

„RABBINISCHE TRADITIONEN“ BEI PAULUS.

Unserer Zeit ist ganz besonders reich an biographischer Literatur. Selbst noch lebende Lieblinge der Nation müssen es sich gefallen lassen, dass alle denkbaren Einzelheiten ihres Lebens den bewundernden Zeitgenossen vorgeführt werden. Der Reiz, dem Geheimniss des werdenden Genius in allen nur findbaren Spuren nachzugehen, ist offenbar die Quelle dieser reichen Literatur und verschafft ihr immer wieder zahlreiche und eifrige Leser. Unverkennbar ist auch der grosse Gewinn, der dem Verständniss unserer classischen Dichter durch die Sammlung biographischen Materials bereits erwachsen ist. Sollte nun dieses Interesse, das einem Göthe gegenüber oft zu einem „lächerlichen Kitzel“¹ ausartete, unsern neutestamentlichen Schriftstellern gegenüber etwa gar nicht am Platze sein? Die hier in Betracht kommende Literatur muss den Anschein erregen, als wenn auf dem Standpunkte der negativen Kritik dieses Interesse in weit höherem Maasse empfunden würde, als von Seiten der sog. positiven Theologen. Ist dieser Umstand auf eine prinzipielle Differenz zwischen beiden Richtungen zurückzuführen, so wird dieselbe nur in einer verschiedenen Stellung zum Inspirationsbegriffe zu finden sein. „Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden“, dies Wort findet gewiss auch auf die vom heiligen Geist inspirirten Schriftsteller des neutestamentlichen Canons eine berechtigte Anwendung. Andererseits aber: wer wollte z. B. es einen Zufall nennen, dass keiner der Fischer vom See Genesareth, sondern der Zeltweber aus Tarsus Apostel der Heiden geworden ist? Dem Ruhm der göttlichen Weisheit wird doch wahrlich nichts entzogen, wenn man dieselbe bis in die wunderbar zweckmässige Wahl ihrer Mittel zu erkennen trachtet. Jenes *σκεῦος ἐκλογῆς*, das dazu bestimmt war *τοῦ βασιάσαι τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἐν ὅπιοις ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραὴλ* wurde nicht durch jenen wunderbaren Vorgang auf dem Wege nach Damascus wie mit Einem Schlage aus dem Nichts ins Dasein gerufen: nein, die *πολυποίκιλος σοφία* des himmlischen Werkmeisters hatte gar mancherlei Mittel benutzt, ehe sie jenes Werkzeug zur Ausrichtung ihrer Zwecke für geeignet befand. Der Apostel Paulus selbst wenigstens konnte seine Lebensführung bis zu jenem grossen Wendepunkte nicht als etwas für die Gegenwart bedeutungslos gewordenes, lediglich der Vergangenheit angehöriges ansehen, wenn er z. B. Röm. IX. in der rührendsten Weise die ihn noch immer beseelende Liebe zu dem Volke ausspricht, dem er durch die Geburt angehörte; wenn er so oft, wie in den Reden der Apostelgeschichte berichtet wird, einzelne Umstände seines früheren Lebens den verschiedenartigsten Zuhörern vorführt; oder wenn er gar, ohne der Wahrheit grob in's Gesicht zu schlagen, vor versammeltem *συνέδριον* erklären kann: *ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων*. Und so wird es uns denn auch nicht überraschen, in den Briefen des Apostels zahlreichen Spuren seines früheren

¹ Vgl. Vilmar, Literaturgeschichte S. 106.

Lebensganges zu begegnen. — In dem geräuschvollen und bunten Treiben einer nicht unbedeutenden Handelsstadt verlebte Paulus seine erste Jugend. Schon die Wahl seiner Bilder,² mehr aber noch seine bewundernswürdige Fähigkeit, Menschen der verschiedensten Art und Abstammung richtig zu behandeln, sein Organisationstalent, die Weite seines geistigen Blicks; alles dies werden wir wohl zum grossen Theil dem Einflusse des grossstädtischen Lebens in seinem Heimathsorte zuschreiben dürfen. Weit bedeutsamer für die Entwicklung seines inneren Lebens wurde aber die eigenthümliche Erziehung, die ihm im Hause seiner, der pharisäischen Partei angehörenden Eltern zu Theil wurde. (Phil. 3, 5 Act. 23, 6, 26, 5, 22, 3). Aller jüdischen Erziehung letzter und fast einziger Zweck war, möglichst genaue Kenntniss und Beobachtung des Gesetzes. Wie eifrig die Eltern bemüht waren, bei ihren Kindern schon in der frühesten Jugend den Grund dazu zu legen, sehen wir z. B. aus folgenden Stellen des Josephus: (c. Apion. 1, 8): *πάσι δὲ Ἰουδαίοις σύμφυτον ἔστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν.* Und a. a. O. 2, 18: *ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως αὐτοῦς (sc. τοὺς νόμους) ἐμμανθάνοντες ἔχομεν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡσπερ ἐγκεχαρμένους.* — Im Hause des Pharisäers begann mit dem 5. Lebensjahre für das Kind die Lectüre der heiligen Schriften,³ nicht viel später der Besuch der Synagoge zu den drei Gebetstunden, welche für die Juden der Diaspora die Stelle der drei täglichen Opfer im Tempel vertreten mussten. Welche Früchte diese Erziehungsmethode für Paulus getragen hat, sehen wir nicht blos an dem bewundernswerthen Umfang seiner ihn nie im Stiche lassenden Schriftkenntniss, sondern auch an der ausgezeichneten Frische und Lebendigkeit, in der ihm alle Begebenheiten der alttestamentlichen Heilsgeschichte vor Augen stehen.⁴ Nach act. 22, 3 ist Paulus schon in früher Jugend (*ἀνατεθραμμένος*) nach Jerusalem gegangen, um sich dort zu den Füssen des Pharisäers und Schriftgelehrten Gamaliel auf den Beruf eines Rabbi vorzubereiten. Hausrath⁵ hat diesem Berichte aus mehreren Gründen alle Glaubwürdigkeit absprechen zu müssen gemeint. Das scheinbarste der dort vorgebrachten Argumente besagt: ein Mann wie Paulus, welcher sich selbst als einen besonders eifrigen Verfechter der väterlichen Satzungen bezeichnet, (Gal. 1, 14, Phil. 3, 5 f.) könne unmöglich Schüler eines Gamaliel gewesen sein, den die Apostelgeschichte selbst im Einklange mit der Tradition als einen Mann der Milde, der sanften Mittel und des geduldigen Zuwartens darstelle. Was zunächst die hier berücksichtigte Stelle (Act. 5, 34 ff.) betrifft, so wird man jene bekannten Worte Gamaliels offenbar nicht im Sinne einer weitherzigen Toleranz gegen Andersgläubige oder einer laxen Stellung zur väterlichen Religion verstehen dürfen: abgesehn von allem andern würde eine solche Sprache sich schwerlich der Zustimmung aller übrigen Sanhedristen erfreut haben. Den Schlüssel zum richtigen Verständniss jener Worte bietet uns die damalige Stellung der christlichen Gemeinde zum Judaismus. Sie hat damals noch nicht gebrochen mit den Satzungen des Mosaismus, sie sucht noch den engsten Anschluss an Tempel und Synagoge aufrecht zu erhalten, sie hat die schöne Hoffnung auf eine alsbald zu erwartende Bekehrung des ganzen israelitischen Volkes noch nicht aufgegeben. (V. 31.) Wenn also Gamaliel in jener Sitzung des Synedriums den Anhängern des Nazareners gegenüber eine zuwartende Haltung empfiehlt, so entspringt dieser Rath keineswegs einer damals und zumal in jener Behörde unerhörten Toleranz, sondern einer weisen und nüchternen Beurtheilung der vorliegenden Verhältnisse. Ein so gesinnter Mann konnte sehr wohl ein eifriger Gegner der hier noch von ihm in Schutz genommenen Christengemeinde werden von dem Augenblicke an, wo diese in offene und entschiedene Opposition zur mosaischen Theokratie trat; dass dies wirklich geschehen sei, behauptet wenigstens die alte Tradition, welche dem Gamaliel die Abfassung des in der späteren

² 1. Cor. 3, 12. 2. Cor. 2, 14. 2. Cor. 2, 17. 1. Cor. 7, 31. 1. Cor. 4, 9. 1. Cor. 9, 24 ff. Phil. 3, 12—14.

³ Pirke Aboth 5. 21: *filii quinque annorum ad biblia.*

⁴ Vgl. Hausrath Paulus S. 20 ff.

⁵ Paulus S. 34 ff.



Synagoge üblichen Fluchgebets wider die Christen zuschreibt.⁶ Diese Ueberlieferung mag aus andern Gründen vielleicht unglauwürdig erscheinen, aber der Umstand lässt sich jedenfalls nicht gegen sie geltend machen, dass sie unvereinbar wäre mit dem Charakter des berühmten Rabbi, dessen grundsätzliche Opposition gegen die grössten Ausschreitungen pharisäischen Buchstabendienstes der von ihm überlieferte Spruch: „verzehnte nicht zu viel vermuthungsweise“⁷ hinlänglich kennzeichnet. Befindet sich so die Apostelgeschichte nicht im Widerspruch mit der historischen Möglichkeit, wenn sie den Paulus selbst berichten lässt, dass er — und zwar von früher Jugend an ein eifriger Schüler Gamaliels gewesen sei, so drängt sich uns die Frage auf: warum führte die göttliche Weisheit ihr auserwähltes Werkzeug gerade diesen Weg? Als der Herr eine seiner gewaltigsten Reden beendet hat, begründet Matth. den erschütternden Eindruck, welchen dieselbe auf das Volk gemacht hatte, mit den Worten: *ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*. Da scheint nun allerdings die Schule eines Schriftgelehrten am allerwenigsten geeignet zu sein, einen künftigen Diener und Apostel des Herrn heran zu bilden, von dem mit besonderer Emphase berichtet wird, er habe nicht gelehrt wie die Schriftgelehrten. Und doch ist für die innere Entwicklung des grossen Heidenapostels die Schule des Gamaliel ein ebenso nothwendiger Durchgangspunkt wie später für die des deutschen Reformators sein Eintritt in's Kloster. Die Schrecken des Gewissens, welche diesen in der Einsamkeit seiner Erfurter Klosterzelle heimsuchten, rüsteten ihn aus zu dem Kampfe gegen alle Mönchs-Heiligkeit, den Niemand so gewaltig wie er geführt hat; und das Studium der Scholastiker, dem er sich im Kloster mit allem Eifer hingab, diente dazu, ihn die Kunst zu lehren, sie später mit ihren eignen Waffen aus dem Felde zu schlagen. Was für den künftigen Reformator das Kloster — das war für den künftigen Heidenapostel die Schule des Pharisäers und Schriftgelehrten. Da setzte er sich in den Besitz jener schneidigen und starken Waffen der Dialektik, mit denen er später seinen siegreichen Kampf gegen pharisäische Werkgerechtigkeit und gegen alle aufgeblähte Weisheit dieser Welt führen sollte. Wenn Paulus Gal. 1, 14 sagt, „ich that es im jüdischen Wesen vielen Altersgenossen in meinem Volke zuvor, indem ich ein grösserer Eiferer war um die von meinen Vätern überkommenen Satzungen“; wer denkt da nicht unwillkürlich an jene Worte Luthers: „ist je ein Mönch in den Himmel gekommen durch Möncherei, so wollte ich auch hinein gekommen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klostersgesellen, die mich gekannt haben; denn ich hätte mich, wenn es länger gewährt hätte, zu Tode gemartert, mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit.“ Und wenn wir den späteren Luther von dem Fluch des Gesetzes und von der herrlichen Freiheit eines Christenmenschen reden hören, da verspüren wir in seinen Worten überall das Wehen echt paulinischen Geistes. War doch der Feind, in dessen Bekämpfung beide Männer die Kraft ihres Lebens setzten, im wesentlichen ein und derselbe, nur in verschiedenem Gewande; und beruhte doch der Erfolg ihres Kampfes darauf, dass sie das Rüstzeug ihres Gegners, seine Stärke und auch seine Schwäche genau kennen gelernt hatten. —

Wie aber? Sehen wir den Apostel Paulus nicht doch mitunter solche Waffen aus der Rüstkammer rabbinischer Schriftgelehrsamkeit hervorholen, deren Unzulänglichkeit und Dürftigkeit jener glänzenden Panoplia gegenüber, die er Eph. 6, 13 ff. seine Leser anlegen heisst, nur um so fremdartiger erscheint? Die Willkürlichkeiten und Abgeschmacktheiten der rabbinischen Traditionen sind verrufen genug, als dass wir nicht meinen sollten, einem Manne wie Paulus, der den Gegensatz des neuen Bundes zu dem alten Buchstabendienst in so grossartiger Weise auffasst (2. Cor. 3, 6, Röm. 7, 26, 27, 29), habe es doch gelingen müssen, sich fern davon zu halten. Und doch soll in der Lehre des Apostels vieles und wahrlich nicht blos unwesentliches seinen Ursprung lediglich jenen rabbinischen Traditionen verdanken.

⁶ Othon, lexic. rabbinic. S. 224.

⁷ Hausrath a. a. O. S. 37. vgl. Matth. 23, 23.

Ein Product des an die platonische Ideenlehre anknüpfenden Hellenismus sollen nach Hausrath a. a. O. S. 31 ff. „der Begriff des Typus“ sein, den Paulus wiederholentlich (vgl. 1. Cor. 10, 6, 11, Röm. 5, 14) gebraucht, um das Verhältniss alttestamentlicher Personen oder Begebenheiten zu entsprechenden neutestamentlichen zu bezeichnen. Sollte aber wirklich diese Verwendung des Wortes dem Platonismus entlehnt sein, der alle Dinge als Typen, d. h. als Abdrücke der Ideen, die in der göttlichen, geistigen Welt ihr wahres Sein haben, ansah? Zur Widerlegung dieser Meinung sollte schon die eine Thatsache genügen, dass die typische Auffassung des alten Testaments von den Evangelisten Jesu selbst unzweifelhaft zugeschrieben wird. Die Aufrichtung der Schlange in der Wüste durch Mose ist dem Herrn nach Joh. 3, 14 ein solcher Typus seines eignen Geschicks; die Geschichte des Elias eine in der Geschichte des Täufers sich erfüllende Realweissagung (Marc. 9, 13). Die Stiftung des neutestamentlichen Bundesmahles knüpft sich nicht bloß äusserlich an die Feier des alttestamentlichen Passahmahles an, sondern dieselbe begreift sich nur unter der Voraussetzung des vorbildlichen Charakters, der in dem Passahmahle gefeierten Erlösung Israels aus dem Diensthause Egyptens. Dass aber die angeführten Fälle nicht etwa als vereinzelte Ausnahmen zu betrachten sind, dass in ihnen vielmehr die principielle Stellung Jesu zum alten Testament zu Tage tritt, ergibt sich aus Stellen wie Matth. 5, 17 und Joh. 5, 40. Die Erfüllung des ganzen alten Testaments nach allen seinen Theilen bezeichnet Jesus in der ersteren Stelle als den Zweck seines Kommens. Unmöglich kann hier bloß ein Erfüllen der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften oder bloß der Weissagungsworte der alttestamentlichen Prophetie gemeint sein.⁸ Der Hauptinhalt des alten Testaments besteht eben nicht in jenen beiden Stücken, sondern in Geschichte. „Dass es nun Vorbilder in Natur und Geschichte gebe, folgt schon aus dem allgemeinen Verhältnisse des Werdens zum Sein und der Geschichte zum Geiste.“⁹ Darf man in der Geschichte der einzelnen Völker nicht ein planloses Walten des Zufalls, sondern vielmehr ein unablässiges Ringen des Volksgeistes nach einer ihm adäquaten Form auf den verschiedenen Gebieten des Lebens sehen, so wird die Wahrnehmung nicht mehr befremdlich erscheinen, dass oftmals in der Geschichte eines Volkes sich ein künftiger Vorgang in einem früheren zum Voraus abbildet, dass also jener sich mit Recht als die Plerosis dieses ansehen lässt. „Jeder Triumphzug, welcher durch die Strassen Roms ging, war eine Weissagung auf den Caesar Augustus; denn was dieser immerzu, das stellte der Triumphator an seinem Ehrentage vor, den Gott im Menschen, Jupiter im römischen Bürger. Darin dass Rom seinen Siegern gerade diese Ehrenbezeugung zuerkannte, gab sich seine Zukunft zu erkennen, dass es die Welt durch den göttlich verehrten Imperator beherrschen werde.“¹⁰

Jeder, welcher die Geschichte des Volkes Israel als eine in der Person Jesu zu ihrem Abschlusse gelangte Heilsgeschichte ansieht, muss consequenter Weise die einzelnen Perioden dieser Geschichte als Präformationen, Typen jener Heilsvollendung ansehen. — Es scheint also kein stichhaltiger Grund vorzuliegen zu der Behauptung, dass der Apostel mit dem von ihm nicht selten und auch in anders gefärbter Bedeutung gebrauchten Worte *τύπος*¹¹ da, wo er es zur Charakterisierung alttestamentlicher Personen und Begebenheiten in ihrem Verhältnisse zu entsprechenden neutestamentlichen verwendet, einen den Evangelium an sich fremden Begriff verbunden habe. —

Giebt sich in der Verwendung des Typusbegriffes die Gesamtauffassung des Apostels von der israelitischen Geschichte kund, so fragt es sich nun weiter: hat sich Paulus auch in dem Verständniss und der rechten Würdigung der einzelnen in seinen Briefen so oft erwähnten Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte von den Fündlein rabbinischer Schulweisheit ganz frei zu halten

⁸ *τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας* vgl. die Erklärung dieser Worte bei E. Haupt: d. altstl. Citate in den Evangelien S. 23 ff.

⁹ Tholuk: das alte Testament im neuen Testament 5. Aufl. 1861 S. 31.

¹⁰ v. Hofmann Weissagung und Erfüllung I. S. 15.

¹¹ Phil. 3, 17; 1. Thess. 1, 7; 2. Thess. 3, 9; 1. Tim. 4, 12; Tit. 2, 7.

gewusst? Oder hat Hausrath Recht, wenn er (a. a. O. S. 26) behauptet: „die Erzählungen der Schrift, durch das Prisma der rabbinischen Tradition gesehen, haben dem Apostel mannigfach bunte Ränder angenommen und ihre scharfen Umrisse verloren?“

1. Cor. 15, 45 nimmt der Apostel offenbar Bezug auf den biblischen Schöpfungsbericht (Gen. 2, 7). Die Art und Weise, wie er denselben für seine Beweisführung verwerthet, soll sich nur begreifen lassen, wenn Paulus das rabbinische Theologumenon vom Adam Kadmôn und Acharôn auf das Verhältniss Christi und Adams angewendet habe. Jener Schulmeinung zufolge wird Gen. 1, 26 die Erschaffung des Adam Kadmôn erzählt: er wird nach dem Bilde Gottes geschaffen, unkörperlich, weder Mann noch Weib, von Natur unsterblich. Der Adam Acharôn, der nach Gen. 2, 7 aus dem Staub der Erde gebildet ist und nach Gen. 3 dem Anreiz zur Sünde erliegt, ist der Stammvater der degenerirten Menschheit geworden. Die Vermuthung, dass die Gegenüberstellung des *πρώτος* und des *ἔσχατος Ἀδάμ* an unserer Stelle jenem Theologumenon ihren Ursprung verdanke, wird scheinbar noch verstärkt durch die Worte des 47. Verses: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*. Und doch ergiebt eine genauere Betrachtung jener Worte und des Zusammenhangs der ganzen Stelle die Unhaltbarkeit dieser Annahme. Schon der Umstand, dass durch die rabbinische Auslegung oder vielmehr Einlegung der ideale Mensch als *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* bezeichnet wird, während bei Paulus Christus als *ὁ ἔσχατος* und *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* erscheint, legt es jedenfalls einer unbefangenen Betrachtung von vornherein nicht nahe, in ersterer eine Quelle der paulinischen Darstellung zu sehen. Der Zusammenhang lässt nun vollends die behauptete Entlehnung als ganz undenkbar erscheinen. — Um einen möglichen Einwand gegen die Denkbarkeit einer Todtenauferstehung abzuweisen, stellt Paulus v. 44 die Behauptung auf, es gebe zweierlei menschlichen Leib: ein *σῶμα ψυχικόν* und ein *σῶμα πνευματικόν*. Der unverkennbare Zweck von v. 45 ist nun, die behauptete Unterscheidung als schriftgemäss zu erweisen. Der Apostel verweist zu diesem Zwecke auf den Bericht der Genesis, demzufolge der von Gott aus dem Staube der Erde gebildete Mensch durch das Einblasen des göttlichen Lebensodems wurde *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Diesem gottgewollten Zwecke seiner Erschaffung gemäss ward ihm ein *σῶμα ψυχικόν* d. h. ein solches *σῶμα*, dass die *ψυχὴ* eine ihr entsprechende Daseinsform in demselben fand, zu Theil. Der Mensch hätte auch zu etwas Anderem werden können als zu einer *ψυχῇ ζῶσῃ*: diese Möglichkeit ergiebt sich schon daraus, dass in jener Genesisstelle der Mensch schon als Subject des Werdens bezeichnet ist. Die blosse Möglichkeit ist aber zur Wirklichkeit geworden in der Person Jesu Christi, welcher durch seine Auferstehung (Röm. 1, 4) zu einem *πνεῦμα ζωοποιούν* geworden ist. Dieser zweiten menschlichen Daseinsweise entspricht natürlich nur ein *σῶμα πνευματικόν*. Also eine psychische Leiblichkeit giebt es seit der Erschaffung des ersten Menschen, eine pneumatische seit Christi Auferstehung. Gleichartigkeit des Wesens ist für die übrigen Menschen selbstverständliche Voraussetzung der Theilhaberschaft an der einen oder der andern Art von Leiblichkeit. Der erste Mensch wird vom Apostel im Hinblick auf seine eigenthümliche Erschaffung *χοϊκός*, ein Lehmgebild genannt. Sein Wesen pflanzt sich auf dem Wege der leiblichen Abstammung auf seine Nachkommen fort; sie tragen Alle in dem *σῶμα ψυχικόν* die *εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ* und heissen deshalb selbst *χοϊκοί*. Weil der zweite Mensch nun aber nicht *ἐκ τῆς γῆς*, sondern *ἐξ οὐρανοῦ* stammte, so war die seinem Wesen entsprechende Leiblichkeit nicht das Lehmgebild des ersten Adam: erst, als er diese *μορφή δούλου*, welche er mit seiner Geburt ins Fleisch angenommen, im Tode abgelegt und als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* durch seine Auferstehung *εἰς τὰ ἔπουράνια* zurückgegangen war: erst mit diesem Augenblick war er jener *ἐπουράνιος* geworden, als welchen ihn der Apostel dem *χοϊκός* gegenüberstellt. Der zweite Adam konnte nur der „*ἐπουράνιος*“ werden, weil er *ἐξ οὐρανοῦ* war; aber er war es nicht von Anfang an, sondern musste es erst werden. — Darin hat nun freilich Hausrath (S. 145) Recht, dass sich Jesus selbst nirgends den himmlischen Menschen oder den zweiten Adam nennt, aber folgt daraus, dass

diese ihm von Paulus vindizierten Benennungen in einer der Lehre Jesu fremdartigen Anthropologie des Apostels ihren Grund haben? Wir glauben diese Frage aus dem Grunde verneinen zu müssen, weil wir in der dem Herrn so geläufigen Selbstbezeichnung als des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die betreffenden Vorstellungen des Paulus keimartig enthalten finden. Der Sinn dieser Benennung ist bekanntlich strittig. Als unzweifelhaft falsch bedarf keiner weiteren Berücksichtigung jede Auslegung, welche den Artikel vor dem Nom. *υἱός* nicht zu seinem vollen Rechte kommen lässt. Können nun offenbar alle Menschen als *υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου* bezeichnet werden, so muss *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* offenbar Benennung eines Solchen sein, der das, was Alle sind, in einer ganz eigenthümlichen Weise ist. War aber Christus derjenige Mensch, welcher — um mit Irenaeus¹² zu reden — *longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit*, derjenige, in dem die von Adam stammende Menschheit ihr gottgewolltes Ziel erreicht hat: so darf ein solcher Mensch mit Recht genannt werden *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Doch es könnte scheinen, als ob die so verstandene Benennung auf Philosophemen beruhe, die dem volksmässigen Bewusstsein durchaus fremd waren. Und gewiss, der Philosophenmantel der Weltweisen will durchaus nicht passen zu dem Bilde des *γαράματα μὴ μεμαθηκώς*. Andererseits aber verwehrt die ganze Art der messianischen Wirksamkeit Jesu, die Keinem seiner Anhänger die sittliche That des Glaubens erspart, auf das Entschiedenste die Annahme, der Herr habe sich selbst einen Namen beilegen können, der ihn einem Jeden gleich als den Messias gekennzeichnet hätte.¹³ Aber gerade, wenn wir annehmen wollten, Jesus habe recht geflissentlich nach einem Namen gesucht, der weder jenes „zuviel“ noch dieses „zu wenig“ enthielt, so hätte er offenbar keinen geeigneteren finden können, als den von ihm gewählten. Dass sein wahrer Sinn nicht für einen Jeden durchsichtig war, sehen wir aus Matth. 16, 13. Andererseits war aber auch dem, der von dem Mittel des *ἐρευνᾶν τὰς γραφὰς* den rechten Gebrauch zu machen verstand, der Schlüssel zum Verständniss in die Hand gegeben. Denn die Ahnung von dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* findet sich schon bei den alttestamentlichen Propheten und Sängern.¹⁴ Sah nun Paulus auf Grund jener Selbstbezeichnung Jesu in ihm den Menschen, in dem die Geschichte der Menschheit ihre Erfüllung gefunden hat: wie nahe lag es doch da für ihn, das Ziel mit dem Anfang zu vergleichen, den „Gattungsmenschen des Endes“ in Parallele zu stellen mit dem „Gattungsmenschen des Anfangs“! Sollen wir nun noch sagen, Paulus sei auf Grund jenes an dem Schöpfungsberichte der Genesis verübten Kunststücks rabbinischer Exegese zu jener tiefsinnigen Gegenüberstellung des ersten und zweiten Adam gelangt, die für seine ganze Lehre von so durchschlagender Bedeutung geworden ist? Jedenfalls konnte er sehr wohl, ohne die Vermittelung derartiger Gelehrsamkeit, einfach den Fingerzeigen der Offenbarung folgend, dahin geführt werden. Und gab jenes Theologumenon vom Adam Kadmôn und Acharôn wirklich den Anstoss zu der Gedankenbewegung des Apostels, so hat derselbe offenbar in seinem Geiste eine derartige Umgestaltung erfahren, dass von den ursprünglichen Zügen desselben kaum noch eine Spur zu entdecken ist.

Wie steht es aber mit der Auslegung von Gen. VI, welche Paulus 1. Cor. 11, 10 in seiner Belehrung über die Verschleierung der Frauen verwerthet? Der Zusammenhang der Stelle ist folgender: die missverstandene Lehre des Christenthums von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, welche dem Weibe die ihm so lange vorenthaltene menschenwürdige Stellung anweisen sollte, hatte in den corinthischen Frauen eine gewisse Emancipationssucht erregt, die sie veranlasste, sich über die Schranken althergebrachter Sitte hinwegzusetzen. Dass es vom Standpunkte der

¹² *adv. haeres.* III. 18, 1.

¹³ Dies spricht vor Allem gegen die Beziehung des Ausdrucks auf Dan. 7, vgl. übrigens v. Hofmann: *Schriftbeweis* II. 1. S. 77 ff.

¹⁴ Jes. 4, 2 ist „Frucht der Erde“ neben „Spross Jehova's“ Bezeichnung des Messias, vgl. Rotenmüller, Hengstenberg, Umbreit, Drechsler, Delitzsch z. d. St. In Ps. 8 wird offenbar nicht der empirische, sondern der ideale Mensch geschildert: daher denn die neutestamentliche Anwendung auf den Messias: Hebr. 2, 6—8. 1. Cor. 15, 27.

christlichen Freiheit aus ganz gleichgültig sei, ob das Weib die Tracht des vom Haupte herabwallenden Schleiers beibehalte oder nicht, ist auch des Apostels Meinung. Das geht deutlich hervor aus der Art und Weise, wie er v. 17 zu einem andern Punkte seiner Belehrung übergeht. *Τοῦτο δὲ παραγγέλλω οὐκ ἐπαιῶν* sagt er dort, indem er durch das adversative *δὲ* unmissverständlich hervorhebt, dass er nicht gesonnen sei, in Bezug auf das unmittelbar vorher besprochene ein bestimmtes Gebot der Gemeinde vorzuschreiben. Demgemäss deutet er v. 16 an, dass sich möglicher Weise der betr. Brauch von einem andern Gesichtspunkte aus als dem seinigen auffassen lasse; um aber unnützen Streit zu vermeiden, will er sich nicht weiter darauf einlassen. Als letzte Instanz ruft er dann noch für seine Meinung den Umstand an, dass die corinthische Gemeinde mit jener Neuerung sich eine beispiellose Abweichung von der Praxis der übrigen Christenheit erlaube. Der an und für sich sittlich indifferente Brauch hört aber auf dies zu sein von dem Augenblicke an, wo er als die Manifestation einer sittlichen Idee angesehen wird. Dass dies von den corinthischen Frauen geschehen, setzt der Apostel offenbar voraus. Ein Symbol der Abhängigkeit und Unselbständigkeit dem Manne gegenüber sahen dieselben in dem Schleier, und deshalb wollten sie *ἀκατακάλυπτοι τῇ κεφαλῇ προσεύχασθαι* und *προσητεύειν*. Damit aber verstossen sie gegen die Schöpfungsordnung Gottes, derzufolge der Mann nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne herstamme, und nicht der Mann um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen geschaffen sei.

Διὰ τοῦτο — heisst es nun v. 10 — *οφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἄγγελους*: „deshalb“ — d. h. wegen dieser durch Gottes Schöpferwillen gesetzten Abhängigkeit des Weibes vom Manne — „muss das Weib eine Macht auf dem Haupte haben“ oder mit andern Worten: sie muss sich einer Macht untergeben fühlen¹⁵ „um der Engel willen.“

Die Worte *διὰ τοὺς ἄγγελους* will Baur (Apostel Paulus II. 278) als Glosse eines an jüdischen Vorstellungen hängenden Christen der älteren Zeit gestrichen wissen, weil man den in ihnen enthaltenen Gedanken einem Manne wie Paulus nicht zutrauen dürfe. Wenn wir nun dem genannten Gelehrten darin freilich unbedingt zustimmen müssen, dass der wahrscheinlichste Sinn der paulinischen Worte eine Beziehung auf den Gen. VI, 1 ff. erzählten Vorgang enthält: bleibt uns dann wirklich nur die missliche Alternative, entweder im Widerspruch mit allen handschriftlichen Autoritäten dogmatischen Voraussetzungen zu Liebe die unbequemen Worte auszumerzen oder aber mit ihnen ein Armutszuzeugniss für den Geist des Apostels festzuhalten? Wir hoffen, eine unbefangene Betrachtung des in Rede stehenden Berichtes der Genesis und der dem soeben erläuterten Zusammenhange unserer Stelle entsprechenden Verwerthung desselben bei Paulus, wird uns in den Stand setzen, diese Frage getrost zu verneinen.

„Mit Rücksicht¹⁶ auf die Engel“ sollen die corinthischen Frauen sich hüten, durch eigenwilliges Aufgeben einer althergebrachten Sitte die ihrem Geschlechte durch Gottes Schöpferwillen gewiesenen Schranken zu überschreiten, damit ihnen nicht dasselbe begegne, was laut Gen. VI den Engeln in der Urzeit begegnet ist. Damals hatten „die Söhne Gottes“ sich durch die Schönheit der „Menschen-töchter“ zu fleischlicher Verbindung mit denselben verführen lassen. Das aus dieser Verbindung hervorgehende gewaltige und gewalthätige Geschlecht, in dem wegen seiner ganz auf das Fleisch gerichteten Gesinnung Gottes Geist nicht mehr walten kann, führt das Strafgericht der grossen Fluth herbei. Diese Erzählung ist bekanntlich seit Alters sehr verschieden ausgelegt worden, je nachdem man der Benennung der handelnden Personen mit „*b^ene haelohim*“ und „*b^enoth haádâm*“ eine verschiedene Bedeutung beilegte. Jetzt finden hauptsächlich nur noch

¹⁵ v. Hofmann weist mit Recht zur Erläuterung der Stelle auf Matth. 8, 9 hin, wo der Hauptmann von Capernaum sagt: *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν.*

¹⁶ vgl. für diesen Gebrauch das *διὰ* 1. Cor. 10, 28.

zwei Auslegungen ihre Vertreter unter den Exegeten; nach der einen sind unter den „Gottessöhnen“ die Sethiten und unter den „Menschentöchtern“ dem entsprechend die Töchter der Kainiten zu verstehen; nach der andern sind mit jenem Ausdruck Engel gemeint, während dieser in dem ganzen Umfange seines Wortverstandes zu belassen ist. Logische und sprachliche Gründe zwingen uns, die letztere Auslegung, welche auch unter den Gelehrten sich immer mehr Freunde zu erwerben scheint,¹⁷ für die allein richtige zu halten.

Die Hauptargumente für dieselbe sind in der Kürze folgende: 1) die „Gottessöhne“ sind Hiob 1, 6, 21; 38, 7 und Dan. 3, 25 (vgl. Ps. 29, 1; 89, 7) ohne Zweifel Engel. 2) Die *b'nôth*, *haâdâm* Gen. 6, 2 müssen offenbar dieselben sein wie die, deren Geburt v. 1 im Zusammenhange mit der Ausbreitung des ganzen Menschengeschlechts erzählt war. Es geht also nicht an, den Begriff plötzlich auf die Töchter der Kainiten zu beschränken und ihnen die „Gottessöhne“ als gleich bedeutend mit den Gott treu gebliebenen Sethiten gegenüber zu stellen. Dazu kommt noch 3) dass jene ethische Bedeutung „Gottessöhne“ dem Prosastyl der Geschichtsschreibung durchaus fremdartig erscheint. 4) Ist die Geburt der *gibbôrîm*, welche v. 4 als die Folge jener Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern bezeichnet wird, nur begreiflich, wenn man eben unter jenen Engel versteht.

Jene That der Engel musste aber das furchtbare Strafgericht Gottes herbeiführen, weil sie eine äusserste Verletzung der durch den Schöpferwillen Gottes gesetzten Ordnung enthielt. Die Geister hatten sich nicht innerhalb der Grenzen des ihnen zugewiesenen Machtgebietes zu halten (*τηρεῖν τὴν ἐαυτῶν ἀρχήν*) vermocht, sondern ihre „eigne Behausung“ (*τὸ ἴδιον οὐκηνήριον*) verlassen, indem sie sich dieselbe Sünde wie späterhin Sodom, Gomorra und die umliegenden Städte zu Schulden kommen liessen, *ἐκπορευόντες*¹⁸ *καὶ ἀπελθόντες ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας*. Also jener in seinen Folgen so verhängnissvolle Fall der Geister war dadurch herbeigeführt, dass sie dem versuchlichen Reize erlagen, welchen die Schönheit der Menschentöchter auf sie ausübte. Dieselbe Versuchung, vielleicht noch in erhöhtem Maasse, musste ihnen bereitet werden, wenn das Weib in Bezug auf das eheliche Verhältniss ihnen im Ueberschreiten der von Gott gesetzten Schranken mit dem bösen Beispiele voranging. Ist nun der Apostel Paulus berechtigt, vermöge seiner Bekanntschaft mit dem Geiste der korinthischen Gemeinde, in dem Wunsche der Frauen, sich von jener Sitte der Verschleierung beim Beten und *προσητεύειν* zu emancipiren, ein Sympton jenes sich über die Ordnungen Gottes hinwegsetzenden Geistes zu sehn, so muss er sich gedrunge fühlen, seine Leser auf die drohende Gefahr aufmerksam zu machen, und thut dies mit den Worten: „es muss das Weib eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen!“ — Es ist wahr: Die Auslegung der alttestamentlichen Stelle bei Paulus stimmt mit der des Targum's überein; nach dem bisherigen aber berechtigt dieser Umstand keineswegs zu dem Vorwurfe, dass der Apostel hier wiederum sich einer rabbinischen Einlegung angeschlossen habe.

Act. 23, 8 wird von den Pharisäern gesagt, dass sie an die Existenz von Geistern und Engeln glaubten, im Gegensatz zu den Sadducäern, welche dieselbe leugneten. Man wird von vornherein geneigt sein anzunehmen, dass die Partheileidenschaft ein gewiss sehr wirksamer Sporn für die ersteren gewesen sei, diese Unterscheidungslehre mit ganz besonderer Vorliebe zu cultiviren; und in der That: schon die Literatur der alttestamentlichen Apokryphen, weit mehr aber noch die Geisteserzeugnisse des späteren Rabbinismus beweisen in zahllosen Stellen,

¹⁷ vgl. Drechsler: Einheit der Genesis S. 91; Kurtz: Geschichte des alten Bundes I. 76 ff.; Krabbe: Die Lehre von der Sünde und vom Tode S. 38; Nägelsbach: Der Gottmensch I. 385; Hahn's Theologie des neuen Testaments I. 316; Zezschwitz: de Christi ad inferos descensu sententia S. 60; v. Hofmann: Schriftbeweis I. 424; Delitsch: Kommentar zur Genesis; Gesenius: lexic. hebraic. unter *ben*.

¹⁸ Das *ἐκπορευέειν* ist ein *πορευέειν*, welches über alle Grenzen ausschweift.

(vgl. z. B. Langen, palästinensisches Judenthum zur Zeit Christi S. 297 ff.) zu welchen abenteuerlichen Vorstellungen die orientalische Einbildungskraft sich auf dem geheimnissvollen Gebiete der Angelogie und Dämonologie verirren konnte. —

Wie steht es nun in dieser Beziehung mit unserm Apostel? Hat er sich überall da, wo er den so unsicheren und gefährlichen Boden der Engellehre betritt, von den Ausschreitungen seiner Schule frei zu halten gewusst?

Auch derjenige, welcher geneigt ist, mit uns anzuerkennen, dass Paulus in der soeben besprochenen Stelle (1. Cor. XI, 10) sich noch in rein biblischen Anschauungen bewege, sieht vielleicht schon in dem *νόμος διαταγῆς δι' ἀγγέλων* (Gal. III, 19) ein Verlassen des biblischen Bodens und ein Hinübertreten auf das schlüpfrige Gebiet rabbinischer Ueberlieferung. In der That findet sich die Anschauung von einer Vermittlung der sinaitischen Gesetzgebung durch Engel in der Geschichtserzählung exod. XIX keineswegs; wohl aber begegnet sie in Targum, Talmud, Midrasch, Pijut (vgl. Delitzsch zu Hebr. II, 2). Auch Josephus lässt den Herodes in der Rede an sein wider Aretas aufgebotenes Heer sagen (ant. XV, 5, 3): *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ Θεοῦ μαθόντων.*

Im neuen Testamente liegt dieselbe Anschauung an zwei Stellen vor: im Hebräerbriefe (II, 2): *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* und in der Apostelgeschichte (VII, 53): *ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων.*¹⁹ Die zuletzt angeführte Stelle gehört der grossen Vertheidigungsrede des Stephanus an, zu deren Eigenthümlichkeiten auch die gehört, dass in derselben wiederholentlich (vgl. zu unserer Stelle noch v. 30 u. 35) der Vermittlung der göttlichen Offenbarung durch den Dienst der Engel gedacht wird. Die Art und Weise, wie dies geschieht, erinnert an die im alten Testamente bekanntlich nicht selten vorkommende Identification des Engels Jehovah's mit Jehovah selbst. Nach exod. XIII, 21 zum Beispiel zieht Jehovah selbst vor dem Heere der Israeliten her in der Wolkensäule, und doch wird exod. XIV, 19 die Versetzung der Wolkensäule von einer Seite des Zuges auf die andere mit folgenden Worten berichtet: „der Engel Jehovah's erhob sich und stellte sich hinter das Heer.“²⁰ Aus exod. 23, 20 ff. ergibt sich der Möglichkeitsgrund dieser wechselnden Ausdrucksweise. Dort verheisst Jehovah seinem Volke sicheres Geleite auf dem Wege durch seinen Engel und fordert dasselbe in den eindringlichsten Worten auf, diesem Engel gehorsam zu sein: „denn mein Name ist in ihm.“ (hebr.: *sch^mī b^e kīrbō.*)

Der Name ist die Offenbarung des Wesens: die Persönlichkeit jenes Engels umschliesst (*b^e kīrbō*) also gewissermaassen die Offenbarung des göttlichen Wesens. Und dies entspricht der Entwicklungsstufe des alten Buhdes durchaus. Denn das ist ja eben die Schranke desselben, dass in ihm die völlige Offenbarung des göttlichen Wesens ohne Strahlenbrechung noch nicht eintreten kann, sondern nur vorbereitet wird. Deshalb kann selbst ein Moses, von dem es heisst, dass der Herr mit ihm rede, wie ein Mann mit seinem Freunde (exod. 33, 11), das Angesicht desselben trotz seines flehentlichen Verlangens nicht schauen. Nach der durchgehenden Anschauung des alten Testaments stehen zwischen Israel und dem in überweltlicher Herrlichkeit thronenden Jehovah endliche Geister, um die stetig fortschreitende Offenbarung seines Wesens zu vermitteln, bis er einst selbst auf Erden erscheinen und beim Samen Abrahams Wohnung machen wird.

Man wird daher auch nicht berechtigt sein, eine Umgestaltung des ursprünglichen Geschichtsberichtes in exod. XIX oder eine Eintragung späterer Vorstellungen darin zu sehen, dass — in dichterisch gestalteter Rede — Deuteron. XXX, 2 und Ps. LXVIII, 18 der Gegenwart der Engel bei dem Acte der Gesetzgebung auf Sinai gedacht wird. Dass aber in jenen oben ange-

¹⁹ Das *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* übersetzt man wohl am besten mit Winer: (Gramm. des neutest. Sprachidioms 6. Aufl. S. 354) „auf Anordnungen von Engeln hin.“

²⁰ vgl. auch Num. 20, 16 und Deuteron. 8, 14—16. Ps. 68, 8. Gen. 16, 10 und 13, 22, 11, 12 und 15, 31, 11 u. 13. Exod. 3, 2 und 6, 14 ff. 4, 4, 6, 10 ff.

fürten neutestamentlichen Stellen, welche — wie wir gesehen — die Engel als thätige Vermittler der Gesetzespromulgation darstellen, eine noch weiter gehende Abweichung von dem ursprünglichen Vorstellungskreise des alten Testaments zu Tage trete, wie Riehm (Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 247) behauptet: davon können wir uns nicht überzeugen. Denken wir uns einmal Engel überhaupt gegenwärtig bei der sinaitischen Gesetzgebung, so muss uns nach dem Obigen der Einklang mit den übrigen Aussagen des alten Testaments jedenfalls besser gewahrt erscheinen, wenn denselben irgend eine Thätigkeit bei dem für die Heilsgeschichte so überaus wichtigen Vorgange zugeschrieben wird, als wenn „die starken Helden, welche Gottes Befehle ausrichten“ (Ps. 103, 20) zu einer blossen Repräsentationsrolle verurtheilt werden.

Bedenklicher erscheint es auf den ersten Blick, wenn der Apostel 1. Cor. X, 20 f. ohne Weiteres die heidnischen Götter mit den Dämonen identifizirt. Uns beschäftigt nur die Frage, ob sich auch diese Anschauung auf eine biblische Grundlage zurück führen lässt oder, ob wir sie als ein spezifisch rabbinisches Theologumenon anzusehen haben.

In der späteren jüdischen Literatur lässt sich die Anschauung des Apostels unzweifelhaft nachweisen. — Während Philo²¹ noch die Vorstellung, welche in den Engeln die heidnischen Götter wieder erkennt, als einen zwar weit verbreiteten aber durchaus unwürdigen Wahnglauben betrachtet, offenbart Jehovah in dem Buche der Jubiläen, dessen Abfassungszeit von neueren Gelehrten gegen das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts angesetzt wird, dem Mose auf dem Sinai über die Zukunft seines Volkes unter Anderm auch Folgendes: „Und sie (die Israeliten) werden sich Steinbilder machen und geschnitzte Holzbilder und werden vor ihnen niederfallen, dass sie in Sünde gerathen und werden ihre Söhne den Dämonen opfern und allen den Werken der Verirrung ihres Herzens.“ (Langen, palästinensisches Judenthum zur Zeit Christi S. 329). In dieser Stelle werden die heidnischen Götter offenbar mit den bösen Geistern identifizirt. — Dass aber auch schon die alexandrinischen Uebersetzer des alten Testaments in dieser Anschauung gelebt haben, geht fast unzweifelhaft aus folgenden Stellen hervor: Deuteron. XXXII, 17 übersetzen die Septuaginta: *ἔθυσαν δαιμονίοις*²² (im Urtext: *laschedim*) vgl. Ps. XCVI, 5: *ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια* (hebr. *elilim*) und Baruch IV, 7: *παρωξίνατε τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ.* — Wenn nun auch die Uebersetzung der Septuaginta an den genannten Stellen dem Urtexte nicht entspricht, so wird man gegen sie doch nicht den Vorwurf erheben dürfen, dass sie eine dem alten Testamente durchaus fremdartige Vorstellung einführe. Nirgends freilich wird in demselben eine Lehre von den guten und bösen Geistern ausdrücklich vorgetragen: diese unleugbare, nichtsdestoweniger aber oft ausser Acht gelassene Thatsache wird man zum Zweck einer unparteiischen Würdigung des Sachverhalts immerdar ebenso lebhaft vor Augen haben müssen, wie jene andere, dass überall in der Schrift die auf religiöser Erfahrung beruhende Ueberzeugung von der Existenz dieser Geister zu Tage tritt. Es ist eine mit der Geschichte durchaus unverträgliche Behauptung, dass die Israeliten in der vorexilischen Zeit von guten und bösen Geistern nichts gewusst, und dass sie ihre Engel- und Dämonenlehre von den Chaldäern und Persern überkommen hätten (vgl. Langen a. a. O. S. 297); wie im neuen Testament so auch im alten wird bei allen wichtigen Wendepuncten der heiligen Geschichte von Engelerseheinungen berichtet: Engel bewachen das Paradies, Engel treten wiederholt im Leben der Patriarchen auf, sie erscheinen bei der Gesetzgebung auf dem Sinai (s. o.), sie umgeben Jehovah in den Gesichtern der Propheten u. s. w. — Was nun aber der eigenthümliche

²¹ de profugis § 38: *ἄγγελοι οὐκ ἐστὶ θεοῦ νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί.*

²² Der aus dem neuen Testament (mit einziger Ausnahme von act. 17, 18) und aus Josephus (Bell. Jud. VII, 6, 3) bekannte Sprachgebrauch macht es doch mehr als wahrscheinlich, dass *δαιμόνια* auch hier nicht mit „Götter“ zu übersetzen, sondern als Kunstausdruck für „böse Geister“ zu fassen ist.

Wirkungskreis dieser Geister ist, in welchem Verhältnisse sie insbesondere zum Heidenthum stehen: darüber werden wir dem Obigen zufolge im Bereiche des alten Testaments höchstens einige gelegentliche Andeutungen zu finden erwarten. Und an diesen fehlt es denn auch in der That nicht. Auch das alte Testament hält die heidnischen Götter keineswegs für nichtige, wesenlose Gebilde der menschlichen Phantasie: das sehen wir deutlich exod. XII, 12 oder Num. XXXIII, 4, wo von einem Gerichte die Rede ist, das Jehovah über alle Götter Egyptens ergehen lässt. Dasselbe vernehmen wir aus dem Jubelrufe Moses: „Wer ist wie Du unter den Göttern, Jehovah?“ (exod. XV, 11), aus dem Bekenntnisse Jethro's, Jehovah sei grösser als alle Götter, (exod. XVIII, 11) aus dem Lobpreise des Sängers in Ps. LXXXIX, 7: „Wer gleicht Jehovah unter den Gottessöhnen“ oder in Ps. XCVII, 9: „Du, Jehovah, bist sehr erhöht über alle Götter“ u. A. Dem entspricht es denn, dass in den Gesichten Daniels (X, 13. XX, 21; XI, 1) Geister auftreten, welche einerseits zu gebieten haben über die verschiedenen Weltreiche und andererseits dem Volke Gottes feindlich gegenüberstehen. — Weitere Andeutungen nach dieser Richtung finden wir in dem Buche Hiob. Wenn in demselben Satan vor dem himmlischen Throne Jehovahs mitten unter den „Gottessöhnen“ erscheint, so wird ausdrücklich erwähnt (I, 7, II, 2) dass er herkommt „von dem Umherschweifen auf der Erde“: ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Erde für den „Widersacher“ die eigentliche Sphäre seines Waltens ist. Drum trägt er auch im neuen Testament den Namen des *ἄρχων* oder auch *φίλος τοῦ κόσμου τούτου* (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 2. Cor. 4, 4).

In dieser Eigenschaft als *ἄρχων τοῦ κόσμου* offenbart sich der *διάβολος*, wenn er (Luc. 4, 5 u. 6) Jesum auf einen hohen Berg führt, ihm alle Reiche der bewohnten Erde in Einem Augenblicke zeigt und dann zu ihm spricht: *Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, καὶ ὃ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν.* — Offenbar können diese letzten Worte nicht als eine eitle Prahlerei des „Vaters der Lüge“ aufgefasst werden. — Denn nur, wenn sie auf der Wahrheit beruhen, wohnt ihnen eine versuchliche Kraft bei (vgl. Baumgarten, Apostelgeschichte II. S. 305). *Πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης* — dass mit diesen Worten die heidnischen Reiche gemeint sein müssen, liegt doch auf der Hand. Hat Gott sich wirklich Ein Volk, das israelitische, zu seinem *λαὸς περιούσιος* erkoren und damit der Gemeinschaft der übrigen Völkerwelt (*τὰ ἔθνη* schlechthin, welche Gott ihre eigenen Wege wandeln liess act. 14, 16) entnommen, so wird diese einem andern Herrn, eben jenem *ἄρχων τοῦ κόσμου*, zugehören müssen. — Wie aber Jehovah als „der Herr Zebaoth“ an der Spitze eines organisch gegliederten Heeres (1. Reg. 22, 19. Luc. 2, 13. Apoc. 19, 14) guter und heiliger (Hiob 5, 1. 15, 15. Ps. 89, 6. Sach. 14, 5. Dan. 4, 14. 8, 13. Luc. 9, 23 u. a.) Geister steht, so gebietet der Satan als *ἄρχων τῶν δαιμονίων*: Matth. 12, 24 auch über ein Reich von Engeln (Matth. 25, 41. 2. Cor. 12, 7), von bösen Geistern (*πονηρὰ πνεύματα, πνεύματα ἀκάθαρτα, δαιμόνια, δαίμονες*): vgl. Matth. 12, 26. — All' dem Gesagten zufolge werden wir erwarten, dass die heilige Schrift nur von einem Walten der Dämonen auf dem Gebiete der heidnischen Völkerwelt wissen werde. Und so fällt denn vielleicht von dieser Voraussetzung aus ein erklärendes Licht auf die merkwürdige Thatsache, dass einerseits im Johannesevangelium, welches ja fast ausschliesslich von Jesu Wirksamkeit in Judäa, dem Centrum der Theokratie, berichtet, von keiner einzigen Dämonenaustreibung zu lesen steht, und dass andererseits nach den Berichten der Synoptiker der Schauplatz wunderbarer Heilungen Dämonischer immer an den äussersten Grenzen Palästinas zu suchen ist; theils in ganz heidnischen Ländern, theils in solchen Landstrichen, welche an heidnisches Gebiet grenzen, d. h. in der sogen. *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* (vgl. Steinmeyer: die Wunderthaten des Herrn S. 126 f.

Eine ausdrückliche Identifizirung einer heidnischen Gottheit mit einem Dämon liegt offenbar act. XVI, 16 in der Bezeichnung des wahrsagerischen Geistes in jener Magd zu Philippi als eines *πνεῦμα Πύθωνος*. Denn im Verlaufe der Erzählung wird diese *παιδίσκη* vom Apostel ganz wie eine Dämonische behandelt (vgl. die Beschwörungsformel v. 18: *παραγγέλλω σοι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς* mit Stellen wie Marc. V, 8.) Wie sehr es übrigens den Juden

zur Zeit Jesu gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen war, in den heidnischen Gottheiten dämonische Gestalten wieder zu erkennen, geht zur Genüge schon daraus hervor, dass eine ganz geläufige Bezeichnung des Teufels als des *ἀρχῶν τῶν δαιμονίων* der Name *Βεελζεβούλ* (wörtlich: dominus stercoris) werden konnte, welcher bekanntlich nichts weiter ist als eine witzelnde Entstellung aus *Βεελζεβούβ* (Name einer zu Ekron verehrten Gottheit der Philistäer).

Und so werden wir uns denn nicht davon überzeugen können, dass der Apostel Paulus den Kreis der biblischen Vorstellungswelt verlassen habe, wenn er in Bezug auf die Götzenopfer der Heiden 1. Cor. X, 20 sagt: *ἃ θύοντες, δαιμονίοις θύετε*, und seine Leser vor einer Betheiligung an den mit der gottesdienstlichen Handlung der Opfer in unmittelbarer Verbindung stehenden Mahlzeiten sehr ernstlich warnt, weil sie dadurch *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* würden.

In demselben zehnten Kapitel des ersten Corinthierbriefes heisst es da, wo Paulus von der Wanderung des israelitischen Volkes durch die Wüste spricht (v. 4): *ἔπινον ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἣ δὲ πέτρα ἦν ὁ χριστός*. — Es kann gar nicht zweifelhaft sein, dass Paulus in diesen Worten Bezug nimmt auf den alttestamentlichen Geschichtsbericht, welcher an zwei Stellen von einer wunderbaren Tränkung des Volkes auf seinem Zuge durch die Wüste erzählt: exod. 17, 6 und Num. 20, 11. Beide Male sprudelt das erquickende Wasser aus einem Felsen hervor, den Mose auf Gottes Geheiss mit seinem Stabe berührt hat: an der ersten Stelle ist Raphidim, an der zweiten Kades Schauplatz des Wunders. Dieser alttestamentliche Bericht erscheint nun in seiner Verwendung bei Paulus durch folgende Züge bereichert: 1) erhält die Wasser spendende *πέτρα* das Epitheton *πνευματικῆς*; 2) wird von dem Felsen gesagt, er sei dem Zuge der Israeliten gefolgt und endlich 3) wird noch hinzugefügt, der so näher bezeichnete Fels sei *ὁ χριστός* gewesen.

Den zweiten Zug, das *ἀκολουθούσα* hätte der Apostel der Tradition der Rabbinen entnehmen können, welche „anschaulich schildern, wie der Fels sich dem wandernden Volke durch die sandige Steppe nachwälzt, um es zu tränken“ (Hausrath, Apostel Paulus S. 26): Bammidbar R. S. T. Targum des Onkelos zu Num. 21, 18—20. Die Berechtigung zu dieser wunderbaren „Auslegung“ soll nach der Meinung ihrer Vertreter in den Worten Jehovahs enthalten sein, mit denen er (Num. 20, 8) dem Mose und Aaron zu Kades gebietet: „redet mit dem Fels vor ihnen.“ Der bestimmte Artikel vor dem Worte „Felsen“ verlange gebieterisch, — so schliessen die Rabbinen — dass von dem hier gemeinten Felsen schon früher die Rede gewesen sei. Nun sei aber im Verlaufe des ganzen Geschichtsberichtes zuletzt bei Gelegenheit des Aufenthaltes in Raphidim ein Fels genannt worden. Dieser Fels von Raphidim müsse also dem Zuge des Volks bis Kades gefolgt sein, um dasselbe auch hier wunderbarer Weise mit Wasser zu versorgen. — Wenn wir nun auch wirklich die Vorstellung vollziehen könnten, ein Mann wie Paulus habe sich von dieser rabbinischen Logik sonderlich imponiren lassen, so wäre es doch jedenfalls immer noch mehr als fraglich, ob die übrigen, oben genannten Amplificationen sich als eine weitere Fortbildung jener traditionellen Anschauung begreifen lassen. — Um den richtigen Standort zur unparteiischen Beantwortung dieser Frage zu gewinnen, müssen wir den Zusammenhang der paulinischen Stelle etwas genauer betrachten.

Am Schlusse des IX. Capitels (von v. 24 an) hatte der Apostel eine ernste Mahnung zur Enthaltbarkeit an seine Leser gerichtet, indem er sie in einem ihnen, den in einer heidnischen Weltstadt Lebenden besonders nahe liegenden Bilde darauf hinweist, dass nicht Alle, die in der Rennbahn sich am Wettlaufe betheiligen, den Kampfpriest erlangen. Es gilt eben, zu laufen, wie es nöthig ist, um²³ das ausgesetzte *βραβεῖον* zu erwerben. Ja, noch mehr: schon vor dem Kampfe lässt der *ἀγωνιζόμενος* es sich angelegen sein, durch Enthaltbarkeit in der Befriedigung leiblicher Bedürfnisse aller Art seinen Körper mit denjenigen Eigenschaften auszustatten, welche zur Erlangung

²³ So ist jedenfalls das *ἵνα* vor *καταλάβετε* zu verstehen, vgl. v. Hofmann z. d. St.

des ersehnten Ehrenkranzes ihm unentbehrlich erscheinen. Und der Preis, um dessentwillen sich die Weltkämpfer sowohl in dem Stadium als auch ausserhalb desselben so grossen Beschwerden und Entbehrungen gern unterziehen, ist doch nur ein *φθαρτός στέφανος*: wie beschämend wäre es doch da für die Christen, denen ja ein *ἄφθαρτος στέφανος* winkt, wenn sie sich nicht in ebenso vorsorglicher Weise durch die nöthige Enthaltbarkeit auf den ihnen verordneten Kampf vorbereiten und denselben mit ebenso grosser Ausdauer durchführen wollten.

Dem Apostel ist freilich durch seinen apostolischen Beruf die Aufgabe zu Theil geworden, als *κῆρυξ* die Gesetze des Kampfes zu verkündigen und die Kämpfenden sodann zum Kampfe aufzufordern. Diesem seinem Heroldsamte entnimmt er aber keineswegs die Berechtigung, selbst dem Kampfe fern zu bleiben; vielmehr betheilt er sich an ihm auf das Eifrigste unter Anwendung aller Vorsichtsregeln, damit er nicht für seine Person, *ἄλλοις κηρύξας* des Anspruches auf den Siegespreis unwürdig (*ἀδόκιμος*) werde. Daraus ergiebt sich für die Corinther von selbst die Mahnung, dem Beispiele ihres Apostels nachzueifern. Dieser Mahnung giebt Paulus nun aber noch einen grösseren Nachdruck durch den Hinweis auf einige den Lesern wohl bekannte²⁴ Thatsachen der israelitischen Geschichte. Das gemeinsame Resultat der von Paulus angeführten Thatsachen ist die Wahrnehmung, dass die grosse Mehrzahl des israelitischen Volkes trotz der Allen in gleichem Maasse zu Theil gewordenen Gnadenerweisungen Jehovahs lediglich wegen des Mangels an Enthaltbarkeit zu Grunde ging und so das ersehnte Heil selbst muthwillig verseherzte. *Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κακεῖνοι ἐπεθύμησαν*: diesen den Gedankengang vorläufig abschliessenden Worten des sechsten Verses werden wir den Schlüssel zum Verständniss des unmittelbar Vorhergehenden entnehmen müssen. „Dies sind sie als unsere Vorbilder geworden“, d. h.: weil das israelitische Volk in seiner Eigenschaft als Volk Gottes der *τύπος* ist, dem die neutestamentliche Heilsgemeinde als sein *ἀντίτυπος* entspricht, so muss dieses Grundverhältniss auch seine Anwendung finden auf die Geschichte des Volkes Israel im Einzelnen, und zwar nach den beiden möglichen Seiten hin: dass in ihr entweder Gnadenerweisungen Jehovahs oder seine Strafgerichte zum Vollzuge kommen. Nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist es offenbar, wenn man sagt, Gott habe die Geschichte des Volkes Israel im steten Hinblick auf die Zukunft der Gemeinde des neuen Bundes geleitet. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Paulus zu den Worten: *ταῦτα τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* hinzufügt: *εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν*.

Dem ganzen Volke Israel aber ist im Verlauf seiner Geschichte die Gnade seines Gottes niemals in so reichem Maasse und in so handgreiflichen Beweisen zu Theil geworden als zu jener Zeit, da Jehovah dasselbe aus dem Diensthause Egypten erlöste und „mit ausgerecktem Arm“ in das Land der Verheissung führte.

Zwei Thatsachen waren es, in denen sich damals nach dem Berichte der alttestamentlichen Geschichtsurkunden die Wundermacht und Gnade Jehovahs gleichermaassen an seinem Volke verherrlichte: die Befreiung Israels aus der drückenden Knechtschaft eines fremden Volkes und die ebenso wunderbare Erhaltung desselben während des langjährigen Aufenthaltes in der Wüste. Seit dem Durchgange durch das rothe Meer lastete nicht mehr das drückende Joch der ägyptischen Zwingherrschaft auf den Schultern der Geretteten, und von diesem Zeitpunkte an stand Moses als der von Gott selbst durch die kräftigste Wundersprache beglaubigte Führer auf dem durch die Vernichtung der ägyptischen Heeresmacht erst zugänglich gewordenen Wege in das gelobte Land da. Diese zwiefache Bedeutung jenes hochwichtigen Ereignisses konnte den Apostel veranlassen, dasselbe als Typus der christlichen Taufe hinzustellen. —

²⁴ Ueber die Bedeutung der dem Apostel so geläufigen Wendung *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγναεῖν* vgl. v. Hofmann z. d. St.

In den Worten *οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον, καὶ πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ* wird man wohl Wolke und Meer nicht mit Meyer „als Analoga des Taufwassers“ auffassen dürfen. Man sieht nicht ein, warum der Apostel in diesem Falle sich nicht mit dem einen Analogon, dem Meere, begnügt haben sollte, zumal da die Wolke sich nur durch eine sehr gezwungene Deutung mit dem Taufwasser in Parallele stellen lässt. — Ein weit einfacheres Verständniss der Stelle ergibt sich, wenn man annimmt, dass Wolke und Meer hier nur insofern für Paulus in Betracht kommen, als Gott beide zum Zweck der wunderbaren Befreiung seines Volkes in den Dienst seiner Allmacht nahm: die Wolke, um dasselbe den Blicken der nachsetzenden Egyptianer zu entziehen: das Meer, um mitten hindurch eine Strasse zu bahnen, die das auserwählte Volk in die Freiheit, seine Feinde aber in das Verderben führte. — Wie der Durchzug durch das rothe Meer die Freiheit des alttestamentlichen Gottesvolkes begründete, so soll die christliche Taufe die Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde erlösen und mit der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes beschenken. — Eine Taufe auf Moses aber kann der Apostel jenen Vorgang deshalb nennen, weil durch ihn die Israeliten in ähnlicher Weise zum Gehorsam gegen die von Gott beglaubigte Führerschaft Mose's auf dem Wege in das Land der Verheissung verpflichtet wurden, wie in der Taufe auf den Namen Jesu Christi das Gelübde des Gehorsams gegen diesen Führer auf dem Wege zum ewigen Heil ausgesprochen wird. —

Der in der Taufe gepflanzte Keim bedarf, wenn er sich lebenskräftig entwickeln soll, der weiteren göttlichen Pflege: dies ist der Grund, weshalb Jesus für seine Gemeinde noch eine zweite heilige Handlung stiftete, welche speziell diesem Zwecke dienen sollte: jenes *κριακὸν δεῖπνον*, dessen Feier der Gemeinde immer wieder die heilsame Kraft des Versöhnungstodes Christi zuführen sollte. (1. Cor. XI, 17 ff.) Wie aber die Taufe das „Herrenmahl“ so als ihre nothwendige Ergänzung fordert, so musste in jener ersten Jugendzeit des alttestamentlichen Gottesvolkes jener befreienden und schöpferischen Wunderthat Jehovahs eine entsprechende erhaltende folgen. So kommt es denn, dass Paulus unter den Gnadengaben, welche den nach Kanaan wandernden „Vätern“ — und zwar Allen ohne Ausnahme — zu Theil geworden, nun noch im Hinblick auf jenes „Herrenmahl“ eine Speise und einen Trank namhaft macht. Beide bezeichnet er näher durch den Zusatz „geistlich“ offenbar in demselben Sinne, in dem er Gal. IV, 29 dem *κατὰ πνεῦμα* gezeugten Isaak dem *κατὰ σάρκα* gezeugten Ismael gegenüberstellt: d. h. insofern sie nicht Erzeugnisse der Natur waren, sondern ihren Ursprung einer heilsgeschichtlichen That Gottes verdankten. Was exod. XVI und num. XI von der Spendung des Manna erzählt ist, rechtfertigt schon ohne Weiteres die Anwendung des so verstandenen Begriffes „geistlich“ auf jenes „Himmelsbrod“ (Ps. 78, 24. Ps. 105, 40. Hebr. 9, 4). Im Gegensatze aber zu der Einzigartigkeit und wunderbaren Beschaffenheit dieses *βρῶμα* unterschied sich jenes *πόμα*, welches der Stab Moses dem Felsen entlockte, in Nichts von natürlichem Wasser. Wenn nun dessenungeachtet der Apostel dasselbe als ein *πόμα πνευματικόν* bezeichnet, so bedarf dieser Zusatz allerdings einer Begründung. Paulus giebt dieselbe, indem er zunächst die Beschaffenheit des Felsen, dem jenes Wasser entströmte, durch einen zwiefachen Zusatz näher bestimmt: *ἐπιπνον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας*.

Wir sind keineswegs abgeneigt, aus dieser näheren Bestimmung der *πέτρα* den Schluss zu ziehen, dass die Gedankenbewegung des Apostels ihren ersten Impuls von jener oben erwähnten rabbinischen Tradition empfangen habe: andererseits aber erscheint es uns als ganz unleugbar, dass erstere sofort eine ganz eigenthümliche, von jener durchaus unabhängige Richtung eingeschlagen hat. Psychologisch verständlich wird uns die Ausdrucksweise des Apostels, wenn wir annehmen dürfen, dass jener fabelhafte Fels, das Product rabbinischer Exegese und Phantasie, ihn darin erinnert habe, wie ja in der That ein Fels — freilich anderer Art — das durch die

Wüste wandernde Israel begleitete, jener „Fels Israels“, dessen die Frommen des alten Testaments sich in allen ihren Nöthen zu getrösten pflegen.²⁵ Der natürliche Fels, den Jehovahs Wundermacht in ihren Dienst genommen, blieb freilich an seinem Orte in der Wüste. Er war also auch nicht der eigentliche Spender des erquickenden Wassers, als solcher ist vielmehr jene *πνευματικὴ ἀκολουθοῦσα πέτρα* anzusehen, weil sie identisch ist mit Jehovah, jeglicher Gnadengabe letzter Quelle (Jac. 1, 17).

Nun bezeichnet freilich Paulus im Folgenden nicht Gott, sondern Christum als den wunderbaren Felsen. Dies erklärt sich aber genugsam aus der ganzen Tendenz der vorliegenden Stelle, welche — wie wir gesehen haben — gleichsam eine Uebersetzung alttestamentlicher Vorgänge in die entsprechenden neutestamentlichen geben will. Jehovah aber heisst ins Neutestamentliche übersetzt: *ὁ χριστός*. Das ergibt sich als eine nothwendige Consequenz des Begriffes der Heilsgeschichte. Einziger Inhalt der Heilsgeschichte ist das Kommen Gottes zu seinem Volke; deshalb verläuft dieselbe naturgemäss in zwei grossen Perioden: die erste erzählt von dem Thun Gottes als des Kommenden, die zweite von dem Thun Gottes als des Gekommenen. Die Gemeinde des neuen Bundes ist nun des Glaubens, dass in Christi Person dieses Kommen Gottes sich thatsächlich vollzogen hat, ihr unterscheidet sich daher Christus von Jehovah nur wie der Gekommene von dem Kommenden. Von diesem Gesichtspunkte aus durfte Paulus schreiben: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ χριστός*.

Ohne Zweifel ist Paulus an der zuletzt besprochenen Stelle sich dessen bewusst gewesen, dass er mit seiner durchweg neutestamentlich gefärbten Auslegung des alttestamentlichen Geschichtsberichts den ursprünglichen Sinn der betreffenden Schriftsteller nicht wiedergegeben habe. Nun mag man immerhin das Verfahren des Apostels eine „allegorische Auslegung“ nennen, wenn man nur den Begriff der letzteren richtig auffasst. —

Im Allgemeinen beruht das Wesen der allegorischen Auslegung darin, dass neben dem buchstäblichen Sinne des zu Erklärenden, den die grammatisch-historische Forschung zu ermitteln hat, noch ein tieferer (die sogen. *ὑπόνοια*) statuirt wird, zu dessen Erfassung die gewöhnlichen Mittel der Wissenschaft nicht ausreichen, sondern ein besonderes, dem Ausleger verliehenes Organ erforderlich ist.

In welchem Sinne die Rabbinen diese Methode befolgten, sieht man daraus, dass sie es zu einem besonders anlockenden Ziele ihres Ehrgeizes machten, immer wieder eine neue *ὑπόνοια* der Schrift abzapfen, ja dass sie bis zu der ungeheuerlichen Behauptung fortschreiten konnten, jeder Vers lasse 49, 70 oder gar 600,000 verschiedene Deutungen zu. (Eisenmenges, entdecktes Judenthum I. S. 454 f.) „M^edaqdeq“ (subtilis) wurde zu einem Ehrentitel dessen, der sich in der Kunst, möglichst viele solcher Deutungen aufzufinden, als besonders geschickt hervorthat. Um sein Ziel zu erreichen, erdachte der rabbinische Witz gar mannichfaltige Mittel, als: Umstellung der Buchstaben, Deutung derselben nach ihrem Zahlenwerthe, selbst Vertauschung mit ähnlichen Buchstaben und Worten u. s. w.²⁶

Als ein Hauptrepräsentant dieser Geistesrichtung steht der Alexandriner Philo da, den man sogar für den Erfinder der allegorischen Auslegungsweise hat ausgeben wollen.²⁷

Was diesen seiner Zeit viel bewunderten Gelehrten veranlasste, sich der Allegorie als des willkommensten Mittels der Schriftauslegung zu bedienen, lässt sich noch jetzt unschwer erkennen. — Alexandria war zu jener Zeit nicht bloß eine der bedeutendsten Handelsstädte, „der Markt

²⁵ „Fels Israels“ wird Gott an vielen Stellen des alten Testaments genannt, z. B. Deuteron. 32, 31, 37. 2. Sam. 22, 2; Ps. 18, 3; Ps. 31, 3, 4; Ps. 42, 10; Ps. 62, 8; Ps. 71, 8; Jes. 17, 10.

²⁶ vgl. Tholuck a. a. O. S. 12.

²⁷ vgl. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller I. S. 108.

dreier Welttheile“, sondern auch — und zwar besonders in Folge der Fürsorge der ptolemäischen Fürsten, welche Museen und Bibliotheken in grossartigem Maassstabe angelegt hatten — ein hervorragender Sitz der Wissenschaft.

Unter den drei dort vertretenen Nationalitäten der Egypter, Griechen und Juden hatten die Letzteren durch schlaue Benutzung der ihnen von Seiten der Ptolemäer und später Roms zugewendeten Gunst sich allmählig eine höchst angesehene Stellung zu erringen gewusst.²⁸ Die schon im Alterthume sonst überall mit Verachtung behandelte Nation hatte in Alexandria das ungünstige Vorurtheil ihrer Mitbürger dadurch zu besiegen gewusst, dass sie sich der griechischen Cultur mehr als anderswo zugänglich zeigte.

Das Bedürfniss einer griechischen Bibelübersetzung, das durch die Arbeit der sog. 70 Dollmetscher schon unter den ersten Ptolemäern befriedigt wurde, lässt erweisen, wie früh den alexandrinischen Juden die Sprache ihrer Väter aufgehört hatte eine lebendige zu sein, und wie bald griechische Sprache und mit ihr natürlich auch griechische Bildung ihre weltüberwindende Macht selbst an diesem, dem hellenischen so heterogenen Volkscharakter bewährt hatte. Und so kann uns denn auch die Thatsache nicht befremdlich erscheinen, dass auch die Vorstellungen und Systeme hellenischer Philosophen bei den Juden Alexandriens die an geistiger Regsamkeit und Versatilität ihren heidnischen Mitbürgern keineswegs nachstanden, einen sehr empfänglichen Boden fanden. Dass aber unter allen vorhandenen Systemen der Platonismus eine ganz besonders wirksame Anziehungskraft auf die Gebildeten unter den alexandrinischen Juden ausüben musste, begreift sich daraus, dass letztere in jener einerseits dem Monotheismus huldigenden, andererseits einen unvermittelten Dualismus zwischen der Welt der Ideen und der Welt der Erscheinungen in sich enthaltenden Philosophie gar manche Züge der Verwandtschaft mit ihren ererbten Religionsvorstellungen entdecken konnten.

Je tiefer aber der jüdische Geist in das Verständniss der hellenischen Philosophie eindrang, desto weniger konnte er sich der Wahrnehmung entziehen, dass doch eine gähnende Kluft befestigt sei zwischen Athen und Jerusalem, dass doch Plato's Dialoge einer ganz anderen Geistesatmosphäre entstammten als die heiligen Urkunden Israels. Der lebhafteste Wunsch, diese Kluft überbrückt zu sehn, musste sich bei allen denen regen, welche sich vor einem Bruche mit der Philosophie des griechischen Zeitgeistes oder aber mit den Traditionen der väterlichen Religion gleich sehr scheuten. Und die Zahl der vor dieses peinliche Dilemma Gestellten konnte nicht klein sein, denn die Autorität der heiligen Schriften für die religiöse Erkenntniss erschien den Diaspora-Juden eben so unbedingt maassgebend wie den palästinensischen. In diesem Conflict der Neigungen lag es den Juden in Alexandria ganz besonders nahe, von einem Mittel Gebrauch zu machen, das sie ihre heidnischen Zeitgenossen in ähnlicher Lage mit scheinbar gutem Erfolge anwenden sahen.

Die fortschreitende philosophische Erkenntniss bei den Griechen konnte sich immer weniger in Einklang erhalten mit den Gebilden der alten Göttersage, die vor dem Forum einer geläuterten Sittlichkeit ja oft sehr schlecht bestanden. Homer war aber in den Augen aller Griechen eine unantastbare Autorität. Darum stellte man schon in sehr alter Zeit²⁹ die Behauptung auf, hinter dem Buchstaben der Mythen-Dichtung verberge sich ein tieferer geheimnissvoller Sinn, welcher sich dann immer in einer den philosophischen Anschauungen des betreffenden Auslegers entsprechenden Form herausstellte. So konnte man seinen Ueberzeugungen treu bleiben, ohne sich an den Lieblingsdichtern der Nation zu versündigen.

Ein Verfahren, welches sich die Koryphäen der hellenischen Wissenschaft ihrem Homer und Hesiod gegenüber ohne sonderliche Scheu erlaubten, meinten die der heidnischen Philosophie

²⁸ vgl. Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 130.

²⁹ Döpke, a. a. O. S. 101.

zugethanen Juden ebenso unbedenklich bei der Auslegung ihrer heiligen Schriften anwenden zu dürfen. Unverkennbar ist denn auch die freudige Zuversicht, mit der Philo, der gelehrteste und geistig bedeutendste Repräsentant des alexandrinischen Judenthums auf dieser schwankenden Brücke die tiefe Kluft zwischen seinem Platonismus und dem ererbten Mosaismus überschreiten zu können meint. Nach Philo drückte sich Moses, der allein in alle göttlichen Geheimnisse eingeweiht ist, in seinen Schriften absichtlich zweideutig aus, um jeder der beiden Klassen, in welche die Menschheit hinsichtlich des erreichten religiösen Bildungsgrades zerfällt: d. h. sowohl den *ψυχικοίς* als auch den *πνευματικοίς* nützlich zu werden. Der grosse Haufe der *ψυχικοί* soll sein Genüge finden am buchstäblichen Wortsinne, während es den *πνευματικοίς* vorbehalten ist, hinter der Hülle des Buchstabens den geheimen Sinn, die eigentliche Seele der Worte aufzuspüren. Bei dieser Arbeit werden die *πνευματικοί* noch besonders unterstützt durch die *σκάνδαλα* oder *προσκόμματα* d. h. durch die anstössigen Dinge mancherlei Art, welche sich durch eine besondere Veranstaltung des Geistes Gottes in den heiligen Schriften hin und wieder finden, um die pneumatischen Leser — denn nur sie im Gegensatze zu den psychischen Lesern sind im Stande, jene *προσκόμματα* und *σκάνδαλα* als solche zu empfinden — auf diejenigen Stellen ausdrücklich aufmerksam zu machen, welche einen besonders reichen Gewinn an solch verborgenen Schätzen dem emsigen Forscher zu liefern verheissen.

Wie sich auf Grund dieser hermeneutischen Prinzipien die alttestamentliche Schrifterklärung in praxi gestaltete: davon nur Ein Beispiel! Es wird genügen, um den wesentlichen Unterschied derselben von der Hermeneutik des Paulus zu charakterisiren.

Die Schrift Philo's de migratione Abrahami beginnt mit einer Auslegung der bekannten Aufforderung Jehovahs an den Patriarchen: „Gehe aus von deinem Vaterlande und von deiner Verwandtschaft und von deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will.“ Der Gedankengang der allegorischen „Auslegung“ ist nun im Wesentlichen folgender:

„Wenn Gott die Seele läutern will, so gebietet er ihr, sich zu scheiden von drei Orten: vom Leibe, von der sinnlichen Wahrnehmung (*αἰσθησις*), von der sich in die gemeinüblichen Worte der menschlichen Sprache fassenden Ausdrucksweise der Gedanken (*ὁ λόγος ὁ κατὰ προφορὰν*). — Das Vaterland bedeutet den Leib; denn in Betreff des Leibes sagt Moses: Erde bist du, zur Erde sollst du wieder zurückkehren. — Die Verwandtschaft bedeutet die sinnliche Wahrnehmung; denn diese ist der Seele selbst verbrüderet oder verschwestert. — Das Haus aber, das die Seele bewohnt, ist das Wort; denn wie der Mensch im Hause, wohnt die Seele in der Rede. — Von ihnen soll die Seele nicht sowohl sich lossagen — das hiesse sterben — aber hinweggehen soll sie von ihnen, absehen von ihnen, über sie empor tauchen, um zu Gott zu gelangen. Trennen soll sie sich von den körperlichen Lüsten, den Täuschungen der sinnlichen Wahrnehmung den Abschied geben, sich versenken in eine Tiefe, die kein menschliches Wort zum Ausdruck bringt. Dann hat die Seele jenes Wort Gottes an Abraham erfüllt.“³⁰

Durch die Uebersetzung der Septuaginta waren die religiösen Urkunden der Juden auch den Griechen zugänglich geworden. Dass dieselben aber in ihrem neuen Leserkreise im Allgemeinen mehr Spott³¹ als Bewunderung und Ehrfurcht hervorriefen, erscheint bei dem bekannten Charakter der intellectuellen und moralischen Bildung der damaligen Griechen nur allzu begreiflich. So musste denn ein Mann wie Philo den Kampf für die heilige Sache der väterlichen Religion gegen die spottlustigen Griechen aufnehmen, und er glaubte denselben nicht wirksamer führen zu

³⁰ vgl. Hausrath, neutestamentl. Zeitgeschichte II, 140.

³¹ über die Spöttereien der Griechen vgl. Philo, de plantatione Noë pag. 340. de confusione linguarum p. 405; de nominum mutatione p. 587.

können als mit der seinen viel bewunderten Gegnern entlehnten Waffe der Allegorie. Dem raffinierten und blasirten Geschlechte der Grossstadt schienen die ewig jungen Erzählungen der Patriarchengeschichte kein Gegenstand, göttlicher Offenbarung würdig: so liessen sie sich denn belehren, dass diese Erzählungen in bildlicher Einkleidung tiefe philosophische Wahrheiten mittheilten.³²

Diese kurzen Andeutungen über Entstehungsgeschichte, Charakter und Tendenz der philonischen Allegorie liefern schon einen ausreichenden Beweis dafür, dass derselben wegen ihrer bodenlosen Willkür ein Anspruch auf Wissenschaftlichkeit durchaus nicht zusteht. Die Methode musste aber jeglicher Willkür Thür und Thor öffnen, weil sie eben eine unnatürliche Verschmelzung heterogener Anschauungen anstrebte.

Wenn nun Paulus — wie wir oben sahen — in den Anfangsworten des zehnten Kapitels im ersten Corintherbriefe alttestamentlichen Geschichtsberichten eine neutestamentliche Deutung giebt: so thut man dem Apostel doch bitter Unrecht, wenn man darin einen „Anschluss an die traditionale Exegese der Alexandriner“ sieht.³³

Freilich konnten den alttestamentlichen Schriftstellern bei der Abfassung ihrer Berichte jene paulinischen Gedanken nicht im Entferntesten in den Sinn kommen: lässt sich aber deshalb die Umsetzung jener Vorgänge in entsprechende neutestamentliche, die wir den Apostel dort vornehmen sehen, in Eine Kategorie mit der eben charakterisirten Allegorie Philo's stellen?

Zunächst darf man den Umstand nicht übersehen, dass eine Tendenz ähnlich derjenigen, welche der alexandrinische Rabbi bei seiner allegorischen Auslegung des alten Testaments verfolgte, der bekannten Sinnesart des Apostels Paulus so fern wie nur möglich liegen musste. — Ein Mann, der in seiner Verkündigung des Evangeliums so recht geflissentlich die *μωρία* des Kreuzes Christi hervorhob, der das Verfahren derjenigen unter seinen Amtsgenossen, welche aus irgendwelchen Motiven der Menschenfurcht sich bemühten, dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* womöglich alles dem natürlichen Menschen Anstössige und Beschwerliche zu nehmen, mit den stärksten Ausdrücken als eine marktschreierische Reclame, als ein mit der *ελλειψινεία* eines wahren Zeugen Christi unvereinbares *καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* (2. Cor. II, 17) brandmarkt: ein Mann mit einem so zarten Gewissen, so wenig einer Vermittlungstheologie zugethan, konnte unmöglich das Bedürfniss fühlen, eine entweder von ihm selbst empfundene oder bei Andern vorausgesetzte Entfremdung von dem Geiste des alten Testaments, vorsichtig oder gar durch so künstliche Mittel zu verdecken.

Will man trotzdem von einer allegorischen Exegese des Apostels reden, so muss man wenigstens den wesentlichen Unterschied nicht verkennen, welcher zwischen philonischer und paulinischer Allegorie offenbar besteht.

Die Eintragung platonischer Weltanschauung in das alte Testament konnte sich nur vollziehen durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; eine solche aber lässt Paulus nur dann sich zu Schulden kommen, wenn seine Voraussetzung des organischen Zusammenhangs zwischen dem alten und dem neuen Bunde eine irrige ist. — Erkennt man diese, die ganze Schrift neuen Testaments vom ersten bis zum letzten Blatte beherrschende Anschauung als richtig an, so thut Paulus an jener Stelle eben nichts Anderes, als dass er in dem Keime schon das in Zukunft aus demselben hervorspriessende Gewächs erkennen lehrt.

Jedoch nur dann werden wir einer solchen Betrachtungsweise volle Berechtigung zustehen, wenn der charakteristische Unterschied zwischen den Zeiten der Entwicklung und der Vollendung dabei in seiner ganzen Schärfe aufrecht erhalten wird. Wenn irgendwo einem alt-

³² Hausrath a. a. O. S. 140.

³³ Daehne, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs S. 5 vergleicht die Stelle mit Philo, *quis rerum divinarum haeres* 492. 507 *legis allegoriarum* lib II. 1103.

testamentlichen Schriftworte eine *ὑπόνοια* untergelegt wird, die jenseits der Sphäre der *παλαιὰ διαθήκη* liegt, so werden wir das als eine nicht zu billigende Verletzung jener Regel ansehen müssen.

Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit 1. Cor. IX, 9 f.?

In dem alttestamentlichen Gesetzesworte: (Deuteron. XXV, 4 nach den LXX) *οὐ φημάσεις βοῶν ἀλοῶντα* sieht Paulus eine Bestätigung eines Anspruches, den er und seine Amtsgenossen den Gemeinden gegenüber erheben können: dass es ihnen vergönnt sei „ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.“ Der Apostel setzt voraus, dass die Verwendbarkeit der Stelle zu dem angegebenen Zwecke nicht Jedem seiner Leser sofort einleuchte. Drum fügt er die Doppelfrage hinzu: *μη τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι ἡμᾶς πάντως λέγει;*

Es klingt unglaublich, dass ein Jünger des Meisters, der ausdrücklich erklärt hatte, ohne den Willen Gottes falle auch nicht ein Sperling vom Dache (Matth. X, 29), die Thiere als der göttlichen Fürsorge nicht würdig sollte bezeichnen können. Wenn Paulus aber im Folgenden sich für das zweite Glied jener Doppelfrage entscheidet, so weist er auch hiermit nicht die Vorstellung ab, dass Gott sich überhaupt um die Ochsen bekümmere, sondern die, dass Fürsorge für die Ochsen der Bestimmungsgrund für Gott gewesen sei, jene Verordnung zu einem Bestandtheile seiner Gesetzesoffenbarung zu machen.³⁴

„*Ἡ δι ἡμᾶς πάντως λέγει* — es fragt sich, wie dieses zweite Glied der Doppelfrage zu verstehen ist, in welchem Paulus im Gegensatz zu der mit dem ersten Gliede ausgeschlossenen Meinung den eigentlichen Zweck der gesetzlichen Bestimmung ausgedrückt findet.

Wollte der Apostel damit sagen: nicht das Wohl der Thiere, sondern der christlichen Lehrer, damit ihnen nicht der gebührende Lohn ihrer Arbeit vorenthalten werde, habe Gott im Auge gehabt, als er dem den Dreschschlitten ziehenden Ochsen einen Maulkorb anzulegen verbot, so würde man ihn gegen den Vorwurf eines ganz willkürlichen Allegorisirens nach rabbinischer Methode schwerlich mit Erfolg vertheidigen können. Aber das Gesetz, dessen Bedeutung Paulus darin sieht, dass es ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* werde (Gal. III, 24) kann ja überhaupt nicht den Endzweck haben, Wohlthaten, welcher Art sie auch seien, zu erweisen: derselbe geht vielmehr dahin, das sittliche Verhalten derer, für die es gegeben wurde, nach der Norm des göttlichen Willens zu regeln.

Wenn nun in so manchen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes Rücksicht genommen wird auf die Thierwelt³⁵ oder auch auf die unbelebte Natur,³⁶ so geschieht dies offenbar nicht um ihretwillen, sondern damit das Volk die im Allgemeinen für sein sittliches Verhalten maassgebenden Grundsätze auch auf diesen Gebieten bethätige. „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig“: dieses Wort ward im Gesetz für alle Verhältnisse des Lebens durchgeführt, um die Israeliten in jeder Lage an ihre absolute Bestimmung zu erinnern.

Man wird also die Bedeutung eines Einzelgebotes im Mosaischen Gesetze nur dann richtig verstanden haben, wenn man den durch dasselbe eingeschärften allgemein sittlichen Grundsatz erkannt hat. — Wenn z. B. verboten war, das Böcklein zu kochen in der Milch seiner Mutter, (Exod. XXIII, 19), so war die eigentliche ratio dieses Gebotes die sittliche Wahrheit, dass Pietätsverhältnisse überall in der zartesten Weise geschont werden müssen. „Du sollst dem dre-

³⁴ vgl. v. Hofmann z. d. St.

³⁵ vgl. ausser dem von Paulus angeführten Gebote z. B. Deuteron. XXII, 6 f., wo verboten wird, Vögel Eier oder Junge zugleich mit der Mutter aus dem Neste zu nehmen oder Exod. XX, 10 f.: „Die Sabbathsruhe soll auch den schwer arbeitenden Thieren zu Gute kommen.“

³⁶ Z. B. Lev. XIX, 23—25, wo verordnet wird, dass den Fruchtbäumen bis zum fünften Jahre ihre Früchte von den Israeliten nicht im eigenen Interesse genommen werden sollen.

schenden Ochsen nicht einen Maulkorb anlegen“ — in diesem Gebote sollte Israel die allgemeine Verpflichtung, einer in unserem Interesse geschehenden Arbeit den ihr gebührenden Lohn zukommen zu lassen, erkennen. Dieses ethische Gesetz sollte zunächst gelernt werden an einem einzelnen, möglichst einfachen Fall. Durch die Uebung sollte das Volk in den Stand gesetzt werden, später das Gesetz an sich, in dem völligen Umfang seiner Bedeutung zu fassen.³⁷

Wenn Paulus nun das von ihm citirte alttestamentliche Gesetzeswort für geeignet hält, eine Norm zu sein für das Verhalten der christlichen Gemeinden den Dienern des göttlichen Wortes gegenüber, so befindet er sich durchaus im Einklange mit der Stellung Jesu zum mosaischen Gesetze, wie sich dieselbe Matth. V, 18 ausspricht: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται.*

„Das Gesetz bildet nach seinem ganzen Umfange, wie Christus anderweitig lehrt, eine grosse innere Einheit, welche als die Pflicht der Gottes- und Nächstenliebe sich herausstellt: *ἐν ταύταις ταῖς δυνάμει ἐπιτολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται.* Unmöglich also kann das einzelne richtig verstanden sein und sein Geist aus der Form heraus gehoben, wenn nicht der prinzipielle Zusammenhang, die Einheit des ganzen Gesetzes erkannt ist; jede Einzelheit muss erst in ihrer Abhängigkeit vom Ganzen, aber auch in ihrer integrierenden Bedeutung für das Ganze erfasst sein. Bis dahin erhalten alle einzelnen Vorschriften ihre Bedeutung. Das Maass, in dem alle Einzelheiten erfüllt sind, ist das Maass für die Beobachtung jeder Einzelheit. Gerade dass jede Kleinigkeit, jedes Jota und jedes Strichlein sorgfältig beachtet wird, ist der einzige Weg, um sicher zum Ziele zu gelangen. Und dieses Wort hat auch durch die Vernachlässigung einer Menge alttestamentlicher Einzelgebote keinen Abbruch erlitten. Denn wirklich sind bis auf den heutigen Tag trotzdem die alttestamentlichen Ceremonialgesetze nicht völlig entwerthet, sondern bilden für uns noch immer ein wesentliches Moment zur Entwicklung und Durchbildung des sittlichen Bewusstseins, indem wir ihren Geist zu erforschen suchen, sind ein für christliches Leben und Erkennen nützlich Erziehungs-Mittel. Z. B. die Gesetze über levitische Reinigkeit sind auch uns noch eine Erinnerung, wie selbst die geringsten Lebensäusserungen unter die sittlichen Begriffe von rein und unrein zu stellen sind. Die kanonische Geltung, der sich die Thorah bis auf diese Stunde erfreut, ist eine Bestätigung des Wortes Christi, und der Brief an die Hebräer zeigt, dass gerade zu der Zeit, da das Ceremonialgesetz nach äusserlicher Auffassung *ἕγγυς ἀφαιρισμοῦ* war, die Christenheit lernte in ihm seinem ganzen Umfange nach ein Spiegelbild ethischer Wahrheiten zu sehn und so es nur in neuer Form anzuerkennen. Weil also die Erfüllung des ganzen Gesetzes nach seinem geistigen Gehalt in der Christenheit einen grossen Fortschritt gemacht hat, ist auch die Auflösung jeder Einzelheit in gewissem Grade eingetreten; weil aber *πάντα* in absolutem Sinne noch nicht erfüllt ist, hat doch auch andererseits jede Einzelheit eine gewisse Bedeutung behalten, so dass wir noch heute davon und daran lernen müssen. Wenn erst das Gesetz als einheitliches Lebensprincip und darum in all seinen Theilen eine gleichmässige Herrschaft im Menschen gefunden hat, so dass es nicht mehr *ἐν πλάξῃ λυθίναις* steht, sondern im Herzen; dann werden alle Einzelheiten als solche eben damit ihren Werth verloren haben und in einer höheren Stufe der Sittlichkeit als Moment aufgenommen sein.“³⁸

Und so werden wir denn dem Apostel nicht vorwerfen können, dass er 1. Corth. IX, 9 f. mit Verkennung des buchstäblichen Sinnes dem alttestamentlichen Schriftworte einen fremdartigen Sinn aufgedrängt habe; er hebt nur den unter der vergänglichen Form verborgenen bleibenden Kern desselben vor, oder mit andern Worten: er giebt nach dem Beispiele Jesu in der Bergpredigt die Plerose des Gebotes.

Blicken wir zurück auf die erörterten Stellen, so können uns dieselben nicht geeignet erscheinen, die Basis abzugeben für die Behauptung, dass rabbinische Traditionen störend auf die religiöse Erkenntniss des Apostels Paulus eingewirkt hätte. Dass der frühere Schüler des Gamaliel sich durch manche Spuren in den paulinischen Briefen (z. B. in mancher Beweisführung des Galater-Briefes) unverkennbar verrathe, soll damit keineswegs geläugnet werden. Unsere Absicht konnte nur die sein, den Vorwurf, als hätten willkürlich ersonnene Schulmeinungen dem Apostel das Verständniss der evangelischen Wahrheit wesentlich getrübt, wenigstens in Betreff jener Stellen als ungerechtfertigt nachzuweisen.

³⁷ vgl. Joh. VIII, 31 f.: *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ, τῷ ἐμοῦ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.*

³⁸ Haupt, die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien S. 30 f.