinische, viel mehr als etwa Iran in Frage kommt. Da Paulus einem pharisäischen Hause entstammte und einem solchen die griechische Literatur, wie das griechische Wesen überhaupt, unsympatisch war, so brauchen wir uns nicht zu verwundern, wenn die griechische Literatur auch in den Briefen des Paulus so gut wie keine Spuren aufweist. Die paulinische Forschung hat gezeigt, dass Paulus sogar in der Beschreibung von Dingen und Erscheinungen, von denen man glauben möchte, Paulus habe sie auf Grund der eigenen Erfahrungen kennen gelernt, die er in der griechisch-römischen Welt gemacht hat, von den Bildern und der Ausdrucksweise des A.T., eventuell auch von der philosophischen Diatribe seiner Zeit abhängig ist. Ich meine die bei Paulus so häufigen Bilder von den Wettspielen, die u.a. ERLING EIDEM in einer umfassenden und eingehenden Untersuchung (Pauli Bildvärld [1913] S. 90 ff.) behandelt hat. Es liesse sich nun denken, dass Paulus solche Spiele etwa in Tarsos, Ephesus¹ oder Korinth gesehen habe. Wenn man aber die betreffenden Stellen (1. Kor. 9: 24 ff.; Phil. 3: 12 ff. u.a.) im einzelnen analysiert, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Agonbilder trotz einzelner konkreter Züge ein etwas allgemeines, stereotypisches Gepräge haben (EIDEM a.a.O. S. 165 ff.). Dies würde darauf hindeuten, dass Paulus hier doch wohl nicht auf Grund von Autopsie redet sondern ein überkommenes Gut bearbeitet. Da wir nun andererseits wissen, dass Agonbild in der Diatribe oft vorkommt und mit Vorliebe auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur erwähnt wird, so scheint EIDEM mit seiner Vermutung recht zu haben, dass jenes Bild irgendwie durch Vermittlung dieser Literatur Paulus erreicht hat. Wichtig ist jedenfalls die Beobachtung, dass auch hier wesentliche Züge des Bildes Anklänge an das A.T. haben. Dies ist besonders mit den Teilen der Bildserie der Fall, die irgendwie mit dem Laufen oder

¹ Dass Paulus in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft habe (1 Kor. 15 32) kann nur bildlich gemeint sein, vor allem deshalb, weil ein *civis romanus* nicht *ad bestias* verurteilt werden konnte — eine Regel, die sogar während der Christenverfolgungen beobachtet wurde.

Springen zusammenhängen (vgl. Ps. 147: 15, Jer. 23: 21; Ps. 119, 32; Spr. 1: 16, 6: 18 u.a.). Es ist daher wohl kein Zufall, dass der Apostel, wie es scheint, gerade den Wettlauf mit Vorliebe schildert. Ist dem aber so, so kann man Zweifel hegen, ob Paulus wirklich heidnische Wettspiele besucht hat, welche Möglichkeit Eidem annimmt. Wir wissen nämlich, dass das echte Judentum, besonders das palästiniensische, sich ablehnend, ja sogar voll Verachtung diesen Spielen gegenüber zeigte. Nicht nur Josephus (Ant. XV 8: 1) sondern auch die rabbinische Literatur ist fast durchgehend ein Zeuge dafür (vgl. EIDEM a.a.O. S. 93 ff. und F. WEBER, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften [1897] S. 69). Wettspiele, Zirkus und Theater waren einem strenggläubigen Juden nur ein Stück heidnischen Wesens (vgl. auch SCHÜRER, a.a.O. II 45 f.).

Wenn man also schon a priori vermuten darf, dass Paulus wenig Berührung mit der genuin griechischen Literatur gehabt hat, so hat man desto mehr Veranlassung in der damaligen jüdisch-hellenistischen Literatur Umschau zu halten. Hier wäre an erster Stelle der bedeutendste jüdische Schriftsteller aus Paulus' Zeit, der in Alexandria lebende ausserordentlich produktive PHILO zu nennen. Allerdings lassen sich die philonischen Schriften schwer datieren, aber eine chronologische Möglichkeit, dass Paulus sie gelesen hätte, ist jedenfalls vorhanden. Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass man schon lange Berührungspunkte zwischen den paulinischen und den philonischen Schriften gesucht hat und aus dem gesammelten Material eine Abhängigkeit des Paulus von dem jüdischen Philosophen hat folgern wollen. Zuletzt hat, soviel ich weiss, HANS VOLLMER (Die alttestamentlichen Citate bei Paulus [1895] S. 84 ff.) einen Versuch in dieser Richtung gemacht. Vollmer zieht mehrere Parallelen zwischen den paulinischen Briefen und verschiedenen philonischen Schriften, die eine Abhängigkeit des Paulus von PHILO wahrscheinlich machen sollen. Es ist aber leicht sich davon zu überzeugen, dass von einem wirklichen Abhängigkeitsverhältnisse hier nicht die Rede sein kann. Die Parallelen werden dadurch verständlich, dass auch Philo in seinen hierher gehörigen Arbeiten (legum allegoria, de specialibus legibus, de confusione linguarum,

de somniis, de vita Mosis u.a.) sich mit demselben Gegenstand wie Paulus, nämlich mit der Tora und ihrer Auslegung beschäftigt. Tatsache ist, dass Philo und Paulus in der allegorischen Auslegung des A.T. sich vielfach berühren. Die Spuren dieser Auslegung können schon in der LXX verfolgt werden, aber ihre Vorgeschichte liegt im Dunkeln. Ihren Grund wird sie in dem Bedürfnisse haben, den alten, geheiligten Buchstaben der alttestamentlichen Schriften mit dem philosophischen Geiste der griechischen Aufklärung auszugleichen (vgl. CARL SIEGFRIED, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments [1875] S. 9.) So ist es auch verständlich, dass das palästinensische Judentum im grossen und ganzen sich ablehnend zu der allegorischen Auslegung verhielt, wie das pharisäische Judentum das ganze Schriftstellertum des Philo als Mischzeugnis verworfen hat. Die Hauptstätte der allegorischen Auslegung war Alexandria. Freilich hat Philo auch mit den Palästinensern in der midraschischen und in der haggadischen Schriftauslegung viel Gemeinsames (vgl. LUDWIG TREITEL, Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria [1923] S. 60 ff.), aber was die Allegorie anbelangt, so muss wohl Paulus mehr auf die Seite Philos gestellt werden. Nur muss man sich hüten auch hier von einer direkten Abhängigkeit zu reden, wenngleich uns die Verbindungs-fäden fehlen. Gewissermassen kann man sagen, dass Philo »für seine Allegoristik fast unmittelbar in seiner Zeit noch einen gelehrigen Schüler an dem Apostel Paulus gefunden hat« (TREITEL a.a.O. S. 69) und dass das Christentum recht eigentlich Erbe der alexandrinischen Allegoristik wie auch des philonischen Logosbegriffs ist. Bei der Verteidigung seiner antinomistischen Stellung kam Paulus die allegorische Auslegung gut zu statten.

Noch eine Parallele zwischen Philo und Paulus möge hier gezogen werden. Wenngleich Philo bis zu dem Grade von der LXX abhängig ist, dass er auf diese griechische Übersetzung des A.T. sogar seine Allegorie aufbaut und sie als Grundlage für seine ganze Schriftstellerei benutzt, so kann ihm die Kenntnis des Hebräischen nicht ganz abgesprochen werden, wie seine zahlreichen hebräischen Etymologien und seine Erklärung der Namen von Festen u.a. lehren (vgl. SIEGFRIED a.a.O. S. 142 ff. u. TREITEL a.a.O. S. 59 f.). Wieviel

mehr muss man dann nicht jene Kenntnis bei Paulus voraussetzen, der eine Rabbinerschule in Jerusalem besucht hat.

In der Diskussion über Paulus' jüdisch-hellenistische Quellen hat die Weisheit Salomos, *Sapientia Salomonis*, lange eine hervorragende Rolle gespielt. Nachdem die Ansichten lange Zeit hin und her geschwankt waren, schien die Forschung zu einem gewissen Abschlusse gekommen zu sein, nachdem EDUARD GRAFE in einer eingehenden Untersuchung »Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis« (Theol. Abhandlungen, C. VON WEIZSÄCKER zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, [1892] S. 251—286) die Frage in positivem Sinne beantwortet hatte und auch EDUARD NORDEN (Agnostos Theos S. 128 ff.) ein in dieselbe Richtung gehendes Urteil abgegeben hatte. Grafe meint, Paulus sei von der Sapientia abhängig, insbesondere was seine Prädestinationslehre und die Beurteilung des Heidentums, sowie auch seine Anschauung über das Verhältnis von Seele und Leib anbelangt. Nach NORDEN sollte Paulus' Gedankengang Röm. 1: 18—23 bei der Beurteilung des Götzendienstes von Sap. 12: 27—13: 9 beeinflusst worden sein. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass zwischen den paulinischen Briefen und der Sapientia Salomonis auffallende Ähnlichkeiten und Berührungen nachzuweisen sind. Dass diese aber keineswegs der Art sind, dass sie eine Abhängigkeit unseres Apostels von jener pseudosalomonischen Schrift beweisen, hat FRIEDRICH FOCKE (Die Entstehung der Weisheit Salomos [1913] S. 114 ff.) in einer, wie mir scheint, überzeugenden Kritik der Resultate von Grafe und Norden gezeigt. Focke prüft besonders die Beziehungen, die Grafe (S. 264 ff.) für entscheidend erklärt hatte. Unter diesen steht an erster Stelle »die Vorstellung der schrankenlosen Allmacht Gottes, der gegenüber der Mensch nichts ist« (Sap. 11: 22; 12: 12 ff. vgl. Röm. 9: 19—23), weiter die bei beiden Schriftstellern sich findende »eigentümliche Vorstellung, dass Gott an seinen Feinden Milde übt, obwohl er weiss, dass dieselbe ihnen nichts nützt« (Sap. 12: 8. 10. 11 a. 20 a vgl. Röm. 9: 22). Mit diesen Vorstellungen hängt zusammen »eine Gegenüberstellung . . . hinsichtlich des Schicksals der Feinde und dessen der Kinder Gottes Sap. 12: 20—22 vgl. Röm. 9: 22. 23«. Mit Recht macht Focke

darauf aufmerksam, dass wir im A.T. mehrere Stellen besitzen (z. B. Hiob 9: 19; Jer. 27: 44; Nah. 1: 6; Ps. 75 [76]: 8), in denen Gottes Allmacht gepriesen wird und zwar mit derselben rhetorischen Formel *τίς ἀντιστήσεται* — — — wie Röm. 9: 19 und Sap. 12: 12. Entscheidend ist aber, dass für das von Paulus Röm. 9: 20 f. gebrauchte Bild vom Töpfer und dem Ton, um Gottes Allmacht und des Menschen Nichtigkeit zu veranschaulichen, in der Sap. keine Parallele aufzubringen ist, wohl aber im A.T., wo dieses Bild sich grosser Beliebtheit erfreut (vgl. Jer. 18: 6; Jes. 29: 16; Jes. 45: 9 f.). Allerdings wird auch Sap. 15: 7 ff. von einem Töpfer berichtet, aber nur angedeutet, dass aus seinen Händen bald ein Götzenbild, bald ein nützliches Gerät hervorgeht, womit selbstverständlich nur die Lächerlichkeit des Bilderdienstes veranschaulicht werden soll. Von einem Vergleich Gottes mit dem Töpfer, wie dies bei Paulus und im A.T. der Fall ist, ist in der Sap. nicht die Rede. Sowie Jes. 44: 14 ff. verhöhnt auch Sap. 13: 11 f. die Holzgötzen. Bei Paulus jedoch begegnet uns eine solche Schilderung nicht. Paulus wendet sich Röm. 1: 23 auch gegen den Bilderdienst, bedient sich aber solcher Ausdrücke und Wendungen, die nicht in der Sap. vorkommen, wohl aber im A.T., wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Röm. 1: 23 *καὶ ἠλλάξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόσος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἕρπετων.* Ps. 105 (106) 20 *καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιωματί μύσχων ἔσθοντος χόρτον.* Vgl. auch Dt 4: 16—18.

Auch sonst sind die von Norden verglichenen Stellen nicht nur förmlich sondern auch inhaltlich sehr verschieden. Röm. 1: 21 wird von den Heiden gesagt, dass sie einen Gott kannten, obgleich sie ihn nicht als einen Gott priesen *διότι γινόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν*, Sap. 13: 1 sind sie aber Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlt *οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία*. Auch Norden kennt Unterschiede, wenn auch nicht dieselben wie die obenerwähnten, denn er schreibt (S. 129): »Für die besondere Wesensart des Paulus ist es sehr bezeichnend, dass er das hellenisch-philolo-

sophische Element, das in der Sophia schon durch die Wahl des Wortes *ὁ τεχνίτης* (13, 1) hervortritt, eher zurückdrängt, dass er dagegen den ihm aus den Propheten bekannten Gedanken vom Zorngerichte, das Gott über diejenigen verhängt, die ihn nicht kennen, noch stärker betont als der hellenisierte Jude, und dass er endlich die bei diesem mitklingenden weicheren Töne — der Menschen Irrtum sei begreiflich und geringen Tadels wert, da die Schönheit der Welt ihre Augen blendete — beseitigt, da sie ihm als Missklänge in dem kosmischen Durkonzerte erscheinen, zu dem er den Text schreibt.» Damit ist aber zugleich gesagt, dass an jenen Stellen zwischen Paulus und Sap. nichts wirklich Gemeinsames nachgewiesen werden kann, was für eine enge Berührung sprechen könnte.

Die Wurzeln der paulinischen Prädestinationslehre liegen im A.T., denn sie ist mit dem Erwählungs- oder Berufungsgedanken aufs engste verknüpft. Röm. 9: 22—24 sagt Paulus, dass Gott mit grosser Geduld die Gefässe seines Zornes, die Juden, getragen hat, so dass sie Gefässe seiner Barmherzigkeit geworden sind, die er zur Herrlichkeit vorbereitet hat und die er berufen hat. Zu den Berufenen können aber auch Heiden gehören. Sap. 12: 8—11 wird geschildert, wie Gott die Feinde der Israeliten, die Ureinwohner Kanaans, obgleich sie von Geburt an ruchlos waren, schonend behandelte und ihnen Frist und Gelegenheit zur Umkehr gab. V. 20—22 wird Gottes Fürsorge nicht nur für die Feinde der Kinder Israel sondern für Israel selbst gepriesen, und die ihm auferlegten Strafen werden als kluge Erziehungsmittel dargetan. Wie wir also sehen, ist der Gedankengang an jenen paulinischen Stellen und an denen der Sap. ganz verschieden, und es ist somit ganz unbegründet mit Grafe zu behaupten, Paulus sei hier von Sap. abhängig. Für eine eventuelle Abhängigkeit kann wohl nicht der Umstand sprechen, dass an beiden Stellen Gottes Langmut und Barmherzigkeit gepriesen wird, denn dies ist ein Thema, das das spätere Judentum nie müde wird zu behandeln (vgl. BOUSSET a.a.O. S. 438 ff.). Ebenfalls ist der Gegensatz zwischen Israel und seinen Feinden, bzw. zwischen den Kindern Gottes und den Gottlosen, ein oft wiederkehrendes Motiv. In derselben Weise müssen wir auch über das

Verhältnis von Röm. 1: 24—32 zu Sap. 14: 12 u. 22 ff. urteilen, wo Grafe auch Paulus sich der Sap. anschliessen lässt. An beiden Stellen werden die religiösen und sittlichen Verirrungen und wider-natürlichen Laster, die mit dem Götzendienste eng verbunden waren, grell geschildert, aber die Schilderung an sich ist ganz verschieden. Der sogenannte »Lasterkatalog« Röm. 1: 29—31 zählt 21 Sünden, zu denen Röm. 1: 24—27 noch die Unzuchtsünden hinzukommen; Sap. 14: 23—26 zählt 22 Sünden auf, aber diese Lasterketten haben nur 2 gemeinsame Glieder, nämlich *φόρος* und *δύλος*! Da kann man wahrhaftig nicht von einer Abhängigkeit reden. Es mag wohl sein, dass Paulus hier ein überkommenes Gut bearbeitet, aber soviel ist doch klar, dass er es nicht der Sap. entnommen hat. Die Zusammenstellung der Laster geschieht bei Paulus ohne strenge logische Ordnung und ist stellenweise durch Klangwirkung der Worte bestimmt (*φθόρον φόνου, ἀσυνέτου ἀσυνέτου*). Manche dieser Sünden werden dem Begriffe, ja sogar dem Namen nach im A.T. erwähnt. Ausser in der Sap. finden sich ähnliche Lasterkataloge auch anderswo in der pseudepigraphischen Literatur, z.B. im slav. Henochbuche 10, 4—6 (zitiert bei STRACK—BILLERBECK zu Röm. 1: 24), in den Testamenten der zwölf Patriarchen, das Test. Levi 17 (am Ende) und in der griechischen Baruchapokalypse 4 (am Ende), 8 und 13. Ebenfalls bei Philo (De Cherub. 92) ist ein ähnlicher ausführlicher Katalog zu finden.

Was endlich die Vorstellung vom Leib als *σκήνος* 2. Kor. 5: 1—4 anbetrifft, so soll sie auch nach Grafe (S. 274 f.) an Sap. 9: 15 erinnern. Hier kann ich REITZENSTEIN (a.a.O. S. 204; vgl. auch 206) zitieren: »Das Bild des Gewandes für den Leib liegt so nahe, dass es wohl in den meisten Literaturen nachweisbar sein wird, ähnlich wie das Bild des Hauses« (vgl. auch HEINRICI, Der zweite Brief an die Kor. [1900] z. St.). Der Ausdruck »Zelt« für den Leib wird auch durch die alttestamentliche Bildersprache (Hiob 4: 19, Jes. 38: 12) nahegelegt.

Ein literarischer Zusammenhang zwischen Paulus und der Sapientia Salomonis kann somit nicht nachgewiesen werden. »Nirgends handelt es sich um eigentümliche Züge, sondern lediglich um eine entfernte, allgemeine Ähnlichkeit, wie sie sich infolge des

gemeinsamen traditionellen Untergrundes notwendig einstellen musste.» (Focke a.a.O. S. 123.)¹

Da wir vermuten dürfen, dass von der einst reichhaltigen jüdisch-hellenistischen Literatur uns bei weitem nicht alles erhalten ist, wäre es denkbar, dass auch Paulus gerade zu der verloren gegangenen Literatur Beziehungen gehabt hätte. Doch muss zugegeben werden, dass wir in dieser Hinsicht kaum über blossе Vermutungen hinauskommen und dass Paulus' Berührungen mit der apokryphischen und pseudapokryphischen Literatur seiner Zeit oft derartige sind, dass sie auch vom A.T. hergeleitet werden können. Folgendes Beispiel bestätigt diese Annahme. 1. Kor. 2: 9 lautet:

καθὼς γέγραπται ἃ ὀφθαλμοῦς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Mit der Wendung »wie geschrieben steht« zitiert Paulus in der Regel das A.T., aber unsere Stelle ist jedenfalls nicht wörtlich aus dem A.T. zu belegen. Das ganze Zitat begegnet uns dagegen in den apostolischen Constitutionen (VII, 32) und mit einigen Variationen bei den Kirchenvätern (Belege in extenso bei ALFRED

¹ Was die Abfassung der Sap. anbetrifft, so nimmt Focke an, dass der erste Teil des Buches (Kap. 1—5) von einem anderen Verfasser her stammt als der zweite (Kap. 6—19). Jener erste Teil sei „eine von pharisäischer Seite in hebräischer Sprache gegen die herrschende sadducäische Partei gerichtete Streitschrift“, die etwa unter der Regierung des Alexander Jannaeus (102—76) in Palästina entstanden sein soll. Diese Schrift wurde von einem alexandrinischen Juden ins Griechisch übersetzt und seinem eigenen auf griechisch verfassten Werke als Einleitung vorangestellt. Ein so aus einem palästinensischen und einem alexandrinischen Stücke zusammengesetztes Werk sei vielleicht während der Judenverfolgung in Alexandria im Jahre 88/87 entstanden. Der Verfasser war nur oberflächlich von der griechischen Philosophie berührt und wollte mit seiner apologetischen und polemischen Schrift sowohl auf jüdische wie auf heidnische Leser Eindruck machen. „Einerseits brachte er den griechischen Heiden seinen Mosaismus näher, wenn er ihn mit hellenistischem Flitter umhing, andererseits gab er den griechelnden Juden Alexandrias Gelegenheit, sich wieder einmal in dem Bewusstsein zu sonnen, wie herrlich weit sie's mit ihrer Religion gebracht, da sie alle fremden Philosopheme in sich schloss“ (Focke S. 92). Seine Lehre legte er dem König Salomo in den Mund, weil dieser auch für seine Zeit als der Weise *κατ' ἐξοχήν* galt und somit geeignet erschien, auch die Herrscher dieser unruhigen Zeit zur Weisheit, der ersten Herrschertugend, zu ermahnen.

RESCH, *Agrapha. Ausserkanonische Evangelienfragmente* [1899] S. 102 f. und SCHÜRER, III, 268 ff.). Origines (Comment. ad Matth. 27: 9) hat erklärt, Paulus habe jenen Ausspruch aus einer jüdischen Eliasapokalypse¹ entnommen, und ihm folgen der sogenannte Ambrosiaster und Euthalius. Dieselbe Quelle für unser Zitat wird vielleicht auch Clemens Alexandrinus (Protrept. X, 94) angenommen haben. Über die Herkunft des Zitats sind wir aber noch heutigen Tages im unklaren. Prinzipiell ist gegen die Benutzung einer Apokryphenschrift durch unsern Apostel nichts einzuwenden. Eine genaue Untersuchung namentlich der apokalyptischen Aussagen des Paulus (z. B. in 1. Kor. 15) wird vermutlich ergeben, dass er auch an vielen anderen Stellen, wo er nicht direkt zitiert, in der Anwendung fester termini, in der anspielungsmässigen Berührung apokalyptischer Einzelheiten (z.B. die letzte Posaune, die Lehre von den *τάγματα* u.a.) auf apokryphen Schriften fusst, die wir nicht mehr besitzen (JOH. WEISS zu 1. Kor. 2: 9). Doch glaube ich, dass wir in unserem Falle eine andere Erklärung vorziehen müssen. Schon Hieronymus (siehe Belege bei SCHÜRER S. 269) hat das Zitat auf Jes. 64: 3 zurückgeführt. Dass Paulus hier eine alttestamentliche Stelle vorgeschwebt hat, geht aus seiner Zitationsformel »wie geschrieben steht« hervor, die schwerlich auf eine Apokryphenschrift bezogen werden kann. Hinzu kommt noch, dass Clemens Romanus in seinem sogenannten 1. Brief an die Korinther Kap. 34 Ende das betreffende Zitat mit *λέγει γάρ* »denn er (Gott oder sie, Schrift) sagt« einführt, welche Formel er sonst als Einleitung für alttestamentliche Schriftbelege anwendet. Der Schluss seines Zitates hat eine Form *τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν* (bei Paulus *τοῖς ἀγαπώσιν αὐτόν*, in LXX *τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον*), die der rabbinischen Deutung von Jes. 64: 3 entspricht (vgl. STRACK—BILLERBECK zu 1. Kor. 2: 9). Dadurch wird es wahrscheinlich, dass sowohl Paulus als Clemens Romanus jene alttestamentliche Stelle im Auge gehabt haben; freilich ist es klar, dass Paulus hier, wie er auch sonst zu tun pflegt, das A.T. ziemlich frei zitiert. An Stelle

¹ Über die Spuren der verloren gegangenen Apokalypse des Elias vgl. SCHÜRER III, S. 267 und RESCH S. 156 f. Dieses Apokryphon wird auch von Schürer als Quelle für Paulus angenommen.

der Wendung des hebräischen Grundtextes לִי מִחַוָּה »die seiner harren« hat er einen seiner christlichen Anschauung (vgl. Röm. 8: 28) besser entsprechenden Ausdruck »die ihn (Gott) lieben«. Ob Paulus die Worte ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη etwa nach Jes. 65: 16 οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ τῆν καρδίαν nachgebildet hat — in welchem Falle es sich hier bei Paulus eigentlich um eine Zitatenkomposition (Jes. 64: 3 [4] und 65: 16) handeln würde — oder ob er jene Worte frei gebildet hat, lässt sich nicht sagen. Die erste Annahme ist jedoch wahrscheinlicher.

Aus dem A.T. können wir indirekt schliessen, was unter jenem denkwürdigen Satze zu verstehen ist: »Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben.« Damit wird auf die uralte Anschauung hingewiesen, dass es für den Menschen unmöglich ist Gott zu sehen und dass Gottes Wesen ihm unergründlich bleibt. Aber das Sehen Gottes wurde für den Frommen durch den Kultus ersetzt, in dem er, bildlich gesagt, Gott zu schauen und in unmittelbare Berührung mit ihm zu kommen glaubte (vgl. R. KITTEL, a.a.O. S. 89 ff.). So ist der Satz auch von den Gnostikern aufgefasst worden, die ihn auf ihre Mysterien bezogen. In Paulus' Munde hat der Satz einen noch geistigeren Inhalt bekommen: die tiefsten Geheimnisse kann nur derjenige schauen und erfahren, der Gott *liebt* (1. Kor. 13).

1. Kor. 7: 19 und Gal. 5: 6; 6: 15 hat man eine Anspielung auf die apokryphische *A s u m p t i o M o s i s* sehen wollen.¹ Da diese Schrift, von der uns nur 12 Kapitel erhalten sind, wahrscheinlich schon vor dem Jahre 30 n. Chr. verfasst worden ist (vgl. 6: 7), so wäre es gut denkbar, dass Paulus sie auch gekannt hätte. Indem Paulus die landläufige jüdische Auffassung von der Beschneidung kritisiert, behauptet er, weder Beschneidung noch Vorhaut sei etwas, sondern nur das Halten von Gottes Geboten, der durch die Liebe wirkende Glaube oder eine neue Kreatur. Prinzipiell verwirft er hier einen der Sätze, auf denen das Judentum ruht. Nur der Anfang des in Frage stehenden Satzes »weder Beschneidung

¹ Vgl. Heinrici, a.a.O. zu 1 Kor. 7: 19, wo nach Euthalius für Gal. 6: 15 auf ein Apokryphon des Moses hingewiesen wird.

noch Vorhaut sei etwas» kehrt an den drei Stellen fast in derselben Form wieder, sodass wir für ihn eine feststehende überlieferte Gestalt vermuten dürften. Nichts steht aber meiner Ansicht nach der Annahme im Wege, dass auch dieser Teil des Satzes von Paulus geprägt ist. In der uns bekannten Asumptio Mosis steht er jedenfalls nicht. Unter den Strafen, die hier den Juden in Aussicht gestellt werden, wird auch 8: 3 erwähnt, dass ihre männlichen Kinder von Ärzten operiert werden, um ihnen eine Knabenvorhaut darüber zu ziehen (nach C. CLEMEN, Die Himmelfahrt Moses [in Pseudepigraphen des A.T.]). Hier handelt es sich wohl um den sogen. Epispasmus, der 1. Kor. 7: 18 erwähnt wird und sachlich durch Angaben in 1. Makk. 1: 15, 4 Makk. 5: 2, Jos. Ant. XII, 5: 1 erläutert wird: Es gab Leute, die sich der Beschneidung, also des Merkmals des echten Judentums, schämten und sich deshalb die Vorhaut wieder vorziehen (hebr. פִּשְׁפֹּשׁ, griech. ἐπισπᾶσθαι) liessen. Der Gedankengang des Apostels in 1. Kor. 7: 18 u. Röm. 2: 25, 28 f. zeigt, dass er die Beschneidung als Äusserlichkeit betrachtet und an ihre Stelle die Herzensbeschneidung, d.h. die innere Umwandlung der Gesinnung setzt. In der Beschreibung dieser Dinge ist er kaum, soweit ich verstehe, von anderen Quellen als der alttestamentlichen abhängig (vgl. Gen. 17: 11, 13, Dt. 30: 6, Jer. 9: 25 [26]). Seine Terminologie ist echt jüdisch.

Was Form und Gedankeninhalt anbelangt hat Paulus eine gewisse Ähnlichkeit mit dem sogenannten 4. B u c h E s r a. Dieses ursprünglich von einem Juden auf hebräisch verfasste Buch scheint in den neunziger Jahren n. Chr., jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden zu sein. Höchstwahrscheinlich ist in dem Buche auch älterer Traditionsstoff verarbeitet worden. »Es liegt nahe den Verfasser mit Paulus zu vergleichen, dessen Spekulation er in Manchem nahekommt. Ähnlich sind sich beide in der Überzeugung von der tiefen Verderbnis der menschlichen Natur, in der Verzweiflung an dem Glauben des Judentums, die Seligkeit durch Werke des Gesetzes verdienen zu können, auch in der universalistischen Haltung: auch 4. Esra denkt und sorgt nicht nur für sein Volk sondern zugleich für alle Menschen. Grösser aber als die Ähnlichkeit zwischen beiden sind die Unterschiede» (GUNKEL in Pseudepigraphen des A.T. von KAUTZSCH S. 342 f.).

Wenn Paulus Röm. 10: 6 f. von der Gerechtigkeit spricht, sagt er: »Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen? Das heisst Christum herabholen. Oder: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen? Das heisst Christum von den Toten heraufholen. Sondern was sagt sie (die Glaubensgerechtigkeit)? Nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen; das ist das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen.« Die Grundstelle, der diese Aussage entnommen ist, ist Dt. 30: 11—14, wo eingeschärft wird, dass die Befolgung des deuteronomischen Gesetzes nicht übermenschlich schwer ist. Aber Paulus wendet die Stelle frei auf Christus an, der Mensch geworden ist und die Gerechtigkeit für uns erworben hat. Christus ist von den Toten auferstanden, sodass es nicht nötig ist, ihn aus der Totenwelt heraufzuholen. Die Wendung *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* lässt sich aber nicht aus dem A.T. belegen. Aus dem Zusammenhange geht hervor, dass *ἄβυσσος* hier dem hebr. *בְּרֵית* = gr. *ἄδης* entspricht, nicht aber dem für denselben Begriff sonst gebrauchten *עֲרִיבָה*. Ps. 107: 26 haben wir in LXX einen an den unseren erinnernden Satz *καταβαίνουσιν εἰς τῶν ἀβύσσων*, aber hier ist *ἄβυσσος* = hebr. *עֲרִיבָה*, sodass Paulus schon aus diesem Grunde nicht an jene Psalmenstelle gedacht haben kann. Es ist vermutet worden, dass Paulus jene Wendung 4. Esra 4: 8 entnommen habe (HILGENFELD in B. Weiss' Kommentar zu Röm. 10: 7), wo es im Zwiegespräch zwischen dem Engel und Esra heisst: »in die Tiefe bin ich nicht hinabgestiegen, noch in den Hades bisher gedrun- gen.« Abgesehen von der chronologischen Schwierigkeit kann die paulinische Wendung nicht von dieser Stelle des Esrabuches abgeleitet werden, denn der Zusammenhang ist an beiden Stellen ein ganz verschiedener. Der Sachverhalt liegt, was Paulus anbetrifft, ziemlich klar: Paulus hat die rhetorische Wendung »wer wird in den Abgrund hinabsteigen?« in midraschischer Weise frei nach Dt. 30: 13 gebildet, weil der deuteronomische Satz: »wer wird uns hinübergehen jenseits des Meeres?« nicht auf die Geschichte Jesu bezogen werden konnte. Interessant ist die Beobachtung, dass Paulus sich hier seine Ausführungen auf den hebräischen Grundtext Dt. 30: 14, nicht aber etwa auf die LXX aufbaut, denn diese hat über

den hebräischen und den paulinischen Text hinaus noch die Worte: »und in deinen Händen«. Philo aber, der nach LXX zitiert, hat an die Worte »in deinem Munde, in deinem Herzen und in deinen Händen« seine allegorische Auslegung der Stelle angeknüpft (vgl. STRACK—BILLERBECK zu Röm. 10: 6—8 [282]).

Das apokryphische Buch Baruch, zusammengestellt nach 70 n. Chr., hat auch eine Stelle (3: 29 f.), die mit der paulinischen Aussage verglichen worden ist. Dort heisst es von der Weisheit: »Wer stieg zum Himmel hinauf und holte sie und brachte sie aus den Wolken herab? Wer fuhr über das Meer und fand sie, dass er sie gebracht hätte für köstliches Gold?« Wie wir sehen, haben diese Worte eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen deuteronomischen Stellen, aber nicht mit den paulinischen.

Zur Erläuterung der paulinischen Gedanken kann aus dem 4. Buche Esra mancherlei Stoff herausgeholt werden. Es handelt sich dabei allerdings nicht um irgendwelche literarische Abhängigkeit sondern um Parallelen, die auf dieselbe jüdische Gedankenwelt zurückgehen. Ich denke vor allem an Paulus' Schilderung der Kreatur, *κτίσις*, wie diese sehnsüchtig auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet, wie sie der Nichtigkeit untergeben ist, wie sie seufzt und stöhnt und wie sie einst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden soll zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8: 19 ff.). Hier begegnen uns Bilder und Gedanken, die im 4. Buche Esra und in der übrigen spätjüdischen und der rabbinischen Literatur häufig wiederkehren. Die Wohnungen des Hades, die die Seelen bergen, sind dem Mutterschosse gleich, der möglichst bald das ihm anvertraute Wesen ans Tageslicht bringen möchte (4. Esra 4: 41, vgl. dazu Röm. 8: 19). Einem Weibe, das über den Tod ihres einzigen Sohnes jammert, antwortet die Erde, sie müsse über so viele klagen, die aus ihr hervorgegangen und doch ins Verderben gegangen seien (4. Esra 10: 9 ff.). Die Welt ist für den Menschen und ihm zu dienen erschaffen und muss, weil der Herr der Schöpfung sündigte, mit ihm leiden. Der Fluch, der über den Menschen verhängt ist, trifft auch die Schöpfung. Durch die Sünde des Menschen wird die ganze Naturordnung ver-

kehrt (Henoch 80: 2 ff.). Erst der Messias wird den Fluch von der Schöpfung nehmen und die durch Adams Sünde verloren gegangenen Güter, u.a. die Fruchtbarkeit des Erdbodens (vgl. Zach. 8: 12), die Helligkeit der Himmelsleuchten (Jes. 30: 26 ff.) wiederbringen (vgl. 4. Esra 6: 53 ff.; 4 Esra 7: 11 [»Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet«]). Die Zusammengehörigkeit des Menschen mit der ganzen Natur wird schon im A.T. mehrfach betont, und der Güter des messianischen Reiches werden auch die wilden Tiere teilhaftig (Jes. 30: 6 ff.). Wie wir sehen, sind die vom A.T. angebahnten Gedanken vom späteren Judentum aufgegriffen und in mancherlei Richtungen entwickelt und weiter ausgebaut worden. In diesen Entwicklungsgang ist auch Paulus einzustellen (vgl. auch GERHARD KITTEL, Sifre zu Deuteronomium [1922] S. 119 f. und das übrige reichhaltige Material zu Röm. 8: 19 ff. bei STRACK—BILLERBECK).

Im Vorbeigehen mag auch an Ephes. 5: 14 erinnert werden, wo wir lesen: »Deshalb heisst es: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, und aufleuchten wird dir Christus.« Nach der Einführungsformel $\delta\iota\ \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ soll der Spruch wohl ein Zitat sein, aber alle Nachforschungen, sei es in der apokryphischen oder in der anderen spätjüdischen oder rabbinischen Literatur, haben zu keinem befriedigenden Resultat geführt. (Über die verschiedenen Vermutungen siehe SCHÜRER III, S. 270 und ERICH HAUPT, Die Gefangenschaftsbriefe z. St.). Dass der Spruch als solcher nicht in einem jüdischen Buche stehen konnte, ist ohne weiteres klar. Die Worte »und aufleuchten wird dir Christus« werden eine freie Anwendung des Apostels zu irgend einer Bibelstelle sein. Will man nicht bei Paulus einen lapsus memoriae annehmen (STRACK—BILLERBECK z. St.), was allerdings gut denkbar ist, weil doch Paulus als gewesener Rabbinerschüler wohl gewohnt war aus dem Gedächtnisse zu zitieren, so muss man wohl in erster Linie an Jes. 60: 1 (verglichen etwa mit 26: 19) denken, wo der hebräische Text mit קוֹרֵי anfängt und der Inhalt eine gewisse Ähnlichkeit mit jener Ephesusstelle hat. Dass der Epheserbrief von Paulus her stammt, wird in der heutigen Paulusforschung auch von denen

zugegeben, die zu der Echtheit dieses Briefes sich lange skeptisch verhalten haben (so u. a. A. VON HARNACK, Die Briefsammlung des Apostels Paulus [1926] S. 11).

Die vorhergehenden Untersuchungen haben ein ziemlich negatives Resultat ergeben. Von Paulus' Verhältnis — sei es zu der klassischen griechischen Literatur, sei es zu der hellenistisch-jüdischen — ist uns nichts Sicheres bekannt. Wo man im ersten Augenblick geglaubt hat etwas Festes, Konkretes gefunden zu haben, da verflüchtigt es sich beim näheren Zusehen zu allgemeinen, abstrakten Anklängen oder Ähnlichkeiten, die für wirkliche Beziehungen nichts beweisen. Fast alle Spuren führen irgendwie auf das A.T. zurück, das als die vornehmste und so gut wie ausschliessliche literarische Quelle des Paulus gelten muss. Es ist gut denkbar, dass Paulus auch andere Literatur als das A.T. gelesen und gekannt hat, aber wir müssen offen zugestehen, dass eine solche Literatur uns nicht erhalten ist. Seine Kenntnisse, die über das A.T. hinausgehen, wird er aus der mündlichen Tradition, sei es in der Rabbinerschule, in der Synagoge oder eventuell durch den mündlichen Vortrag der griechischen Wanderphilosophen erworben haben. Umso wichtiger ist die Frage, wie er sich zu seiner Grundquelle, dem A.T., stellt.

Hier muss ich etwas auf die Vorgeschichte der Frage zurückgreifen, weil sie wirklich lehrreich ist.

Seit der Zeit, wo man angefangen hatte die alttestamentlichen Zitate bei Paulus zu untersuchen, konnte man der Frage nicht ausweichen: zitiert Paulus nach dem hebräischen Texte oder nach seiner griechischen Übersetzung? Gesetzt er habe die letztgenannte benutzt, so muss man fragen, ob er dieselbe wörtlich oder frei zitiert, ob er sich immer derselben Rezension, etwa der LXX bedient oder eventuell auch anderer. Schon L. CAPPELLUS (1650) und G. ROEPE (1827) versuchten zu beweisen, dass Paulus nach LXX zitiert. Eine gelegentliche Behauptung THOLUCKS (1836), Paulus bediene sich bisweilen auch des hebräischen Textes, wurde von KAUTZSCH als im grossen und ganzen irreführend widerlegt. In seiner Dissertation »De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis« (1869), zu der er durch die Arbeit *דסר דימשורה sive βιβλος καταλλαγής* des Amsterdamer Juden SURENHUS eine gute Anregung

bekommen hatte, zählt KAUTZSCH 84 von Paulus zitierte alttestamentliche Stellen auf, von denen 34 mit LXX ganz übereinstimmen; 36 weichen etwas davon ab; 10 mehr, aber diese gründen sich, wie KAUTZSCH vermutet, auf ein Zitieren aus dem Gedächtnisse; 2 Stellen weichen erheblich von LXX ab, zeigen aber, dass der Wortlaut derselben bekannt war; nur 2 Stellen weichen gänzlich von LXX ab und stimmen mit dem hebräischen Texte überein. Diese beiden Stellen sind aus dem Buche Hiob, und diese Ausnahme von der allgemeinen Regel wird von KAUTZSCH so erklärt, dass Paulus wahrscheinlich die griechische Übersetzung des Buches Hiob nicht kannte (vgl. a.a.O. S. 109). BÖHL, »Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament« (1878) versuchte das Problem durch die Annahme zu lösen, dass es zur Zeit Jesus' und Paulus' eine »Volksbibel« gab, die eine aus LXX im syrisch-palästinensischen Dialekt ausgeführte, freie Übersetzung sein sollte (vgl. a.a.O. S. VII ff., 155 ff.). In dieselbe Richtung gehen auch die Erklärungen von TOY (Quotations in the New Testament, 1884), denn auch er folgert in betreff der von Paulus zitierten alttestamentlichen Stellen, dass sie im allgemeinen auf LXX zurückgehen und nur in einigen seltenen Fällen eventuell auf ein mündliches aramäisches Targum.

Um das Problem zu lösen, um das es sich hier handelt, hat HATCH in seinen »Essays in biblical Greek« die Vermutung ausgesprochen, die hellenistischen Juden hätten ausser den uns bekannten kanonischen und apokalyptischen Büchern auch andere Literatur, u.a. eine Art biblischer Anthologien gehabt, die aus Auszügen aus den heiligen Büchern bestanden. Diese Hypothese versucht HATCH durch zahlreiche Zitatenskompositionen aus dem N.T. und den älteren Kirchenvätern zu beweisen. Sie ist dann von VOLLMER (Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus [1895]) aufgenommen und in geschickter Weise weiterentwickelt worden. Schon SURENHUS hatte darauf aufmerksam gemacht, dass bei Paulus eine Vorliebe für Verknüpfung von Zitaten vorhanden ist, die aus drei alttestamentlichen Schriftgattungen: Tora, Nebiim und Kethubim oder wenigstens aus zwei derselben zusammengesetzt sind, und dass Paulus darin rabbinischem Brauche gefolgt ist.

VOLLMER (a.a.O. 41 ff.) hat nun weiter vermutet, dass mit solchen Zusammenstellungen vielleicht schon in der hebräischen Sprache begonnen worden ist, später aber soll das Material ins Griechisch übertragen und nach LXX, eventuell auch nach anderen Versionen erweitert worden sein. Eine so entstandene Zitatensammlung soll auch dem Apostel Paulus vorgelegen haben, der sich ihrer neben LXX bedient haben soll. Auch WEIZSÄCKER (Das apostolische Zeitalter [1902] S. 110 f.) nimmt an, Paulus habe »sich für gewisse Lehren von weiterem Umfang in dialektischer Folge die Sprüche zusammengestellt, die ihm zum Faden der Entwicklung seiner Gedanken dienten und in dieser Zusammenstellung selbst einen Abriss dieses Gedankenganges bilden«. Mit anderen Worten, Paulus habe sich eine Art Glaubenslehre in Form des Schriftbeweises oder eine biblische Theologie für den eigenen Gebrauch zusammengestellt und diese auch bei der Abfassung seiner Briefe verwendet. Durch diese Annahme sollen Paulus' Ausführungen, besonders im Römerbriefe, z.B. 3: 10 ff., 4: 3 u. 7 ff. u. 9—11, verständlich werden.

Nach SWETE (An introduction to the Old Testament in Greek [1902] S. 400 ff.) ist der Tatbestand folgender: Mehr als die Hälfte der alttestamentlichen Zitate in den Briefen des Paulus ist direkt LXX entnommen, ohne sachliche Veränderung. Ein kleiner Teil weist bedeutende Varianten auf, an anderen Stellen ist die Abweichung von LXX noch grösser: entweder wird frei zitiert, paraphrasiert oder zwei verschiedene Stellen werden zu einem Zitate verschmolzen; gelegentlich wird auf LXX gar kein Bezug genommen. Auch solche Fälle kommen vor, wo Paulus aus dem Gedächtnisse zitiert »but the Apostle's knowledge of the original has enabled him to improve upon the faulty rendering of the LXX«. Hier wird also richtig gefolgert, dass Paulus wenn nötig auch auf den hebräischen Grundtext zurückgegriffen hat. Die von SWETE hier zitierte Stelle ist 1. Kor. 14: 21, wo wir in der glücklichen Lage sind die Stelle nicht nur mit LXX sondern auch mit Aquilas Übersetzung zu vergleichen. Folgende Gegenüberstellung soll den Tatbestand veranschaulichen:

1. Kor. 14: 21

ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις
καὶ ἐν χεῖλεσιν ἑτέροις
λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ
καὶ οὐδ' οὐτως
εἰσακούσονται μου

Aquila

ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις
καὶ ἐν χεῖλεσιν ἑτέροις
λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ

Jes. 28: 11 f.

כִּי בִלְבָבֵי כַּסֵּף
וּבְלִבְבוֹת חַרְטוּמִּים
דַּבַּר אֶל הָעָם הַזֶּה
וְלֹא יָבִינֵם שׁוֹמְרֵי

LXX

διὰ φανλισμὸν χειλῶν
διὰ γλώσσης ἑτέρας·
ὅτι λαλήσουσι
τῷ λαῷ τούτῳ
καὶ οὐκ ἤθελῆσαν
ἀκοίειν

Ein Blick auf diese Stellen zeigt, dass Paulus hier nicht der LXX gefolgt ist. Auffallender Weise stimmt die paulinische Fassung mit derjenigen Aquilas fast völlig überein. Aus chronologischen Gründen ist es jedoch ausgeschlossen, dass Paulus die Übersetzung von Aquila gekannt hätte, weil Aquila mehr als ein halbes Jahrhundert später gelebt hat. Andererseits ist nicht anzunehmen, dass Aquila die paulinischen Briefe gekannt hätte. Wichtig ist aber die Tatsache, dass Aquila wie Paulus die Schule der Rabbiner besucht und sich die rabbinischen Auslegungsmethoden angeeignet hatte (vgl. SWETE a.a.O. S. 31 f.). Seine Übersetzung, die dem hebräischen Original ziemlich sklavisch folgte, wurde von dem orthodoxen Judentum angenommen und der LXX vorgezogen. Entweder müssen wir annehmen, dass Paulus hier direkt aus dem Hebräischen übersetzt hat oder dass er und Aquila eine gemeinsame Quelle neben dem hebräischen Original gehabt haben. Ich glaube, dass schon Erwägungen allgemeiner Art für diese Möglichkeit sprechen. Aus den gelegentlichen Aussagen, die wir über Aquilas Übersetzung besitzen, geht hervor, dass sie ein umfangreiches Werk war, ja vielleicht das ganze A.T. umfasste. Leider ist sie uns nur in einigen Fragmenten erhalten. Wir wissen ja, dass LXX eine Arbeit von mehreren Händen ist, ja vielleicht so entstanden, dass bestimmte alttestamentliche Bücher oder Teile derselben verschiedenen Per-

sonen zur Übersetzung überwiesen wurden (vgl. J. HERRMANN u. F. BAUMGÄRTEL, Beiträge zur Entstehungsgesch. der Septuaginta [1923] S. 40 ff.). Es lässt sich gut denken, dass Aquila nicht allein die ganze, seinen Namen tragende Übersetzung ausgeführt hat, sondern dass er vielmehr der Schlussredaktor des Werkes ist und dass Vorarbeiten schon vorhanden waren. Diese Vorarbeiten werden in Palästina entstanden sein. Es ist auch nicht ohne Interesse festzustellen, dass Paulus die betreffende Stelle mit den Worten *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται* einführt und dass *νόμος* hier nicht im eigentlichen Sinne »Gesetz« angewandt wird, sondern im weiteren Sinne der heiligen Schrift (A.T.), genau so wie *תורה* im Rabbinischen. Auch ist es beachtenswert, dass das für Paulus und Aquila gemeinsame Wort *ἐτερόγλωσσος*, das sich bei Polybios, Strabo und Philo belegen lässt, in den uns erhaltenen Übersetzungen von A.T. nur bei Aquila (ausser zu Jes. 28: 11 auch Ps. 113: 1 und Jes. 33: 19) vorkommt (vgl. W. BAUER, Griech.-deutsch. Wörterbuch [1926] z. St.).

Allerdings ist die Basis hier zu schwach um auf ihr weiterbauen zu können. Die anderen Stellen, wo wir Paulus mit Aquila vergleichen können, haben ein anderes Gepräge. VOLLMER, S. 29, hat folgende Gegenüberstellung:

Gal. 3: 13 b
ἐπικατάρατος
πᾶς ὁ κρεμύμενος ἐπὶ ξύλου

LXX
κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ
πᾶς κρεμύμενος ἐπὶ ξύλου

Dt. 21: 23 c
 עֲרֵאן תְּלַבֵּן
 יָדָה

Aquila u. Theodotion
κατάρα Θεοῦ
κρεμύμενος.

Hier sehen wir gleich, dass Paulus sowohl von dem hebräischen Grundtexte als von den Übersetzungen insofern abweicht, als er den Ausdruck für Gott weglässt. Dies kann, wie oft vermutet worden ist, aus religiöser Scheu geschehen sein, weil er die Stelle auf Christus bezog und »ein Gottverfluchter« ein zu starker Ausdruck war. Rätselhaft bleibt aber, warum er hier den Text der LXX, der er hier doch zu folgen scheint, nicht unverändert wie-

dergibt, sondern das erste Wort in *ἐπικατάρατος* abändert. Hier kann man der Erklärung von KAUTZSCH (a.a.O. S. 93) folgen: »eo facilius apostolus in mutationem illam incidere poterat, quod paulo ante (3: 10) similem Deuteronomii locum (27: 26) allegaverat: *οτι επικαταρατος πας κτλ.*» Dann kann man sich aber kaum dem Schlusse entziehen, dass Paulus jedenfalls diese Stelle nicht der LXX direkt entnimmt sondern sie aus dem Gedächtnisse diktiert.

Es gibt aber Stellen, wo wir Paulus mit anderen jüngeren Rezensionen vergleichen können. Folgende, von VOLLMER S. 24 ff. behandelten Texte sind in dieser Hinsicht lehrreich:

1. Kor. 15: 54	Jes. 25: 8	LXX
<i>κατεπόθη ὁ θάνατος</i>	ממנה בלע	<i>κατέπιεν ὁ θάνατος</i>
<i>εἰς νίκος</i>	כצלב	<i>ισχύσας</i>
Theodotion	Symmachus	Aquila
<i>κατεπόθη ὁ θάνατος</i>	<i>καταποθῆναι ποιήσει</i>	<i>καταποντίσει τὸν θά-</i>
<i>εἰς νίκος</i>	<i>τὸν θάνατον εἰς νίκος</i>	<i>νατον εἰς νίκος</i>

Hier kann man zwei Übersetzungslinien verfolgen, eine aktive und eine passive. Die erste, die von LXX und Aquila vertreten wird, hat den hebräischen Satz in aktiver Form wiedergegeben (LXX »Der Tod verschlang mächtiglich«, wodurch ein verkehrter Sinn entstand; Aquila »er wird den Tod verschlingen in den Sieg«). Auf derselben Linie stehen die bei STRACK-BILLERBECK z. St. angeführten Zitate aus der rabbinischen Literatur »verschlingen wird er den Tod für immer«, also wie im hebr. Texte. Die andere, die Paulus, Theodotion und Symmachus vertreten, hat den hebräischen Satz passivisch übersetzt (Der Tod ist verschlungen). Theoretisch sind beide ebenso berechtigt, weil es hier nur auf die Lesung des damals unvokalisierten hebräischen Verbs *בלע* ankommt. Der Zusammenhang des hebräischen Textes zeigt aber, dass Jahve hier Subjekt ist und dass die erstere Übersetzungsgruppe dem Originalen näher steht. Aber auch die andere Auslegungstradition muss verhältnismässig alt sein, und die völlige Ähnlichkeit der paulinischen Fassung mit derjenigen von Theo-

dotion ist wohl kein Zufall, obgleich wir nicht die nötigen Verbindungslinien kennen. In dieselbe Richtung scheint auch die Fortsetzung unseres Zitates zu gehen, wo die Worte *ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον* sich inhaltlich mit Hos. 13: 14 *ποῦ ἢ δίκη σου, θάνατε, ποῦ τὸ κέντρον σου, ἄδη;* berühren, wörtlich aber u. a. durch die wohl absichtliche Vermeidung des Hades abweichen.

Diese Beobachtungen liessen sich noch vermehren, aber aus dem Gesagten dürfte schon zur Genüge gefolgert werden können, dass manche von Paulus' Zitaten nicht aus LXX abgeleitet werden können, dass sie vielmehr auffallende Verwandtschaft mit den jüngeren Rezensionen zeigen,¹ wie die von Aquila und Theodotion und Symmachus. Eine eingehende Untersuchung hat weiter gezeigt, dass auch die Rezension der LXX, auf die Paulus Bezug nimmt, keineswegs einheitlich ist (vgl. VOLLMER S. 18 ff.). Eine grosse Menge seiner Zitate stimmen mit Codex Vaticanus überein, aber es ist beachtenswert, dass unter seinen 23, Jesaja-Zitaten nach VOLLMER 7 mit Codex Alexandrinus gegen Codex Vaticanus lesen und dass in seinen Pentateuch-Zitaten sich wiederholt Lesarten finden, die auf andere Rezensionen hinweisen. Die oft erörterte Frage, ob Codex Alexandrinus nach dem N.T. korrigiert ist, wird von W. STAERK (Die alttest. Zitate bei den Schriftstellern des N.T. in »Zeitschr. für wissensch. Theologie« [1897] S. 250 ff.) im negativen Sinne beantwortet. Eine Ausnahme bildet nur Jes. 40: 14, wo die Worte *ἡ τις προεδωκεν αὐτῷ καὶ ἀναποδοθήσεται αὐτῷ* aus Röm. 11: 35 eingetragen sind. Es soll vor allem daran erinnert werden, dass die alttestamentlichen Bücher zu Paulus' Zeit wohl noch gesondert im Umlauf waren, wie dies für *βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαίου* Luc. 4: 17 ausdrücklich überliefert ist (vgl. auch Act. 8: 28). So können wir auch die Verschiedenheit der Zitate des Paulus teilweise darauf zurückführen, dass ihm die einzelnen Bücher in verschiedener Rezension vorlagen¹.

¹ Zur Frage vgl. auch O. PROCKSCH, Studien zur Geschichte der Septuaginta, (1910) S. 92 ff., wo die paulinischen Zitate aus den Propheten mit Berücksichtigung des handschriftlichen Tatbestandes besprochen werden.

Diese Hypothese kann vielleicht für die Erklärung der Hiobzitate bei Paulus verwendet werden, die besondere Beachtung verdienen. Der Tatbestand ist folgender:

Röm. 11: 35	Hiob. 41: 3	LXX
ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθῆσεται αὐτῷ	מִי הִקְדִּימֵנִי וְאִשְׁלֵם	ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ
1. Kor. 3: 19	Hiob. 5: 13	LXX
ὁ δρασσόμενος τοῦς σοφούς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν	לכד חכמים בערמם	ὁ καταλαμβάνων σοφούς ἐν τῇ φρονίσει (cod A: αὐτῶν)

Wenn wir die verschiedenen Fassungen des ersten Zitates miteinander vergleichen, so sehen wir, dass Paulus nicht der LXX folgt sondern sich eng dem hebräischen Texte anschliesst, wie dies besonders durch den Begriff »vergelt« bewiesen wird. Dass er bei seiner Übersetzung das Suffix des ersten hebräischen Verbs verändert und infolgedessen auch die Person des zweiten Verbs, ist ganz unwesentlich. In dem anderen Zitate nimmt er auch nicht auf LXX Bezug sondern folgt dem hebräischen Texte, und seine Wiedergabe des hebräischen עֲרַמָּה mit dem griechischen πανουργία ist jedenfalls zutreffender als die der LXX mit φρόνησις. Will man nun nicht mit VOLLMER vermuten, Paulus habe hier irgendeine uns unbekannte griechische Übersetzung des Hiobsbuches zur Verfügung gehabt, so bleibt es immer die einfachste Erklärung, dass er hier wirklich auf das hebräische Original zurückgegriffen hat. Fast möchte ich zu dieser Annahme geneigt sein.

Es gibt auch andere Stellen, wo man unsicher ist, ob Paulus sich mehr an eine griechische Übersetzung oder an das hebräische Original hält. Röm. 3: 20 (Gal. 2: 16) hat πᾶσα σάρξ, LXX Ps. 143: 2 πᾶς ξὼν, hebr. Text כָּל־יְהִי. Hier folgt Paulus weder der LXX noch dem hebr. Texte. Entweder hat er nun aus dem Gedächtnisse zitiert oder irgend einen anderen Text vor sich gehabt. Es ist beachtenswert, dass bei Hen. 81: 5 wie bei Paulus die Wendung »kein Fleisch« (ist vor dem Herrn gerecht) vor-

ob er die Stelle hebräisch oder griechisch im Gedächtnisse hatte. Dies ist hier wie an manchen ähnlichen Stellen der springende Punkt, der, wie mir scheint, nicht genügend beachtet worden ist. Als Rabbinerschüler muss Paulus sich die Bibelstellen in hebräischer Sprache eingepägt haben. Im masoretischen Texte lauten 1 Kön. 19: 10 u. 14 ganz gleich, LXX aber hat für Vers 14 eine von Vers 10 abweichende Form. Wenn die letztere, wie SWETE getan hat, dem paulinischen Texte gegenübergestellt würde, so würde man bemerken, dass der Unterschied zwischen Paulus und LXX noch grösser ist als in den von mir angeführten Texten. Es ist gar nicht einzusehen, weshalb Paulus, wenn ihm der griechische Wortlaut der Stelle vorgeschwebt hätte, oftmals die Worte verändert, ja sogar ganz andere Worte angewandt hat, wie *ἐκαμψαν* für *ὠκλασαν*, *χρηματισμός* für *κύριος*. Vielleicht steht der Gebrauch von *χρηματισμός* hier auf derselben Linie wie manche andere ähnliche Umschreibungen für Gott im späteren Judentum, das sich scheute den Gottesnamen auszusprechen (vgl. denselben Ausdruck auch 2. Makk. 2: 4). Auch andere Beobachtungen lassen vermuten, dass Paulus hier der jüdischen Terminologie und Auslegung folgt. So bedeutet *ἐν Ἡλεία* hier nicht etwa »in« Elias (im Buche Elias), sondern »bei« Elias d.h. an der Stelle, wo von Elias gesprochen wird, genau so wie die Präposition *בְּ* im Rabbinischen bei Stellenzitationen angewandt wird. Markus 12: 26 hat im ähnlichen Zusammenhange *ἐπὶ τοῦ βάλτου* (»bei dem Dornbusche«). Es ist auch auffallend, dass Paulus *τῆ βίαλ* sagt, LXX aber *τῷ Βίαλ*. Weshalb Paulus hier von der letztgenannten abweicht, ist schwer verständlich, da doch LXX auch die Femininform kennt aber hier nicht anwendet. Die Erklärung von STRACK—BILLERBECK zu Röm. 11: 4 leuchtet daher gleich ein: »Da *הַגִּימָה*, im Rabbinischen die allgemeinste Bezeichnung für 'Götze', ein Femininum war, so lag es nahe, jedes Götzenbild sprachlich als Femininum zu behandeln.« Alle diese Umstände lassen es zweifelhaft erscheinen, ob Paulus hier bei seiner Betrachtung überhaupt von der LXX ausgegangen ist.

Paulus ist oft mit Vorliebe als »Septuaginta-Jude« bezeichnet worden. So von DEISSMANN, Paulus S. 71 und 79 ff. Aus obigen

Anführungen dürfte aber schon zur Genüge hervorgehen, dass jene Bezeichnung starker Einschränkung bedarf. Die Bedeutung der LXX für die Gedankenbildung des Paulus ist in der paulinischen Forschung oft überschätzt worden, vor allem deshalb, weil das Rabbinertum nicht genug herangezogen worden ist. So hat u. a. VOLLMER (S. 9 f.) behauptet, Paulus habe auch die chronologischen Ungenauigkeiten der LXX mitgemacht, da er nach Gal. 3: 17 in den Aufenthalt Israels in Ägypten auch den Aufenthalt in Kanaan mit einrechnet. Oben (S. 30¹.) wurde schon darauf hingewiesen, dass auch die Rabbiner eine ähnliche Auslegung kannten, so dass es garnicht ausgemacht ist, ob Paulus hier gerade der LXX gefolgt ist. Für seine zahlreichen Zitatenskompositionen, die oft aus den drei Hauptgattungen der alttestamentlichen Schriften bestehen (z. B. Röm. 11: 8 ff. aus Jes. 29: 10, Dt. 29: 3, Ps. 69: 23 f, 35: 8; Röm. 15: 9—12 aus Dt. 32: 43, Ps. 18:50, 117: 1, Jes. 11: 10 u. s. w.), hat er gewiss rabbinische Vorbilder gehabt. Eine treffende Analogie dazu bietet die jüdische Sitte, bei den Proömien der Homilien Bibelstellen aus Pentateuch, Propheten und Hagiographen aneinanderzureihen. Dadurch hat der Prediger gute Gelegenheit, seine exegetische Gewandtheit und sein biblisches Wissen zu bekunden und zugleich die Einheitlichkeit der heiligen Schrift zu illustrieren (WILHELM BACHER, Proömien der alten jüdischen Homilie [1913] S. 9 ff.). Ob Paulus fertige Zusammenstellungen solcher Zitate, sei es in der hebräischen oder der griechischen Sprache, gekannt hat, muss dahingestellt bleiben. Ebenso wenig kann sicher nachgewiesen werden, ob ihm neben LXX andere Rezensionen, etwa Vorläufer von Aquila und Theodotion, zur Verfügung gestanden haben, obgleich eine solche Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen ist. Es ist somit »nicht unwahrscheinlich, dass Paulus einen Septuaginta-text benutzt hat, der an einzelnen Stellen bereits eine jüdische Revision erlebt hatte« (DEISSMANN S. 81).

Es gibt andererseits Stellen, wo er sich offenbar an den hebräischen Text hält und auf diesen, wenn nötig, zurückgreift. Dass er gerade den hebräischen Text am besten im Gedächtnisse hatte, ist mit Rücksicht auf seine Erziehung und Vorbildung leicht zu verstehen. Dass er aber in seinen, an die griechischen

Leser gerichteten Briefen sich der ihm zugänglichen griechischen Übersetzungen bediente, ist nicht nur aus praktischen Gründen zu verstehen, da er sich dadurch die Mühe des Übersetzens sparen konnte, sondern auch deshalb, weil das A.T. den Briefempfängern damals auch in der griechischen Sprache ein heiliges Buch war. A. SCHWEITZER (Geschichte der paulinischen Forschung [1911] S. 70) erwähnt die noch heutzutage beobachtete Erscheinung, dass ein Theologe, der zwei Sprachen beherrscht, die heilige Schrift bei seinen Anführungen nie etwa »persönlich« übersetzt, sondern sich immer an eine Version anlehnt. Dieses durch psychologische und praktische Gründe bedingte Verfahren wird im grossen und ganzen auch der Apostel Paulus befolgt haben. Was aber Inhalt und Ideenwelt des A.T. anbetrifft, so hält er sich gewiss mehr an die hebräische als an die griechische Bibel. Dies soll im folgenden Kapitel eingehend beleuchtet werden.

III. Paulus als Ausleger des Alten Testaments.

Von historisch-kritischer Exegese im modernen Sinne kann selbstverständlich bei den jüdischen Schriftgelehrten, zu denen auch Paulus gerechnet werden kann, keine Rede sein. Bei ihnen handelte es sich nicht darum etwa den gegebenen Text seinem Wortlaute und Zusammenhange nach zu erklären, sondern es galt zugleich aus dem Texte durch logische Schlussfolgerungen und Kombinationen mit anderen Stellen neue Erkenntnisse zu gewinnen. Der Gegenstand dieser Auslegung war das ganze A.T., also sowohl seine gesetzlichen und geschichtlichen wie auch die religiös-belehrenden Teile. Die Art und Methode der Auslegung derselben war aber nicht überall genau dieselbe.

Bei dem Gesetze galt es nicht nur die schriftliche Tora zu erklären, sondern auch das ganze Recht sollte entwickelt und festgestellt werden. Neben der geschriebenen Tora sollte nämlich vor allem das Gewohnheitsrecht, die sogenannte *Halacha* (hebr. הלכה eigentlich was gang und gäbe ist, Wandel), erklärt, festgestellt und weiter ausgebildet werden. Dem Stoffe nach wurzelte dieses in dem geschriebenen Gesetze, aber wuchs infolge der Arbeit, die die Schriftgelehrten ihm widmeten, bedeutend über jenes hinaus. Es wurde nämlich nicht nur danach gefragt, was ein Gebot an sich bedeutete, sondern auch wie es auf das praktische Leben anzuwenden sei. Daraus folgte, dass für unzählige Fälle des lebendigen Lebens je eine Vorschrift aus den vorhandenen Geboten des Gesetzes abgeleitet werden musste, was seinerseits zu einer Zerspaltung des Gebotes in unzählige Einzelgebote und Vorschriften führte. Eine derartige Gesetzeserklärung musste notwendig eine Kasuistik schaffen, die ohne Grenzen war. Da nämlich das lebendige Leben immer reicher war als der umfangreichste Gesetzescodex, so nahm die Arbeit der Schriftgelehrten nie ein Ende. Es entstanden immer neue Fälle, für deren Regelung das geschriebene Gesetz nicht einmal einen

Anhaltspunkt gab. Hier stand den Schriftgelehrten eine andere Quelle zur Verfügung, die denselben Wert hatte wie das geschriebene Gesetz oder die aus ihm abgeleiteten Satzungen: Sitte, Gewohnheit und Herkommen. Das geltende Recht bestand somit aus zwei Bestandteilen, aus der geschriebenen Tora und dem Gewohnheitsrecht, der Halacha. Diese wurde lange Zeit nur mündlich fortgepflanzt und konnte somit nur von geschulten Juristen oder Schriftgelehrten gehandhabt werden. Sie hatte neben der schriftlichen Tora eine selbständige Autorität, aber ein Schriftgelehrter musste gerade dadurch seine Kunst zeigen, dass er die Sätze der Halacha aus der Schrift ableiten und begründen konnte. So entstand die Methode der Beweisführung, die mit unserer wissenschaftlichen Methode und unseren logischen Schlussfolgerungen oft sehr wenig zu tun hat.

Wie wir sehen, konnte schon durch die Arbeit der Schriftgelehrten aus dem geschriebenen Gesetze etwas anderes entstehen, als was eigentlich in ihm enthalten war. Noch viel freier wurde der geschichtliche Inhalt des A.T. gestaltet und umgebildet. Die Wurzeln dieser Entwicklung liegen schon im A.T. selbst. Fassen wir z.B. die Art und Weise ins Auge, wie der geschichtliche Stoff einerseits in den Büchern Samuelis und der Könige, andererseits in der Chronik behandelt wird, so bemerken wir, dass hier *zwei* Grundsätze der Darstellung und der Geschichtsbetrachtung befolgt worden sind. Einerseits sehen wir das Bestreben den geschichtlichen Hergang nüchtern und objektiv wiederzugeben, andererseits die Neigung zu belehren und zu erbauen und alles unter dem Gesichtspunkte der eigenen Zeit und nach dem Geschmacke des Verfassers oder Erzählers zu betrachten. Diese Geschichtsauffassung und Darstellungsweise wurde nicht erst von dem Chronisten geschaffen, sondern er fand sie schon in seinen Quellen vor, von denen eine ausdrücklich als »*Midrasch*» (2 Chr 13:22) bezeichnet wird. »*Midrasch*«, eigentlich »Erklärung«, »Erforschung« (nämlich der heiligen Schriften), bedeutet hier zugleich eine Schriftgattung, in der älterer Erzählungsstoff in jener lehrhaften, erbaulichen Weise dargestellt wird. Für diese Darstellungsweise ist es somit charakteristisch, dass die Geschichte nicht nur erzählt sondern auch ausgelegt wird. Ein

solches Erforschen der Schrift heisst nun nach rabbinischem Sprachgebrauch auch Midrasch, und je nachdem, ob es das Gesetz oder den geschichtlichen und religiös-ethischen Inhalt des A.T. zum Gegenstand hat, heisst es halachische Midrasch oder haggadische Midrasch. Unter dieser letzteren oder kürzer gesagt unter der *Haggada* oder *Aggada* (eigentlich Lehre, Erzählung) wurde also die Bearbeitung des geschichtlichen Inhalts vom A.T. verstanden. Bei der haggadischen Erklärung wird sehr frei mit dem Texte umgegangen, und allerlei Erzählungen und Ausschmückungen werden hinzugefügt. Ein gutes Beispiel dafür, wie die heilige Geschichte umgebildet, umgebogen und überwuchert werden kann, bildet das sogen. Buch der Jubiläen, wo der Inhalt unserer Genesis in ganz freier Weise erzählt, ergänzt und ausgeschmückt und ins Sagenhafte verwandelt wird. Besonders frei, ja sogar zügellos wird die Phantasie, wenn es sich um Dinge handelt, die sich auf die zukünftige und himmlische Welt beziehen. Hier, wo das regulierende Erfahrungsmoment fehlt, hat das spätere Judentum sich auf allerlei Spekulationen eingelassen, die wohl oft altorientalischen Ursprungs sind. Überhaupt nahm das Judentum es mit der Denk- und Vorstellungsweise des einzelnen Individuums nicht so genau, denn es kam ihm in erster Linie auf die Korrektheit des Tuns an, die sich im gesetzmässigen Handeln äusserte.

Freilich wurde grosses Gewicht darauf gelegt, dass alles, sei es was die Normen für Leben und Wandel oder religiöse Lehren und dogmatische Ideen anbetrifft, irgendwie aus den heiligen Schriften abgeleitet werden konnte. Dies geschah durch Anwendung einer eigenartigen Methode, die auf den ersten Blick etwas willkürlich erscheint, aber doch ihre eigene Logik und ihre eigenen Regeln hatte. Schon der berühmte Schriftegelehrte *Hillel* soll sieben Regeln aufgestellt haben, die folgendes enthalten:

1.) »Leichtes und Schweres« קל וחומר, wo ein Schluss a minori ad majus, d.h. vom Kleinen zum Grossen oder vom weniger Wichtigem zum Wichtigeren gezogen wird. So lesen wir Berakot IX 5 b (Text, Übersetzung und Erklärung von O. HOLTZMANN [1912]): »Nicht entblöse ein Mann sein Haupt vor dem östlichen Tor genau gegenüber dem Allerheiligsten. Und nicht komme er zum Tempel-

berg mit seinem Stock, mit Schuhen und Tasche und Staub an den Füßen, nicht brauche er ihn, um abzukürzen und auszuspeien!» Hutabnehmen, Stock u.s.w. sind hier ein leichteres Vergehen, Auspeien ist ein schwereres.

2.) »Eine gleiche Entscheidung«, wo der Schluss aus Gleichartigem oder ex analogia gefolgert wird. Beispiel: Beza I, 6: »Challa und Gaben sind dem Priester zukommende Geschenke, und ebenso die Teruma. So wenig man nun letztere am Feiertage zum Priester hinbringen darf, ebensowenig erstere.«

3.) »Ein Hauptsatz aus einer Schriftstelle«, d.h. Ableitung einer Hauptbestimmung des Gesetzes aus einer einzigen Schriftstelle.

4.) »Ein Hauptsatz aus Schriftstellen.«

5.) »Allgemeines und Besonderes« und »Besonderes und Allgemeines«, d.h. Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das Allgemeine.

6.) »Dem Ähnliches an einer anderen Stelle«, d.h. Näherbestimmung einer Stelle durch Zuhülfenahme einer anderen.

7.) »Eine Sache, die sich lernt aus ihrem Zusammenhange«, d.h. Näherbestimmung aus dem Zusammenhange des Textes (SCHÜRER II. S. 335 f, wo auch andere Belege zu finden sind).

Durch Spezialisierung von 5.) und Weglassung von 6.) wurden jene sieben Regeln zu dreizehn vermehrt, und diese wurden für so wichtig gehalten, dass sie sogar in jedem jüdischen Gesetzbuche Aufnahme gefunden haben.

Diese Regeln galten eigentlich nur für die Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes, während bei der haggadischen Auslegung des A.T. kaum von festen Regeln die Rede sein kann. Doch wurden auch hier gewisse hermeneutische Grundsätze entwickelt, die sich besonders auf den Schriftsinn bezogen. Es wurde nämlich ein vierfacher Schriftsinn angenommen: 1.) der einfache oder wörtliche Sinn, 2.) der typische oder allegorische Sinn, 3.) der durch Forschung abzuleitende Sinn und 4.) der geheime oder theosophische Sinn (vgl. Schürer a.a.f. S. 348). Die drei letztgenannten sind oft schwer auseinander zu halten und kommen fast alle bei der Auslegung vor, die als allegorisch im weiteren Sinne des Wortes bezeichnet werden kann. Diese Art der Auslegung war schon im A.T. bekannt, wo uns an

mehreren Stellen Allegorien begegnen. Durch Anwendung von einer Reihe zusammenhängender Metaphern wird ein Hergang umgedeutet und neugestaltet. Dies geschieht bei Traumdeutungen, wenn die einzelnen Züge des Traumes als Metaphern eines zukünftigen Geschehens erklärt werden, wofür wir in der Traumdeutung Josephs (Gen. 40 f.) ein klassisches Beispiel besitzen. Viele Gesichte der Propheten werden ausdrücklich als Traumgesichte oder Nachtgesichte bezeichnet und werden von den Propheten selbst allegorisch gedeutet. Die Allegorie wird besonders vom späteren Judentum mit Vorliebe gepflegt, wie die Bücher Hesekiel, Sacharja, Daniel und die Apokalyptiker zeigen.

Meister in der Anwendung derselben waren die hellenistischen Juden, besonders diejenigen von Alexandria. Ausser den jüdischen Einflüssen sind bei ihnen sicher auch griechische anzunehmen. Die Stoiker bedienten sich in ausgedehntem Masse der Allegorie, um die alten Mythen und die Dichtungen Homers gegen die Anfechtungen der späteren, philosophisch aufgeklärten Zeit dadurch zu verteidigen, dass sie hinter einem einfachen Wortlaute einen anderen, tieferen und geheimnisvollen Sinn annahmen und somit behaupten konnten, dass in den alten Texten philosophische, naturwissenschaftliche und religiös-ethische Wahrheiten von hohem Werte steckten. Von den hellenistisch-jüdischen Schriften, in denen diese Methode wahrzunehmen ist, ist das *vierte Makkabäerbuch* zu nennen, und noch klarer und deutlicher wird sie in *Sapientia Salomonis* angewandt. Die biblischen Namen werden hier grundsätzlich vermieden und durch abstrakte Begriffe und Symbole ersetzt. Die Schlange (Gen. 3: 1) ist hier (2: 24) der Teufel, Lots Weib (Gen 19: 26) das Sinnbild einer ungläubigen Seele (10: 7), die Himmelsleiter Jakobs (Gen 28: 12) ist ein Symbol der göttlichen Weltregierung (10: 10), die ägyptische Finsternis ein Sinnbild der Gewissensangst (17: 21), das hohepriesterliche Gewand ein Abbild der ganzen Welt (18: 24) u.a.

In dem pseudepigraphischen *Aristeasbriefe* (142—161), der etwa in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. von einem in Ägypten lebenden Juden verfasst sein soll, finden wir einen eigentümlichen Versuch auch die jüdischen Speisegebote und Rein-

heitsvorschriften durch allegorische Auslegung zu rechtfertigen. Die Vorschriften über verbotene und erlaubte Speisen sollen dadurch eine tiefere Bedeutung haben, dass sie fromme Gedanken wecken und den Charakter bilden sollen. Das Fleisch der Raubvögel ist deshalb für unrein erklärt worden, weil der Mensch durch das Verbot lernen soll, dass Gewalt und Raub den Charakter verderben. Andererseits ist es gestattet das Fleisch der Wiederkäuer und der Tiere mit gespaltenen Klauen zu verzehren, denn das Wiederkäuen bezeichnet die Pflicht oft an Gott zu denken. Die gespaltenen Klauen sind das Symbol der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht.

Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist PHILO. Er unterscheidet Wortsinn und allegorischen Sinn; letzterer ist der eigentliche Schriftsinn und soll nur aus pädagogischen Gründen von Gott in den Wortsinn eingekleidet worden sein. Der allegorische Sinn ist überall anzunehmen, wo der Wortsinn etwas Gott Unwürdiges besagen oder unlösbare Schwierigkeiten bieten würde. Es soll z.B. nicht buchstäblich genommen werden, wenn es heisst, Adam habe sich vor Gott verborgen oder Gott habe etwas gefragt, da er doch alles weiss. Es wäre Gotteslästerung, ihm einen Körper oder körperliche Leidenschaften zuzuschreiben oder ihm einen Garten als Aufenthaltsort anzuweisen oder ihn Bäume pflanzen zu lassen. Ebenfalls soll es nicht glaubhaft sein, dass Gott sich so besonders um das Oberkleid eines Armen kümmere, wie es nach Ex 22: 27 scheint u.s.w. Ein tieferer Schriftsinn kann durch Verdoppelung des Ausdrucks, Wiederholung von Aussagen, durch Wechsel von Ausdruck und Numerus, auffallende Plurale und auffallende Singulare, durch synonymische Unterschiede, Wortspiele und ähnliches gewonnen werden. Die Worte können ohne Rücksicht auf den Zusammenhang gedeutet werden, ja sogar aus den einzelnen Bestandteilen eines Wortes kann ein besonderer allegorischer Sinn hergeleitet werden, ebenso aus einzelnen Partikeln, Adverbien, Präpositionen¹.

¹ Als Beispiele für das Gesagte mögen folgende Fälle angeführt werden. Den Plural Gen. 1: 26 ποιήσωμεν deutet Philo auf Mithelfer bei der Schöpfung des Menschen. Seiner Ansicht nach waren solche nötig, da Gott den Teil des menschlichen Wesens, der den Anknüpfungspunkt für die Sünde bot,

Für Philo Symbolik ist es charakteristisch, dass Tiere Leidenschaften oder sinnliche Empfindungen bedeuten und dass jedes einzelne Tier je nach der besonderen Art seines Gebahrens oder nach der Etymologie seines Namens eine besondere Bedeutung hat. Die Fruchtbäume sind Tugenden, die wilden Bäume Laster, der Mann ist das Symbol der Vernunft, die Frau das der Sinnlichkeit, wie auch die männlichen Geburten Tugenden bedeuten und die weiblichen Laster. Den alttestamentlichen Dingen, Zahlen und Personen, sowie den Volks- Länder- und Städtenamen werden symbolische Bedeutung beigelegt. Die Stiftshütte ist ein Abbild der Welt, die vier Farben des Vorhangs bedeuten die vier Elemente. Adam bedeutet die Erde, Eva das Leben, die drei grossen Patriarchen stellen die drei Wege zur Vervollkommnung dar u.s.w. (vgl. CARL SIEGFRIED, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. S. 164 ff.; siehe auch L. COHN, Die Werke Philo von Alexandria, III [1919] S. 3 ff.).

Wie schon oben angedeutet wurde, hat Paulus auch, was die allegorische Auslegung anbelangt, viel Ähnlichkeit mit Philo (siehe Siegfried a.a.O. S. 305 ff), ohne dass wir von einer direkten Berührung reden können. Beide haben aus einer gemeinsamen Quelle, nämlich aus der jüdischen Midrasch und Haggada geschöpft, die zum grössten Teile nur mündlich überliefert waren. Als Vermittler zwischen Philo und Paulus kann vielleicht der alexandrinische Jude APOLLOS gelten, der nahe Beziehungen zu unserem Apostel gepflegt hat, sich lange Zeit in Ephesus und Korinth aufgehalten und durch seine Reden und Lehren Aufsehen erregt und eine Wirkung erzielt hat, die Paulus allem Anscheine nach nicht immer angenehm war

nicht selbst schaffen konnte. Dass Gott Gen. 17: 16 Abraham von Sara nur ein Kind τέκνον verspricht, soll nach Philo auf die Wahrheit deuten ὅτι τὸ καλόν οὐκ ἐν πλῆθει ἀλλ' ἐν δυνάμει (de mut. nom. 26). Viel Ähnliches wie bei Philo findet sich in der späteren Midrasch. So wird aus der Verdoppelung des hebr. Ausdrucks Gen. 12: 1 כָּל-כָּל auf die doppelte Auswanderung des Abraham geschlossen (Bereschit rabba, par. 39 [Wünsche S. 176]); ebenfalls wird מָוֹת מָוֹת Gen. 2: 17 (bei Luther „des Todes sterben“) erklärt: „der Inf. absol. bezieht sich auf Adam, das Verb. finitum auf Eva, und der Sinn ist: Adam zog sich und seinen Nachkommen den Tod zu“ (Beresch. rabb. par. 16 [Wünsche S. 73]).

(vgl. Act. 18: 24 ff. 1. Kor. 1: 12; 3: 6; 4: 6; 16: 12. Tit. 3: 13). Es ist nicht zu verwundern, dass dem Apollos seit Luther vielfach die Abfassung des Hebräerbriefes zugeschrieben worden ist, wo wie bekannt neben der typologischen von der allegorischen Auslegung Gebrauch gemacht wird. Aus Act. 18: 28 kann mit gewisser Wahrscheinlichkeit gefolgert werden, dass Apollos durch allegorische Auslegung den Beweis für die Messianität Jesu lieferte.

Jedenfalls ist es klar, dass Paulus als Ausleger des A.T. in den Entwicklungsgang heineingehört, dessen Grundzüge hier dargestellt sind. Gegen diesen Hintergrund wird vieles bei Paulus verständlich, was sonst einem modernen Leser auffallen und ihn befremden würde.

Schon Lukas weiss zu berichten, dass Moses in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet worden war (Act. 7: 22, in der Stephanusrede). Mag auch diese Erzählung den Tatsachen entsprechen, jedenfalls geht sie über das, was im A.T. berichtet worden ist, hinaus. Paulus flicht in seinen Briefen oft Züge aus der israelitischen Geschichte ein und weiss dabei manches von den Patriarchen, von Moses, der Wüstenwanderung und der Gesetzgebung zu erzählen, was im A.T. nicht steht, sondern als Erweiterung und Ausschmückung der alttestamentlichen Überlieferung anzusehen ist. Sehr charakteristisch ist folgendes Beispiel:

Bei seiner Schilderung des Wüstenzuges (1. Kor. 10: 1—4) sagt Paulus, dass die Israeliten unter der Wolke waren *ὑπὸ τῆν νεφέλην* (V. 1); sie tranken von dem geistlichen Fels, der mitfolgte *ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας*, und der Fels war Christus (V. 4). Die Wendung *ὑπὸ τῆν νεφέλην* kommt im A.T. nicht vor, obgleich sie inhaltlich etwa mit Num. 14: 14 *ἡ νεφέλη σου ἐφέστηκεν ἐπ' αὐτῶν* verglichen werden kann (das Bild ist hier eigentlich dasselbe, nur mit dem gegensätzlichen Unterschiede von *ὑπο* und *ἐπι*). Deutlich über das A.T. hinaus geht aber der Gedanke, dass der Fels, aus dem Mose Wasser schlug (Ex 17: 1—7, Num 20: 2—13; 21: 16—18) den Israeliten auf ihrem Zuge nachfolgte. Von einem solchen gesteigerten Wunder weiss das A.T. nichts, wohl aber die spätere jüdische Überlieferung. Es wird schon im Targum (Onqelos Num. 21: 18) angedeutet, aber noch klarer in der späteren Midrasch zu Numeri beschrieben: der Fel-

senbrunnen rollte weiter und zog mit den Israeliten auf ihrer Wanderung *והיתה מהגלגלה ובאה עמהן במסעיה*. Den Ausgangspunkt für diese phantastische Schilderung bildet wohl Num 20: 7—11 und 21: 16—18. (Vgl. Vollmer S. 86 f.). Obgleich jene Midrasch sehr spät schriftlich fixiert worden ist (im 12. Jahrh. n. Chr.), so enthält sie offenbar alten Traditionsstoff, der Paulus bekannt gewesen sein muss. Paulus' allegorische Auslegung, dass der Fels Christus bedeutet, ist sehr kühn, aber doch durch die alttestamentliche Bildersprache erleichtert, in der *צור* auf Jahve bezogen wird (Dt. 32: 4, 15, 18, Jes. 17: 10, 26: 4, Ps. 78: 35), und hat bei Philo und in Sap. Salom. eine Parallele. Philo (leg. alleg. II § 86 [zu Dt 8: 15 f.]: *ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἔστιν*; Quod det. potiori insid. § 115—118 [zu Dt 32: 13]: *τὴν πέτραν ταύτην ἐτέρωθι συνωνυμίᾳ χρῶμενος καλεῖ μάννα, τὴν προσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον* — —) deutet nämlich jenen Felsen als Weisheit oder Logos, Sap. Salom. (10: 17 ff.) als Weisheit. Hier handelt es sich offenbar um eine weitverbreitete Tradition, die alle erwähnten Schriften verschieden verwendet haben. Der Christus, der nach Paulus die Israeliten in der Wüste begleitete, war selbstverständlich der präexistente Christus. Auch sonst hat Paulus in der vorliegenden Schilderung spätere neutestamentliche Begriffe und Begebenheiten in die Zeit der Wüstenwanderung zurückverlegt. So heisst es V. 2, dass die Israeliten in der Wüste auf Mose getauft wurden und geistliche Speise assen. Mit anderen Worten: Taufe und heiliges Abendmahl sollten ihre Vorbilder schon in jener alten Zeit gehabt haben. Mit der Taufe wird Paulus hier in erster Linie an das jüdische Tauchbad gedacht haben, wie die Wendung »sie wurden alle in der Wolke und im Meere getauft« nahe legt. »Auf Mose taufen« ist wohl hier gleichbedeutend mit »auf den Namen Mose taufen.« Für letzteren Ausdruck können aus der rabbinischen Literatur mehrere Belege angeführt werden (vgl. STRACK—BILLERBECK zu Matt 3: 6 [S. 102 ff.] und Matt 28:19 [S. 1054 f.]¹

¹ Die betreffende Episode aus der israelitischen Geschichte mit Felsenbrunnen, Wolkensäule und Manna scheint eine der Lieblingsstellen der jüdischen Midraschliteratur gewesen zu sein. Der Felsenbrunnen, öfters auch Mirjambrunnen genannt, zählt zu den zehn Dingen, die am Vorabend des

Wie jene paulinische Auslegung zu verstehen ist, wird durch folgende Darstellung des Apostels klar. Er will die Geschichtlichkeit der alttestamentlichen Erzählung heineswegs in Frage stellen sondern jene Erzählung nur zu erbaulichem und pädagogischem Zwecke anwenden, genau so wie noch heutzutage ein Bibeltext nur den Ausgangspunkt für eine unsrer Zeit angepasste Predigt bildet. 1. Kor. 10: 6 sagt Paulus ausdrücklich, die Wüstenereignisse seien nur Vorbilder für die Korinther, um sie vor ähnlichen Verirrungen zu warnen (*ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν*). Nachdem er V. 7—10 abermals an den Abfall des Volkes in der Wüste und die darauf folgende Strafe erinnert hat, sagt er (V.11), dass dies alles jenen [zum Vorbilde widerfuhr *ταῦτα δὲ τυπιζῶς συνέβαινεν ἐκείνοις* und dass es auch für das gegenwärtige Geschlecht zur Warnung niedergeschrieben ist.

Die Ereignisse selbst scheint Paulus ziemlich frei auf Grund der Berichte in Exodus und Numeri dargestellt zu haben. Seine Angabe (V. 8), dass von denen, die Hurerei trieben, an einem Tage 23,000 fielen, weicht nicht nur vom kanonischen A. T. (Num. 25: 9) sondern auch von den entsprechenden Targumim und Midraschim ab, die alle hier 24,000 erwähnen (siehe Strack-Billerbeck z.It.). Entweder müssen wir annehmen, dass Paulus hier einer anderen Überlieferung folgt oder, was wahrscheinlicher ist, dass sein Gedächtnis ihn täuschte. Dass er seine Darstellung hier mehr auf das hebräische Original als auf LXX stützt, scheint mir daraus hervorzugehen, dass er V. 10 den hebräischen Ausdruck Ex. 12: 23 *רַבְרָבִים* Verderber durch *ὁ ὀλοθρευτής* wiedergibt, nicht aber wie LXX, der Hebräerbrief 11: 28 und Sap. Salom. 18: 25 durch *ὁ ὀλοθρευτών*. Die An-

Sabbats erschaffen wurden (Abot. 5: 6). Den Israeliten war er in der Wüste für die Verdienste Mirjams von Gott gegeben worden, wie die Wolkensäule wegen Arons Verdienst und das Manna wegen des Verdienstes des Mose. Als Mirjam starb, entschwand der Brunnen, als Aron starb, entschwand die Wolkensäule und als Mose starb, fiel kein Manna mehr. Nach einer anderen Tradition muss der Mirjambrunnen den Israeliten bis in das heilige Land gefolgt sein, denn er hat sich endlich in das Meer von Tiberias ergossen, wo er von Karmel aus zu sehen sei. (Midrasch Wajjiqra rabba S. 148 f. 238. Bemidbar rabba [Wünsche] S. 426, 469, 477; SVEN CARLSON, Aggadastoff i Nya Testamentets Skrifter [1920] S. 134 ff.).

wendung des bestimmten Artikels hier vor dem betreffenden Worte scheint darauf hinzudeuten, dass Paulus an einen besonderen Gerichtsenkel, Maschchith, gedacht hat. Freilich wird 1. Kor. 5: 5, wo es sich um einen der Hurerei Bezichtigten handelt, der Schuldige »dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben«, sodass man geneigt sein möchte, anzunehmen, Paulus habe auch 1. Kor. 10: 10 an den »Satan« gedacht. Paulus hätte dann wohl hier, wie dies auch bei Allegorien oft der Fall ist, den Eigennamen gegen ein nomen abstractum vertauscht. Da er aber andererseits 2. Kor 12: 7 von einem Satansengel spricht, der ihn mit Fäusten schlägt, damit er sich nicht überhebe, und unter diesem also einer der vielen Plage- und Strafenengel des Judentums zu verstehen ist, so wird Paulus auch 1. Kor. 10: 10 nur an einen besonderen Engel des Verderbens gedacht haben.

Während Paulus hier die Ereignisse typisch oder typologisch behandelt, sagt er Gal 4: 21—31 bei der Schilderung der zwei Söhne Abrahams, von denen der eine von der Magd war, der andere von der Freien, dass er den Bericht allegorisch deutet. »Der von der Magd war, ist nach dem Fleisch geboren, der aber von der Freien ist durch die Verheissung geboren«. Hier (V. 24) flicht Paulus die Bemerkung ein: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, das heisst die geschilderten Dinge haben einen anderen Sinn (*ἄλλο ἀγορεύειν ~ ἀλληγορεῖν*) als wie die Worte besagen. Die Allegorie wendet Paulus folgenderweise an: Die Magd Hagar bedeutet den auf dem Sinai geschlossenen, sich auf das Gesetz gründenden Bund, der die Israeliten knechtete und sie bis auf Christi Zeit gefesselt hielt. Sara, die Freie, bedeutet das überirdische Israel oder nach Paulus' Bildersprache das himmlische, von der Knechtschaft befreite Jerusalem, dessen gläubige Einwohner Sara als ihre Mutter ansehen. Mit anderen Worten, Hagar und Sara sind zwei Bündnisse oder wie Luther sagt zwei Testamente, von denen das eine auf dem auf dem Sinai gegebenen Gesetze beruht, das andere auf der Abraham gegebenen Verheissung. Nun folgt die praktische Anwendung des Bildes. Wie nach der Schrift Abraham die Magd mit ihrem Sohne verstossen musste, so sollen die Galater sich vom mosaischen Gesetze lossagen oder, um positiv mit Paulus zu reden, sich als Erben der freien Sara fühlen. Freilich ist dieses Bild bei Paulus nicht klar durchgeführt, denn an Stelle

von Hagar und Sara, welche letztere nicht einmal mit dem Namen genannt wird, treten in der Allegorie auch Isaak und sein Bruder Ismael auf — dieser wird aber auch nur angedeutet, nicht mit Namen genannt. Dabei weiss Paulus nach einer über das A.T. hinausgehenden, rabbinischen Tradition (V. 29, siehe Strack—Billerbeck z. St.) zu berichten, dass Ismael den Isaak verfolgte, und stellt dann fest, dass derselbe Gegensatz auch jetzt noch herrscht. Wir sehen also, dass die alte Geschichte auch hier in der Allegorie als Vorbild oder Typus dargestellt wird.

In jener Allegorie hat Paulus ein Bild, das wohl zu den besonders bei Philo beliebten allegorisierenden, oft sehr willkürlichen Wort-etymologien zu rechnen ist. V. 25 sagt er nämlich *τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*, welche Worte wohl zu übersetzen sind: »Das Wort Hagar aber ist der Berg Sinai in Arabien.« Dieser Berg wird wiederum dem gegenwärtigen Jerusalem gleichgestellt. ΖΑΗΝ, (Brief des Paulus an die Galater [1922] S. 233 ff. u. 298 ff) hat versucht wahrscheinlich zu machen, dass das Wort Ἄγαρ hier erst später eingefügt worden sei, wodurch Paulus jener lästigen Etymologie enthoben wäre. Vieles scheint auch für diese Hypothese zu sprechen. Ist das Wort aber ursprünglich, so muss hier ein Wortspiel zwischen Hagar und dem hebräischen *הרגר* Berg vorliegen, wie ich oben angedeutet habe. Dass Paulus hier auf ein arabisches Wort *hağar*, Fels angespielt hätte, wie auch vermutet worden ist, scheint mir undenkbar.

Paulus' allegorische Auslegung hier ist gewissermassen typisch, wie die Anwendung der Namen Hagar, Sara, Isaak und Ismael als Typen für gewisse religiöse Richtungen und Denkart zeigt. Dadurch aber, dass hier eine Reihe sinnesverwandter Bilder zu einem grossen Bilderkomplex zusammengefügt sind, geht die Auslegung von der typischen in die allegorische über. Doch muss zugegeben werden, dass Paulus in seiner Allegorie sich innerhalb ziemlich massvoller Grenzen bewegt und sich solche Extravaganzen wie Philo¹ nicht erlaubt.

¹ PHILO, Allegorische Erklärung III 244—245 (nach COHNS Ausgabe) behandelt das Thema Sara und Hagar auch allegorisch, aber in einem Geiste, der dem des Paulus völlig fremd ist. Zur Charakteristik dieses Schriftstellers

Sehr auffallend und nur durch die exegetische Methode der damaligen Zeit verständlich ist die Art und Weise, wie Paulus Gal. 3: 16. von dem Samen Abrahams spricht und diesen auf Christus deutet. Dabei geht er wohl von Gen. 13: 15 (vgl. auch 17: 8 u. 22: 18) aus, wo von der Abraham und seinem Samen gegebenen Verheissung die Rede ist. An jenen Stellen wird ohne Zweifel mit dem Samen Abrahams seine Nachkommenschaft, also das Volk Israel gemeint, aber diesen Kollektivbegriff gerade will Paulus wegdeuten und durch einen individuellen Begriff ersetzen. Hierbei ist nun vor allem zu bemerken, dass einer der leitenden Gedanken des A. T. darin besteht, das nur *einer* von Abrahams Söhnen, nämlich der nach der Verheissung geborene Isaak, der einzige Erbberechtigte ist und dass nur durch ihn die Verheissung in Erfüllung geht. Diese Tatsache hat gewiss auch bei Paulus' Argumentierung eine entscheidende Rolle gespielt. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch seine Beweisführung leichter zu verstehen, die folgendermassen lautet: Die Schrift sagt

möge die philonische Stelle hier in extenso angeführt werden. Nachdem Philo auf die Midianiterin angespielt hat, die nach Num. 25: 6 ff. mit einem Israeliten Unzucht trieb und mit diesem getötet wurde, fährt er fort: „Wohl aber muss man einer anderen Frau gehorchen, wie Sara eine ist, die herrschende Tugend. Und der weise Abraham gehorcht ihr auch, da sie verlangt, was sich gehört. Zuerst nämlich, als er noch nicht vollkommen geworden war, sondern noch vor der Änderung seines Namens sich mit den überirdischen Dingen beschäftigte, sah sie ein, dass er nicht mit der vollkommenen Tugend (Kinder) zeugen könnte, und riet ihm, mit ihrer Magd Hagar, das heisst der Allgemeinbildung, deren Name Beigesellung bedeutet, Kinder zu zeugen (1. Mos. 16, 2 ff.). Denn, wer in der vollkommenen Tugend wohnen will, muss vor seiner Eintragung in deren Bürgerliste sich zu den allgemein bildenden Wissenschaften gesellt haben, um durch sie freie Bahn zur vollkommenen Tugend zu gewinnen. Dann aber, wie Sara sieht, dass er vollkommen geworden ist und schon den Samen der Tugend ausstreuen kann, (rät sie ihm, sich von der Allgemeinbildung abzuwenden); und wenn auch jener in seiner Dankbarkeit gegen die Bildungsmittel, durch die er zur Tugend geführt wurde, es schwer empfindet, ihnen zu entsagen, so wird er besänftigt werden durch einen Gottesspruch, der ihm befiehlt: „Was auch Sara zu dir sagt, höre auf ihre Stimme“ (1. Mos. 21, 12). Jedem von uns sei der Wille der Tugend Gesetz; denn wenn wir auf alles hören, was die Tugend rät, werden wir zur Glückseligkeit gelangen.“

nicht »durch die Samen« als durch viele, sondern als durch *einen*: »durch deinen Samen«, welcher ist Christus *οὐ λέγει καὶ τοῖς σπέρμασιν ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐξ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματι σου*. Förmlich ist Paulus hier sicherlich von der halachischen Exegese beeinflusst worden, wo mit dem Numerus ein ähnliches Spiel getrieben wurde (vgl. Strack—Billerbeck z. St.), sachlich aber noch mehr von der späteren jüdischen Auslegung, die Gen. 4: 25 (Eva nannte seinen Namen Seth; »denn gesetzt hat mir Gott einen anderen Samen«) so deutete, dass hier mit dem anderen Samen der Messias gemeint ist. Freilich sagt Paulus, dass er hier nach menschlicher Weise redet, aber damit meint er nicht, dass seine Rede nur bildlich sei, sondern dass sie auch einen wirklichen, realen Sinn habe; denn er sagt, dass dieses eine göttliche Verfügung ist und jedenfalls so unabänderlich wie etwa ein menschliches Testament, das schon bestätigt worden ist.

Sehr charakteristisch für Paulus' Auslegungskunst und altberühmt ist die Art und Weise wie er Dt. 25: 4 behandelt. Die Vorschrift »du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, der da ärischet« hat im A.T. ohne Zweifel einen tierfreundlichen Sinn; d.h. wenn der Ochs auf der Dreschtemme mit seinen Hufen das Getreide austritt oder den Dreschschlitten zieht, soll man ihm nicht das Maul verbinden, damit er sich während der Arbeit sättigen könne. Dieses Gesetz hat das spätere Judentum so hoch geschätzt, dass es im Befolgen desselben sogar eins der Merkzeichen erblickte, die die Juden von den anderen Völkern unterschieden. Paulus wendet dieses Gebot 1. Kor. 9: 9 f. frei auf die Apostel und Lehrer an und folgert, dass sie von ihrer Arbeit leben sollen. Aber seine Begründung ist seltsam: »Kümmert sich Gott um die Ochsen? Oder saget er's nicht allerdinge um unsertwillen? Denn es ward ja um unsertwillen geschrieben, dass der Pflügende auf Hoffnung pflügen soll und der Dreschende auf Hoffnung einen Anteil zu erhalten.« Zu der paulinischen Wendung *μη τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ*; bietet der Aristeebrief 144 eine treffende Parallele. Über den Grund der verschiedenen Speisevorschriften heisst es dort: »Verfalle nur nicht auf die längst widerlegte Ansicht, dass Mose aus Rücksicht auf Mäuse und Wiesel oder solches Getier diese

Gesetze gegeben habe. Vielmehr sind diese heiligen Gebote zum Zwecke der Gerechtigkeit gegeben worden, um fromme Gedanken zu wecken und den Charakter zu bilden.» Sachlich sagt Paulus ungefähr dasselbe, denn er meint, jedes Gesetz, auch über die Tiere, sei um des Menschen willen gegeben, und so kann er auch jenes alttestamentliche Gebot auf die Menschen anwenden. Wir würden sicher unserem Apostel Unrecht tun, wenn wir ihn der Unfreundlichkeit gegen die Tiere bezichtigten. Jenes alttestamentliche Gebot lässt er an sich gelten, gibt ihm aber zugleich einen höheren Sinn. Wenn er das, was eigentlich für die Tiere gilt, auf die Menschen bezieht, so wendet er die Methode an, die im Rabbinischen Leichtes und Schweres heisst, oder folgert, wie wir sagen würden a minore ad majus. In diesem Falle ist jene Methode garnicht so verkehrt, wie es auf den ersten Blick scheint. Wir müssen uns nur vergegenwärtigen, dass noch heutzutage, wenn ein Gesetz über den Tierschutz erlassen wird, es keineswegs nur im Interesse der Tiere geschieht, sondern auch und wohl in erster Linie deshalb, dass der Mensch sich der Grausamkeit gegen die Tiere enthalten und auch ihnen gegenüber human ein soll.

Wenn also Paulus hier den Wortsinn des Gesetzes nicht ganz fahren lässt, wie die alexandrinischen Allegoriker es zu tun pflegten, so kann man ihm andererseits die deutliche Neigung nicht absprechen den Buchstaben des Gesetzes zu vergeistigen und diese vergeistigte Bedeutung den eigentlichen Intensionen des Gesetzgebers entsprechen zu lassen. Nebenbei bemerkt baut er auch hier seine Auslegung nicht auf die LXX auf, wie die Verschiedenheit des Ausdrucks für »verbinden« (bei Paulus die best bezeugte Lesart *κημώσεις*, in LXX *κημώσεις*) an die Hand gibt.

Dass Paulus der Interpretationsmethode der LXX jedenfalls nicht wortgetreu folgt, scheint seine Terminologie an einer dogmatisch wichtigen Stelle darzutun. Das hebräische Wort *הַיְלָלָה* »Jungweib« Jes. 7: 14 wird von LXX mit *ἡ παρθένος* übersetzt. Für die Lehre von der jungfräulichen Geburt des Messias ist gerade diese Übersetzung das älteste sichere Zeugnis, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass ihre Wurzeln schon bedeutend weiter zurückgehen (vgl. R. KITTEL, Die hellenist. Mysterienrelig. u.d. A.T. S. 13 ff). In

den Kontroversen zwischen Christen und Juden spielte jene Übersetzung eine wichtige Rolle, denn die Juden behaupteten, die griechische Übersetzung gäbe den Sinn des hebräischen Textes nicht richtig wieder. Es ist kein Zufall, dass die nachchristlichen Übersetzer Aquila, Symmachos und Theodotion, die auf die wörtliche Übersetzung Gewicht legten, und von denen jedenfalls Aquila unter jüdischem Einflusse gestanden hat, das betreffende hebräische Wort durch das neutrale *νεανίς* wiedergeben. Gal. 4: 4 schreibt Paulus: Da aber die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan. Die Terminologie »geboren von einem Weibe« *γενόμενον ἐκ γυναικός* folgt hier der jüdischen Auslegungslinie. Freilich bemerkt ZAHN z. St. (S. 202): »Die Mutter Jesu ausdrücklich als *παρθένος* zu bezeichnen, hatte Paulus hier ebensowenig Anlass, wie sie mit Namen zu nennen; aber er hat hierüber kein anderes Wissen oder Meinen gehabt, als sein Schüler Lukas und — mag man Joh. 1: 13 lesen, wie man will — der vierte wie der erste Evangelist.« Es muss zugegeben werden, dass es an unserer Stelle, wo es sich um die Menschwerdung Christi handelt, nahe lag ihn als einen Weibgeborenen, d.h. als ein Menschenkind zu bezeichnen, aber es darf auch nicht übersehen werden, dass *ἡ παρθένος* bei Paulus nie bei der Beschreibung der Messianität Jesu erwähnt wird und dass es somit ungewiss ist, ob der Begriff überhaupt in sein Gedankensystem hineingehörte. Wie bekannt spielt der geschichtliche Jesus in seiner Verkündigung eine auffallend kleine Rolle, welcher Umstand eng damit zusammenhängt, dass der Gegenstand seiner Verkündigung und Reflexion der erhöhte Christus ist, wie auch das Erlebnis am Wege nach Damaskus die eigentliche Grundlage und Voraussetzung seines Christusbewusstseins bildet.

In der eigentümlichen Redewendung des Apostels, dass der Messias unter das Gesetz gestellt war *γενόμενος ὑπὸ νόμον*, haben wir wohl eine Anspielung auf Jes. 9: 6 (5) zu erblicken, welche Stelle im Targum des Jonathan (SCHÖTTGEN 745) durch *suscepit legem in se, ut observaret eam* wiedergegeben wird (VOLLMER S. 96). Das Gesetz und das Studium desselben war dem späteren Judentum bis zu dem Grade in Fleisch und Blut übergegangen, dass es sich auch den Messias nur als einen gesetzestreuen Juden vorstellien

konnte, dessen wichtigstes Tun darin bestand, die Tora zu lesen und zu beobachten (siehe STRACK—BILLERBECK zu Gal. 4: 4).

Besondere Beachtung verdient Paulus' Aussage Gal. 3: 19, dass das Gesetz durch Engel verordnet ist, durch die Hand eines Mittlers *διαπαγείς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου*. Dass Engel bei der Gesetzgebung anwesend gewesen waren, steht nicht im A.T., obgleich Anknüpfungspunkte für eine solche Vorstellung schon vorhanden waren. Die bei der Gesetzgebung berichteten Naturerscheinungen (Ex. 24) wurden oft auf Engel gedeutet (vgl. Ps. 104: 4). Eine ausdrückliche Überlieferung, dass Gott bei Erlassung des Gesetzes von Engeln begleitet war, begegnet uns erst LXX Dt. 33: 2 *Κύριος ἐκ Σιναι ἤκει — — — ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*. Der hebräische Text ist hier unklar und wahrscheinlich verdorben, enthält aber nichts, was Engel bedeuten könnte. In die von LXX eingeschlagene Richtung (vgl. auch Hebr. 2: 2, Act. 7: 38, 53) wird in der späteren jüdischen Literatur weitergesponnen. Nach Josephus, Antiq. XV, 5: 3 haben die Juden das Heiligste in ihren Gesetzen durch Engel von Gott *δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ Θεοῦ* gelernt. Nach dem Buche der Jubiläen (1: 27 ff; 2: 1 ff; 6: 22; 30: 12, 21; 50: 1 f.) war es der Engel des Angesichts, der vor Israel herging und das Gesetz teils selbst für Mose auf Grund der himmlischen Tafeln aufschrieb, teils dem Mose in die Feder diktierte. Nach der rabbinischen Literatur (vgl. STRACK—BILLERBECK zu Gal. 3: 19) ist die Aufgabe der bei der Gesetzgebung erwähnten Engel unbestimmt. Teils werden sie als Engelfürsten der Völker aufgefasst, denen somit schon die israelitische Tora bekanntgegeben wurde, teils sollten sie die Israeliten bestrafen, wenn sie die Tora nicht annehmen würden, oder sie für die Annahme derselben belohnen oder sogar den Israeliten das Gesetz und seine einzelnen Bestimmungen erklären.

Dieser Traditionsstoff muss auch Paulus der Hauptsache nach bekannt gewesen sein, aber er macht einen ganz eigenartigen Gebrauch davon. Während nach der landläufigen jüdischen Auffassungsweise die Engel dazu dienten, die Erhabenheit der Gotteserscheinung am Sinai noch zu erhöhen und das jüdische Gesetz vor den Gesetzen der anderen Völker auszuzeichnen, folgert Paulus im Gegenteil, dass das Gesetz gerade deshalb unvollkommen ist,

weil bei seiner Promulgation Mittelpersonen anwesend waren und es im Gegensatz zu der von Gott Abraham gegebenen Verheissung durch die Hand eines Mittlers dem Volke mitgeteilt wurde. Mit dem Mittler (*μεσίτης* = סֵרֵסֵר in der jüdischen Literatur) ist hier ohne Zweifel Moses gemeint, der Gott gegenüber das Volk vertritt und im Namen desselben mit Gott verhandelt und das Gesetz in Empfang nimmt. Die Engel sind die Vertreter Gottes. So sehen wir, dass hier, wie im späteren Judentum überhaupt, der Abstand zwischen Gott und Volk möglichst gross erscheint, während nach der älteren alttestamentlichen Auffassung, wie sie durch den Jahvisten und die grossen Propheten dargestellt wird, Gott unmittelbar, ohne Zwischenpersonen mit dem Menschen verkehren konnte. Paulus' Abrogation des Gesetzes hat ihn dazu gebracht sich jener älteren, genuin prophetischen Auffassung zu nähern. Im Vergleich mit der Abraham gegebenen Verheissung, die eine Äusserung der unbedingten Gnade und des absoluten Willens Gottes ist, bekommt das durch Mose übermittelte Gesetz ein relatives, unvollkommenes, vergängliches Gepräge. An Stelle des Mose tritt somit in der paulinischen Auffassungsweise Abraham, der durch seinen Glauben der eigentliche religiöse Heros seines Volkes ist und wie es scheint, sogar die grossen Propheten überragt.

Für Paulus als Ausleger des A.T. ist es bezeichnend, dass er sogar seine durch Reflexion und inneres religiöses Erlebnis gewonnenen Glaubenssätze als schon im A.T. vorhandene betrachtet und sich deshalb bei der Begründung derselben auf die heilige Schrift beruft. Schon das Gesetz muss gegen sich selbst zeugen, indem es auf die Verheissung und ihre Erfüllung durch Christus hinweist. Die Grundthese des Paulus, dass der Mensch durch den Glauben und nicht durch die Werke gerechtfertigt wird, ist nach ihm schon im A.T. bezeugt. Röm. 3: 20: »kein Fleisch kann durch des Gesetzes Werke vor ihm (Gott) gerecht sein«, beruft er sich auf Ps. 143: 2, wo derselbe Gedanke ausgesprochen wird, allerdings mit dem wichtigen Unterschiede, dass hier nur vom Gerechterklärtwerden vor Gott gesprochen wird, ohne Gegensatz zu den Gesetzeswerken. Gal. 3: 11: »der Gerechte wird seines Glaubens leben« wird als Beleg für dieselbe These angeführt und zwar auf Grund des A.T., wo Hab. 2: 4:

LXX derselbe Satz fast wörtlich zu lesen ist. Der hebräische Grundtext בְּאֵמֶת יִתְקַדֵּם »durch seine Glaubenstreue« steht Paulus' Ausdrucksweise (ἐκ πίστεως) näher als LXX (ἐκ πίστεώς μου). Den Satz Röm. 4: 2: »Ist Abraham durch die Werke gerecht, so hat er wohl Ruhm, aber nicht vor Gott« beweist er durch das Schriftwort Gen. 15: 6: »Abraham hat Gott geglaubet, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.« Mit anderen Worten, wenn Abraham auf Grund seiner Werke gerecht erfunden wäre, so hätte er Ruhm nur vor den Menschen erlangt, aber nicht bei Gott, denn bei Gott gilt kein menschliches Werkverdienst. Aber nun hat auch Abraham seine Gerechtigkeit vor Gott nicht durch seine Werke erlangt sondern durch seinen Glauben, wie durch das Schriftwort soeben bezeugt wurde. Hier ist der Punkt, wo Paulus' Gedankengang dem konsequent entwickelten Rabbinismus schnurgerade widerläuft, denn dem Rabbinismus konnte der Glaube eigentlich nichts anderes sein als eine Art Gebotserfüllung, die irgendwie mit den Werkverdiensten vergleichbar war. So wurde auch gefolgert, dass Abraham nur auf Grund seiner Werke (d.h. dass er in einer gegebenen Stunde Gott gehorchte, war nur eine Tat, also eine Art Glaubensakt) für gerecht erklärt wurde und deshalb Ruhm hatte, nicht nur bei den Menschen sondern auch bei Gott. Zwischen der Tat und der Triebkraft wurde nicht prinzipiell unterschieden, und die Kluft zwischen Geistesreligion und Werkreligion war somit unüberbrückbar.¹

¹ Für die Art und Weise, wie im Rabbinertum der Glaube beurteilt und gewürdigt wird, sind die Ausführungen in Makkot 23 b sehr lehrreich: Alles n allem sind Mose 613 Gebote mitgeteilt worden, nämlich 365 Verbote nach der Zahl der Tage des Sonnenjahres und 248 Gebote, entsprechend den Gliedmassen des Menschen . . . Es kam David u. brachte sie (sämtliche Gebote) auf 11; denn es steht geschrieben Ps. 15: 1 ff: Wer darf gasten in deinem Zelt u. wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg? ¹. Wer unsträflich wandelt u. ². Gerechtigkeit tut u. ³. Wahrheit redet in seinem Herzen; ⁴. nicht verleumdet er mit seiner Zunge; ⁵. nicht tut er seinem Nächsten Böses u. ⁶. Schmähung hebt er nicht auf gegen seinen Genossen; ⁷. verachtet ist in seinen Augen der Verwerfliche; aber ⁸. die den Herrn fürchten, ehrt er; ⁹. er schwört zu (seinem eigenen) Nachteil u. ändert nicht ab; ¹⁰. sein Geld gibt er nicht für Zins u. ¹¹. Geschenk wider den Unschuldigen nimmt er nicht an . . . Es kam Jesaja u. brachte sie auf 6; denn es steht geschrieben Jes.

Für Paulus' Überzeugung, dass Jesus von Nazareth der von Gott auserkorene Messias ist, war das Damaskuserlebnis entscheidend. Diese Tatsache sieht er dann auch durch die Schrift bezeugt. Christus ist der durch die Propheten Verheissene (Röm. 1: 2), den Gott zum Gnadenstuhl hingestellt hat (vgl. Röm. 3: 21—25), und obgleich Paulus Gal. 1: 12 sagt, dass er die frohe Botschaft von ihm, das Evangelium, das er predigt, von keinem Menschen empfangen noch gelernt habe, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi, so kann er es doch 1. Kor. 15: 3 ff nicht unterlassen auf die wichtigsten geschichtlichen Ereignisse der Heilsgeschichte hinzudeuten und somit einen Beweis für das Evangelium aus Geschichte und Schrift zu geben: Christus sei gestorben für unsere Sünden nach der Schrift; er sei begraben und auferstanden am dritten Tage nach der Schrift; er sei gesehen worden von Kephas, danach von den Zwölfen u.s.w. Hier handelt es sich um eine urchristliche Tradition, die in der Urgemeinde zu Jerusalem zuerst feste Formen angenommen hatte

33: 15 f.: ¹. Wer da wandelt gerechter Weise u. ². redet redlicher Weise, ³. wer Gewinn durch Erpressungen verschmäht, ⁴. seine Hände abschüttelt, keine Bestechung anzufassen, ⁵. wer sein Ohr verstopft, dass er nicht von Blutvergiessen höre, u. ⁶. seine Augen fest zuschliesst, dass er nichts Böses sehe: der wird auf der Höhe wohnen u. s. w. Es kam Micha u. brachte sie auf 3; denn es steht geschrieben Mich. 6: 8: Angesagt hat er dir, o Mensch, was gut sei u. was Jahve von dir verlange: vielmehr ¹. Recht üben u. ². sich der Liebe befleissigen u. ³. im verborgenen (so der Midr.) wandeln mit deinem Gott. „Recht üben“, das ist die Rechtsprechung; „sich der Liebe befleissigen“ geht auf die Liebeswerke; „im verborgenen wandeln mit deinem Gott“, das geht auf das Hinausgeleiten eines Toten u. die Einführung einer Braut unter den Traubaldachin . . . Es kam noch einmal Jesaja u. brachte sie auf 2; denn es heisst Jes. 56: 1: So spricht Jahve: Haltet das Recht u. übet Gerechtigkeit. Es kam Amos u. brachte sie auf 1; denn es heisst Am. 5: 4: So spricht Jahve zum Hause Israel: Suchet mich, so werdet ihr leben! — Obige Ausführungen werden Rabbi Simlai (um 250) zugeschrieben, aber ein späterer Rab. Nachman b. Jiçhag († 356) wandte ein: „suchet mich“ gehe auf die ganze Tora. Er berief sich auf Habakuk, der die sämtlichen Gebote erst auf 1 gebracht habe, denn es heisst Hab. 2, 4: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“. — Auf den ersten Blick möchte man nun glauben, dass auch im Rabinertum die Tendenz vorhanden war, die grosse Masse der Gebote auf einige vorwiegend moralische Vorschriften zu reduzieren, und dass

und nun von Paulus den Korinthern weitergegeben wird. Wie wir uns aber den Schriftbeweis hier im einzelnen vorzustellen haben, ist unklar. Dass Jesus Christus der verheissene Messias war, konnte durch alle messianisch gedeuteten Stellen des A.T. bewiesen werden, ohne dass man an bestimmte einzelne Stellen zu denken braucht. Für seinen Tod könnte eventuell auf Stellen wie Jes. 53 u. Ps. 22 verwiesen werden, für seine Auferstehung auf Ps. 16: 10 u. Hos. 6: 2. Es ist aber sehr unsicher, ob diese nähere Bestimmung »am dritten Tage« zum Schriftbeweis gehören sollte, und ganz unwahrscheinlich, dass sie überhaupt aus dem A.T. belegt werden sollte. Sie gibt einfach die Tatsache wieder, dass Christus am dritten Tage auferstanden war, und ist somit ein integrierender Bestandteil jener urchristlichen Überlieferung, die Paulus sich hier aneignet. Es muss auch als ungewiss bezeichnet werden, ob Paulus hier bei der Erwähnung des Todes und der Auferstehung Christi, die schriftgemäss geschehen sind, an bestimmte einzelne alttestamentliche schliesslich die sämtlichen Gebote auf ein allumfassendes Prinzip, den Glauben zurückgeführt werden. Von den verschiedenen Auslegungen jener Makrotstelle dürfte aber die von RASCHI vertretene das Richtige treffen. Ihr zufolge ist der Glaube hier nur gleichbedeutend mit dem Bekenntnis zum Monotheismus und als solches die geringste Leistung, die von einem Israeliten gefordert werden kann. Der Prophet Habakuk habe von seinen entarteten Zeitgenossen, denen er eine Erfüllung der wichtigeren Gebote nicht zumutete, doch dieses Wenige verlangt. Während nach jener Habakukstelle, nach Paulus und nach der christlichen Kirche der Glaube eine ausschlaggebende Bedeutung hat, so ist diese Bedeutung nach jener rabbinischen Auslegung beinahe hinfällig. Wenn auch aus der früheren Zeit, besonders aus den Pseudepigraphen, in denen Gläubige oft gleichbedeutend mit Gerechten und Frommen sind, Aussagen angeführt werden können, die die Bedeutung des Glaubens für das sittlich-religiöse Leben höher schätzen, so kann doch nicht geleugnet werden, dass der überspannte Nomismus zu solchen Konsequenzen wie die oben angeführten führen musste. Wie treffend ist nicht Paulus' Charakteristik seiner früheren Glaubensgenossen, dass sie um Gott eifern, aber mit Unverstand (Röm. 10: 2) und dass ihnen sozusagen die Decke Moses vor den Herzen hängt (2 Kor. 3: 12 ff.). Zu der ganzen Frage vergl. Strack-Billerbeck zu Gal. 3: 11; Röm. 4: 2 f. (187 ff.) u. Matt. 22: 36 (900 ff); über die Versuche, die gesamten Einzelforderungen der Tora auf einige grosse Grundprinzipien zurückzuführen siehe ausserdem zu Matt. 22: 40 (S. 907 f.).

Stellen gedacht hat. Jesus' Messianität, Tod und Auferstehung galten ihm als eine einzige grosse zusammenhängende Tatsache, die durch die ganze heilige Schrift bezeugt war.

Ganz anderer Art und durch genaue alttestamentliche Stellen begründet ist der Beweis, den Paulus in seiner Missionspredigt zu Antiochia (in Pisidien) erbringt (Act. 13: 14—41). Diese Predigt besteht aus einem kurzen, zu Missionszwecken ausgearbeiteten Abriss der Geschichte Israels bis zu Paulus' Zeit und gipfelt in der durch Jesu Tod und Auferstehung gewährleisteten Vergebung der Sünden. Sie liegt uns in einem von Lukas ausgearbeiteten Bericht vor, macht aber im grossen und ganzen einen durchaus echten Eindruck. Ps. 2: 7 »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt« welche Stelle Act. 13: 33 auf Jesus gedeutet wird, wurde auch von den Juden messianisch ausgelegt (mehrere Belege bei STRACK—BILLERBECK zu Röm. 1: 3 [S. 19 f.]).

Geschichtlich bedeutsam ist die Beobachtung, dass Paulus (Röm. 1: 3; 2. Tim. 2: 8) die Abstammung Jesu vom Geschlechte Davids ausdrücklich erwähnt. Daraus können wir schliessen, dass auch in den Pharisäerkreisen, denen Paulus angehörte, jene Tatsache nicht angezweifelt wurde. Auf die davidische Herkunft Jesu wird auch in der soeben erwähnten Missionspredigt Paulus' Act. 13: 23 hingewiesen.

Da der Messias nicht nur im A.T., z.B. Ps. 110: 1, sondern auch in der spätjüdischen und rabbinischen Literatur vielfach als König bezeichnet wird, ist es ganz natürlich, dass auch Paulus Christus königliche Eigenschaften und Aufgaben zuschreibt. So geschieht es 1. Kor. 15: 25, wo der Schriftbeweis durch den Hinweis auf jene Psalmenstelle geführt wird. Wie auch sonst macht sich Paulus hier den alttestamentlichen Text zu seinem Zwecke zurecht, ohne ihn ganz wörtlich wiederzugeben. So wird von ihm Ps. 34: 11: »der Herr weiss die Gedanken der Menschen, dass sie eitel sind« in 1. Kor. 3: 20 so zitiert, dass an Stelle der Menschen die Weisen eingesetzt werden, da der Zusammenhang seiner Ausführungen es fordert.

Für Paulus' eschatologische Begriffswelt ist die Gegenüberstellung von Adam und Christus bezeichnend. Adam ist der erste, Christus der letzte Mensch. Zwischen diesen beiden Polen hat die

Geschichte der Menschheit sich abgespielt. Durch Adam ist Sünde und Tod in die Welt gekommen, durch Christus Leben, Auferstehung und Vergebung. In Christus findet die vorhergehende Geschichte ihren Abschluss und Endzweck, und mit der Parusie Christi beginnt eine neue Ordnung der Dinge (vgl. 1. Kor. 15: 20 ff.). Überaus charakteristisch für Paulus' Auslegungsmethode ist nun die Art und Weise, wie er diese These aus der Schrift beweist. 1. Kor. 15: 45 folgert er so: »Wie es geschrieben steht: Der erste Mensch, Adam ward zu einer lebendigen Seele, und der letzte Adam zum Geist, der da lebendig macht.« Höchst wahrscheinlich lehnt sich Paulus hier an Gen. 2: 7 an, aber der Inhalt ist hier ein wesentlich anderer. Die beiden Begriffe, auf die Paulus anspielt, heissen Gen. 2: 7 נפש חיה (LXX ψυχὴ ζῶσα) und נשמת חיים (LXX πνοή ζωής), aus letzterem hat aber Paulus πνεῦμα ζωοποιοῦν gemacht. Ob er dabei mehr an den hebräischen oder an den griechischen Text gedacht hat, lässt sich nicht sagen, aber die erste Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen. Während im A.T. beide Begriffe sich auf die Erschaffung Adams beziehen (»der Herr blies dem Menschen den lebendigen Odem in seine Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele«), werden die Begriffe nun bei Paulus getrennt, und der erste wird auf Christus gedeutet, der letzte auf Adam, als ob es sich um zwei Erschaffungen handelte. So kann er nun auch Seele und Geist (Adam und Christus) gegenüberstellen. Um diesen Schriftbeweis des Paulus zu verstehen, hat man in der spätjüdischen und rabbinischen Literatur nach Analogien gesucht (vgl. CARL CLEMEN, Die Auffassung des A.T. bei Paulus [in Theol. Stud. u. Krit. 1902] S. 183 ff.), aber eine Parallele, die Paulus' Verfahren hier wirklich erhellen würde, nicht gefunden. REITZENSTEIN (a.a.O. S. 199) versucht die Stelle nach einer iranischen, bei den Mandäern noch erhaltenen Lehre zu erklären, der zufolge in den schon gebildeten Menschen nachträglich von Gott ein Himmelswesen hineingelegt wird. Dass aber Gen. 2: 7 Paulus näher lag als jene iranische Lehre, ist ohne weiteres klar. So muss die Auslegung hier als genuin paulinisch bezeichnet werden.

Als Ausleger des A.T. ist Paulus vor allem ein Kind seiner Zeit. Die in der Rabbinerschule erlernten Auslegungs- und Beweis-

führungsmethoden kommen bei ihm vielfach zur Geltung. Nachdem er aber ein überzeugter Christ geworden ist, betrachtet er das A.T. mit anderen Augen als ein Jude und Pharisäer und findet nun auch das von der heiligen Schrift bestätigt, was ein Ergebnis seiner neuen religiösen Erfahrung ist. So kann man gewissermassen von einer Christianisierung des A.T. bei Paulus reden. Das zeigt aber, wie eng die alt- und die neutestamentliche Begriffswelt bei Paulus verschmolzen sind. Wenn irgendwo, so ist es bei Paulus klar, dass wir das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament erklären können.

[Abgeschlossen Ende Dezember 1926.]