

DIE UNECHTHEIT DES GALATERBRIEFS

= *Der Galaterbrief*

aus:

Paulus und seine Briefe

*Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen
Briefliteratur und ihrer Theologie, S. 229-285*

von

Dr. Daniel Völter

Professor der Theologie in Amsterdam, Strassburg 1905.

Inhalt:

1. *Die Theologie des Galaterbriefs.*
2. *Die Geschichtserzählung des Galaterbriefs.*
 - a) *Paulus Leben bis zum Apostelkonzil.*
 - b) *Paulus auf dem Apostelkonzil.*
 - c) *Paulus Zusammenstoß mit Petrus.*
 - d) *Paulus Verhältnis zu den Galatern.*

Unter den paulinischen Briefen steht keiner in einem so engen Verhältnis zum Römerbrief als der Galaterbrief. Noch den Ergebnissen, die wir im Vorstehenden über den ersteren gewonnen haben, erhebt sich darum von selbst die Frage : wie steht's mit dem letzteren? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Beruht, wie sich zeigen läßt, der ganze Gedankengehalt des Galaterbriefs im wesentlichen auf dem des Römerbriefs in dessen ganzem gegenwärtigen Umfang, so muß der Galaterbrief, der selbst der Hauptsache nach aus einem Gusse ist, unecht sein. Zum Beweise dessen vergleichen wir zunächst die Theologie des Galaterbriefs mit der des Römerbriefs, um dann das daraus sich ergebende Resultat der Unechtheit des Briefs durch eine Untersuchung des Galaterbriefs als historischer Urkunde zu bestätigen.

1. Die Theologie des Galaterbriefs.

Bei der Darstellung der Theologie des Galaterbriefs gehen wir aus von dem Gedanken der Allgemeinheit der Sünde. Derselbe bildet im Galaterbrief ebenso die Grundlage der Argumentation wie im Römerbrief. Ja, was der Verfasser des Galaterbriefs darüber sagt, empfängt erst aus dem Römerbrief sein volles Licht. Der geborene Jude, heißt es Gal. 2, 15. 16, ist zwar nicht Sünder in dem prägnanten Sinne, in welchem dies von dem geborenen Heiden gilt, aber darum weiß doch auch der [230] Jude, daß er sich selbst durch Gesetzeswerke Rechtfertigung nicht verdienen kann, weil, wie die Schrift sagt, aus Gesetzeswerken nicht gerechtfertigt wird, was Fleisch heißt. Diese Sätze erscheinen wie ein Auszug aus der Darlegung des Uebersetzers des Römerbriefs in Röm. 1, 18–3, 20. Der Unterschied, der im Galaterbrief zwischen Juden und Heiden in einer fast mißverständlichen Kürze gemacht wird (2, 15), beruht offenbar auf der breiteren Ausführung des Römerbriefs, wo ebenfalls zwischen dem tiefgesunkenen Heidentum und dem sittlich gebildeten, aber doch ebenfalls sündigen Judentum ein gewisser, allerdings nur relativer Unterschied zugegeben wird. Und wie am Schluß jener Ausführung des Römerbriefs (3, 20) zum Beweis, daß, der Jude als solcher trotz seines Gesetzes keine bessere Heilsaussicht hat als der Heide, der Satz angeführt wird, daß aus Gesetzeswerken vor Gott nicht gerechtfertigt wird, was Fleisch ist, so wird dieser Satz auch in jener Stelle des Galaterbriefs verwertet, zum Beweis dafür, daß der Jude trotz seines relativen Vorzugs gegenüber dem Heiden doch einen andern Heilsweg suchen muß als den des Gesetzes.

Der Grund, daß kein Fleisch aus Gesetzeswerken vor Gott gerechtfertigt wird, ist natürlich die Allgemeinheit der Sünde. Und daß diese nicht bloß eine empirische Tatsache überhaupt, sondern auch durch die Schrift bezeugt oder bestimmt ist, das hatte der Uebersetzer des Römerbriefs unmittelbar vor jenem in 3, 20 ausgesprochenen Satz näher dargelegt in den Versen 3, 9 ff. Der hier entwickelte Gedanke wird dann in einem späteren Zusatz zum Werk des Uebersetzers des Römerbriefs, nämlich in 11, 32, auf die Formel gebracht : «Gott hat, alle eingeschlossen unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme» (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθείαν, ἵνα κ. τ. λ.) Und indem nun der Verfasser des Galaterbriefs Röm. 3, 9 ff. und Röm. 11, 32 mit einander kombiniert, sagt er in 3, 22: «Die Schrift hat alles, eingeschlossen unter die Sünde, damit die Verheißung auf Grund von Glauben an Jesus Christus geschenkt würde [231] den Gläubigen» (συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα κ. τ. λ.).

Worin hat nun aber die menschliche Sünde ihren Ursprung? Von den in Gal. 2, 16 nach dem Vorbild von Röm. 3, 20 zitierten Schriftwort aus, daß aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird, wird man zunächst antworten : im Fleisch. Daß dem so ist, beweist Gal. 5, 17, wo im Anschluß an Röm. 7, 5. 23 gesagt wird, daß das Fleisch wider den Geist gelüftet und den Willen des Menschen sich unterwirft. Aus den Begierden des Fleisches gehen nach Gal. 5, 17. 19–21 die Werke des Fleisches hervor, deren Aufzählung zu einem guten Teil wörtlich nach 1. Kor. 6, 9. 10 und 2. Kor. 12, 20. 21. geschieht. Die solche Dinge tun (Röm. 1, 32), können darum, wie Gal. 5, 21 nach dein Vorbild von 1. Kor. 6, 10, (15, 50) gesagt wird, das Reich Gottes nicht erben. Vielmehr wird nach Gal. 6, 8 wie nach Röm. 8, 13, wer auf das Fleisch sät, vom Fleisch das Verderben ernten.

So scheint nach dem Verfasser des Galaterbriefs wie nach dem Uebersetzer des

Römerbriefs (Röm. 7 und 8) der Ursprung der Sünde in der menschlichen Fleischesnatur zu liegen. Doch ist das nicht die letzte Antwort, welche der Verfasser des Galaterbriefs gibt. Wenn es Gal. 1, 4 heißt: «Christus hat sich selbst dahingegeben um unserer Sünden willen, um uns zu befreien, aus dieser gegenwärtigen bösen Welt», so hat die Sünde in letzter Linie ihren Ursprung in dem bösen Wesen des αἰώνενεστώς überhaupt, von dem die fleischliche Natur des Menschen nur ein Unterteil ist. Damit aber steht man bereits an der Schwelle einer dualistischen Weltanschauung.. Zu dieser Rolle, die dem in αἰώνενεστώς ππνηρός in Gal. 1, 4 (cf. κόσμος Gal. 6, 14) zugeschrieben wird, bieten die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief keine direkte Parallele. Nur ein schwacher Ansatz dazu findet, sich im ursprünglichen, Römerbrief (12, 2).

Wie vom Uebersetzer des Römerbriefs wird nun aber auch vom Verfasser des Galaterbriefs das Gesetz in [232] ein enges Verhältnis zur Sünde gebracht. Beide stimmen zunächst überein in der Anerkennung der Unfähigkeit des Gesetzes, Gerechtigkeit und Leben zu wirken. Der Verfasser des Galaterbriefs (2, 16) teilt mit dem Uebersetzer des Römerbriefs (3, 20) nicht bloß den Satz, daß aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird, sondern erklärt auch (Gal. 3, 21 b, vgl. 2, 21): «Wenn das Gesetz gegeben wäre mit dem Vermögen, Leben zu schaffen, so wäre in Wirklichkeit die Gerechtigkeit aus dem Gesetz». Erinnert dieser Satz seiner Form nach an den des Uebersetzers des Römerbriefs in Röm. 4, 14. «Wenn die vom Gesetz Erben wären, dann wäre es nichts mit dem Glauben», so entspricht er seinem Inhalt nach, genau dem, was der Uebersetzer des Römerbriefs in Röm. 8, 3 sagt. Da ist ja auch von einer Unfähigkeit des Gesetzes die Rede, und zwar, wie aus dem Zusammenhang von 8, 3 mit 8, 2 einerseits und 8, 4 andererseits hervorgeht, von einer Unfähigkeit des Gesetzes, gegenüber dem Sünde und Tod in sich bergenden Fleisch des Menschen, als eine Kraft der Gerechtigkeit und des Lebens sich zu erweisen.

Entsprechend dieser seiner Unfähigkeit steht das Gesetz nach dem Verfasser des Galaterbriefs wie nach dem Uebersetzer des Römerbriefs in keinem positiven Verhältnis zum Heil. Nach dem letzteren ist die Verheißung nicht durch das Gesetz vermittelt. Sagt er doch 4, 13 ff. : «Denn die Verheißung, die Abraham oder seinem Samen gegeben wurde, daß er Erbe der Welt sein soll, ist nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens». Nach dem Verfasser des Galaterbriefs beruht das Heil, das er in 3, 18 unter dem Einfluß von Röm. 4, 13. 14 als κληρονομία bezeichnet, ebenfalls nicht auf dem Gesetz, sondern auf der Verheißung an Abraham (3, 7–14). Und zwar sucht dies der Verfasser des Galaterbriefs dadurch näher zu erweisen, daß er die Verheißung an Abraham und seinen Samen mit einem Testament vergleicht, das, wenn es rechtsgiltig gemacht ist, von niemand mehr aufgehoben oder durch eine neue [233] Verfügung ersetzt werden kann¹, so daß also, die Verheißung auch nicht durch das 430 Jahre später gekommene Gesetz zunichte gemacht werden konnte (3, 15–18).

Fragt sich nun, wozu das Gesetz gegeben wurde, so antwortet der Verfasser des Galaterbriefs diese Frage wiederum ganz ähnlich wie der Uebersetzer des Römerbriefs. Sagt der letztere Röm. 5, 20: «das Gesetz ist (zwischen Adam und Christus) daneben hereingekommen, damit die Uebertretung voll werde», so sagt der erstere Gal. 3, 19 : «es ist

¹ Daß das im Sinn einer neuen Verfügung zu verstehen ist, wird mit Recht geltend gemacht von Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief, Z. f. d. neutest. Wiss. 1904, 8. 214 f.

der Uebertretungen wegen hinzugefügt» nämlich hinter der Verheißung. Und dieser Auffassung des Zwecks des Gesetzes entspricht es, daß in Gal. 3, 22. 23 das auf Röm. 11, 32 beruhende «eingeschlossen unter der Sünde» und das auf Röm. 7, 6 (ἐν ᾧ κατειχόμεθα) beruhende «verwahrt bzw. eingeschlossen unter dem Gesetz» parallel gebraucht und daß in Gal. 3, 10 in offenbarem Anschluß an Röm. 4, 15; 6, 15 ; 7, 7–11 ; 8, 1 gesagt wird: «Alle die von Gesetzeswerken ausgehen, sind unter dem Fluch». Freilich, während vom Ueberarbeiter des Römerbriefs, besonders in Kap. 7, die Sündenwirkung des Gesetzes ausführlich näher erklärt wird, müssen wir uns im Galaterbrief mit diesen Andeutungen begnügen, die die Erläuterungen des Römerbriefs zur Voraussetzung haben.

Obgleich so das Gesetz in keinem direkten und positiven Verhältnis zum Heil steht, läßt doch der Verfasser des Galaterbriefs wie der Ueberarbeiter des Römerbriefs das Gesetz dem Heile dienen. Nicht bloß daß das Gesetz auf den wahren Heilsweg hinweist. (Röm. 3, 21. 22. 27–31. Kap. 4 und Gal. 3, 6ff.), es bereitet den Menschen auch subjektiv auf denselben insofern vor, als es das Sündenelend mehrt, dem Menschen dasselbe zum Bewußtsein bringt und ihn so, für den neuen Heilsweg empfänglich und darnach verlangend macht. Ist dieser Gedanke in den vom Ueberarbeiter herrührenden [234] Teilen des Römerbriefs (cf. 3, 20 ; 5, 20 ; 6, 14. 15 ; Kap. 7 ; 8, 3) mehr zerstreut und versteckt enthalten, so verleiht ihm der Verfasser des Galaterbriefs einen kurzen, bündigen Ausdruck, indem er das Gesetz, das die Menschen im Bann der Sünde hält, den Zuchtmeister auf Christus nennt, der die Menschen auf die Rechtfertigung durch den Glauben vorbereiten sollte (Gal. 3, 24):

Aus der negativ vorbereitenden Bedeutung des Gesetzes folgt von selbst seine interimistische Geltung, d. h. dies, daß es mit dem Eintritt des Heils aufgehoben ist. Spricht der Ueberarbeiter des Römerbriefs es offen aus, daß Christus des Gesetzes Ende ist (Röm. 10, 4), so erklärt der Verfasser, des Galaterbriefs, daß es nur gilt, bis der Same der Verheißung gekommen ist (Gal. 3, 19). Damit tritt zugleich (Gal. 3, 23. 25) gegenüber dem Gesetz, das vom Menschen die für ihn unmögliche Erfüllung fordert, (Gal. 3, 10. 12; Röm. 10, 5) das schon im Alten Testament vorausverkündigte wahre subjektive Heilsprinzip, der Glaube (Gen. 15, 6 Lev. 18, 5 ; Röm. 4, 3 ; 1, 17 ; Gal. 3, 6, 11) in Wirkung, der auch den Heiden Rechtfertigung ermöglichen soll (Röm. 4, 16. 17 ; Gal. 3, B. 9. 14). Macht der Ueberarbeiter des Römerbriefs geltend, daß der Gläubige tot ist fürs Gesetz oder den Gesetzesbanden gestorben ist, indem er, durch das Gesetz und seine sündenfördernde Wirkung zum Glauben an Christus getrieben, mit dem letzteren gestorben und nun fürs Gesetz nicht mehr da ist, vielmehr dem auferstandenen Christus zugehört (Röm. 7, 4–6), so legt der Verfasser des Galaterbriefes dem Paulus die Worte in den Mund: «Ich bin dem Gesetz gestorben durchs Gesetz . . . ich bin mit Christus gekreuzigt, ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus (2, 19. 20)», sowie die Warnung «Wenn ihr euch durch das Gesetz rechtfertigen lassen wollt, seid ihr von Christus abgelöst, seid ihr aus der Gnade gefallen» (5, 4).

Trotz all dieser Uebereinstimmung ist es nun aber gerade die Lehre vom Gesetz, in der sich der Verfasser des Galaterbriefs doch wieder in sehr bedeutsamer Weise [235] vom Ueberarbeiter des Römerbriefs unterscheidet. Den letzteren hatte sein Antinomismus nicht gehindert, das Gesetz als geistlich, heilig, gerecht und gut und als Gottes Gesetz anzuerkennen, das eigentlich zum Leben führen soll und dessen sittlicher Gehalt trotz der Vergänglichkeit der Gesetzesform allzeit gültig bleibt (7, 14 ; 7, 12 ; 7, 22; 7, 10; 8, 4 of. 2, 26. 27). Hierin kann sich der Verfasser des Galaterbriefs dem Ueberarbeiter des Römerbriefs nicht anschließen. Allerdings sagt auch er: «das Gesetz ist nicht gegen die Verheißungen Gottes» (3, 21), aber doch zieht er aus der interimistischen Stellung und sündenfördernden

Bedeutung des Gesetzes eigenartige Konsequenzen in bezug auf den Ursprung des Gesetzes, die dem Uebersetzer des Römerbriefs noch völlig fremd sind: Ein Gesetz von der bezeichneten Art kann nach dem Verfasser des Galaterbriefs nicht von Gott selber herrühren. Vielmehr ward das Gesetz von Engeln verordnet und in die Hand eines Vermittlers (μεσίτης) d. h. des Moses gelegt, und gerade dies, daß ein Vermittler nötig war, ist für den Verfasser des Galaterbriefs ein deutlicher Beweis dafür, daß nicht der *eine* Gott, sondern eine Mehrheit von Engeln das Gesetz gegeben hat (3, 19. 20). An was für Engel der Verfasser hierbei denkt, ergibt sich aus dem, was er in Gal. 4, 1–1 f über die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sagt. Unter der Herrschaft dieser στοιχεῖα τοῦ κόσμου stand die ganze vorchristliche Menschheit. Paulus selber hat ihnen gedient zur Zeit, da er als Jude noch dem Gesetz gehorchte, ebenso haben die Galater ihnen gedient, als sie, ehe sie Christen wurden, noch die falschen Naturgötter verehrten, und es wäre nur eine Zurückkehr zum Dienst der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wenn die Galater jetzt wieder unter das Gesetz sich beugen und nach seiner Vorschrift Monate, Festzeiten und Jahre halten würden. Diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου oder Elemente der Welt sind also die siderischen Mächte, nach denen sich die Zeiten regeln. Sie stehen hinter dem heidnischen Naturdienst und ebenso hinter dem jüdischen Kultus und seinem Gesetz, sofern es sich in demselben um das Halten von Monaten, Festzeiten und [236] Tagen handelt. Hat das Heidentum in diesen στοιχεῖα τοῦ κόσμου trotz ihres Unvermögens und armseligen Wesens fälschlich Götter gesehen, so sind sie nach unserem Verfasser doch als personifiziert, nämlich als Geister oder Engel vorzustellen. Diese Lehre von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου ist für den Galaterbrief ganz besonders bezeichnend. Sie genügt abgesehen von allem andern an und für sich, um den Brief für unpaulinisch zu erklären. Indem sein Verfasser das jüdische Gesetz und den jüdischen Kultus ebenso wie den heidnischen Götterdienst auf die στοιχεῖα τοῦ κόσμου zurückführt, Judentum und Heidentum also prinzipiell auf eine Linie stellt, treibt er den Antinomismus auf die Spitze. Ja er kommt mit seiner Lehre von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, da das ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι (4, 3) parallel ist nicht bloß mit dem ὑπὸ νόμον (3, 23), sondern auch mit dem ὑπὸ ἁμαρτίαν (3, 22), und da überhaupt die ganze, wohl von diesen Engelmächten geschaffene gegenwärtige Welt böse ist (1, 4), bis an die Grenze des Dualismus. Letzterer wird nur dadurch abgewendet, daß unser Verfasser durch Gott selbst die Menschen in der Zeit ihrer Unmündigkeit unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου als Vormünder und Vögte gestellt sein läßt (4, 1. 2).

Diese Periode der Unmündigkeit, in der die Menschen den στοιχεῖα τοῦ κόσμου und dem Gesetz und durch sie der Sünde wie Knechte unterworfen waren, hat nun aber ihre bestimmte Zeit (4, 2–4). Wenn diese Zeit um ist, muß die dem Gesetz übergeordnete und von ihm unabhängige Verheißung sich verwirklichen. Dies geschieht in dem Augenblick, da der Same kommt, dem die Verheißung gilt (3, 19). Der Uebersetzer des Römerbriefs redet (4, 16) auch von dem Samen, dem die Verheißung gilt, aber er denkt dabei an alle Gläubige aus Juden und Heiden als Nachkommen des gläubigen Abraham. Von diesen redet der Verfasser des Galaterbriefs ebenfalls in 3, 7. 9. Aber in 3, 16 ff., wo er sich auf die vom Uebersetzer des Römerbriefs angeführte Tatsache beruft, daß dem Abraham und seinem Samen die Verheißung gegeben wurde, unternimmt er es im Gegensatz [237] zum Uebersetzer des Römerbriefs den Singularis τῷ σπέρματι so einseitig und künstlich zu pressen, daß er darin Christus als den Samen der Verheißung angedeutet findet. Wenn daher doch schließlich alle Gläubige Abrahams Söhne und Erben der Verheißung sind, so sind sie es nach 3, 26–29 doch nur durch Jesus Christus und den Glauben an ihn.

Es fragt sich demnach: wer ist Christus und wie hat sich die Verheißung an ihm erfüllt ? Die Antwort auf die erste Frage gibt Gal. 4, 4. 5, wo es heißt: «Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe und unter das Gesetz getan. Das erinnert unmittelbar an Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας. Wenn der Verfasser des Galaterbriefs statt dieser letzteren Worte sagt: γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, so reflektiert er dabei offenbar auf die evangelischen Erzählungen von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und von seiner Beschneidung nach dem Gesetz am achten Tage (Luk 1. 2). Wozu der Gottessohn in die Welt kam, sagt der Uebersetzer des Römerbriefs in 4, 25, indem er ihn darstellt als den, der hingegeben wurde um unserer Sünden willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen. Fast mit denselben Worten beschreibt der Verfasser des Galaterbriefs die Bedeutung des Todes Christi, indem er ihn (1, 4 ; 3, 20) den nennt, der sich selber hingegeben um unserer Sünden willen. Ist dies die Bedeutung des Todes Christi für die Menschheit überhaupt, so liegt dieselbe für die Juden speziell in der Befreiung vom Fluch und zugleich von der Verbindlichkeit des Gesetzes. Um dies den zum Gesetz sich wiederum hinkehrenden Galatern vorzuhalten, wird in Gal. 4, 5 und 3, 13 in einer an Röm. 7, 4. 6; 2. Kor. 5, 21 ; 1. Kor. 6, 20 ; 7, 23 erinnernden Weise gesagt, Christus sei gekommen, um die unter dem Gesetz loszukaufen oder Christus habe uns (die Juden) losgekauft vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns (nach Deut. 21, 23) ein Fluch ward. Und im Zusammenhang damit versteht es [238] sich auch erst recht, warum unser Verfasser Christus nicht einfach nach Röm. 8, 3 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gekommen sein läßt, sondern ihn speziell kennzeichnet als γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Denn nur, wenn er selber unter dem Gesetz stand und es erfüllte, konnte er unschuldig und stellvertretend für andere den über sie ihrer Sünde wegen verhängten Fluch, d. h. das Todesurteil tragen in seinem Fluchtod am Kreuz und durch diesen Tod, der ihn dem Bereich des Gesetzes entzog und ihn nicht mehr für dasselbe bestehen ließ, auch Befreiung vom Gesetze selbst wie von der Welt überhaupt zu Stand bringen für alle die mit ihm sterben (Gal. 2, 19. 20. 6, 14). Diese Befreiung der Juden nicht bloß vom Gesetzesfluch sondern auch vom Gesetz überhaupt war notwendig. Denn wenn Christus das nur für die Juden bestimmte Gesetz als Heilsordnung in Geltung gelassen hätte, dann hätte das Heil nicht zu den Heiden kommen können (3, 14), und hätten die Gläubigen überhaupt nicht der Verheißung entsprechend den Geist und die Sohnschaft empfangen können (3, 14 ; 4, 5). Wie beim Uebersetzer des Römerbriefs (vgl. Röm. 4, 25; 8, 2–4. 9. 10. 13. 14–16) ist nämlich beim Verfasser des Galaterbriefs die Befreiung von Sünde und Gesetz nur die negative Vorbereitung des Heilswerkes Christi, während dasselbe eigentlich und positiv darin besteht, daß die Gläubigen Christus bzw. den Geist als neues Lebensprinzip in sich aufnehmen (2, 20 ; 5, 25), wodurch sie selber Söhne Gottes und zugleich Söhne Abrahams und Erben der Verheißung d. h. des Geistes sind, der in ihren Herzen durch das Abba Vater! ihre Sohnschaft bezeugt (4, 6. 7).

Eingegangen wird diese durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft mit Christus bei der Taufe (Gal. 3, 27–29). In ihr wird Christus gleichsam angezogen. Die Taufe ist also hier nicht wie im ursprünglichen Römerbrief (6, 3) Taufe auf Christi Tod, der symbolische Ausdruck für das Mitsterben mit Christus, sondern zugleich und vorzüglich der die positive Lebens- und Geistesgemeinschaft mit [239] Christus begründende Akt. Ja sofern die Gläubigen bei der Taufe sämtlich gleichmäßig Christus anziehen, werden sie alle; ob nun Jude oder Hellene, Sklave oder Freier, Mann oder Frau, zu *einer* moralischen Person in Christus Jesus. Das ist eine Auffassung der Taufe, die offenbar den in 1. Kor. 12, 13 eingeschalteten Satz zur

Voraussetzung hat: «Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle mit einem Geiste getränkt worden».

Durch das, was man bei der Taufe erfährt, wird nun das neue Leben der Gläubigen bestimmt. Von ihnen gilt, wie Gal. 6, 15 in Anlehnung teils an 1. Kor. 7, 19, teils an 2. Kor. 5, 17 gesagt wird: «Denn weder Beschneidung ist etwas, noch Unbeschnittenheit, sondern eine neue Schöpfung». Denn ist nach Röm. 8, 9. 10 bei denen, welchen Christus oder sein Geist einwohnt, «der Leib tot der Sünde wegen, der Geist aber Leben der Gerechtigkeit wegen», so heißt es Gal. 5, 24. 25: «Die Christus Jesus angehören, haben das Fleisch samt Leidenschaften und Lüsten gekreuzigt. Wenn wir durch den Geist leben, laßt uns auch im Geiste wandeln». Vom Geist getrieben (Gal. 5, 18 vgl. Röm. 8, 14) muß der Gläubige die Früchte des Geistes bringen, deren Aufzählung auf 1. Kor. 13, 1–7 zu beruhen scheint (vgl. an letzterer Stelle: ἀγάπη, μακροθυμεί, χρηστεύεται, οὐ χαίρει-συγχαίρει, πιστεύει).

Sehr stark hebt der Verfasser des Galaterbriefs sodann hervor, daß das Leben der Gläubigen im Geist, speziell im Gegensatz zu dem unter dem Gesetz (5, 18, vgl. Röm. 6, 19. 15), ein Leben der Freiheit ist «Zur Freiheit, heißt es Gal. 5, 1 (vgl. 5, 13), hat uns Christus befreit, . . . lasset euch nicht wieder ins Joch der Knechtschaft bannen». Auch beim Uebersetzer des Römerbriefs findet sich dieser Gedanke (7, 3 4. 6; 8, 21). Und wenn der Verfasser des Galaterbriefs in 4, 22ff. seine Leser, die unter dem Gesetz stehen wollen, um ihnen ihre Freiheit deutlich zum Bewusstsein zu bringen, daran erinnert, daß sie im Gegensatz zu den fleischlichen Kindern Abrahams. Kinder der [240] Verheißung durch Isaak, also Kinder der Freien, nicht der Sklavin seien, so beruht auch dies auf einem Gedanken des Uebersetzers des Römerbriefs, nämlich auf Röm 9, 6–9.

Die Stelle des Galaterbriefs, um die es sich hier handelt, müssen wir indessen noch etwas näher ins Auge fassen. Abraham, sagt der Verfasser, hatte zwei Frauen, eine Freie und eine Sklavin. Sind die Kinder der letzteren fleischlich erzeugt, so die der ersteren geistlich durch die Verheißung. Die Gläubigen aber sind Kinder der Verheißung durch Isaak und darum Kinder der Freien. Und wenn sie, wie einst Isaak durch Ismael, durch die Kinder des Fleisches verfolgt werden, so werden diese letzteren nach der Schrift nicht erben mit den Kindern der Freien. Das sind die Gedanken der Verse Gal. 4, 22. 23 und 28–31. Dazwischen findet sich nun aber eine sehr merkwürdige Ausführung in den Versen 24–27, in denen dargelegt wird, daß was in den Versen 22. 23 von den beiden Frauen Abrahams, der Sklavin und der Freien und ihren Kindern gesagt ist, allegorisch aufgefaßt werden müsse. Die beiden Frauen deuten zwei Bündnisse an. Hagar geht, wie die Tatsache beweist, daß in Arabien der Sinai Hagar heißt, auf den Sinaibund, der seine Angehörigen durch Unterwerfung unter mosaische Gesetz in den Sklavenstand versetzt. Und dieser den Sinaibund repräsentierenden Hagar entspricht das gegenwärtige Jerusalem, das mit seinen Kindern in der Knechtschaft—des mosaischen Gesetzes nämlich—sich befindet, d. h. die jüdische Religionsgemeinschaft. Das obere Jerusalem dagegen, d. h. die messianische, ihrem Ursprung nach himmlische Theokratie, ist der freien Frau des Abrahams entsprechend frei, keinem Gesetz unterworfen, und ihr gehören die Gläubigen an wie die Kinder der Mutter. Diese ganze allegorisierende Ausführung über die beiden Frauen Abrahams und die beiden Bündnisse oder Religionsgemeinschaften, die sie repräsentieren, ist übrigens kaum für einen ursprünglichen Bestandteil des Galaterbriefs zu halten. Die Verse 28–31 knüpfen ja [241] unmittelbar an die Verse 22. 23 an. Die Verse 24—27 dagegen sind wohl nachträglich eingefügt, um zu erklären,

wie die unter dem Gesetz, also vor allem die Juden selbst, Söhne der Sklavin genannt werden können.

Daß aber der Verfasser der Verse 24–27 die beiden Frauen Abrahams auf zwei Bündnisse deutet, die Hagar auf den Sinaibund bezieht und dem irdischen Jerusalem entsprechen läßt, die Sarah den neuen Bund bedeuten und das obere Jerusalem repräsentieren läßt, das frei und der Gläubigen Mutter ist, das scheint mir durch eine Stelle des Hebräerbriefs bedingt zu sein. Ich denke an Hebr. 12, 18 ff., wo ebenfalls der alte und der neue Bund einander gegenübergestellt werden und der erste gekennzeichnet wird als der vom Berg Sinai, der zweite als der vom Berg Sion mit der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem. In der allegorischen Deutung von Hagar und Sarah überhaupt aber hatte der Verfasser in Philo einen Vorgänger, der die erste auf die «vorbereitende Wissenschaft», die zweite auf «die höhere Weisheit und Tugend» gedeutet hat (Leg. alleg. III, 87 ; de migrat. Abr. 30).

Die Freiheit, zu der die Gläubigen im Geiste berufen sind, darf nun aber nach dem Verfasser des Galaterbriefs nicht zu fleischlichen Zwecken mißbraucht werden (5, 13). Wenn nach dem Uebersetzer des Römerbriefs auch nach der Aufhebung des Gesetzes als äußerlicher Verpflichtung und Forderung doch der sittliche Inhalt des Gesetzes seine Giltigkeit behält und erfüllt werden muß von den Gläubigen, die dazu durch den Geist in Stand gesetzt sind (Röm. 2, 26 ; 8, 4), so denkt der Verfasser des Galaterbriefs ganz ähnlich. Aber er drückt seine Ansicht aus mit Hilfe einer Stelle des ursprünglichen Römerbriefs, nämlich mit Hilfe von Röm. 13, 8–10, wo der Apostel darauf weist, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, sofern das Gesetz mit seinen einzelnen Geboten sich zusammenfaßt in dem einen :Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Diese Stelle gebraucht der Verfasser des Galaterbriefs, um zu zeigen, daß auch für[242] den Erlösten und mit dem Geist begabten Gläubigen die Pflicht der Liebe zurechtbesteht. Der Glaube muß wirksam werden in der Liebe. Die Gläubigen müssen einander dienen in der Liebe und so das Gesetz Christi erfüllen (Gal. 5, 6. 13. 14 ; 6, 2).

Die Christen nun, die, ob sie früher beschnitten oder unbeschnitten waren, durch den Geist erneuert sind zu neuem Wesen und Leben, sind nach Gal. 6, 16 das Israel Gottes, auf dem (Gottes) Friede und Erbarmen ruht. Dieser Ausdruck «Israel Gottes» bedarf eines Kommentars. Er kann in dieser Kürze nicht angewendet werden, ohne daß der Sinn davon auf Grund einer anderswo gegebenen Erklärung als bekannt vorausgesetzt werden darf. Diese seine Begründung aber hat der Ausdruck in dem vom Uebersetzer des Römerbriefs herrührenden Abschnitt Röm. 9, 6 ff., wo vom historischen Israel das wahre Israel, das Gott sich aus Juden und Heiden erwählt hat, unterschieden wird (9, 6–8. 24). Und daß in der Tat in Röm. 9 die Quelle des Ausdrucks zu suchen ist, beweist der Umstand, daß aus dem Zusammenhang von Röm. 9 auch die Begriffe Friede und Erbarmen sich erklären, sofern da den Verworfenen als Gefäßen des Zorns die Erwählten als Gefäße des Erbarmens gegenübergestellt werden (9, 16. 23–26).

Wir kommen endlich zur Lehre von der Rechtfertigung. Daß wir von derselben im vorstehenden noch nicht gesprochen haben, hat darin seinen Grund, daß die Rechtfertigung für den Verfasser des Galaterbriefs wesentlich ein eschatologischer Begriff ist. Freilich wenn er in Gal. 3, 6 wie der Uebersetzer des Römerbriefs in 4, 3. 9. 22 die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben durch das Zitat begründet: «Abraham glaubte Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet», so könnte es scheinen, als ob er von einer

gegenwärtigen Rechtfertigung der Gläubigen reden würde. Aber das ist bloßer Schein. In Wirklichkeit verhält sich die Sache anders. Prinzipiell allerdings wird die Rechtfertigung schon in der Gegenwart begründet, sofern dem Gläubigen Befreiung von der Sünde [243] bzw. vom Gesetzesfluch und Gesetz und insbesondere der Geist als neues Lebensprinzip zuteil wird. Aber der so Begnadete muß nun doch erst durch sein ganzes Leben im Glauben und im Geist der Rechtfertigung teilhaftig zu werden suchen. Diese letztere ist ein zukünftiger Akt. Das zeigt sich in erster Linie an Gal. 2, 17, wo Paulus sich und Petrus, nachdem sie schon gläubig geworden waren, noch als solche kennzeichnet, die in Christus gerechtfertigt zu werden suchen. Und dasselbe beweist Gal. 5, 5, wo es heißt, daß der Christ im Geist aus Glauben wartet auf die, Hoffnung der Gerechtigkeit. Bei der ἐλπίς δικαιοσύνης ist nicht mit Lipsius und Sieffert an das Gut, welches der Besitz der Gerechtigkeit erhoffen läßt, d. h. an die ζωὴ αἰώνιος zu denken. Diese Erklärung ist, wie Meyer und Hofmann anerkennen, contextwidrig, da es sich im Zusammenhang um die Rechtfertigung selber handelt (vgl. δικαιούσθε Vers 4). Auch liegt es grammatikalisch am nächsten,δικαιοσύνης als Gen. obj. zu fassen. Der Sinn ist darum ohne Zweifel der, daß der Christ die subjektiv im Glauben, objektiv im Geist als dem neuen sittlichen Lebensprinzip gegründete Hoffnung hegt, dereinst Gerechtigkeit, d. h. Rechtfertigung zu erlangen. Eben damit aber wird dem Christen als die reife Frucht seines Lebens im Geist das ewige Leben zuteil (6, 8).

Aus dieser Darstellung der Theologie des Galaterbriefs ergibt sich, wie ich meine, zur Evidenz, daß der Verfasser dieses Briefes, wenn er auch hier und da zurückgreift auf Stellen des ursprünglichen Römerbriefs, doch im wesentlichen nichts anderes gibt als eine mehr oder weniger freie, namentlich antinomistisch verschärfte Reproduktion der Lehre des Uebearbeiters – des Römerbriefs. Selbst wenn diese letztere Lehre echt paulinisch. wäre, könnte man dies von der des Galaterbriefs wegen der vorhandenen starken Abweichungen nicht anerkennen. Aber da jene Lehre selbst schon nicht die des Paulus selber, sondern die eines späteren Pauliners ist, der den. ursprünglichen Römerbrief überarbeitet hat, so kann die [244] Theologie des Galaterbriefs und also auch dieser Brief' selbst erst recht nicht dem Paulus zugeschrieben werden.

2. Die Geschichtserzählung des Galaterbriefs.

Wenn wir uns zum historischen Teil des Galaterbriefs wenden, so ist in erster Linie ins Auge zu fassen, daß, wir es bei den Mitteilungen in Kapitel 1 und 2 nicht einfach mit einer historischen Erzählung im gewöhnlichen Sinn zu tun haben, sondern mit einer Beweisführung, die geliefert wird mit Hilfe eines historischen Referats. Bewiesen soll werden, daß das paulinische Evangelium direkt und ausschließlich auf göttliche Offenbarung zurückgehe, sich von aller menschlichen Beeinflussung frei erhalten und menschlichen Angriffen gegenüber siegreich seine Selbständigkeit und Wahrheit behauptet und bewährt habe. Das historische Material, das in den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefs zur Verwendung kommt, steht also in apologetischen Diensten.

Dies ist an sich noch kein Grund, um das Erzählte nicht für historisch zu halten, aber andererseits erwächst uns doch daraus die Aufgabe, sorgfältig zu prüfen, ob das vorgelegte , geschichtliche Referat in allen seinen Teilen wahrscheinlich und haltbar ist,

a) Paulus Leben bis zum Apostelkonzil.

Stellen wir diese Prüfung an, so muß uns sofort bedenklich erscheinen, daß der Paulus des Galaterbriefs, um seine Bekehrung und Berufung als eine von Gott von Anfang ins Auge gefaßte erscheinen zu lassen, erzählt, daß Gott ihn von Mutterleib an abgesondert habe. Das ἀφορίσας in Gal. 1, 15 erinnert an das ἀφωρισμένος in Röm. 1, 1. Da hatte dieser Ausdruck in unmittelbarem Zusammenhang von 1, 1 und 1, 5 b ursprünglich den Sinn, daß Gott den Apostel absonderlich bestimmt habe zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden. Durch die Einschaltung der Verse 1, 2–5a wurde dieser Zusammenhang gestört und der Sinn des ἀφωρισμένος[245] dunkel, und darum hat der Verfasser des Galaterbriefs wohl nach dem Vorbild von Jes. 49, 1. 5 (Jer, 1, 5) die Sache sich erklärt durch ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου. Ob der Verfasser des Galaterbriefs dabeizugleich noch gedacht hat an das ὡςπερὶ τῷ ἐκτρώματι in 1. Kor. 15, 8, lasse ich dahingestellt.

Die Erzählung des Galaterbriefs enthält aber noch weitere Verdachtsmomente. Dazu gehören in erster Linie die Angaben über den für die Bekehrung des Paulus entscheidenden Vorgang selbst. Die Acta (9, 3. 4 ; 22, 6. 7 ; 26, 13. 14) lassen den Paulus ein Licht sehen und eine Stimme vernehmen, welche beweist, daß die Lichterscheinung eine Erscheinung Christi ist. Dazu stimmt denn auch das οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα 1. Kor. 9, 1 und das ὄφθη κάμοι 1. Kor. 15, B. Der Galaterbrief bezeichnet den Vorgang als eine ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 1, 12 und entwickelt das etwas genauer mit den Worten ὅστε εὐδόκησεν [ῥθθεός] ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί(1, 15. 16). Von einer äußeren Erscheinung wird hier nicht gesprochen, sondern bloß von einem innerlichen Vorgang. Man könnte nun geneigt sein, auf die Differenz, die sich bei der Beschreibung des Bekehrungsvorgangs zwischen dem Galaterbrief einerseits und den Acta und dem ersten Korintherbrief andererseits herausstellt, wenig Gewicht zu legen und beide Darstellungen zu vereinigen zu suchen, sofern ja auch nach den Acta, wenigstens nach Act. 22, 6–9 und 26, 13. 14 (vgl. dagegen 9, 4–7) die Stimme als ein an die äußere Erscheinung sich anschließender innerer Vorgang in Paulus aufgefaßt werden muß. Von ihm, kann man sagen, spricht Paulus hier allein, weil er ihm die Hauptsache ist. Allein bei näherem Zusehen ergibt sich, meinen wir, doch, daß jene Differenz in der Beschreibung des Bekehrungsgangs im Zusammenhang steht mit einer anderen wichtigen Differenz, die zwischen dem Galaterbrief und den Acta zutage tritt. Die Acta lassen durch das Ereignis auf dem Wege nach Damaskus nur die Bekehrung des Paulus, seinen Glauben, daß Jesus auferweckt und darum der Messias ist, be[246]gründet werden. Unterscheiden sich die Berichte der Acta auch im besonderen dadurch, daß einer davon den Paulus bei dem Vorgang vor Damaskus auch die Berufung zum Heidenapostel erhalten läßt, (26, 16 ff.), während andere ihn ausdrücklich auf weitere Mitteilungen von menschlicher Seite verwiesen werden (22, 10 ff) und die Berufung zum Heidenapostel erst durch eine besondere Offenbarung empfangen lassen (22, 21), so setzen doch, alle als selbstverständlich voraus, daß Paulus über Leben, Lehre, Tod und Auferstehung Christi das Nähere schon vernommen hatte, oder noch vernehmen sollte, indirekt, oder direkt von denen, die Zeugen davon gewesen waren. Nach dem ersten Korintherbrief ist dies zweifellos der Fall. (1. Kor. 7, 10. 12; 15, 3; vgl. 7, 25; 11, 23). Der Galaterbrief dagegen leitet aus dem Vorgang bei Damaskus nicht bloß die Bekehrung des Paulus und seine

Berufung zum Heidenapostel ab, sondern auch seine ganze Ausrüstung zu diesem seinem Beruf. Sein ganzes Evangelium hat in jenem Vorgang vor Damaskus seine Quelle und zwar so ausschließlich, daß der Paulus des Galaterbriefs versichert, nichts in seinem Evangelium von einem Menschen empfangen oder durch Unterricht gelernt zu haben (1, 11.. 12). Weil der Galaterbrief dem Vorgang vor Damaskus eine solche Tragweite gibt, muß er ihn auch so beschreiben, daß er so viel daraus ableiten kann. Darum stellt er ihn vor als eine Offenbarung Jesu Christi, also eine durch Gott in Paulus bewirkte Offenbarung seines Sohnes.

Daß Paulus auf dem Weg der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ mit Ausschluß aller menschlicher Mitteilung und Belehrung sein ganzes Evangelium empfangen habe, das ist aber einfach eine Unmöglichkeit. Das Evangelium des Paulus hat doch eine historische Grundlage. Historische Vorgänge, das Leben und Lehren, Sterben und Auferstehen einer historischen Person bilden seinen Inhalt. Darüber kann Paulus nur von den Menschen, denen diese Vorgänge bekannt waren, Kunde und Aufschluß erhalten haben. Wenn der Verfasser des Galaterbriefs dies in Ab[247]rede zieht, so ist das nur ein Beweis, daß wir es mit einem Schriftsteller zu tun haben, der in der Verfolgung seiner Tendenz die Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem ganz aus den Augen verliert.

Die Angaben, mit welchen der Verfasser des Galaterbriefs seine These, daß Paulus sein Evangelium unabhängig von jeder menschlichen Mitteilung und Unterweisung ausschließlich aus der Offenbarung Jesu Christi geschöpft habe, historisch sicher stellen will, sind denn auch entweder unzulänglich oder verdächtig. Was er vom jüdischen Zelotismus des unbekehrten Paulus und seiner Verfolgungswut gegen die Christen erzählt (1, 13. 14), ist allerdings ganz im Einklang mit dem Bericht der Acta (8, 3 ; 9, 1 ff.; 22, 3ff; 26, 4 ff.) und an sich unanfechtbar (vgl. auch 1. Kor. 15, 9). Auch sind diese Angaben dazu geeignet, die Bekehrung des Paulus als eine Gottestat erscheinen zu lassen. Wenn sie aber, was allem Anschein nach ebenfalls damit bezweckt ist, zugleich jene These von schlechthinigen Offenbarungsursprung des paulinischen Evangeliums stützen sollen, so ist dagegen zu bemerken, daß der Verfolgungshaß des Paulus gegen die christlichen Gemeinden nur seinen Unglauben beweist, dagegen seine Bekanntschaft mit dem christlichen Glauben jedenfalls bis zu einem gewissen Grad geradezu voraussetzt.

Auch was der Galaterbrief über das Verhalten und Tun des Paulus unmittelbar nach seiner Bekehrung erzählt, ist an sich wenig wahrscheinlich und auch im Widerspruch mit der Erzählung der Apostelgeschichte. Wenn Paulus vor Damaskus durch eine Erscheinung des Herrn bekehrt wurde, so ist das an sich Natürliches, psychologisch Wahrscheinliches und selbst sittlich Gefordertes, daß er zu den Christen in Damaskus und weiter zu der Urgemeinde und den Aposteln in Jerusalem in Beziehung trat. So wird die Sache denn auch von der Apostelgeschichte (9, 8 ff; 22, 10 ff.) dargestellt. Die Acta lassen Paulus sofort nach der Erscheinung, die er gehabt hat, in Damaskus der christlichen Gemeinde sich anschließen und getauft werden, und ein Christ in Damaskus, Ananias, wird [248] ausdrücklich genannt als derjenige, der sich des Paulus in dieser ersten Zeit besonders angenommen hat. Auch lassen die Acta (9, 19 ff.) den Paulus in der Synagoge offen mit seinem Zeugnis hervortreten, dann aber rasch wegen der Nachstellung, die ihm von seiten der Juden drohte, die Stadt verlassen und nach Jerusalem zur Urgemeinde und ihren Häuptern sich begeben.

Diese Erzählung ist so einfach und natürlich, an ihr haftet so wenig der Verdacht einer Tendenz, daß sie alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wenn der Galaterbrief (1, 16 ff.) dagegen den Paulus nach Empfang der Offenbarung sich nicht erst an Fleisch und Blut

wenden, auch nicht zu den Uraposteln nach Jerusalem gehen, sondern, wie es scheint, ohne daß er nach Damaskus hineingegangen wäre, nach Arabien reisen, von dort nach Damaskus zurückkehren und erst drei Jahre nach dem epochemachenden Vorfall nach Jerusalem kommen läßt, so scheint es, als ob der Verfasser des Galaterbriefs direkt gegen die Darstellung der Apostelgeschichte oder einer Quellenschrift derselben sich wende. Durch die verächtliche Wendung, daß Paulus sich nicht erst gewendet habe an Fleisch und Blut, scheint der Verfasser des Galaterbriefs gegen die ihm bekannte Erzählung vom sofortigen Verkehr des Paulus mit den Christen in Damaskus, besonders Ananias, protestieren zu wollen, und diesen Protest scheint er dadurch geschichtlich erhärten zu wollen, daß er den Paulus zunächst Damaskus gar nicht betreten, sondern sogleich nach Arabien reisen läßt, wo er allen menschlichen Einflüssen entzogen, die empfangene Offenbarung, wie es scheint, zu seinem Evangelium innerlich verarbeitet haben soll. Gegenüber dem Bericht der Acta ist in diesem Bericht des Galaterbriefs die Tendenz mit Händen zu greifen. Und dabei muß noch besonders auf die Nachahmung von Matth. 16, 17 in Gal. 1. 17 gewiesen werden. Ward Petrus nach seinem Bekenntnis von Jesus als dem Christus, dem Sohne Gottes, von Jesus der Anerkennung gewürdigt, daß Fleisch und Blut ihm dies nicht mitgeteilt habe, sondern sein Vater im Himmel, [249] so soll Paulus seine Erkenntnis Jesu als des Sohnes Gottes ebenfalls allein durch göttliche Offenbarung erhalten haben. Fleisch und Blut sollen daran so wenig Anteil haben als bei Petrus.

Die Tendenz des Briefschreibers tritt weiter darin hervor, daß er einen alsbald unternommenen Besuch der Jerusalemischen Urgemeinde, der nach der Apostelgeschichte nur durch einen ganz kurzen Aufenthalt in Damaskus von der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ getrennt ist, ausdrücklich ablehnt, und ihn erst nach dem Verbleib in Arabien und der Rückkehr nach Damaskus, im ganzen drei Jahre nach der ἀποκάλυψις stattfinden läßt. Paulus muß, das ist die Absicht des Verfassers des Galaterbriefs im Interesse des behaupteten schlechthin göttlichen Ursprungs seines Evangeliums gerade für die erste und wichtigste Zeit nach der ἀποκάλυψις wie von menschlichem Einfluß überhaupt, so speziell von dem der Urapostel freigehalten werden. Der Aufenthalt in Damaskus und der von da aus unternommene Besuch in Jerusalem läßt sich nicht leugnen. Aber ersterer wird durch einen Verbleib in Arabien, letzterer, der noch wichtiger ist, überhaupt durch eine dreijährige Zwischenzeit von der ἀποκάλυψις getrennt.

Daß der Verfasser des Galaterbriefs eine derjenigen der Acta mindestens ähnliche Darstellung als bekannt voraussetzt, kann man auch daran sehen, daß er, obschon er es unterläßt, uns zu sagen, wo die ἀποκάλυψις stattgefunden hat, doch durch das καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν zeigt, daß er die Umgebung von Damaskus als Ort der ἀποκάλυψις als bekannt erachtet. Aus dem Ἀραβίαν dagegen läßt sich keineswegs schließen, daß dem Verfasser des Galaterbriefs irgendwelche besondere Kenntnis zur Verfügung gestanden habe. Im Gegenteil. Schon die Allgemeinheit und Unbestimmtheit dieser Ortsangabe erweckt wenig Vertrauen und die vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Damaskus und Arabien scheint selbst darauf zu weisen, daß hier nicht Paulus sondern ein Späterer am Wort ist. Denn Damaskus gehörte damals, d. h. überhaupt unter Caligula und Claudius, selbst zu Arabien und Paulus floh nach 2. Kor. 11, 32 [250] gerade vor dem Statthalter des Araberkönigs aus Damaskus. Ohne hieran zu denken gebraucht der Verfasser des Galaterbriefs das nach seinen Vorstellungen von Damaskus zu unterscheidende Arabien, um dem Paulus einen völlig abgelegenen, von aller menschlichen Beeinflussung freien Rückzugsort nicht fern von Damaskus zu sichern.

Auch bei dem nun folgenden Bericht über den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem stellt sich das Verhältnis zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte in ähnlicher Weise dar. Die Acta (9, 23 ff.) lassen den Paulus aus Damaskus fliehen aus Furcht vor einem Anschlag der Juden. Nach dem zweiten Korintherbrief (11, 32. 33) war er durch den Ethnarchen des Königs Aretas, der, wie es scheint, den Juden willfährig war, bedroht. So kommt er nach Jerusalem (Act. 9. 26 ff.). Da sucht Paulus nach dem Bericht der Acta sich den Jüngern anzuschließen, aber diese mißtrauen ihm, bis Barnabas sich seiner annimmt und ihn bei den Aposteln einführt. Damit ist der Verkehr zwischen der Jerusalemischen Gemeinde und Paulus begründet, welch' letzterer nun auch offen auftritt mit seinem Zeugnis für den christlichen Glauben und mit den Juden aus der griechischen Diaspora disputiert. Ihrer Nachstellungen wegen verläßt er aber bald Jerusalem. Nach Act. 22, 17 ff. hätte er in einer Vision den Rat erhalten, Jerusalem schleunigst zu verlassen, und die Weisung, nun den Heiden in der Ferne das Evangelium zu verkündigen. Der Galaterbrief dagegen erzählt, daß Paulus nach Jerusalem gegangen sei, um Petrus kennen zu lernen und daß er bei ihm 15 Tage sich aufgehalten habe. Von den andern Aposteln aber habe er niemand außer Jakobus, den– Bruder des Herrn, gesehen.

Lassen sich diese beiden Berichte der Acta und des Galaterbriefs miteinander vereinigen? Man könnte allerdings annehmen, daß die Apostel, mit denen Paulus nach den Acta verkehrte, keine andere waren als die im Galaterbrief genannten, Petrus und Jakobus. Allein die Acta lassen doch an mehr Apostel als bloß diese beiden denken (vgl. τοὺς ἀποστόλους Act. 9, 27). Man könnte ferner geltend [251] machen, daß der Galaterbrief bloß versichere, Paulus habe außer Petrus und Jakobus keinen andern Apostel gesehen, während er von andern Leuten nicht spreche, so daß für den von den Acta erzählten Verkehr des Paulus mit Barnabas und der Urgemeinde, sowie überhaupt für sein offenes Auftreten zu Jerusalem Raum bliebe. Allein hier geht der Versuch des Harmonisierens erst recht in die Brüche. Warum spricht denn der Galaterbrief nicht vom Verkehr des Paulus mit Barnabas und der Gemeinde? Derselbe Verfasser, der so feierlich versichert, daß Paulus keinen anderen Apostel gesehen habe als Petrus und Jakobus und der nachher auch die persönliche Bekanntschaft mit den judäischen Gemeinden in Abrede zieht (Gal. 1, 22. 33), hätte doch, wenn es nach seiner Meinung der Fall gewesen wäre, um so bestimmter erzählen müssen, daß Paulus mit Barnabas und der Jerusalemischen Gemeinde verkehrt habe. Wenn er es nicht tut, dann war es nach ihm eben auch nicht der Fall. Und gerade jene feierliche Beteuerung in 1, 20 bekommt nur dann einen rechten Sinn, wenn sie zur Bestätigung einer recht auffallenden Tatsache dienen soll, und eine solche haben wir nur dann vor uns, wenn Paulus bei seinem ersten Besuch zu Jerusalem niemand von der christlichen Gemeinde überhaupt außer Petrus und Jakobus gesehen haben soll. Und auch die spätere Versicherung (Gal. 1, 22. 23), daß Paulus bis zum Apostelkonzil den Gemeinden Judäas unbekannt gewesen sei, ist nur dann recht verständlich, wenn man unter den Gemeinden Judäas diejenige von Jerusalem mit inbegriffen denkt. Denn nimmt man sie aus, so ist das nicht bloß gegen den Wortlaut, sondern die ganze Versicherung verliert auch ihre Bedeutung.

Der Verfasser des Galaterbriefs will also offenbar die Sache so vorstellen, daß Paulus zu Jerusalem überhaupt niemand als Petrus und Jakobus gesehen habe. Er will damit dem Besuch des Paulus in Jerusalem einen rein privaten Charakter geben. Lediglich das Interesse, den Petrus kennen zu lernen, ist das Motiv des Besuchs. [252] Die persönliche Bekanntschaft mit dem einen Haupt der Urgemeinde führt zu dem mit dem andern, mit Jakobus. Der Verfasser des Galaterbriefs kann denn auch von seinen Voraussetzungen aus den ersten

Besuch des Paulus zu Jerusalem kaum anders darstellen. Nach ihm hat ja Paulus vom ersten Augenblick seiner Bekehrung an, also auch schon bei seinem ersten Besuch zu Jerusalem, sein eigenes Evangelium mit dem ganzen selbständigere und besondern, antinomistischen und heidenfreundlichen Charakter desselben gehabt. Hätte nun Paulus damals offen mit der ganzen Jerusalemeschen Gemeinde verkehrt und vor ihr sich hören lassen, dann müßte es schon damals zu Auseinandersetzungen über das Paulinische Evangelium gekommen sein, die sich der Verfasser für das Apostelkonzil vorbehalten muß. Darum macht er – und er muß es – den ersten Besuch des Paulus zu Jerusalem zu einer rein persönlichen Begegnung desselben mit Petrus und Jakobus allein, und er erreicht dabei noch den Nebeneffekt, daß Paulus schon bei diesem ersten Besuch zu Jerusalem den beiden Führern der Urgemeinde ebenbürtig zur Seite tritt.

Wir sind damit zu der Vermutung gelangt, daß der Darstellung des Galaterbriefs auch in diesem Punkt eine Absicht zugrunde liegt, und wir haben uns damit bereits gegen die Darstellung des Galaterbriefs zugunsten derjenigen der Acta erklärt, die von solcher Tendenz frei ist. Die Zeit, zwischen dem ersten Besuch des Paulus in Jerusalem und seiner zweiten, zusammen mit Barnabas unternommenen Reise dahin ist nach dem Galaterbrief (1, 21) durch einen Aufenthalt des Paulus in den Gegenden von Syrien und Cilicien ausgefüllt. Nach den Acta (9, 30 ; 11, 25) ist Paulus über Caesarea am Meer nach Tarsus in Cilicien und von da erst nach Antiochien in Syrien gekommen. Hält man sich dagegen streng an die Angabe «Syrien und Cilicien» im Galaterbrief, dann könnte man zu dem Schlosse kommen, daß Paulus und Barnabas die Reise zum Apostelkonzil von Cilicien aus unternommen haben. Doch ist natürlich in Gal. 1, 21 [253] Syrien nur der grösseren Wichtigkeit wegen vor Cilicien genannt. Aber daß beim Bericht des Galaterbriefs von der Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem Antiochien nicht genannt wird und also eine ausdrückliche Angabe über den Ausgangspunkt der Reise fehlt, bleibt eine auffallende Tatsache, die wohl nicht ohne Absicht ist. Sie dürfte daraus zu erklären sein, daß der Verfasser des Galaterbriefs den Paulus bei seiner Reise zum Apostelkonzil nicht als den Beauftragten der antiochenischen Gemeinde erscheinen lassen will, sondern als den Heidenapostel, der göttlicher Weisung folgend in eigener Angelegenheit, d. h. zur Verteidigung seines Evangeliums nach Jerusalem geht.

b) Paulus auf dem Apostelkonzil.

Wir kommen nunmehr zu dem Bericht in Gal. 2, 1–10 selbst. Vierzehn Jahre, entweder nach dem letztere Besuch in Jerusalem, oder was wahrscheinlicher ist, nach der Bekehrung soll Paulus mit Barnabas und in Begleitung des Titus wieder nach Jerusalem gegangen sein. Diese Angabe von 14 Jahren ist, da absolut nicht bekannt ist, was Paulus eigentlich in dieser langen Zeit ausgeführt hat, so ungeheuerlich, daß man ernstlich an ihrer Richtigkeit zweifeln muß. Die Frage ist dann nur, wie der Verfasser des Galaterbriefs zu dieser Angabe gekommen ist. Wir möchten vermuten, daß er diese Berechnung der Apostelgeschichte, bzw. der ihm vorliegenden Quellenschrift der letzteren entnommen hat. Der Verfasser des Galaterbriefs hat die Bekehrung des Paulus wahrscheinlich, aber ohne Zweifel irrtümlich, kurz nach Christi Tod und Auferstehung angesetzt, also wohl noch ins Jahr 30 p. Chr. verlegt. Und wenn er nun das Apostelkonzil 14 Jahre später, also wohl 43/44 p. Chr. datiert, so dürfte dies damit zusammenhängen, daß, wie wir sehen werden, der Bericht übers Apostelkonzil, Act. 15, in

der dem Verfasser des Galaterbriefs vorliegenden Quelle vor Act. 13 und 14, ja wohl vor Act. 12 stand, und daß die [254] in Act. 15 berichtete Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem mit der in Act. 11, 29. 30 identisch ist. In Act. 12 aber wird der Tod des Herodes Agrippa I im Jahr 44 p. Chr. erzählt. Kurz zuvor muß demnach das Apostelkonzil stattgefunden haben.

Im übrigen sagt der Bericht, daß Paulus auf eine Offenbarung hin nach Jerusalem gegangen sei und daß er der Gemeinde daselbst, im besondern denen, die etwas galten, sein heidenchristliches Evangelium vorgelegt habe, um zu sehen, ob er etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei. Aber nicht einmal sein Begleiter Titus, der ein Hellene war, sei zur Beschneidung genötigt worden trotz der eingeschlichenen falschen Brüder, denen die Freiheit der Heidenchristen ein Dorn im Auge war, denen aber Paulus keinen Augenblick nachgegeben habe. Die Häupter der Gemeinde dagegen, speziell Jakobus, Kephass und Johannes, hätten ihm nichts zu seinem Evangelium hinzugetan, d. h. ihm keinerlei fernere, die Freiheit beschränkende Vorschriftin bezug auf seine Verkündigung unter den Heiden gemacht. Der Paulus des Galaterbriefs nennt diese Personen diejenigen, die etwas galten oder die als Säulen galten und will damit einfach mit ihrem tatsächlichen Ansehen in der Gemeinde zu Jerusalem rechnen, ohne ihnen, trotzdem sie Urapostel und Lieblingsjünger oder Brüder Jesu waren, einen besondern autoritativen Rang und eine besonders hohe Stellung gegenüber ihm, dem Apostel von Gott, nicht von Menschen zuzuerkennen. Diese Häupter der Jerusalemitischen Gemeinde nun, d. h. Jakobus, Kephass und Johannes haben im Blick auf den tatsächlichen Erfolg oder die augenscheinliche Amtsgnade, die Paulus als Apostel unter den Heiden hatte wie Petrus unter den Beschnittenen, dem Paulus und Barnabas die Hand der Gemeinschaft gegeben, also mit ihnen ein Bündnis geschlossen, bei dem sie parallel mit ihrer eigenen Missionsaufgabe unter den Juden, die des Paulus und Barnabas unter den Heiden anerkannten und festsetzten. Trotz der Trennung und Selbständigkeit beider Missions- [255]gebiete und Missionsaufgaben sollte aber von Seiten des Paulus und Barnabas der Gemeinschaft insofern Rechnung getragen werden, daß sie der armen Judenchristen durch Unterstützung gedächten, was Paulus auch getan zu haben versichert. Dieser Bericht gibt uns, vorläufig noch ganz abgesehen von jeder Vergleichung mit andern Berichten über das Apostelkonzil, schon rein für sich genommen den stärksten Beweis für die Unechtheit des Galaterbriefs in die Hand. Paulus soll nach diesem Bericht sein Evangelium der Urgerneinde, speziell den Uraposteln, vorgelegt und diese sollen dazu nichts hinzugetan haben, vielmehr soll man sich die Bruderhand gereicht und sich gegenseitig anerkannt haben in dem Sinn, daß die Urapostel die Mission unter den Beschnittenen, Paulus und Barnabas die unter den Heiden betreiben sollten. Nun frage man sich doch, wie die Urapostel das Evangelium und .den Apostolat des Paulus und Paulus umgekehrt die Urapostel und ihr Evangelium anerkennen konnte, wenn das Evangelium des Paulus so war, wie es der Galaterbrief charakterisiert. Die Hauptzüge desselben sind nach dem Galaterbrief diese. Der Mensch als Fleisch kann nicht gerechtfertigt werden durch Gesetzeswerke, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus (2, 16). Darum hat Gott seinen Sohn gesandt, um die unter dem Gesetz zu befreien (4, 5). Und dementsprechend verkündigt Paulus jedem Menschen (παντὶ ἀνθρώπῳ) daß dem, der sich beschneiden läßt, Christus nichts helfen kann, daß derselbe schuldig ist, das ganze Gesetz zu tun, und daß, wer sich durchs Gesetz rechtfertigen lassen will, von Christus abgelöst und aus der Gnade gefallen ist (5, 2. 3. 4). Ein anderes Evangelium als dieses paulinische Evangelium gibt es nach dem Galaterbrief nicht (1, 6. 7). Wenn nun die Urapostel zu diesem Evangelium nichts hinzugefügt, dasselbe vielmehr anerkannt haben, und umgekehrt Paulus die Urapostel anerkannt hat, dann müssen die letzteren dasselbe Evangelium gehabt haben. Dann aber hat.

die ganze Scheidung zwischen einem [256] Apostolat für die Beschneitenen und einem solchen für die Heiden keinen Sinn. Wenn der Verfasser des Galaterbriefs nichtsdestoweniger in Konzession an die geschichtliche Wahrheit die Urapostel für die Juden an Gesetz und Beschneidung festhalten läßt (cf. 2, 11–21), so ist das im Widerspruch mit dem Evangelium, das er selbst in seinem Brief dem Paulus in den Mund legt und das er auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem von den Uraposteln anerkannt werden läßt. Haben, wie auch der Galaterbrief anerkennen muß, die Urapostel für die Judenchristen an Gesetz und Beschneidung festgehalten, so kann auf dem Apostelkonzil die Frage nur die gewesen sein, ob daneben nicht eine Mission unter den Heiden zulässig ist, die von einer Verpflichtung auf Gesetz und Beschneidung absieht. Und wenn diese Frage auf dem Apostelkonzil bejahend entschieden worden ist, und die Urapostel, die an Gesetz und Beschneidung festhielten, dem Paulus die Bruderhand gereicht haben, wie dieser ihnen, so kann Paulus aus dem Festhalten an Gesetz und Beschneidung nicht die Konsequenzen gezogen haben, die der Verfasser des Galaterbriefs ihm ziehen läßt.

Daß dem so ist, ergibt sich nicht bloß aus den Angaben der Apostelgeschichte, daß Paulus den Timotheus als Sohn einer jüdischen Mutter beschnitt, und sich selber gesetzlichen Riten unterwarf (Act. 16, 3 ; 18, 18 ; 21, 23 ff.), sondern auch aus der Ueberlieferung, die wir in der Apostelgeschichte über das Apostelkonzil zu Jerusalem finden.

Hier entsteht nun freilich die Frage, in welcher Erzählung der Apostelgeschichte wir den Parallelbericht zu Gal. 2, 1–10 zu sehen haben. Nach dem Galaterbrief ist Paulus als Christ zum ersten Mal nach Jerusalem gekommen drei Jahre nach seiner Bekehrung, und dieser Besuch ist identisch mit demjenigen, von welchem Act. 9, 26 ff. die Rede ist. Vierzehn Jahre später ging Paulus mit Barnabas in Begleitung von Titus zum zweiten Mal nach Jerusalem und damals fand eine Unter[257]handlung über das paulinische Evangelium, bzw. über die Stellung der Heidenchristen statt. Nach dem ersten Besuch in Jerusalem (9, 26–30) lassen die Acta zunächst wieder in Kap. 11 den Paulus, und zwar zusammen mit Barnabas, nach Jerusalem reisen, aber lediglich mit dem Zweck, Liebesgaben dahin zu überbringen. Dann berichten sie in Kap. 15 noch einmal von einer Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, und zwar lassen sie es bei dieser Gelegenheit zu Verhandlungen kommen, die denjenigen in Gal. 2, 1–10 verwandt sind. Zu beiden Berichten der Acta steht also die Erzählung in Gal. 2, 1–10 in Beziehung, zu Act. 11, 29–30, sofern die da erzählte Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem die auf den ersten Besuch des Paulus daselbst nächstfolgende ist, zu Act. 15 aber wegen des wesentlich verwandten Zwecks und Resultats der da geschilderten Jerusalemfischen Reise der beiden. Wo liegt die Lösung des Rätsels? Ich meine zunächst in der Erkenntnis, daß Act. 11, 29–30 und Act. 15 zwei verschiedene Berichte über dieselbe Reise sind, die der Verfasser der Apostelgeschichte aus verschiedenen Quellen geschöpft und wegen ihrer Verschiedenartigkeit auf zwei verschiedene Reisen statt auf eine und dieselbe bezogen hat. Beidemale handelt es sich um eine Reise des Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem, beidemale geben Personen, die von Jerusalem nach Antiochien gekommen waren, zu der Reise den Anstoß. Ist das eine Mal die Ueberbringung einer Unterstützung, das andere Mal die Unterhandlung über die Stellung der Heidenchristen der Zweck der Reise, so schließt die eine Angabe die andere nicht aus. Beides geht wohl zusammen, so daß das Verhältnis beider Berichte so angesehen werden kann, daß in dem ersten der Nebenzweck, in dem andern der Hauptzweck unter Verdrängung des andern zum ausschließlichen Hauptzweck der Reise gemacht ist. Die Frage ist dann nur noch, warum das so ist. Auch darauf läßt sich eine Antwort geben. Die Verse 11, 27–30 stammen wohl mit

Kap. 10 und 11, 1–18 aus [258]einer Quelle, in der, wie wir sehen werden, tendenziöser Weise dem Petrus die Ehre zuerkannt ist, mit der Bekehrung der Heiden den Anfang gemacht und ihre Annahme ohne Beschneidung in Jerusalem durchgesetzt zu haben. In dieser Quelle hatten dann Paulus und Barnabas nicht erst noch über die Stellung der Heidenchristen in Jerusalem zu unterhandeln, sondern blieb für ihre Reise nur noch der Zweck, Liebesgaben zu überbringen. In Kap. 15 dagegen ist wie auch offenbar in 11, 19–26 die Auffassung historischer Weise die, daß in Antiochien und von Antiochien aus die erste Heidenbekehrung stattfand, und darum ist es ganz natürlich, daß hier die antiochenische Gemeinde der jerusalemischen die Frage nach der Behandlung der Heidenchristen zur Diskussion unterbreitet.

Daß es sich in der Tat mit den beiden Berichten Act. 11, 29. 30 und Act. 15 so verhalten dürfte, wie wir angenommen, dafür liefert Act. 15 selbst noch erhebliche Argumente. Wenn in dem Brief, den nach Act. 15 die jerusalemische Gemeinde an die antiochenische richtet, nur von heidenchristlichen Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien gesprochen wird, so muß daraus geschlossen werden, daß dieser Brief einer Zeit angehört oder auf eine Zeit sich bezieht, in welcher die grosse Missionsreise, von der Act. 13 und 14 erzählt ist, noch nicht stattgefunden hat. Der Verfasser der Acta hätte demnach durch das Streben geleitet, die Reise nach Jerusalem in Kap. 15 von der in 11, 29. 30 zu trennen, den Bericht Act. 15, 1–33 mit Unrecht hinter Act. 13 und 14 gesetzt. Das wird auch dadurch noch wahrscheinlich, daß nach Act. 15, 33 Judas und Silas nach Jerusalem zurückkehren, während in 15, 40 bereits wieder die Anwesenheit des Silas in Antiochien vorausgesetzt wird. Man könnte ja allerdings annehmen, daß Silas sofort wieder von Jerusalem nach Antiochien zurückgekehrt sei, aber wahrscheinlicher wird die Sache doch, wenn man annimmt, daß die Rückkehr des Silas von Antiochien nach Jerusalem und sein neuer Aufenthalt [259]halt in Antiochien durch einen längeren Zeitraum von einander getrennt waren und das wird erreicht, sobald man 15, 1–33 vor Kap. 13 und 14 setzt. Fällt nun die Act. 15, 1–33 berichtete Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem vor die in Act. 13 und 14 erzählten Missionszüge, dann bleibt, wie ich glaube, keine andere Möglichkeit mehr übrig, als jene Reise mit derjenigen zu identifizieren, von der in Act. 11, 29. 30 (12, 24. 25) die Rede ist.

Daß unter den Leuten, welche nach Act. 15 von Jerusalem nach Antiochien kamen, auch der Prophet Agabus sich befand, dürfen wir dem Bericht, Act. 11, 27–30 glauben, und ebenso dürfen wir mit ihm daran festhalten, daß Paulus und Barnabas auch Liebesgaben nach Jerusalem zu überbringen hatten. Nur die Motivierung dieser letzteren Angabe will uns etwas sonderbar erscheinen. Die bloße Prophezeiung einer Hungersnot und zwar einer allgemeinen, die also auch Antiochien treffen sollte, können wir kaum für das wahre Motiv der Sendung von Liebesgaben nach Jerusalem halten. Liebesgaben sendet man dahin, wo Not tatsächlich besteht. Die Ankömmlinge aus Jerusalem werden von dieser Not erzählt und Agabus mag daran immerhin die Prophezeiung einer allgemeinen Hungersnot geknüpft haben.

Im übrigen wird man mit Act. 15 annehmen müssen, daß jene Ankömmlinge aus Jerusalem auch die Zustände zu Antiochien kritisiert und gegen die Freistellung der Heidenchristen von der Beschneidung werden geeifert haben, und daß dies der Hauptanlaß zur Sendung zweier führender Persönlichkeiten der antiochenischen Gemeinde wie Paulus und Barnabas war.

Wenn wir nun aber den Bericht Act. 15 für sich näher ins Auge fassen, so macht derselbe den Eindruck, nicht mehr in seiner ursprünglichen, sondern nur in einer redigierten Form uns

vorzuliegen. Darauf weist zunächst der Wechsel in der Namensstellung : Paulus und Barnabas (15, z. 22) und Barnabas und Paulus (15, 12. 25), ferner der Wechsel im Gebrauch des [260] Namens Petrus (15, 7) und Symeon (15, 13) und ebenso die Schwierigkeit, die im Anschluß von 15, 5 an 15, 4 liegt, sofern man das αὐτοῦσιν Vers 5. grammatikalisch auf Paulus und Barnabas beziehen muß, was doch tatsächlich eine Unmöglichkeit ist.

Wichtiger sind andere Wahrnehmungen. In 15, 7 ff. läßt unser gegenwärtiger Text den Petrus in seiner Rede darauf weisen, daß er selber früher schon Heiden zum Evangelium bekehrt habe und daß diesen von Gott der hl. Geist geradeso geschenkt worden sei wie den Gläubigen aus den Juden. Unser Text läßt also hier den Petrus Bezug nehmen oder zurückverweisen auf die Erzählung in Act. 10, 1–11, 18 (cf. besonders auch 11, 17). Das ist aber etwas, was in den ganzen Bericht nicht hereinpäßt. Denn wenn das, was in Act. 10, 1–11, 18 erzählt wird, vorher abgegangen wäre, dann wäre die ganze Heidenfrage schon gelöst gewesen, während sie offenbar in Act. 15 zum erstenmal auf der Tagesordnung steht. Act. 10, 1–11, 18 und Act. 15 entstammen verschiedenen Quellen und der Verfasser der Acta hat zwischen beiden Berichten einen Zusammenhang hergestellt, indem er den Petrus in seiner Rede in Act. 15 auf . Act. 10, 1–11, 18 Bezug nehmen läßt. Daß Petrus das ursprünglich in dieser Rede nicht getan hat, verrät übrigens diese Rede selber noch. Es zeigt sich speziell an dem von Petrus gebrauchten Ausdruck ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων (15, 7). Das kann sich ursprünglich nicht auf die nicht lange vorher angeblich erfolgten Bekehrungen von Heiden durch Petrus beziehen, sondern weist deutlich darauf hin, daß Petrus ursprünglich von etwas anderm geredet hat, nämlich von der Tatsache, daß von Alters her in den jüdischen Synagogen auch Heiden das Wort Gottes zu hören bekamen und gläubig wurden, ohne daß ihnen die Beschneidung auferlegt worden wäre. Die auf die Petrusrede bezugnehmende Rede des Jakobus, behandelt denn auch dieses Thema weiter. In der Petrusrede ist darum jedenfalls V. 8 und 9 (καὶ ὁ καρδιογνώστης — τὰς καρδίας αὐτῶν), τοῦ εὐαγγελίου und διὰ τοῦ στόματός μου sowie ἐν ὑμῖν in V. 7 nachträglich eingefügt. Statt [261] ἐν ὑμῖν stand möglicherweise ἐν ἡμῖν und statt und διὰ τοῦ στόματός μου vielleicht διὰ τοῦ στόματός τῶν κηρυσσόντων V. 21). In der Jakobusrede, die an die Petrusrede anknüpft, ist dann vielleicht πρῶτον zu streichen. Doch ist das nicht einmal absolut nötig. Dagegen enthält die Jakobusrede jedenfalls eine andere Interpolation, nämlich die Verse 15, 19. 20. Dieselben enthalten die sogenannten Jakobusklauseln, die die Enthaltung von jeder Befleckung mit dem Götzendienst, von der Unzucht, vom Ersticken und vom Blut verlangen. Diese Verse 15, 19. 20 fallen nun aber ganz ersichtlich aus dem Zusammenhang zwischen 15, 16–18 einerseits und 15, 21 andererseits heraus. Noch niemand hat auf einigermaßen befriedigende Weise den Anschluß von 15, 21 an .15, 19. 20 zu erklären vermocht. Der Vers 15, 21 ist die unmittelbare Fortsetzung der Verse 15, 16–18 und begründet speziell die letzten Worte von 15, 18 : ποιῶν ταῦτα γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος.

Die Jakobusklauseln sind also in 15, 19. 20 interpoliert. Ebenso sind sie ganz evident interpoliert in 21, 25, wo sie dem Zusammenhang völlig fremd sind, und wo 21, 26, die unmittelbare Fortsetzung ist von 21, 24. Und nicht minder machen die Verse 16, 4. 5, in denen auf jene Klauseln gleichfalls Rücksicht genommen zu sein scheint, den Eindruck eines redaktionellen Zusatzes. Dann aber sind sie auch wohl interpoliert in 15, 28. 29, wo der ursprüngliche Text dann gelaftet haben muß: ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος. ἔρρωσθε.

Die Jakobusklauseln enthalten dasjenige mindeste Maß von gesetzlicher Haltung, das von den Heidenchristen gefordert worden sein soll, um ihren Verkehr mit den Judenchristen als geregelt erscheinen zu lassen. Aber aus Gal. 2, 11 ff. werden wir alsbald sehen, daß die Frage

der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen auf dem Apostelkonzil noch nicht geordnet worden war. Auch darum dürfen wir die Jakobusklauseln nicht als eine Abmachung des Apostelkonzils betrachten. Die durch die Jakobusklauseln bezeichnete Ordnung wird sich erst [262] allmählich unter den Heidenchristen herausgebildet haben. Im Anschluß teils an die Fremdlingsgesetzgebung des Pentateuchs (Lev. 17, 12; 18, 26), teils an die sogenannten noachischen Gebote der Rabbinen. Inwieweit unter den heidnischen *σεβόμενοι* die sich zur jüdischen Synagoge hielten, eine solche Lebensordnung bereits Eingang gefunden hatte, ist schwer zu sagen.

Uebersetzen wir nun den so rekonstruierten ursprünglichen Bericht von Act. 15, so hat die Forderung der Beschneidung, die etliche von Jerusalem gekommene Judenchristen gegenüber den Heidenchristen zu Antiochien erhoben hatten, den Anlaß gegeben zu der Sendung des Barnabas und Paulus nach Jerusalem. Vor dem Forum der Urgemeinde sollte die Frage entschieden werden. Die Partei jener Judenchristen, die in Antiochien die Beschneidung der Heidenchristen gefordert hatte, besteht nun auch in der Gemeindeversammlung zu Jerusalem auf diesem Verlangen. Die Streitfrage wird darum im besonderen den Aposteln und Aeltesten zur Besprechung unterbreitet. Dabei weist zunächst Petrus auf die Tatsache, daß von Alters her Heiden in den Synagogen das Wort Gottes hören und zum Glauben kommen, und daß man darum so wenig als diesen den Heidenchristen ein Joch auf den Nacken legen dürfe. Nachdem dann Barnabas und Paulus auch das Ihrige gesagt haben, gibt Jakobus die Entscheidung, indem er das, was Petrus gesagt hat, als eine der Schrift selber entsprechende Tatsache anerkennt. Darauf beschließen die Apostel und die Aeltesten mit der ganzen Gemeinde, den Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Cilicien kundzutun, daß die Personen, die sie durch die Forderung der Beschneidung beunruhigt haben, dazu keine Vollmacht besaßen und daß ihnen keine (gesetzliche) Last auferlegt werden soll.

Daß dieser Bericht der Apostelgeschichte bzw. ihrer Quelle ganz entschieden den Vorzug verdient vor dem des Galaterbriefs, kann nicht zweifelhaft sein. In erster Linie sehen wir daraus, daß es sich, was wir oben schon durch eine Kritik des Galaterbriefs festgestellt haben, auf dem [263] Apostelkonzil einfach gehandelt hat um die primitive und prinzipielle Frage, ob im Christentum neben den Gläubigen aus den Juden, für die Gesetz und Beschneidung verpflichtend blieb, auch Gläubige aus den Heiden ohne zum Gesetz und zur Beschneidung verpflichtet zu werden, zulässig sein sollen. Die Frage wird in bejahendem Sinn entschieden durch den Hinweis auf das Verhältnis der sogenannten Gottesfürchtigen (*σεβόμενοι*) zum Judentum, und es wird damit neben dem Judenchristentum ein der Beschneidung und dem Gesetz nicht unterworfenen Heidenchristentum, wenn auch nur als ein Christentum zweiter Ordnung, anerkannt.

Einen günstigen Eindruck macht der Bericht der Apostelgeschichte ferner speziell auch dadurch, daß er der Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem und den Verhandlungen daselbst einen ganz bestimmten praktischen Anlaß gibt. Wenn die Apostelgeschichte erzählt, daß die von einigen zugereisten Jerusalemfiter an die antiochenischen Heidenchristen gerichtete Forderung der Beschneidung und die Aufregung, die darüber entstand, die antiathenische Gemeinde veranlaßt habe, sich durch Barnabas und Paulus an die Urgemeinde zu wenden, so erscheint dies an sich viel wahrscheinlicher und begreiflicher als die Darstellung des Galaterbriefs, nach welcher Paulus *κατ' ἀποκάλυψιν* nach Jerusalem gegangen sei und der Urgemeinde sein Evangelium vorgelegt habe, um zu sehen, ob er etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei. Schon daß der Galaterbrief die ganze Sache zu einer

persönlichen Angelegenheit des Paulus zu machen sucht, erscheint gegenüber der Apostelgeschichte, wo Barnabas und Paulus als Beauftragte der antiochenischen Gemeinde auftreten und eher dem ersteren als dem letzteren die Führerrolle zugeschrieben wird, verdächtig. Man bekommt den Eindruck, daß im Galaterbrief ein Verherrlicher des Paulus am Wort ist, der in letzterem den Heidenapostel κατ' ἐξοχήν erblickt, dem Gott speziell das Evangelium für die Heiden geöffnet hat, und anvertraut hat.

Nicht minder verdächtig ist das κατ' ἀποκάλυψιν [264]Galaterbriefs. Es scheint dazu bestimmt zu sein, einesteils die Beauftragung des Paulus durch die antiochenische Gemeinde auszuschließen, andernteils den Paulus gegen den Verdacht zu schützen, als sei er nach Jerusalem gegangen, weil er in der dortigen Urgemeinde und ihren Häuptern die höhere Autorität erblickte. Daß der Verfasser des Galaterbriefs keinen solchen Verdacht gegen Paulus wegen seiner Reise nach Jerusalem aufkommen lassen will, beweist auch die Tatsache, daß er den Paulus von den Uraposteln stets nur als von den δοκοῦντες (2, 2. 6) oder δοκοῦντες εἶναι τι (2, 6) oder δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (2, 9) sprechen und dabei selbst noch extra bemerken läßt: ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (2, 6). Endlich aber erweckt der Galaterbrief noch besonders Bedenken durch die Vorstellung, die er vom Resultat der Verhandlungen gibt. So klar, einfach und natürlich das Ergebnis des Apostelkonzils nach Act. 15 ist, so sonderbar und schwer begreiflich ist es nach dem Galaterbrief. Jakobus, Kephas, Johannes sollen dem Paulus und Barnabas die Hand der Gemeinschaft geben, sie also als Apostel Christi anerkannt haben in dem Sinne, daß jene zu den Juden, diese zu den Heiden gehen sollten. Also eine ethnographische Teilung der Missionsaufgabe und des Missionsgebietes soll das Resultat gewesen sein. Das ist eine recht doktrinäre Auffassung. Denn wenn auch Paulus in der Heidenbekehrung seine vorzügliche Aufgabe gesehen hat, so hat er doch, wie die Apostelgeschichte beweist, nicht gezögert, wo sich ihm Gelegenheit bot, auch Juden zu bekehren. Das ist auch an und für sich natürlich. Denn so gut Paulus selbst oder Aquila und Priscilla, obschon sie ihrer Herkunft nach Juden waren, in den von ihnen bekehrten heidenchristlichen Gemeinden lebten, so konnten natürlich zu denselben auch andere geborene Juden gehören, wie dies ja nach dem Galaterbrief selbst (2, 11 ff.) in Antiochien der Fall war. Auch im ersten Korintherbrief wendet sich Paulus an eine Gemeinde, die neben Heiden auch Juden zu ihren Mitgliedern zählte (1. Kor. 7, 17 ff.). Und umgekehrt haben [265] judenchristliche Sendlinge, die sich auf die Urapostel, speziell Petrus beriefen, ihren Einfluß auch auf heidenchristlichem Boden, speziell in Korinth geltend zu machen gesucht (1. Kor. 1, 11 ; 1. Kor. 9 ; 2. Kor. 10–13).

Im ganzen scheint der Bericht Gal. 2, 1–10 nichts anders als eine tendenziöse Bearbeitung der Erzählung Act. 15 in der ursprünglichen Form zu sein, in der sie in der Quelle des Verfassers der Apostelgeschichte stand. Daher hat der Verfasser des Galaterbriefs die gemeinsam mit Barnabas unternommene Reise des Paulus nach Jerusalem, daher die Angabe, daß er mit der Urgemeinde und im besondern mit ihren Häuptern verhandelt habe, daher die Erzählung von den eingeschlichenen falschen Brüdern, welche die Beschneidung der Heidenchristen forderten, daher die Erklärung, daß die Häupter der Gemeinde dem Paulus nichts hinzugetan hätten (Act. 15, 28 und Gal. 2, 6). Daß der Verfasser des Galaterbriefs daneben noch aus anderer mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung geschöpft hat, ist an und für sich möglich, aber nicht wahrscheinlich. Neben Petrus bzw. Kephas und Jakobus unter den Häuptern der jerusalemischen Gemeinde noch Johannes zu nennen, dazu kann ihm dieselbe Quelle oder Grundschrift der Apostelgeschichte Anlaß gegeben haben, auf die er sich für seinen Bericht übers Apostelkonzil stützte. Dieselbe wird noch andere Erzählungen über

die jerusalemische Gemeinde enthalten haben, in denen auch Johannes eine Rolle spielte. Die Erwähnung des Titus als des Begleiters des Paulus und Barnabas zum Apostelkonzil hat in Act. 15 insofern einen Anhaltspunkt, als da (V. 2) ausdrücklich gesagt wird, daß mit Paulus und Barnabas noch einige andere Personen von Antiochien abgesandt worden seien. Möglich, daß in der mehr ausführlichen, ursprünglichen Vorlage von Act. 15 diese Personen, speziell Titus, mit Namen genannt waren. Doch erscheint es uns wahrscheinlicher, daß der Verfasser des Galaterbriefs in absichtlichem Gegensatz gegen die von der Apostelgeschichte berichtete Beschneidung des Timotheus durch Paulus, den Titus genannt hat, um an ihm [266] demonstrieren zu können, daß Paulus für die Freiheit der Heidenchristen von der Beschneidung eingetreten ist und sie siegreich durchgesetzt hat. Wie unbequem dem Verfasser des Galaterbriefs die Beschneidung des Timotheus durch Paulus war, werden wir später sehen.

Was endlich die Angabe unseres Briefschreibers betrifft, daß Paulus und Barnabas, als Vertreter der Heidenmission, von den Häuptern der Urgemeinde ersucht oder verpflichtet worden, der judenchristlichen, speziell wohl jerusalemischen Armen zu gedenken, so ist dieselbe nicht über den Verdacht erhaben, lediglich auf Grund der Mitteilungen der beiden Korintherbriefe über die Kollekte in den paulinischen Gemeinden für die zu Jerusalem zurechtgemacht zu sein. Auf diesen Ursprung der Angabe weist besonders das ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.² Gerade an diesen Worten zeigt sich aber wieder deutlich die Unechtheit des Galaterbriefs. Denn dieser letztere soll doch jedenfalls vor der Gefangennehmung des Paulus zu Jerusalem, überhaupt vor seiner letzten Reise dahin, die zu seiner Gefangennehmung führte, geschrieben sein, und darum konnte der historische Paulus gar nicht so reden oder schreiben, wie es in jenen Worten heißt, da er die Kollekte erst bei jenem letzten Besuch in Jerusalem überbracht hat. Warum aber der Verfasser des Galaterbriefs überhaupt von jener Verpflichtung zur Unterstützung der armen Judenchristen beim Apostelkonzil spricht? Entweder weil er die Bemühung des Paulus um eine Kollekte zugunsten der Heiligen in Jerusalem sich nur erklären konnte, wenn sie auf einem Wunsch der Urapostel selbst beruhte, oder weil er damit diese Kollekte dem Schein entziehen wollte, als ob Paulus damit nach dem Wohlgefallen der judenchristlichen Urgemeinde gehascht habe. Vielleicht auch daß er durch die Verbindung, in welche er die Kollekte mit dem Apostelkonzil brachte, ein Mittel in die Hand bekommen wollte, um zu zeigen, wie treu Paulus an den Vereinbarungen des Apostelkonzils [267]festhielt, während von der Gegenpartei nicht dasselbe gesagt werden konnte.

Alles zusammengenommen sehen wir, daß die Erzählung in Gal, 2, 1–10 der tendenziöse Bericht eines späteren Pauliners ist, der als geschichtliche Quelle neben dem Bericht in Act. 15 so gut als wertlos ist. Die praktischen Verhältnisse, wie sie in Antiochien vorlagen, hatten es notwendig gemacht, vor dem Forum der Urgemeinde und der Urapostel zu Jerusalem, von wo aus die antiochenischen Heidenchristen beunruhigt worden waren, eine Entscheidung der Frage herbeizuführen, ob es neben den am Gesetz und an der Beschneidung festhaltenden Judenchristen auch Heidenchristen geben soll, die von solchen Verpflichtungen frei sind. Der Hinweis auf die sogenannten Gottesfürchtigen und ihr Verhältnis zur Synagoge und zum Judentum ist für die Entscheidung der Frage ausschlaggebend gewesen. Das war eine Entscheidung von großer prinzipieller Wichtigkeit und Tragweite, aber eine Entscheidung, die den Keim zu Verwicklungen in sich barg. Denn wenn man das Verhältnis der

² Vgl. dazu auch: ὁ καὶ ἐποίησαν in Act. 11,30.

Gottesfürchtigen zur Synagoge und zum Judentum einfach auf das Verhältnis der Heidenchristen zu den Judenchristen übertrug, so war damit die Frage der Kultusgemeinschaft, die im Christentum eben auch in der Feier von gemeinsamen Mahlzeiten bestand, nicht oder nur halb gelöst. Diese Frage aber mußte in Gemeinden, die aus judenchristlichen und heidenchristlichen Gläubigen gemengt waren, alsbald aktuell werden, und sie ist es auch in Antiochien geworden.

c) Paulus Zusammenstoß mit Petrus.

Damit kommen wir zu dem Bericht in Gal. 2, 11–21. Hiernach trat Paulus dem Petrus, als dieser nach Antiochien gekommen war, offen entgegen, weil er schuldig war (cf. Zimmer bei Meyer–Sieffert, Galaterbrief, 7. A. S. 123). Anfangs aß er nämlich mit den Heiden zusammen, nachher aber zog er sich wieder zurück aus Furcht vor einigen judaistischen Sendlingen des Jakobus, die in Antiochien [268] eintrafen. Die Folge war, daß auch die übrigen Judenchristen zu Antiochien, selbst Barnabas das Beispiel des Petrus nachahmten, so daß Paulus genötigt war, gegen diese Heuchelei aufzutreten und speziell dem Petrus das Inkonsequente und Unchristliche seines Verhaltens klar zu machen.

Was die Rede betrifft, die der Verfasser des Galaterbriefs hier den Paulus halten läßt, so haben wir bereits gesehen, daß er in dieser Rede wesentlich mit Gedanken und Wendungen operiert, die dem Uebersetzer des Römerbriefs angehören. Ueberdies scheint darin auch von einer Stelle aus Act. 15 Gebrauch gemacht zu sein. Denn wenn der Verfasser des Galaterbriefs (2, 15. 16) den Paulus nicht bloß von sich, sondern auch von Petrus sagen läßt : ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, so setzt er das als eine auch für Petrus feststehende und vor, diesem zugegebene Tatsache voraus, für die er einen Anhalt besitzen muß. Ein solcher aber liegt gerade in der Erklärung des Petrus in Act. 15, 10. 11. Der Rede, die ja auch mit den Ausführungen des Galaterbriefs so zusammengewoben ist, daß man nicht weiß, wo sie aufhört, kommt also kein historischer Wert zu. Sie geht auf die Rechnung des Briefschreibers. Wie steht es nun aber mit den Angaben des Galaterbriefs über den Konflikt selbst? Die Apostelgeschichte erzählt davon direkt nichts. Aber sollte ihrem Verfasser bzw. seinen Quellen davon absolut nichts bekannt gewesen sein? Fassen wir zunächst einmal Act. 10, 1–11, 18 ins Auge!

Der heidnische, aber zu den σεβόμενοι gehörende Hauptmann Kornelius wird durch einen Engel Gottes veranlaßt, den Petrus zu rufen, und dieser erhält durch ein Gesicht, das ihm die durch die jüdische Speisegesetzgebung bedingte Schranke zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen für aufgehoben erklärt, und ferner durch die Stimme des Geistes die Weisung, ohne Anstoß zu ihm zu gehen. Während der Bekehrungsrede des Petrus fällt [269] auf die unterschrittenen Zuhörer der Geist, worauf sie getauft werden. Petrus hat sich dann in Jerusalem darüber zu verantworten, daß er bei unbeschnittenen Männern eingetreten sei und mit ihnen gegessen habe. Aber auf seine Erzählung des Hergangs hin erhält er von den Aposteln und Brüdern die Zustimmung zu seinem Verhalten.

Wenn wir diesen Bericht dem des Galaterbriefs gegenüberhalten, muß man den Eindruck bekommen, daß, wir in Act. 10, 1–11, 18 ein Pendant zu Gal. 2, 11 ff. haben, ein Pendant, in

welchem im Gegensatz zu Gal. 2, 11 ff. Petrus als derjenige hingestellt werden soll, der zuerst, auf unzweifelhaft göttliche Veranlassung hin, die Schranke zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen nicht bloß hinsichtlich der Glaubensgemeinschaft, sondern auch hinsichtlich der Tischgemeinschaft durchbrochen hat. Daß hier die Tendenz auf Seiten der Acta liegt, scheint uns ganz unzweifelhaft zu sein. Dieser tendenziöse, unhistorische Charakter von Act. 10, 1–11, 18 ergibt sich aus den Acta selbst, sofern nicht nur in den Versen 11, 19 11., die offenbar aus einer anderen Quelle geflossen sind, die Heidenbekehrung als etwas ganz Neues auch für die Apostel zu Jerusalem vorausgesetzt wird, sondern auch sofern hinter dem Bericht Act. 10, 1–11, 18 derjenige in Act. 15, 1–33, in welchem die Frage nach der Stellung der Heidenchristen zum Gesetz und zur Beschneidung der Urgemeinde erst zur Entscheidung vorgelegt werden muß, gar nicht mehr verständlich ist. Nur notdürftig hat der Verfasser der Acta durch einige in die Rede des Petrus Act. 15, 7 ff. eingeschaltete Worte und Verse den Bericht Act. 15 zu dem in Act. 10, 1–11, 18 ins Verhältnis zu setzen und mit ihm auszugleichen gesucht. Der Bericht über das Apostelkonzil in Act. 15 setzt die Erzählung in Act. 10, 1–11, 18 ursprünglich nicht voraus, schließt sie vielmehr aus. Er stammt aus einer anderen Quelle. Der zu der Erzählung Act. 10, 1–11, 18 gehörige Bericht über das Apostelkonzil liegt vor in Act. 11, 27–30, wo der Besuch des Barnabas und Paulus in [270] Jerusalem lediglich mit der Ueberbringung von Liebesgaben motiviert und, wie es der Zusammenhang mit Act. 10, 1–11, 18 verlangt, jede weitere Verhandlung über die Stellung der Heidenchristen ausgeschlossen wird.

Wenn nun also die Erzählung Act. 10, 1–11, 18 ein tendenziöses Seitenstück ist zu dem Bericht Gal. 2, 11 ff., so setzt jene Erzählung entweder diesen Bericht selbst, oder die Vorlage, auf dem er beruht, voraus. Das letztere ist das Wahrscheinliche, denn wie Gal. 2, 1–10 zurückgeht auf die Quelle, welcher Act. 15 entstammt, so werden auch die Verse Gal. 2, 11 ff. in einer Erzählung dieser Quelle ihre Vorlage haben.

In der Tat meinen wir auch noch die Spuren davon zu finden, daß der Verfasser der Acta einen Bericht, der dem des Galaterbriefs ähnlich war, gekannt, aber übergangen hat. Wir haben gesehen, daß der Bericht Act. 15 vor die Kapitel 13 und 14 gehört und dem Bericht Act. 11, 27–30 parallel läuft. Am Schluß des Berichts über das Apostelkonzil in Act. 15, 33³ wird erzählt, daß Judas und Silas wieder nach Jerusalem zurückkehrten. Aber in der Erzählung Act. 15, 36 ff., speziell V. 40, wird die Anwesenheit des Silas in Antiochien vorausgesetzt, ohne daß von seiner Rückkehr etwas mitgeteilt wäre. Ähnlich steht mit Johannes Marcus. Ihn haben Barnabas und Paulus von Jerusalem mitgebracht, er begleitet sie auf der ersten Missionsreise, verläßt sie aber und kehrt nach Jerusalem zurück (Act. 12, 25; 13, 5. 13). Seine Anwesenheit in Antiochien wird aber ebenfalls in Act. 15, 36 ff. (V. 37. 39) vorausgesetzt, ohne daß von seiner Rückkehr die Rede gewesen wäre. Hätte es sich bloß um die Rückkehr des Silas und Markus gehandelt, so hätte der Verfasser der Acta – das darf man wohl annehmen – davon wohl auch geredet. Daß er von dieser Rückkehr schweigt, muß also einen dringenden Grund haben. Wir vermuten, daß Silas und Markus, die bezeichnenderweise in 1. Petr. 5, 12. 13 als Begleiter des Petrus er[271]scheinen, mit dem letzteren wieder nach Antiochien gekommen waren. Von der Petrus Anknunft in Antiochien wollte aber der Verfasser der Acta nicht reden wegen des damit zusammenhängenden Konflikts zwischen Petrus und Paulus. Daß unsere Vermutung nicht aus der Luft gegriffen ist, kann man auch noch an Act. 12 sehen. Diese Erzählung steht hinter dem Bericht Act. 11, 27–30, mit welchem der Bericht Act. 15, 1–33 parallel ist. Hinter der Erzählung Act. 12, 1–23 kommen allerdings

³ Vers 34 ist unechter Zusatz.

die Verse Act. 12, 24, 25, die zu Act. 11, 27–30 gehören. Aber diese Verse sind hinter Act. 12, 1–23 offenbar nur gesetzt, um die Erzählung 13, 1 ff daran anknüpfen zu können, und sie dadurch in Zusammenhang mit Act. 11, 19–30 zu bringen. Der Bericht Act. 12, 1–23 gehört also jedenfalls hinter die Erzählung von der Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem zum Apostelkonzil. Nun finden wir in Act. 12, 1–23 die Angabe, daß Petrus Jerusalem verlassen und sich an einen andern Ort begeben habe. Die Acta setzen also selbst in die Zeit nach dem Apostelkonzil eine Abreise des Petrus von Jerusalem. Es steht uns frei, bei dem «andern Ort» an Antiochien zu denken. Und wenn wir Grund hatten, zu vermuten, daß Petrus in Begleitung des Silas und des Markus nach Antiochien gekommen sei, so stimmt dazu die Tatsache, daß nach Act. 12 die Reise des Petrus vom Haus des Johannes Markus in Jerusalem ausgegangen ist. Ist dem so, dann muß das in Act. 12, 1–23 erzählte Ereignis genauer zwischen die nach der Rückkehr des Paulus und Barnabas vom Apostelkonzil zunächst erfolgte erste Missionsreise der beiden, (Act. 13, 14) und das von ihnen geplante zweite Reiseunternehmen (15, 36 ff.) fallen.

Die Acta selbst enthalten also hinreichende Indizien für die wesentliche Richtigkeit des Berichts in Gal. 2, 11 ff., wenigstens was das Kommen des Petrus nach Antiochien, seinen Konflikt mit Paulus und den Anlaß dieses Konflikts betrifft. Auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem war die Stellung der Heidenchristen so geregelt worden, dass [272] sie, ohne zur Beschneidung und zum Halten des Gesetzes verpflichtet zu werden, anerkannt wurden als eine zweite Klasse von Christen, die zu den Christen jüdischer Herkunft in demselben Verhältnis standen wie die heidnischen *σεβόμενοι* zu den Juden. Damit war nun auch für Orte, wo Judenchristen und Heidenchristen nebeneinander sich befanden, die Grundlage gegeben für gemeinsamen Gottesdienst und überhaupt zu gegenseitigem Verkehr. Aber freilich Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heidenchristen erlaubte jene Regelung nicht, und doch drängte die Glaubensgemeinschaft, in der man stand, dazu, daß Judenchristen und Heidenchristen, wo sie an einem Orte zusammen waren, auch die Liebesmahle gemeinsam hielten. Tatsächlich konnte auch das gesetzliche Hindernis beseitigt werden, indem bei den gemeinsamen Liebesmahlen auf die jüdische Speisegesetzgebung Rücksicht genommen wurde. Und wenn allerdings ein formeller Anstand bestehen blieb, so konnte ein solcher doch nur wenig wägen bei Leuten, in denen das Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Glaubens lebhaft sich geltend machte. Aber für den strengen Judenchristen lag in dem Zusammenessen von Beschnittenen mit Unbeschnittenen doch formell eine Gesetzesübertretung, und darum läßt es sich verstehen, daß bei Judenchristen, die jene Konzession gemacht hatten, eine Erinnerung von autoritativer Seite an das Gesetz genügte, um sie auf den gesetzlichen Boden zurückzuführen.

So scheinen die Dinge in Antiochien gelegen zu haben. Die Glaubensgemeinschaft, in der man stand, die Kultusgemeinschaft, die man übte, führte von selbst zu einer für Juden- und Heidenchristen gemeinsamen Feier der Liebesmahle. Paulus, Barnabas und die andern Judenchristen zu Antiochien aßen so mit den Heidenchristen. Auch Petrus konnte sich, als er nach Antiochien kam, dem nicht entziehen. Als aber Sendlinge des allem Anschein nach gesetzestrengen Jakobus in Antiochien erschienen, wagte Petrus nicht mehr an den gemeinsamen Mahlzeiten teilzunehmen. Er zog sich davon [273] zurück, und ihm nach taten die andern Judenchristen und selbst Barnabas dasselbe. Paulus allein blieb fest und man darf wohl annehmen, daß ihm das Verhalten des Petrus und Barnabas wie der anderen Judenchristen als ein schwächliches, gegen die eigene Erkenntnis erfolgendes Zurückweichen erschien, über das er um so mehr entrüstet sein wußte, als es sich hier für die Judenchristen

um eine kleine formelle Konzession handelte, die für die christliche Gemeinschaft von so großer Bedeutung war. Dieser Meinung wird Paulus auch Ausdruck gegeben haben. Daß Paulus dagegen; wie die Rede im Galaterbrief voraussetzt, gegenüber Petrus den Standpunkt vertreten haben sollte, daß der Christ als solcher vom Gesetz sich losgesagt habe, das kann, wie wir sahen, nicht historisch sein. Hatte Paulus auf dem Apostelkonzil, wie selbst der Galaterbrief zugeben muß, den judenchristlichen Standpunkt als berechtigt anerkannt, so konnte er unmöglich gleich darauf von den Judenchristen für die These, daß der Christ frei vom Gesetz, tot fürs Gesetz sei, Anerkennung erwarten und fordern. Wohl konnte er entrüstet sein, wenn judenchristliche Personen wie Petrus kleine Konzessionen an das Heidenchristentum, die sie zuerst unbeschadet ihres judenchristlichen Standpunkts im Interesse der Glaubensgemeinschaft meinten machen zu können, auf einmal lediglich aus Furcht vor dem Tadel gesetzeseifriger Judenchristen wieder zurückzogen, ohne offen und mutig für das, was sie einmal für richtig erkannt hatten, einzutreten. Der Standpunkt dagegen, den der Verfasser des Galaterbriefs in Uebereinstimmung mit dem Ueberarbeiter des Römerbriefs den Paulus einnehmen läßt, ist der Standpunkt des fortgeschrittenen Paulinismus, der sich der Rücksicht auf das Judenchristentum gänzlich entschlagen hat und seine völlige Unabhängigkeit vom Judentum, seine christliche Ueberlegenheit über dasselbe schroff theoretisch, einseitig doktrinär, aber in scharfer Konsequenz begründet durch die These, daß gerade die Befreiung vom Gesetz eine wesentliche Seite der Erlösungstat Christi sei. [274]

e) Paulus Verhältnis zu den Galatern.

Ehe wir unser Urteil abschließen, müssen wir aber auch noch die andern Angaben und Voraussetzungen historischer Art, die der Brief enthält und die des Apostels Beziehungen zu den Galatern betreffen, einer Prüfung unterwerfen. Am Schluß des ersten Korintherbriefs (16,1) spricht Paulus von den Gemeinden Galatiens, die sich an der Kollekte für die Heiligen zu Jerusalem beteiligen. So ist auch unser Brief an die Gemeinden Galatiens (1, 2) gerichtet. Allein ob der Verfasser bei Galatien an die Landschaft Galatien am Halys oder an die römische Provinz Galatien gedacht hat, ist auf Grund unseres Briefes schlechterdings nicht auszumachen.

Im Brief wird (4, 13) vorausgesetzt, daß Paulus die Galater schon zweimal besucht hat, und wird angedeutet, daß Paulus die Galater schon bei seiner zweiten Anwesenheit ernstlich hatte warnen müssen (1, 9 ; 4, 16 ; 5, 3), daß aber ihr Abfall doch erst nach dem zweiten Besuch unerwartet rasch eingetreten ist (1, 6). Je nachdem man bei Galatien an die römische Provinz oder an die Landschaft Galatien zu denken hat, ist der zweite Besuch des Apostels in Act. 16, 1–15 (vgl. Act. 13. 14) oder in Act. 18. 23 (vgl. 16, 6) zu finden. Im ersten Fall müßte dann wohl der Brief etwa während des Aufenthalts des Paulus zu Korinth (Act. 18), im zweiten Fall während des Aufenthalts des Apostels in Ephesus (Act. 19) geschrieben sein. Aber weder die eine noch die andere Annahme ist der Echtheit des Galaterbriefes günstig. Denn in beiden Fällen soll der Brief älter sein als die Briefe an die Korinther und die Römer, während doch seine theologischen und literarischen Beziehungen zu diesen Briefen unter dieser Voraussetzung niemals erklärt werden können. Der Verfasser des Briefs hat ohne

Zweifel selber die Situation erdennen, und eine nähere Prüfung der Verhältnisse kann diese Annahme nur bekräftigen.

Bedenklich ist sofort, daß jede Andeutung darüber fehlt, wo und in welcher Umgebung Paulus den Brief [275] geschrieben haben soll. Andererseits freilich hat es zunächst den Anschein, als ob der Verfasser des Galaterbriefs über den ersten Aufenthalt des Paulus in Galatien gut unterrichtet sei und Dinge wisse, die dem Verfasser der Apostelgeschichte unbekannt gewesen seien. So wird in Gal. 4, 13 mitgeteilt, daß Paulus δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς den Galatern das erste Mal das Evangelium verkündigt habe. Hienach könnte es scheinen, als ob Paulus ursprünglich die Absicht gehabt habe, durch Galatien schnell durchzureisen, und als ob ihn nur Krankheit gegen seinen eigentlichen Plan veranlaßt habe, sich in Galatien länger aufzuhalten und daselbst das Evangelium zu verkündigen. Doch wird man den Ausdruck δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς nicht = »wegen Schwachheit des Fleisches«, sondern wie neuerdings wieder Steck⁴ geltend gemacht hat = «unter leiblicher Schwachheit» aufzufassen haben. Sprachlich allerdings scheint die erstere Erklärung die korrekte zu sein. Aber für das, was dann durch den Ausdruck gesagt würde, erscheint derselbe doch zu kurz und bündig. Es liegt darum nahe, den Ausdruck in dem andern oben angegebenen Sinn zu nehmen. Daß das nicht unmöglich ist, dafür bietet der Grieche Chrysostomus, der ebenso erklärt, eine Gewähr. In Ausdrücken wie διὰ νύκτα, διὰ χειμῶνα finden wir denn auch διὰ c. Acc. in analoger Weise zur Bezeichnung einer Zeitdauer gebraucht, so daß δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς auch ohne daß man zu der Konjektur δι' ἀσθένειας seine Zuflucht nimmt, recht wohl bedeuten kann : »während einer Zeit, da ich leiblich schwach, leidend war«, kurz «unter Schwachheit des Fleisches».

Freilich teilt auch so der Galaterbrief immer noch etwas mit, was in der Apostelgeschichte nicht steht, und es fragt sich darum, woher er seine Mitteilung hat. Auf historischer Kunde beruht die Angabe unserer Ansicht nach nicht. Sie erinnert zu sehr an 1. Kor. 2, 3, wo Paulus sagt, daß er bei seinem ersten Auftreten in [276]Korinth in einem Zustand leiblicher Schwachheit ἐν ἀσθενείᾳ sich befunden habe. Diesem Vorbild entsprechend läßt unser Briefschreiber den Paulus auch unter den Galatern zum ersten Mal so auftreten: Zum Beweis hiefür kann ich mich darauf berufen, daß der ganze Abschnitt 4; 12–20 voll solcher Parallelen zu den Korintherbriefen ist. Gleich die erste, kurze und in ihrer Kürze etwas dunkle Mahnung: «werdet wie ich, denn auch ich bin wie ihr» findet ihr Seitenstück und ihre Erklärung teils in 1. Kor. 4, 16 (Nehmet mich zum Vorbild) und 1. Kor. 11, 1 (Werdet Nachahmer von mir, wie ich von Christus), teils in 1. Kor. 9, 20–22 (Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, denen unter dem Gesetz wie einer unter dem Gesetz und denen ohne Gesetz wie einer ohne Gesetz etc.). Das folgende οὐδέν με ἠδικήσατε erinnert sowohl an 2. Kor. 2, 5 (εἰ δέ τις λελύπηκεν, οὐκ ἔμὲ λελύπηκεν) als auch an 2. Kor. 7, 12 (οὐκ ἔνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος) cf. 7, 2: οὐδένα ἠδικήσαμεν) Wie viel natürlicher und begreiflicher sind doch diese Stellen der Korintherbriefe ! Im Galaterbrief tritt das οὐδέν με ἠδικήσατε ganz unerwartet und unvermittelt ein und mit vollem Recht hat Steck⁵ geltend gemacht, daß es in einem Brief, der voll des bitteren Gefühles über den Abfall der Leser sei, überhaupt etwas Rätselhaftes habe. Auch wenn man es auf die Vergangenheit beziehe, von welcher der folgende Satz rede, entstehe kein rechter Sinn, denn dann spreche der Verfasser zu den Galatern wie wenn sie Wilde wären, denen das, daß sie ihm nichts zu Leide getan, als ein besonderes Verdienst angerechnet werden müsse.

⁴ a.a.O., S. 47.

⁵ a.a.O., S. 128.

Wenn dann in 4, 14 gesagt wird, daß die Galater die Prüfung, die ihnen durch das Fleisch des Paulus oder diesem an seinem Fleisch zu Teil geworden sei, nicht mit Verachtung und Ekel, aufgenommen hätten, so ist der Verfasser des Galaterbriefs zur der Vorstellung eines Abscheu erregenden Fleischesleidens des Paulus vermut[277]lich nur gekommen durch 2. Kor. 12, 7, wo. Paulus das ihm anhaftende Leiden bezeichnet als einen Dorn im Fleisch und als einen Zustand, bei dem ihn ein Satansengel schlage. Trotzdem sollen die Galater den Paulus aufgenommen haben wie einen ἄγγελός θεοῦ. Das ist eine bezeichnende, ohne Zweifel mit Ueberlegung gewählte Vergleichung. Sie erklärt sich wohl am besten aus dem beabsichtigten Gegensatz, gerade zu jenem Satansengel, der nach 2. Kor. 12, 7 den Paulus bei seinem Fleischesleiden schlägt. Ob der Verfasser des Galaterbriefs bei jener Vergleichung auch noch beeinflusst war durch die Erinnerung an Act. 14, 11. 12, lasse ich dahingestellt. Auffallend ist es immerhin, daß nach der genannten Stelle die Volksmassen zu Lystra Barnabas und Paulus als Götter in Menschengestalt und den Paulus speziell als den (Götterboten) Hermes begrüßt haben sollen. Doch ist natürlich in Gal. 4, 14 nicht an eine solche heidnische Huldigung gedacht.

In Gal. 4, 15 wird dann gesagt, daß die Galater bei der ersten Anwesenheit des Paulus trotz seines ekelerregenden Leidens selbst so beglückt gewesen seien, daß sie, wenn es möglich gewesen wäre, gerne die Augen sich ausgerissen und ihm gegeben hätten. Der Verfasser des Galaterbriefs läßt den Paulus dies ausdrücklich und nachdrücklich den Galatern versichern (μαρτυρῶ) obgleich sie doch selber das am Besten hätten wissen müssen. Daß er aber dies den Paulus mit soviel Nachdruck versichern läßt, beweist, daß nach seiner Auffassung die ἀσθένεια σαρκός des Paulus in einem Augenleiden bestanden hat. Die Frage ist dann nur, wie unser Briefschreiber zu dieser Vorstellung gekommen ist. Nun dieselbe Stelle, 2. Kor. 12, 7, die den Verfasser des Galaterbriefs zu sagen veranlaßt hat, die Galater hätten den Paulus wie einen ἄγγελός θεοῦ aufgenommen, die bestimmt ihn auch dazu, ein Augenleiden des Paulus vorauszusetzen und zu sagen, die Galater hätten sich gerne die Augen ausgerissen und ihm gegeben. Nach 2. Kor. 12, 7 wird Paulus von einem Satansengel geschlagen und zwar – das drückt κολαφίζειν [278] aus – ins Angesicht geschlagen, und da diese Schläge des Satansengels in das Angesicht des Paulus für den letzteren einen σκολοψ τῆ σαρκί eine leibliche Plage bilden, hat der Verfasser des Galaterbriefs sie auf ein Gesichts- oder Augenleiden gedeutet.

Aus dem Boten Gottes, als der Paulus den Galatern bei seiner ersten Anwesenheit erschienen war, ist er nun, zur Zeit der Abfassung des Briefs, ihr Feind, geworden, und zwar, wie 4, 16 erklärt wird, weil er ihnen die Wahrheit gesagt hatte. Dieses ἀληθεύειν des Paulus gegenüber den Galatern muß bei seinem zweiten Besuch stattgefunden haben. Damals muß Paulus bereits Anlaß gehabt haben, den Galatern die Meinung zu sagen und sie ernstlich zu warnen vor einem andern Evangelium, das doch tatsächlich kein Evangelium ist (1, 9. 5. 3). Beim zweiten Besuch des Paulus in Galatien soll also bereits eine Neigung zum Abfall zu konstatieren gewesen sein, und das energische Auftreten des Paulus dagegen soll die Galater ihm erst recht entfremdet haben, so daß er nun in seinem Brief um die Wiedergewinnung der so gut als abgefallenen Galater sich bemühen muß. Aber wenn die Dinge so lagen, wie kann dann Paulus in 3, 1 den Galatern zurufen: τίς ὑμᾶς ἐβάσκαθεν; er hätte ja dann bereits alles wissen müssen. Der Verfasser unseres Briefs kommt hier unwillkürlich in Widerspruch mit der von ihm selbst erdachten Situation. Er hat für dieselbe offenbar die Korintherbriefe zum Vorbild genommen. Denn das Verhältnis des Paulus zu den Galatern erinnert Punkt für Punkt an das Verhältnis des Paulus zu den Korinthern, wie es sich aus den beiden an diese

gerichteten Briefen, speziell dem zweiten, ergibt. Auch da ist das zweite Kommen des Paulus ein Kommen ἐν λύπῃ gewesen (2. Kor. 2, 1), bei dem er mit den Korinthern ernstlich ins Gericht hatte gehen müssen (2. Kor. 13, 2). Auch da meint dann der Apostel es mit einer von ihm abgefallenen Gemeinde zu tun zu haben und schreibt er einen Brief, um sie wiederzugewinnen (2. Kor. 2, 4 ; 7; 87). Das ist kein zufälliges Zusammentreffen, hier liegt absichtliche Nach[279]bildung vor. Speziell erinnert auch das ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς ... καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῶ πάντοτε καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναι με πρὸς ὑμᾶς in Gal: 4, 17. 18 an 2. Kor. 11, 2, wo Paulus von sich in Bezug auf die Korinther bezeugt: ζηλω γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλω.

Nicht viel anders endlich steht es mit den letzten Sätzen des Abschnitts Gal. 4, 12–20. Die Worte in 4, 19: «Meine Kinder, um die ich abermals Geburtsschmerzen leide, damit Christus in euch Gestalt gewinne», haben eine Parallele in 1. Kor. 4, 14. 15, wo Paulus die Korinther ebenfalls seine geliebten Kinder nennt und ihnen ins Bewußtsein ruft : «Gezeugt habe ich euch in Jesus Christus durch das Evangelium». Und wenn in 4, 20 der Paulus des Galaterbriefs zu den als Kindern angeredeten Galatern sagt, daß er jetzt bei ihnen sein und seiner Stimme einen andern Klang geben möchte, einen wärmeren, herzlicheren nämlich als bei dem ἀληθεύειν während seines letzten Besuchs, so erinnert das an 2. Kor. 6, 11–13, wo Paulus zu den Korinthern sagt, daß er Mund und Herz gegen sie aufgetan habe, daß er zu ihnen rede, wie zu Kindern. Daß wir so in dem ganzen, die Beziehungen des Paulus zu den Galatern schildernden Abschnitt Gal. 4, 12–20 Schritt für Schritt auf Berührungen mit Stellen aus den beiden Korintherbriefen stoßen, ist bedeutsam. Die Erklärung, daß derselbe Mann unter ähnlichen Verhältnissen ähnliche Gedanken habe, befriedigt hier nicht, und zwar darum nicht, weil es klar zutage liegt, daß, während wir es in den Korintherbriefen mit Schilderungen zu tun haben voll konkreter und individueller Züge, die Schilderung des Galaterbriefs einen abstrakten Charakter hat, wenig an Erlebtes erinnert und Züge enthält, die in den Mund des Paulus gegenüber den Galatern oder zu der vorausgesetzten Situation überhaupt nicht passen. Wir glauben darum nicht fehlzugehen, wenn wir dem Situationsbericht in Gal. 4, 12–20 die historische Grundlage absprechen und ihn für eine vom Verfasser des Galaterbriefs unter Anlehnung an die Korintherbriefe gemachte Fiktion erklären.

Einen ähnlichen Eindruck erwecken die Angaben, die [280] der Brief über die Verführer der Galater enthält. Auch bei diesen Angaben ist fast Schritt für Schritt eine Berührung mit den Korintherbriefen, speziell dem zweiten, zu konstatieren. Hier wie dort ist von einer judaistischen Bearbeitung bzw. Verführung der Leser die Rede. Dabei wird im Galaterbrief wie im zweiten Korintherbrief bald speziell von einer einzelnen Person (Gal. 5, 10, vergl. 2. Kor. 2, 5–7 ; 7, 12 ; 10, 7. 11 : 11, 4), bald von mehreren gesprochen (Gal. 1. 7 ; 5, 12.; 6, 12. 13, vgl. z. Kor. 11, 1.3, etc.). Drückt Paulus im zweiten Korintherbrief (11, 3) die Befürchtung aus : es möchten, wie die Schlange Eva mit ihrer Arglist berückt hat, so auch die Gedanken der Korinther verdorben werden von der Lauterkeit gegen Christus weg, so spricht der Galaterbrief von einer Bezauberung der Leser (3, 1), von einer Lockstimme, auf die sie hören (5, 8), von einer Einwirkung, die sie gehemmt, daß sie der Wahrheit nicht folgen (5, 7). Sagt Paulus im zweiten Korintherbrief, daß der Eindringling ein anderes Evangelium verkündigt (11, 4), so wird auch im Galaterbrief (1, 6. 7) den Verführern der Leser ein anderes Evangelium zugeschrieben, das freilich diesen Namen nicht verdient. Wird nach dem zweiten Korintherbrief Paulus verdächtigt, als wandle er nach dem Fleisch (10, 2), als empfehle ersich selbst (3, 1 ; 5, 12), als maße er sich die Beauftragung und Bevollmächtigung

durch Christus nur an (10, 7. 8), so wird ihm im Galaterbrief der Vorwurf gemacht, daß er nur Menschen zu Gefallen rede (vgl. zu dem ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω in Gal. 1, 10 auch das ἀνθρώπους πείθω in 2 Kor. 5, 11), und daß sein Evangelium und Missionsunternehmen nur Menschensache sei (1, 10. 11).

Auch wenn der Paulus des Galaterbriefs sich gegen die Unterstellung, daß er selbst noch die Beschneidung verkündige, verteidigt mit den Worten : «Warum werde ich dann, noch verfolgt? Dann wäre ja das Aergernis des Kreuzes weggenommen» ? werden wir an die Korintherbriefe erinnert, da der hier als geläufiger Begriff angewendete Ausdruck σκάνδαλον τοῦ στουροῦ in 1. Kor. 1, 23 [281] bzw. 17–23 seine Erklärung findet. Und dasselbe ist der Fall, wenn der Galaterbrief (6, 17) den Paulus, alle Einwendungen der Leser abschneiden, allen Widerstand derselben niederschlagen läßt mit den Worten : «Niemand bereite mir ferner Schwierigkeiten. Trage ich doch die Malzeichen Jesu an meinem Leibe». Diese Worte beruhen offenbar auf 2. Kor. 4, 10 : πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρουτες. Allein während hier diese Worte der zusammenfassende Ausdruck sind für die in den vorhergehenden Versen (4, 8. 9) geschilderten Nöte des Apostels, treten jene Worte im Galaterbrief ganz abrupt auf und können dem gebrauchten Ausdruck selber nach nur so verstanden werden, daß Paulus die Wundenmale Christi an seinem Körper trage und damit als ein echter, gezeichneter Jünger Christi sich erweise. Dies aber beruht auf einem Mißverständnis bzw. auf einer willkürlichen Deutung von 2. Kor. 4, 10.

Wenn wir schon bisher auf eine Abhängigkeit des Galaterbriefs von den beiden Korintherbriefen gewiesen wurden, so werden wir, wenn wir nun auch die Differenzen in der Zeichnung der judaistischen Agitatoren hier und dort ins Auge fassen, erst recht erkennen, daß der Galaterbrief den Korintherbriefen, speziell dem zweiten gegenüber ein sekundäres Produkt ist, das trotz seines Anspruchs, älter zu sein als die Korintherbriefe und der Römerbrief, die Merkmale einer späteren Situation an sich trägt.

Während von den Unruhestiftern zu Korinth speziell aus dem ersten Korintherbrief (1, 12; 3, 22 ; Kap. 9) mit hinreichender Deutlichkeit sich ergibt, daß sie gegenüber Paulus die Autorität der Urapostel, zumal des Petrus ausspielten, schweigt sich der Galaterbrief über die Frage, mit welcher Autorität die Verstörer der Galater auftreten, völlig aus. Und während die Korintherbriefe, vornehmlich der zweite, jene Leute nur die Autorität des Paulus bekämpfen, dagegen keineswegs mit der Forderung der Beschneidung hervortreten lassen, eifern die Verstörer der Galater offen für die Beschneidung. Und doch müßte, [282] wenn der Galaterbrief und der zweite Korintherbrief gleichmäßig Briefe des Paulus selber wären, die judaistische Agitation in Galanen mit derjenigen in Korinth im engsten Zusammenhang stehen.

Aber es ist noch mehr, was die judaistischen Agitatoren des Galaterbriefs von denen des zweiten Korintherbriefs unterscheidet und was die judaistische Bewegung. des ersteren Briefes als eine andere und spätere Erscheinung kennzeichnet. Im zweiten Korintherbrief hat man es unzweifelhaft mit judaistischen Sendboten, mit fremden Eindringlingen zu tun. Im Galaterbrief mag man zunächst dasselbe anzunehmen geneigt sein. Aber wenn man näher zusieht, ist das nicht der Fall. Die einzige Stelle, in der die Agitatoren näher charakterisiert werden, ist Gal. 6, 12. 13. Daß die Leute, von welchen hier die Rede ist, andere wären als die, welche in Gal. 1, 7 ; 3, 1 ; 4, 17 ; 5, 7–12 genannt werden, dafür besteht nicht der mindeste Anhalt. Geht man nun von Gal. 6, 12. 13 aus, so sieht man, daß man es mit einer spontanen

judaistischen Bewegung innerhalb der Gemeinden selbst zu tun hat. In einer Zeit, da der Christ als solcher ein Gegenstand der Anfeindung ist, erscheint vielen die sonst so anstößige Beschneidung als ein verlockendes Schutzmittel gegen Verfolgung. Gerade angesehene Gemeindeglieder, Christen, die öffentliche Interessen hatten, sind es, die, ohne daß es ihnen dabei ums Gesetz zu tun ist, die Beschneidung annehmen, um sich in ihrer sozialen Stellung zu sichern, und diesen Leuten mußte alles daran gelegen sein, auch ihre Gemeindegossen zur Annahme der Beschneidung zu veranlassen, um den Verfolgern, die man sich nach 4, 29 als Juden zu denken hat, die ganze Gemeinde vorzustellen als eine von der christlichen Großkirche wohl zu unterscheidende (vgl. ἐκκλῆισαι Gal. 4, 17) Gemeinde von Beschnittenen. Es handelt sich also wohl um eine in den heidenchristlichen Gemeinden unter dem Druck der Verfolgung entstandenen Bewegung, die den Zweck hat, durch eine Annäherung ans Judentum, speziell durch Annahme der Beschneidung, sich vor der hauptsächlich [283] von jüdischer Seite ausgehenden Verfolgung zu sichern.. Das ist eine ganz andere Bewegung als die, mit der man es in Korinth zu tun hat, und daß die Verfolgung gegen die Christen so stark ist, daß man sich durch Annahme. der Beschneidung und Austritt aus der Großkirche zu. schützen sucht, weist sicher auf spätere Zeit.

Um ihren Bestrebungen in den heidenchristlichen Gemeinden Eingang zu verschaffen, haben jene die Beschneidung empfehlenden Opportunisten nicht verfehlt, sich auf das Vorbild des Apostels Paulus selber zu berufen. Er selber, sagen sie, hat ja noch die Beschneidung verkündigt (Gal. 5, 11), und sie werden dabei an die von der Apostelgeschichte überlieferten Züge gesetzestreuer Haltung des Paulus, speziell an die Beschneidung des Timotheus (Act. 16, 1–3) erinnert haben. Freilich hatte Paulus den Timotheus nur beschnitten, weil er von mütterlicher Seite für das Judentum in Anspruch genommen werden konnte. Zugunsten der Beschneidung der Heidenchristen durften sich die galatischen Agitatoren nicht auf diese Tat des Paulus berufen. Allein noch viel mehr als sie hat sich der Verfasser des Galaterbriefs am historischen Paulus versündigt, indem er im Anschluß an den Uebersetzer des Römerbriefs und in Schärfe noch über ihn hinausgehend dem Evangelium des Paulus und zwar von Anfang an kraft göttlicher Offenbarung den schroff antinomistischen Charakter beilegt, demzufolge Beschneidung und Gesetz durch Christus überhaupt abgetan sind, auch für den geborenen Juden.

Daß der Verfasser des Galaterbriefs seine Bestreitung der judaistischen Bewegung in die Form eines Paulusbriefes kleidet, hat natürlich den Zweck, ihr dadurch einen authentischen und autoritativen Charakter zu geben. Die konkrete Situation, in die er den Paulus dabei hineinstellt, hat er sich wesentlich im Anschluß an die Korintherbriefe, speziell den zweiten, zurechtgemacht. Selbst dafür, daß gerade die galatischen Gemeinden als die Adressaten: des Briefs gedacht sind, könnte man den Grund darin finden, daß der erste Korintherbrief (16, 1) gerade diese [284] Adresse darbot, die um so brauchbarer erschien, als der Briefschreiber diesen nicht eben hell im Licht der Geschichte stehenden Gemeinden gegenüber freie Hand hatte. Man könnte das besonders insofern anzunehmen geneigt sein, als dem Verfasser keinerlei spezielle Traditionen über die Beziehungen des Paulus zu den Galatern zu Gebot stehen. Unter der judaistischen Bewegung in Galatien hätte dann der Briefschreiber die judaistische Bewegung in der Kirche überhaupt bekämpft. Doch bleibt die Möglichkeit, daß die judaistische Bewegung, gegen welche der Verfasser des Galaterbriefs sich richtet, eine spezielle Erscheinung in den galatischen Gemeinden war, in denen ja die Christen von Anfang an viel von den Juden zu leiden hatten (Act. 13, 14).

So können wir also auch in der Geschichtserzählung des Galaterbriefs, in den Mitteilungen, die er über das Leben und Wirken des Paulus bis zu seinem Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien, sowie über die Beziehungen des Paulus zu den Galatern und deren judaistische Verstärkung, keinen authentischen Bericht des Apostels erblicken. Der Verfasser ist ein späterer Pauliner. Für die Geschichte des Paulus benutzte er historische Berichte, die mit den Quellschriften der Acta identisch sind. Aber diese Berichte werden von ihm tendenziös verwertet und entstellt. Die Beziehungen des Paulus zu den Galatern malt er aus nach dem Vorbild der Korintherbriefe, besonders des zweiten, und mit Hilfe daher entlehnter Züge zeichnet er auch seine judaistischen Agitatoren, denen er freilich zugleich auch den Stempel der Judaisten seiner eigenen Zeit aufdrücken muß. Dieses Ergebnis über den historischen Teil unseres Briefs stimmt ganz überein mit demjenigen, das wir über seinen dogmatischen Teil gewonnen haben, und wonach der Verfasser in demselben Gedanken der beiden Korintherbriefe und des Römerbriefs und zwar vorzüglich Gedanken des Uebersetzers des letzteren sich geborgt hat, um sie in eigentümlicher Mischung und Zuspitzung zu reproduzieren.

Die Zeit, in welcher der Galaterbrief entstanden ist, [285] genauer festzustellen, ist schwierig. Was dafür in Betracht kommt, ist zunächst dies, daß der Verfasser des Galaterbriefs neben den beiden Korintherbriefen den Römerbrief in seiner gegenwärtigen Gestalt, Quellen bzw. die Grundschrift der Apostelgeschichte, Matth. 16, 17, sowie die Geburtsgeschichte des Lukas gekannt hat. Dies führt uns bereits dem zweiten Jahrhundert p. Chr. entgegen, wenn nicht in dasselbe hinein. Doch scheint der Verfasser des Galaterbriefs von einer Verfolgung der Christen durch die heidnische Obrigkeit, wie sie seit Trajan im Schwange war, noch nichts zu wissen. Er redet nur von einer Verfolgung durch die Juden (4, 29).