

Religionsgeschichte und Eschatologie.

Von R. Reitzenstein in Freiburg i. B.

Ein außerordentlich feines und geistvolles Buch eines mir persönlich nahestehenden theologischen Forschers ging mir mit der dringenden Aufforderung zu, den Gegensatz unsrer Anschauungen, den mündlicher Austausch schon vor seinem Erscheinen uns beiden klargemacht hatte, auch literarisch zum Ausdruck zu bringen; äußere Umstände verlangen, daß es schnell geschieht, um meinem Gegner die Antwort zu erleichtern. Einen „Sieg“ wird dabei keiner von uns beiden erwarten, ich vielleicht nicht einmal wünschen. Nur die in unseren Disziplinen begründeten Unterschiede beider Betrachtungsweisen sollen uns und anderen möglichst klar werden. Nur in dieser Absicht möchte ich auf das Buch Albert Schweitzers „Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart“ hier eingehen, und zwar, meinen geringen Kenntnissen entsprechend, nur auf das VII. Kapitel, „die religionsgeschichtliche Erklärung“. Es liegt in dem künstlerischen Aufbau des Buches begründet, daß Schweitzer sie einerseits als Totengräberin der verbreiteten theologischen Erklärung, andererseits als selbst außerstande betrachten muß, der religiösen Persönlichkeit gerecht zu werden: Paulus wie Jesus werden durch sie entbehrliche Hilfskräfte einer in sich nötigen und aus sich selbst hinlänglich erklärbaren Entwicklung. So ist eine Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu die einzig richtige Konsequenz, und da sie unwissenschaftlich und töricht wäre, zeigt sich, daß auch auf diesem Wege nichts zu erreichen ist. In Sieg und Unterliegen hat die analysierende religionsgeschichtliche Forschung nur die Bahn für eine neue konstruktive Erklärung des Paulus aus seiner Eschatologie freigemacht. Sie will Schweitzer in seinem nächsten Bande bieten. Das Verdienst der Religionsgeschichte wäre — vorausgesetzt daß die Eschatologie wirklich die richtige und alle Schwierigkeiten behobende Erklärung des größten Problems in der Geschichte des Christentums bietet, worüber mir ein Urteil noch nicht

zusteht — gewiß groß genug, aber es fragt sich, wie weit sie es jetzt schon in Anspruch nehmen und wie weit sie andererseits jenes Todesurteil über sich anerkennen kann, daß sie notwendig dazu gedrängt werde, die geschichtliche Persönlichkeit beiseite zu drücken und zu entwerten. Die Kritik, die Schweitzer an ihr übt, bietet so viel Eigenes und Beachtenswertes, daß ich lebhaft wünschte, jeder, der auf diesem gefährlichen Gebiet arbeitet, möchte sie lesen, steht aber zugleich, ihm selbst unbewußt, doch etwas unter dem Einfluß der theologischen Vulgatkritik, die rein apologetischen Zwecken dienend und daher ohne den rechten Wunsch, den Gegner voll zu verstehen, seit langen Jahren dieselben volkstümlichen Argumente wiederholt. Schweitzer wird es mir daher nicht verübeln, wenn ich sie in dem Mittelteil etwas mehr mit berücksichtige, als sein Buch an sich verlangte.

Ehe ich auf Einzelnes eingehe, gilt es, einigen Mißverständnissen vorzubeugen, damit, was in dem künstlichen Aufbau des Buches als Gegensatz hingestellt ist, von dem Leser nicht ohne weiteres als sachlicher Gegensatz empfunden wird. Schweitzers Grundgedanke ist: „Die zunächst naheliegende Erklärung des Paulinischen Denkens aus der echt-jüdischen und echtgriechischen Gedankenwelt ist durch die Religionsgeschichte widerlegt, die statt griechisch-philosophischer Elemente vielmehr hellenistisch-mysterienhafte oder mystische eingesetzt hat. Da auch diese Erklärung nicht voll genügt, und sich andererseits das System des Paulus voll aus seiner Eschatologie begreifen läßt, so ist es rein jüdisch. Was in ihm mystisch ist, muß sich unabhängig und originell aus der Eschatologie entwickelt haben, ohne vom Hellenismus beeinflusst zu sein. Die religionsgeschichtliche Methode, die überall Entlehnungen sucht, paßt auf es gar nicht mehr.“ So ist es ihm möglich, zwei ganz verschiedenen Betrachtungsweisen angehörige Begriffe religionsgeschichtlich und Eschatologisch zu einander in einen ausschließenden Gegensatz zu stellen und — was methodisch noch gefährlicher ist — dies gegensätzliche Paar mit einem anderen Paar von Gegensätzen „Hellenistisch“ und „Jüdisch“ zu verbinden. Was in der Disposition des Buches dadurch historisch berechtigt ist, daß in den beiden jungen Disziplinen — man gestatte die an sich falsche Bezeichnung der Eschatologie — theologische Arbeiter in der einen nur jüdische Gedanken suchten, philologische in der andern aus ebenso leicht begreiflichem Grunde überwiegend die hellenistischen Gedanken betonten, wirkt irreführend, sobald wir es auf die freie Erörterung übertragen. Wenn Schweitzer selbst Apokalyptik und Eschatologie als eine spät-jüdische Sonderentwicklung betrachtet, die starken babylonischen und

persischen Einfluß aufweist, so unterwirft er natürlich auch sie der religionsgeschichtlichen Betrachtung. Wenn andererseits die Religionsforscher unter Hellenismus auch die in Sprache und Begriffen gräzisierte orientalische Geisteswelt mit begreifen, so entschwindet ihnen natürlich der eigentliche Gegensatz zwischen Hellenistisch und Jüdisch; sie dürften einen solchen nur zwischen Rein-griechisch und Rein-jüdisch anerkennen. Es verwirrt die Untersuchung etwas, daß Schweitzer die spätjüdische Eschatologie in seiner ganzen Darstellung als eine einheitliche, der Erklärung nicht bedürftige, vom Hellenismus unbeeinflusste und daher rein-jüdische Größe ansetzt und andererseits vom Hellenismus nur die auf Mysterien und Mystik bezüglichen Teile ins Auge faßt. Die religionsgeschichtliche Forschung mag durch eine gewisse Einseitigkeit ihrer letzten Entwicklung das mit verschuldet haben; ganz kann sie ihn nicht entlasten; in den Forschungen zur vierten Ekloge Vergils, im Abraxas und Poimandres waren Anregungen gegeben, auch die jüdische Eschatologie in den Kreis religionsgeschichtlicher Betrachtung zu ziehen. Schweitzer lehnt sie ab; er lobt mich, daß ich den „zweiten Adam“ bei Paulus, der πνεῦμα ζωοποιόν ist, nicht mit dem Uradam bei Philo gleichsetze, und tadelt mich, daß ich, mit denkbar starker Hervorhebung der Unsicherheit, an die Vorstellung von einem orientalischen Gottwesen Ἀνθρωπος erinnert habe, das des Urgotts Sohn und πνεῦμα ζωοποιόν ist. „Wozu die Annahme eines sehr zweifelhaften Mythos? Die Anschauung erklärt sich ja ungezwungen aus der Eschatologie“, d. h. sie paßt zu ihr. Wie diese entstand, wird nicht gefragt und darf nicht einmal zweifelnd gefragt werden; sie ist die gegebene Größe, und sie ist jüdisch. Gibt man dabei persischen und babylonischen Einfluß zu, so kommen wir praktisch zu dem seltsamen Resultat, daß derselbe Gedanke, wenn er dem Juden in orientalischer Sprachform zugeführt wird, jüdisch, wenn in griechischer Form, hellenistisch heißt, und wir beides als Gegensätze behandeln sollen. Können wir denn wirklich z. B. die Baruchapokalypse, die sicher ägyptische Einwirkung zeigt, als jüdisch bezeichnen, selbst wenn wir die Möglichkeit uns denken könnten, daß die Einwirkung anders als durch griechische Vermittlung zustande kam? Und ist es richtig, auch nur die Weisheit Salomos, weil sie Einwirkungen der auch in Ägypten verbreiteten, allgemeinen Religionsphilosophie aufweist,¹ einer ganz andern Welt, nämlich der hellenistischen,

¹ Spuren weisen direkt nach Ägypten, vielleicht sogar auch auf den Einfluß religiöser Gedanken.

zuzuweisen? Die Vorstellungen von den Weltgewalten und ihre Bezeichnungen sind die gleichen bei Paulus und in den Zauberpapyri oder astrologischen Geheimplänen; die Apokalyptik wird eine Form hellenistischer Literatur wie der Visionsbericht überhaupt. Ich sehe nicht, wie ich hier eine eschatologische Anschauung als einheitliche, genuin-jüdische Größe gewinnen soll. Ich kann auch nicht nachfolgen, wenn Schweitzer in einer polemischen Bemerkung, falls ich sie recht verstehe, verlangt, daß als eschatologisch nur die prophetische Literatur gilt, welche den Weltuntergang oder die Welterneuerung als unmittelbar bevorstehend bezeichnet, und daß die gleichen Vorstellungen, wenn sie das Welt drama nur allgemein oder in unbestimmter Ferne schildern, aus der Betrachtung ausscheiden.¹ Diese Forderung ermöglicht es Schweitzer für den gesamten Gnostizismus eine Eschatologie kurzerhand zu bestreiten; sie rückt für ihn zugleich Paulus weltenfern von einer wenig späteren Entwicklung des Christentums. Er will eschatologisch, jene religionsgeschichtlich erklärt werden, und ein und derselbe Begriff wird bei Paulus eschatologisch, in der Hermetik hellenistisch benannt werden müssen. Eine z. T. zeitlich bedingte Stimmung wird einseitig betont und über den Vorstellungsinhalt gestellt. Die Folgerung ist dann für Schweitzer: Mysterien und Mystizismus sind dem Judentum fremd, die Eschatologie aber ist jüdisch, und die ganze Theologie des Paulus ist eschatologisch orientiert; folglich sind Mysterien und Mystik bei ihm

¹ Schweitzer S. 177. Ich hatte Eschatologie als Lehre von den $\epsilon\chi\alpha\tau\alpha$ gefaßt. Kabisch, den ich jetzt erst kennen lerne, stellt in seinem Buch „Die Eschatologie des Paulus“ (Göttingen 1893) als Grundbedingung für die Verwendung des Wortes die Überzeugung des Redenden hin, selbst in den $\epsilon\chi\alpha\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota\pi\omicron\iota$ zu leben, und begreift dann unter diesem Worte alles, was diese Überzeugung begründet oder sich mit ihr irgendwie in Einklang setzen läßt, also einerseits die Messias Hoffnung oder die ja auch außerhalb des Judentums verbreitete Erwartung eines Rettung bringenden Propheten, andererseits Gegensätze wie Leben und Vergänglichkeit, Geist und Fleisch, Licht und Finsternis, kurz, die Grundbegriffe jeder gnostischen Theologie. Die Folgen treten bei ihm nicht hervor, weil er sich auf die Paulinische Eschatologie beschränkt, in der er hellenistische Elemente zugibt, und weil er die jüdische apokalyptische Literatur nur beiläufig heranzieht, wobei er die zahlreichen und scharfen Widersprüche und die starken Einflüsse des Synkretismus sogar betont. Was für Schweitzer eigentlich jene jüdische Eschatologie ist, die nach ihm trotz des Spielraums, den die heterogenen Ideen in ihr notwendig behalten müssen, ein System darstellt und sich nach außen hin als etwas relativ Abgeschlossenes erweist, hoffe ich in dem folgenden Bande zu lernen. Noch fehlt mir auch die Begründung der Behauptung (S. 139), daß die jüdische Apokalyptik, weil sie all das, wozu der jüdische Geist Aufnahmefähigkeit und Assimilationstendenz besitzt, schon in sich trägt und es als Jüdisches besitzt, gegen freie orientalische Einflüsse, ja überhaupt gegen neuen Synkretismus immunisiert.

spontan aus der Eschatologie entwickelt und haben nichts mit den ähnlichen Erscheinungen im Hellenismus gemein, denen die Religionsgeschichte allein ihre Aufmerksamkeit schenkt und weiter schenken darf. Der Fehler scheint mir klar, aber die Tatsache, daß ein Mann wie Schweitzer ihn begehen kann, zugleich eine herbe und hoffentlich heilsame Kritik der bisherigen religionsgeschichtlichen Arbeit.

Ein zweites Mißverständnis betrifft mich selbst, und, soweit es die Sache fördert, muß ich *pro domo* reden. Mein befreundeter Gegner scheint der Ansicht, ich hätte, wie er es in Zukunft will, ein Gesamtbild des Paulus zu zeichnen beabsichtigt, und schließt daraus im Grunde, daß für mich Paulus nur Hellenist ist. Da ich die Einwirkung der Populärphilosophie an einzelnen Stellen bekämpft und an keiner hervorgehoben habe, so habe ich außerdem zu seiner Freude gegen die Vulgatauffassung erwiesen, daß jene überhaupt keinen Einfluß übt. Ich muß das ablehnen; ich habe nie mehr beabsichtigt, als eine Seite im Wesen des Apostels zu betrachten, und habe sie nicht einmal als die wichtigste hingestellt. So darf ich auch die mir von einem andern namhaften Theologen zugeschriebene Behauptung, das Christentum sei eine Mysterienreligion und Paulus sein „eigentlicher Vater“, nachdrücklich von mir weisen. Das Erste habe ich meines Wissens nie gesagt und würde es in dieser Allgemeinheit für eine unhistorische Übertreibung halten, gegen das Zweite habe ich mich sogar mit klarem Wort verahrt (Hellenistische Mysterienreligionen S. 204). Die Gründung einer Christusreligion hat sich in dem Jüngerkreise in dem Augenblick vollzogen, als er zu der Überzeugung kam: der gekreuzigte Jesus lebt und ist darum Gottes Sohn oder ein irgendwie gottgleiches Wesen. Das ist das Faktum, welches sie aus dem Judentum heraushebt; es ist vergeblich, es als Messias Hoffnung entkräften zu wollen; die so erfüllte Messias Hoffnung hebt — religiös gedacht — das Judentum mit innerer Notwendigkeit auf. Unklar ist es, wenn man die erste Gemeinde von hier an noch „jüdisch“ nennt, und unklar erscheint mir auch Schweitzers Behauptung, Paulus habe Christus als Gottessohn im naiven alttestamentlichen und apokalyptischen Sinne verstanden. Auch Taufe und Abendmahl habe ich schon früher als vorpaulinische Einrichtungen der ersten Gemeinde bezeichnet und ebenso die Vorstellung des Empfangens des Geistes bei der Taufe vorpaulinisch genannt. Ich habe nur gefragt, ob Paulus diese Vorstellung individuell umgebildet habe, und woher dann die Anstöße zu dieser Umbildung gekommen sein könnten. Daß ein gewisses Maß hellenistischen Empfindens schon in der ersten Gemeinde mitgewirkt haben mag, habe ich dabei als meine Überzeugung bezeichnet, darauf eingegangen bin ich

nicht, weil ich ihre Anschauungen nicht aus unmittelbaren Zeugnissen kenne. Die wechselseitigen Beeinflussungen zweier Geisteswelten glaube ich an der Sprache unmittelbarer Zeugnisse etwas verfolgen zu können; sie geschichtsphilosophisch zu rekonstruieren, liegt nicht in meiner Absicht; eine Geschichte des Urchristentums zu schreiben, noch viel weniger. Bei Paulus habe ich das jüdische Bildungselement, das meines Erachtens den Hauptfaktor seines Wesens ausmacht, erwähnt, aber nicht selbst geschildert und gar nicht versucht, sei es den Apostel als Charakterkopf, sei es das System seiner Lehre zu zeichnen, weil mir für jenen Hauptteil die Beherrschung der Sprache und damit die innere Anschauung fehlt. Mögen das andere — Freunde oder Gegner — leisten. Eine Sammlung wenig bekannten hellenistischen Erklärungsmateriales wollte ich ihnen bieten und mußte, sollte es nicht, wie Dieterichs Material, ignoriert werden, freilich auch andeuten, wie es sich etwa verwerten ließe und warum es meines Erachtens berechtigt sei, es so zu verwerten. Ausdrücklich habe ich dabei aufgefordert, nachzuprüfen, ob eine genuinjüdische Entwicklung andere und einfachere Erklärungsmöglichkeiten böte. Das war ehrlich gemeinte Hilfsarbeit, auch wenn ich dabei andeuten mußte, an welchen Punkten die bisherigen Erklärungen mich nicht befriedigen. Wenn eine bestimmte theologische Richtung, die überall Gegner sucht und sich zugleich den Kampf mit ihnen so leicht als möglich machen möchte, das mißversteht, so beurteile ich das natürlich anders, als wenn ein mir so nahestehender Forscher durch eine geistvolle Konstruktion der Geschichte der Paulinischen Forschung zu Übertreibungen verführt wird. Berichtigen muß ich sie dennoch.

Gehe ich nun endlich zu Schweitzers Kritik an der religionswissenschaftlichen Forschung über, so scheint mir zunächst der Tadel, daß sie, wenn sie das Neue Testament berührt, es viel zu sehr als Einheit behandelt und die Individualitäten zu wenig scheidet, im allgemeinen berechtigt. Daß es gerade ein Teil der theologischen Literatur ist, der uns immer wieder dazu verführt, will ich hier nicht hervorheben. Gerade weil unsre Methode die Einzelvorstellung durch ein Vergleichen verwandter Vorstellungen erklären will, müßten wir doppelt sorgen, die individuellen Schattierungen möglichst hervorzuheben. Freilich dürften wir von dem Gegner dann auch verlangen, daß er etwas williger und nachsichtiger mitliest, nicht auf eine unklare, ins Allgemeine gerichtete Wendung, wie sie mir S. 57. 58 begegnet ist, die Anklage aufbaut, Paulinische und Johanneische Vorstellungen seien verwechselt, oder aus dem bloßen Fehlen technisch hellenistischer Worte wie $\epsilon\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ oder $\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\omega\tau\iota\varsigma$ ohne weiteres schließt, daß die gesamte zugrunde liegende An-

schauung einem Autor wie Paulus fremd sei, ohne auch nur zu fragen, ob sie vielleicht mit Absicht vermieden sind, weil der Schriftsteller die Vorstellung umgestaltet und nicht den festgeprägten hellenistischen Begriff mit allen seinen Konsequenzen in dem Leser wachrufen will.¹ Doch sehen wir von Einzelheiten und Rekriminationen ab — Schweitzer hat ganz recht, nicht nur die zahlreichen Dilettantenschriften, welche die Vulgatkritik so gern heranzieht, auch unsere wissenschaftliche Literatur geht aus begreiflichem Grunde noch viel zu rasch auf das Ganze und wird sich den Tadel theologischer Detailforschung wohl noch lange gefallen lassen müssen. Ein philologischer Kommentar etwa zum Epheserbrief oder den katholischen Briefen oder auf der anderen Seite zu dem Jakobusbrief würde mehr fördern als eine Gesamtbetrachtung des Hellenistischen oder gar Heidnischen im Urchristentum.

Seine Widerlegung beginnt Schweitzer mit dem Versuch, die chronologischen Einwände der Vulgatkritik wissenschaftlich auszubauen; er mustert die großen orientalischen Religionen, die sich hellenisiert haben, stellt mit nüchterner Kritik kurz zusammen, was wir über Mythen, Kult und Verbreitung sicher wissen, und kommt zu dem Schluß, daß sie für Paulus überhaupt nicht in Frage kommen. Das Schweigen unserer Tradition, deren Beschaffenheit nicht weiter untersucht wird, berechtigt ihn zu dem Schluß, daß die Umbildung jener Religionen zu Mysterienreligionen und ihre Verbreitung erst ins zweite Jahrhundert n. Chr. fallen, denn erst hier setze die literarische Tradition ein. Nur für den Serapiskult hält er eine Ausnahme für möglich. Er geht sodann, auch noch der Vulgatkritik folgend, auf die christlichen Sakramente ein. Wirkliche Parallelen zu dem Abendmahl kennen wir in den genannten großen Mysterienreligionen nicht. Wir hören von heiligen Mahlen und dürfen annehmen, daß sie übernatürliche Kräfte verleihen sollen; aber — „sobald die Religionsgeschichtler konkrete Tatsachen vorbringen wollen, müssen sie das Gebiet der Mysterienreligionen ver-

¹ Als Beispiel diene etwa Schweitzers Behauptung (S. 175): „Der Lehre Pauli zufolge kommt die Transfiguration nicht durch Gnosis und Schau Gottes zustande.“ Ich habe dies auf Grund von 2 Kor 3, 18 behauptet ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζομενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος und werde an der Ähnlichkeit des Gedankens festhalten, selbst wenn mich Schweitzer belehren sollte, ὁ κύριος sei hier der erhöhte Christus. Verglichen wird doch die Art, wie Moses Gott schaut, und ich kann die Ähnlichkeit mit Mysterienvorstellungen wirklich nicht davon abhängig machen, ob wir in diesen ein in jedem Einzelzug Christus ähnliches Wesen nachweisen können. Dann wäre die Untersuchung beendet, ehe sie begonnen hat.

lassen und ihren Stoff aus den alten Naturreligionen holen“. Die Verbindung beider Religionsformen ist nur durch Konstruktion möglich; ein vermittelndes religionsgeschichtliches Faktum fehlt, ja es kann überhaupt nicht bestanden haben; daraus, daß wir über die sakralen Mahle der großen Mysterienreligionen so wenig wissen, folgert Schweitzer, daß sie nichts Eigenartiges boten und in der Hierarchie kirchlicher Handlungen nicht obenan standen. Das Bild würde sich erheblich ändern, wenn wir die keiner festen Religion zuzuweisenden Denkmäler oder Zauberbräuche mitheranzögen und allgemeiner untersuchten, wo ein sakrales Essen oder Trinken mystische Wirkung übt, aber Schweitzer hält den Blick fest auf die großen Religionen und den Abendmahlritus geheftet. Man wundert sich fast, daß für die Johanneische Theologie dann zwar der Zusammenhang mit den Naturreligionen aufgegeben, aber doch festgestellt wird, daß nach ihrer Auffassung das Christentum sich als die vollendetste griechische Mysterienreligion darstellt, die überhaupt denkbar ist (S. 159).

Die Frage wird bei der Taufe natürlich schwieriger, weil die Benetzung als religiöse Reinigung so allgemein verbreitet und als Symbol so leichtverständlich ist. Als charakteristischer Unterschied zwischen christlichem und etwaigen hellenistischen Kulte wird zunächst für ersteren die Verbindung von Taufe und Bekenntnis — das Taufen auf oder in den Namen Jesu — sodann die Verbindung der Taufe mit dem Empfang des $\piνεϋμα$ bezeichnet. Ob letzteres ganz richtig ist, kann immerhin zweifelhaft sein; daß die Taufe im ägyptischen Kult ebenfalls göttliche Kräfte (Leben und eine zweite uns unbekannt Gabe) verleiht, hoffe ich im Archiv f. Religionswiss. VII, 406 f. dargetan zu haben. Aber Schweitzer gibt gleich auch selbst zu, daß sich schon auf hellenistischem Gebiet eine Steigerung des Begriffes Reinigung in der Richtung des Gedankens der Wiedergeburt finde; er gibt der Religionsgeschichte wieder die Johanneische Theologie preis, um Paulus vor ihr zu wahren. Bei diesem ist der Grundgedanke der Taufe nur die Teilnahme an dem Sterben und Auferstehen Christi. Hierfür fehlt jede Analogie in den Mysterienreligionen. Die Bluttaufe der Taurobolien kann man um so weniger heranziehen, als sie einerseits mit dem Opfer verbunden ist, andererseits den Vorgang darstellt; die Symbolik der Handlung ist hier klar. Bei Paulus tut „schlecht Wasser“ alles. Er vergewaltigt die Sakramente. „Er spekuliert nicht über die Handlung, sondern legt ihr den postulierten Effekt ohne weiteres bei. So aber kann weder ein griechisch, noch ein modern empfindender Geist vorgehen“ (S. 168). Einen gewissen Wert legt Schweitzer dabei darauf, daß gerade das, was uns

am meisten hellenistisch berührt, die Taufe für den Toten,¹ im Hellenismus bisher nicht nachweisbar, also, wie er sofort schließt, eine Besonderheit des Christentums sei; die in Ägypten nachweisbare Vorstellung einer Taufe des Toten, die seine Wiederbelebung bewirken soll, sei hiervon wesenhaft verschieden. Schweitzer verlangt, um zu vergleichen, stets volle Gleichheit. —

Ich muß den Gang der Darstellung schon hier unterbrechen, um gleich ein paar Ergänzungen einzufügen. Eine schwache Spur einer ähnlichen Auffassung der Taufe als Tod und Auferstehung begegnet in der Tat in Ägypten schon in vorchristlicher Zeit im Papyrus Parisin. 47, dem Briefe eines Novizen des Serapis, der vergeblich auf die Weihe, die mit einer Taufhandlung verbunden ist, gewartet hat (vgl. Hellen. Mysterienrel. S. 77 u. 213). Sein geistlicher Vater und Mystagoge hat ihm mitgeteilt, sie sei jetzt nicht möglich; die Götter hätten ihn in viel Übel geworfen και οὐ δύναμεθα ἀποθανεῖν, erst wenn er sähe ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτίζομεθα. Die von U. Wilcken nachgeprüfte Lesung läßt mich jetzt nicht mehr zweifeln, daß sich die Bezeichnungen βαπτίζεσθαι und ἀποθανεῖν auf dieselbe Kulthandlung beziehen. Es ist meines Wissens die einzige bis jetzt bekannte Spur dieser Auffassung der Taufe im Hellenismus; aber sie läßt sich verstehen. Der im Nilstrom, dem Erneuerer des Lebens, Ertränkte wird dem Ägypter zum Gott (Herodot II 90); weil er diesen Tod freiwillig wählte, ist noch in der Kaiserzeit Antinous zum Gott geworden, und ἐκθεοῦν und ἀποθεοῦν ist technische Bezeichnung für das Ertränken des Opfertieres; selbst in die Osirissage dringt trotz widerstrebender Einzelzüge diese Vorstellung ein, Osiris wird der Ertränkte, der drei Nächte und drei Tage in den Fluten des Stromes gewesen ist, ehe er wieder erweckt ward.² Weiter ab steht der auch sonst bezeugte Ritus des Begrabens als Weihe, der einzelne Gnostiker bekanntlich dazu gebracht hat, sich wirklich lebendig begraben zu lassen, um als Götter wieder zu erstehen, oder die Vorstellung des Alchemisten Zosimos, daß, wer in seiner Kunst τέλειος werden und die ἀρετή gewinnen will, freiwillig den Tod auf sich nehmen muß (a. a. O. 141). Es ist ein innerliches

¹ 1 Kor 15, 29 ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλων οἱ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; Nach dem Zusammenhang möchte man annehmen, daß der Zweck dieser durch Stellvertretung an dem Toten vollzogenen Taufe die Wiederbelebung, d. h. Auferstehung, ist. Den üblichen Vergleich mit den orphischen Sühnungen für Gestorbene abzuweisen, ist Schweitzer voll berechtigt.

² A. a. O. S. 213.

und doch ganz naturhaftes Erleben, das von der Schwere des Leibes befreit und zum πνεῦμα macht, ein καινούργεισθαι — man denke an die καινή κτίσις des Paulus;¹ nach einer dieser Visionen vollzieht es sich in einem Kessel siedenden Wassers, er bildet „Eingang und Ausgang und Verwandlung“. Es wäre lehrreich, diese Vorstellungen in den Zauberglauben z. B. der Sabier zu verfolgen, um zu erweisen, daß sie nicht nur willkürlichen Phantasien entstammen, doch verzichte ich auf ein Anhäufen von Notizen. Daß die höchste Weihe oder doch eine Hauptweihe ein Sterben und Auferstehen darstellt oder bedeutet, ist eine ungemein weit verbreitete, leicht begreifliche Kultanschauung. Wer als solche Weihe die Taufe annahm, konnte ihr diese Bedeutung geben, und zwar zu jeder Zeit. Die Loslösung der Auffassung des „Sakraments“ von der Symbolik der Handlung ist begreiflich und schon im Hellenismus möglich. Sie ist ja durchaus nicht geringer in der engverwandten Auffassung der Taufe als Umgeburt oder Wiedergeburt. Die religiöse Anschauung, bzw. Forderung, und die symbolische Kult-handlung, die ursprünglich verbunden sind, sich nie ganz decken können und oft von einander lösen, gehen unter dem Zwang gewisser Ideenassoziationen neue Verbindungen ein. — Ich erwarte nicht, daß eine einzige, in ihrer Deutung immerhin noch nicht absolut sichere Briefstelle, wie sie der Pariser Papyrus bietet, altgefestete Ansichten meines Gegners ohne weiteres erschüttert. Jedenfalls kann der zufällige Fund zeigen, wie wenig Verlaß auf diesem Gebiet auf Schlüsse *ex silentio* ist, die Schweitzer so zuversichtlich verwendet; vielleicht auch, daß wir ganz ohne konstruktive Ergänzung auf keinem Gebiet der Geistesgeschichte auskommen, und daß zu große Anforderungen an die Ähnlichkeit bei solchen Vergleichen nicht minder unmethodisch sind als zu geringe.

Die Verbindung und Trennung religiöser Anschauung und symbolischer Handlung möchte ich noch ein wenig verfolgen. Die Taufe für den Toten hat nach dem Wortlaut Paulus nicht selbst eingeführt oder gelehrt; er weiß nur, daß sie innerhalb der dreiteiligen Gemeinde geübt wird, und verwirft sie nicht als heidnisch. Ist vielleicht seine Auffassung der Taufe überhaupt auch nicht sein alleiniges Eigentum? Wieder

¹ Wie weit das mit der bei den Ägyptern und vielen Völkern nachweisbaren Vorstellung von Revenants zusammenhängt, die, mit besonderem Wissen oder Kräften begabt, noch einmal geboren werden oder irgendwie ins Leben zurückkehren, soll hier nicht gefragt werden, so wichtig es für den Zusammenhang der Anschauungen von Sterben und Auferstehen und Wiedergeborenwerden auch wäre, den Schweitzer ganz ignoriert. Der Spott über die „Folklore“ liegt zu nahe; er ist freilich auch billig.

weiß ich, daß ich Schweitzer nicht überzeugen werde, wenn ich auf Mk 10, 35 verweise, eine Stelle, deren Deutung erst Wellhausen, dann Ed. Schwartz für jeden Philologen vollkommen gesichert hat.¹ Auf die Bitte der Zebedäiden um den Platz zu seiner Rechten und seiner Linken bei seiner Erhöhung antwortet Jesus: οὐκ οἴδατε, τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πίνειν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι; Das Trinken des Kelches — der Erzähler denkt offenbar an die Geschichte von Gethsemane — und das freiwillige Aufschneiden der Taufe wird Jesus die höchste δόξα geben und kann daher allein auch den Zebedäiden die gleiche δόξα verleihen. Ist das Trinken des Kelches das Leiden, so die Taufe der Tod. Niemand kann βάπτισμα anders als „Taufe“ deuten, und niemand kann die Stelle von der altkirchlichen Auffassung lösen, daß der Märtyrertod eine besondere δόξα gibt und daß er, wie er auch immer geschehe, eine Taufe ist. Die Erzählung, deren didaktischer Zweck in der Fortsetzung handgreiflich wird, läßt sich chronologisch festlegen; sie muß fast unmittelbar nach der ersten Verfolgung und der Hinrichtung der beiden Jünger entstanden sein. So gibt sie die älteste Ausdeutung des Leidens und Sterbens Jesu und zugleich das sichere Zeugnis für die Auffassung des Taufsakramentes in der ersten Gemeinde.² Denn die Voraussetzung für die an und für sich paradoxe Auffassung des Todes als Taufe bildet doch die erklärliche und bezeugte Auffassung der Taufe als Tod. Wird man durch ihn vom Leibe befreit und zum πνεῦμα, so durch sie zum πνευματικός, der wenigstens vom Gesetz des Leibes befreit ist. Es ist nicht gleichgültig, daß in demselben Zusammenhang des Evangeliums dem Märtyrer verheißen wird, nicht er werde reden, sondern das πνεῦμα in ihm. Auch diese Auffassung setzt sich bekanntlich durch das Neue Testament und die ganze spätere Zeit fort. Auch die *confessio* ist eine Weihe und macht, selbst wenn sie nicht zum Tode führt, zum πνευματικός, und zwar nicht für den Augenblick, sondern für das ganze folgende Leben. Der *confessor* ist der zukünftigen δόξα sicher, aber er hat auch als Lebender eine *dignatio* bei Gott und erfährt durch be-

¹ Vgl. zuletzt diese Zeitschrift XI, 89 ff.

² Daß in dem Bericht des Matthäus-Evangeliums, der die Einkleidung sicher überarbeitet, um sie unanstößig zu machen, in den maßgebenden Handschriften die auf die Taufe bezüglichen Worte fehlen, spricht nicht dagegen. Allgemeine Erwägungen ebenso wie die Struktur des Satzes und der Parallelismus der Glieder sprechen für ihre Echtheit. Aber selbst wenn man sie als unerklärlichen Zusatz erst des Markus-Berichtes fassen wollte, böten sie das wichtigste Zeugnis für die altchristliche Auffassung der Taufe, und wäre es unmethodisch, sie aus Paulus herzuleiten.

ständige unmittelbare Offenbarung dessen Willen. So wird denn folgerichtig auch die *confessio* als Taufe aufgefaßt und z. T. sogar kirchlich gewertet. Diese Wertung kann nicht an das Bekenntnis des Täuflings knüpfen, sondern nur an den Empfang des Geistes; weil er an der Taufe das Wichtige ist, ist getauft, wer ihn erfahren hat. Die symbolische Handlung ist gegenüber der religiösen Anschauung ganz zurückgetreten. Für andere Taufvorstellungen können wir ähnliche Entwicklungsreihen verfolgen. Für den Hellenismus fehlen die Reihen der Zeugnisse; aber es ist Willkür, deshalb für ihn ein stets gleiches und einfaches Verhältnis von religiöser Auffassung und symbolischer Handlung anzunehmen. Es kann zu nichts führen, an die altchristlichen Sakramente oder auch nur an die neutestamentlichen Erwähnungen derselben mit unsern modernen Definitionen und Distinktionen heranzutreten; noch viel verkehrter wäre es bei den hellenistischen. Einen antiken Sakramentsbegriff gibt es überhaupt nicht; der vieldeutige und stets unbestimmte Begriff *μυστήριον* darf nicht allein oder auch nur überwiegend von ihm aus betrachtet werden. Das hat im Grunde schon Dieterich gezeigt. —

Dies führt mich zu Schweitzer zurück. Seine Kritik an Dieterich ist in vielen Punkten durchaus berechtigt, die Hauptsache trifft sie nicht. Es ist in der Tat unmöglich, das Abendmahl aus dem Kultbrauch einer der großen Mysteriengemeinden herzuleiten. Für die Taufe liegt die Sache etwas anders, doch wird auch hier kein besonnener Forscher eine bestimmte Religion bezeichnen wollen, nicht einmal als Ausgangspunkt für die Johannaufgabe, die wir, genau übrigens wie das Brotbrechen der ersten Gemeinde, ebensowenig in ihrer Bedeutung bestimmen, wie für die Entwicklung ignorieren können. Es ist durchaus berechtigt, wenn Fr. Cumont, der die großen orientalischen Religionen jede für sich betrachtet, vor übereilter Annahme von Entlehnungen wieder und wieder warnt, und zweifellos hat Cumont auch gegen Dieterich recht, wenn er Schlüsse aus der sogenannten Mithrasliturgie auf die Mithrasreligion einfach ablehnt; sie ist weder eine Liturgie im engern Sinn, noch kann sie zur Rekonstruktion irgendeiner anerkannten Form der Mithrasreligion verwertet werden; sie ist für Cumonts Zwecke wirklich unbenutzbar und vollkommen gleichgültig. Und doch hat sie sich in Dieterichs Hand und für seine Zwecke als unschätzbare Kleinod erwiesen. Freilich der Seltsamkeit und Bedeutsamkeit der Tatsache, daß wir hier eine religiöse Urkunde von größtem Umfang, individuellstem Leben und tiefster Innerlichkeit haben, die sich doch keiner uns bekannten Religionsform eingliedern läßt, ist Dieterich

sich nicht klar bewußt geworden; die methodische Frage, die sich daraus ergibt, hat er sich nicht in ihrer Schärfe stellen können und darum meines Wissens nie genügend betont, daß Cumonts Betrachtungsweise, so berechtigt sie an sich ist, und so wertvoll und vielverheißend ihre Ergebnisse sind, nicht die einzig zulässige sein kann, weil sie die Fülle der Denkmäler individuellen religiösen Lebens unerklärt beiseite lassen muß, die uns aus der Zeit des Synkretismus erhalten sind. Aber weil Dieterich sie kannte und sich innerlich zu beleben verstand, wie nach ihm wohl niemand, erwuchs ihm ein Besseres als die bloße methodologische Erkenntnis, die wissenschaftliche Tat. In jenen individuellen Äußerungen erkannte er uralte und überallhin verbreitete Religionsvorstellungen wieder und durfte es versuchen, sie durch Vergleichung zu erklären und die Entwicklung der einzelnen andeutend zu bestimmen. Die Formensprache des religiösen Denkens zu erkennen, das war die große Aufgabe, die er von Usener übernommen hatte; er übertrug sie von der Bildung des Götterbegriffes oder Mythos auf das tiefste Innere aller Religion, auf die Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung mit Gott. Indem er die Formen und Bilder, welche diese Sehnsucht sich geprägt hat, in ihre ursprünglichste kultliche Darstellung, in die heiligen Handlungen, zurückverfolgte, ward er mit Notwendigkeit auf das, was wir Mysterien nennen, geführt, aber erkannte zugleich mit vollkommener Klarheit, daß er sich nicht auf sie beschränken könne; Handlung und bildliche Vorstellung, ja schließlich von ihr unbewußt beeinflusstes Empfinden gehen beständig nebeneinander und durcheinander. Man vergleiche, wie er die Vorstellung einer geschlechtlichen Vereinigung mit Gott behandelt hat. In den großen Entwicklungsgang von der Urzeit bis zur Moderne mußten sich die beiden christlichen Sakramente natürlich einordnen lassen, und Dieterich hat sie eingeordnet; eine historische Erklärung aus dem Heidentum hat Dieterich nicht geben können und nicht geben wollen. Wer sein Buch nur als Beitrag zur Sakramentslehre faßt, verkennt das Beste in ihm.

Unausgesprochen, ja offenbar Dieterich selbst nicht klar blieb dabei, daß für diese Betrachtung der Formen des religiösen Denkens und Empfindens in erster Linie die Individuen und erst in zweiter die Religionen als nationale Gebilde in Frage kommen. Eine konstante nationalgriechische Form irgendeiner der einschlägigen Vorstellungen kann ich mir nicht denken, höchstens eine frühzeitig hervortretende Nuancierung als griechisch bezeichnen und, wo ein jäher Umbruch erfolgt, auf die Einwirkung einer andern Entwicklungsreihe schließen. Dann ist die

Frage, ob die Vorstellungen der Mithrasliturgie in dieser Verbindung und dieser Färbung von einem Dutzend oder von hunderttausend Gläubigen geteilt wurden, gewiß nicht unwesentlich; aber die Hauptsache bleibt das Faktum, daß ein Mann aus einer annähernd bestimm- baren Zeit sie hatte, sie also damals möglich waren. Es steht ähn- lich mit Apuleius. Daß er eine bestimmte Formelsprache verwendet und an bestimmte Bräuche knüpft, läßt sich durch Vergleiche erweisen; wie weit er selbst dabei religiös oder nur schriftstellerisch interessiert war, interessiert mich hier nicht;¹ an welchem Ort er beide kennen lernte und ob sie an andern Stellen völlig identisch waren, wüßte ich gern und kann ich doch nicht bestimmen. Aber als Zeuge für seine Zeit hat er entscheidende Wichtigkeit. Es liegt im Wesen des synkretistischen Zeitalters, daß wir ein derartiges deskriptives Verfahren, das die Einzel- persönlichkeit — natürlich auch die namenlose — betrachtet, noch weniger als in der Betrachtung eines geschlossenen Volkstums entbehren können. Und selbst bei ihm wäre die Frage nach der religiösen Individualität eines Äschylus oder Pindar oder eines alttestamentlichen Propheten wichtiger als die Frage, wie weit das athenische oder thebanische oder israelitische Allgemeinempfinden ihnen entsprach. Will ich erweitern, so muß ich reduzieren; will ich den Volksglauben erkennen, gerade das hervorragende Individuum nur als Zeugen für die kargen Überreste des Kults und allgemeinen Glaubens benutzen; die Forschung wendet sich nach rückwärts und analysiert. Daneben steht eine vorwärts schauende Betrachtung, die von dem einen bekannten Individuum zu zu einem späteren ebenfalls bekannten, von einer Zeit zu der andern herüberschaut und die Entwicklung der Vorstellungen und die treiben- den Kräfte erkennen will; sie kann nur konstruieren. Daß die theolo- gische Kritik so gern den Unterschied beider Betrachtungsweisen igno- riert, ist begreiflich, wenn selbst namhafte Philologen noch heut diese Unklarheit teilen und sogar von uns verlangen. Man kann es der Vulgatkritik kaum verdenken, wenn sie — halb unbewußt — von der Vorstellung ausgeht, die Religionsgeschichte stelle es sich zur Auf- gabe, das Christentum zu analysieren, wie der Chemiker eine neuge- fundene Mineralquelle analysiert: 80 Prozent jüdische, 5 persische, 3 babylonische, 2 phrygische, 2 griechische Religion, und der Theologe habe nur die angenehme Aufgabe, zu prüfen, ob die Einzelansätze stimmen, und mit leichter Schadenfreude etwa ein Viertelprozent Indisch

¹ Der seltsame Einfall eines Philologen, das Ganze für Schwindel zu erklären, hätte vor einem Menschenalter vielleicht noch Erörterung verlangt.

hinzuzuentdecken. Was man nicht fest benennen kann, zählt nicht mit; die nationalen Religionen, natürlich in ihrer genuinen Form, sind die unveränderlichen Elemente, auf die zuletzt alles zurückgeführt werden muß. Bis die Scheidung reinlich und alle Forscher überzeugend vollzogen ist, braucht sich die Theologie um die ganzen Fragen nicht allzusehr zu bekümmern und kann sich für solch löbliche Zurückhaltung sogar auf Dieterich selbst (Mithrasliturgie S. 207) berufen.

Der Religionsforscher, der sich mit der Zeit des Synkretismus und in ihr wieder mit den Dokumenten individueller Frömmigkeit beschäftigt, kann zunächst nur mit drei einigermaßen bekannten Massen rechnen, mit dem, was dem Griechentum in seiner nationalen Entwicklung, sagen wir, da es sich meist um Philosophie handelt, von Thales bis Panaitios, etwa entspricht, dem Judentum, wie es in seiner offiziellen Ausgestaltung vorliegt, und einem dritten, im Grunde mehr negativ bestimmbar Bestandteil, der sich doch dabei beständig mit den beiden andern mischt und selbst keinerlei Einheit darstellt. Man könnte ihn allgemein-orientalisch nennen, wenn er nicht in seiner Wirksamkeit erst greifbar würde, wo Worte und Begriffe schon griechische Prägung angenommen haben. Bestimmte Herkunftsbezeichnungen sind um so seltener möglich, je mehr der Forscher seinen Blick nicht auf Volkskulte, sondern Individualitäten und Grundanschauungen richtet; schon eine Scheidung jener drei Hauptmassen gelingt dabei nur annäherungsweise und beruht oft auf subjektivem Empfinden.¹ Ein wenig hilft freilich, daß uns jener dritte Bestandteil einigermaßen ungetrübt fast nur in den Äußerungen niederer Stände vorliegt. Aber gerade dadurch verfallen sie wieder dem Spott über rohe Urvorstellungen und wertlosen Aberglauben, den man mit echtem Glauben gar nicht vergleichen dürfe. Es heißt freilich die Macht des Gefühlslebens in der Religion unterschätzen, wenn man alles, was sich vom heutigen Standpunkt so bezeichnen läßt, als unwesentlich beiseite schiebt. Die Dämonologie bei Paulus oder Athanasios und der Teufelsglaube bei Luther sind wichtige Faktoren in ihrem religiösen Empfinden, und rohe Volksvorstellungen können immer wieder, durch die Glut einer religiösen Persönlichkeit geläutert und geweiht, neue und eigenartige Bedeutung gewinnen. Vor allem dürfen sie dem nie gleichgültig sein, der gerade

¹ Selbst Zeugnisse sind vorsichtig aufzunehmen. Wenn Livius XXXIX, 8, 4 den Begründer der Bacchanalien in Italien einen *Graecus ignobilis* nennt, so glaubte ich, daß damit ebensowohl ein Grieche aus dem Orient als aus dem Mutterland bezeichnet sein könnte. Der Einwurf „altgriechischer Ursprung ist hier bezeugt“ macht mir nicht allzuviel Eindruck.

nach Vorstellung und Wort fragt. Und das ist doch das Große in Dieterichs klassischem Buche, daß er die Liturgie, d. h. die Verbindung von Handlung und Wort, in den Mittelpunkt stellte. Hierin liegt in der Tat sein Fortschritt über Usener,¹ und ein Bewußtsein davon zeigt die leidenschaftliche Betonung, daß er nicht Religionsvergleichung, sondern klassische Philologie treibe und treiben wolle. Seit Dieterichs Buch liegt klar zutage, daß für die Geschichte der religiösen Vorstellungen der Kult allein oder eine noch wenig bekannte Sprache nur die aller-elementarsten Tatsachen und nur Ausgangspunkte ergeben können, und daß der Religionsforscher mit Übersetzungen überhaupt nur arbeiten dürfte, wenn er beständig einen Sprachkenner über die Deutungsmöglichkeiten und den Gebrauch der einzelnen Wörter befragen kann; erst der Bedeutungswandel der einzelnen Wörter läßt die Geschichte der Vorstellungen erraten und ihre Übertragungen einigermaßen feststellen. Erst bei der griechischen Wiedergabe orientalischer religiöser Gedanken beginnt die vergleichende Arbeit reichere Frucht zu ergeben, erst von hier wird sie für die Theologie eine gewisse Bedeutung beanspruchen. Werden und Wert der einzelnen Begriffe will sie mitbestimmen, welche die urchristliche Literatur als allgemein bekannt auch bei heidnischen Lesern voraussetzt; ihr nächster Zweck ist weit mehr zu erklären, als sofort Abhängigkeiten nachzuweisen. Daß eine große Anzahl auch protestantischer Theologen das von vornherein als Angriff auf ihren Glauben faßt, ist gewiß entschuldbar, da sie ihren Glauben nur mittelbar aus den neutestamentlichen Schriften hat, die sie im Ursinn zu verstehen gar nicht imstande ist. Aber den wissenschaftlichen Forschern unter ihnen werfen wir in der Tat vor, daß so mancher der großen Aufgabe, diesen Ursinn wiederzugewinnen, so teilnahmslos gegenübersteht. Verspottet doch der Führer unsrer protestantischen Theologie die Philologen, weil sie sich mit Vorliebe mit den unverständlichen Stellen des Neuen Testaments beschäftigen, und wirft den theologischen „Religionsgeschichtlern“ bitter vor, wie wenig sie bisher geleistet hätten. Die historische Forschung beginnt, wo das Dogma so ausgebildet ist, daß man die modernen Begriffe auf es übertragen kann oder zu können meint. Darüber hinaus interessieren mehr die allgemeinen Tendenzen als die ersten Begriffsbildungen, die als „versuchte Ideen“ mehr liebevolle Entschuldigung als historische Erklärung finden.

¹ Man vergleiche etwa Useners Aufsatz Heilige Handlung im Archiv f. Religionswissenschaft VII, 281 ff. Die Bedeutung der Wortgeschichte hat Usener als Philologe natürlich erkannt und in Einzelfragen klassisch dargelegt; aber gerade seine Vergleiche schließen lieber an den Brauch allein und zeigen oft die Gefahr dieses Vorgehens.

Demgegenüber stellt Schweitzer sich mit erfrischender Energie das Problem, das gesamte Denken des Apostels einheitlich aus seiner Zeit zu begreifen und damit zugleich den Übergang von der Lehre Jesu zu dem altgriechischen Dogma zu finden. Hierdurch ist seine Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Forschung bedingt, die von der Vulgatkritik nur einige, für ihn im Grunde überflüssige Züge entnommen hat; was in Wahrheit uns trennt, ist die verschiedene Bewertung der Sprache als Geschichtsquelle. Schweitzer, der für die religionsgeschichtliche Worterklärung liebenswürdigste Anerkennung hat, gibt — vielleicht noch etwas zu schnell und allgemein — zu (S. 171), daß Paulus Tragweite und Bestimmtheit der Worte in der religiösen Sprache (des Hellenismus) kennt und mit Ausdrücken und Begriffen auch Anregungen zur Darstellung seiner Gedanken mit übernommen hat.¹ Ohne die in der religiösen Sprache des griechischen Orients gegebenen Möglichkeiten und Voraussetzungen hätte er seine Mystik so wohl nicht schaffen können. Er fand ein Tonsystem vor, in welchem ihm die Modulationen, die er für die Entwicklung seiner Themen brauchte, zur Verfügung standen. So Schweitzer selbst. Aber da er aus dem Unterschied zwischen der Paulinischen und der hellenistischen Mystik folgert, daß erstere von letzterer gar nicht beeinflußt sein kann, bietet sich ihm nur die Erklärung (S. 177): „Als wäre es in einer religionsgeschichtlich prästabilierten Harmonie so bestimmt gewesen, traf es sich, daß die aus der Eschatologie sich entwickelnde Mystik in der Sprache der Mysterienreligionen eine vollendete Darstellung finden konnte und darin Vorstellungen und Ausdrücke geboten erhielt, die ihren weiteren Ausbau erleichterten, vorzeichneten oder gar erst ermöglichten.“ Der Philologe empfindet sofort, daß hier eine seltsame Trennung von Sprache und Begriff stattfindet, und daß die frühere Behauptung, daß die Mysterienreligionen in der Zeit des Paulus noch nicht ausgebildet sein können, weil die literarischen Zeugnisse versagen, nicht dazu paßt. Wie können Vorstellungen und Ausdrücke dann schon bestehen? Kult und Vorstellung hängen unlöslich zusammen, aus ihnen entstehen Wort und Begriff. Die Mystik kann in ihrer Ausgestaltung das Mysterium entbehren, in ihrer Entstehung nicht. Schweitzer fühlt das selbst und sucht eine Ausflucht (S. 177): „Freilich ist nicht zu entscheiden, wie viel Paulus von dieser religiösen

¹ Freilich darf man hieraus nicht zu viel folgern. „Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam“ (S. 186), und „vom Griechentum muß man in jeder Form und in jeder Mischung absehen“ (S. 187). Mir scheint das, verglichen mit obigen Sätzen, psychologisch unmöglich.

Sprache schon vorgefunden und wieviel davon er zu seinem Gebrauch geschaffen hat. Man vergesse nicht, daß die orientalischen Mysterienreligionen ihre vollendete griechische Ausbildung erst bedeutende Zeit nach dem Auftreten des Heidenapostels erfahren haben.“ Da müssen wir dann wohl annehmen, daß sie Begriffe und Worte von Paulus übernommen haben; was dagegen spricht, habe ich an anderer Stelle dargelegt.¹ So bleibt endlich ein letzter Ausweg: „Vielleicht wäre es richtiger, zu sagen, daß er und sie (die Mysterienreligionen) dieselbe religiös-griechische Sprache vorfanden, aufgriffen und durchbildeten.“ Die Übereinstimmung wäre dann im Grunde zufällig, und vor allem bliebe der Beweis zu liefern, daß die bei Paulus und in den Mysterienreligionen gemeinsamen Worte und Begriffe in der griechischen Religion damals ebenso vorhanden waren. Der Philologe wird von Anfang an geneigt sein umgekehrt zu schließen: daß die Mysterienreligionen — im weitesten Sinne gefaßt — schon breite Wirkung üben, zeigt eben die Sprache; wir erkennen aus Paulus, daß sie bereits die allgemeinen Kultvorstellungen des Volkes zu beeinflussen beginnen. Bei Schweitzers Auffassung könnten wir in den beiden von ihm zuletzt genannten Fällen die Mysterienreligionen überhaupt beiseite lassen; sie ergäben für die Erklärung der Paulinischen Sprache nichts. Das Lob, das Schweitzer mir im gleichen Atem spendet, müßte ich dankend ablehnen; aber dann verliert Schweitzer auch die von ihm so freudig begrüßte Widerlegung der früheren theologischen Erklärung.

Aber mit allgemeinen Erwägungen von Möglichkeiten kommt man überhaupt nicht weiter, nur mit einzelnen Beispielen. Da Schweitzer keines bietet, füge ich den früher angeführten ein neues hinzu, 1 Kor 8, 8. Paulus hat über die geschlechtliche Enthaltensamkeit Vorschriften gegeben, und zwar als der Pneumatiker (7, 40 $\delta\omicron\kappa\omega\ \delta\epsilon\ \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \xi\chi\epsilon\iota\nu$). Über die $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\theta\upsilon\tau\alpha$, zu denen er jetzt übergeht, besteht in einem Teile der Gemeinde schon eine Überzeugung, die sich auf pneumatische Mitteiligung, d. h. $\gamma\nu\omega\iota\varsigma$, beruft, und er beginnt ironisch $\pi\epsilon\pi\iota\ \delta\epsilon\ \tau\omega\nu\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\theta\upsilon\tau\omega\nu\ \omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu\ \delta\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \gamma\nu\omega\iota\varsigma\ \xi\chi\omicron\mu\epsilon\nu$.² Für uns gibt es die Götter, denen geopfert wird, ja nicht, sondern nur den einen Gott und

¹ Vgl. Gött. gel. Anz. 1911, S. 552 ff. Die sprachlichen Konsequenzen, besonders wenn mehrere Mysterienreligionen in Frage kommen, brauche ich kaum anzudeuten.

² Der Zusammenhang zeigt, daß $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \xi\chi\epsilon\iota\nu$ und $\gamma\nu\omega\iota\varsigma\ \xi\chi\epsilon\iota\nu$ sich in gewisser Weise entsprechen, so daß $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ schon auf $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ vorbereitet. Die Ironie wird besonders dadurch fühlbar, daß nun als Inhalt der $\gamma\nu\omega\iota\varsigma$, deren jene Männer sich rühmten, der elementarste Grundsatz des christlichen Glaubens erscheint. Und doch scheint Paulus fast anzunehmen, daß sie sich dessen nicht immer bewußt sind.

den Herrn Jesus; hieraus folgert er als ihre gemeinsame Meinung v. 8 $\beta\rho\omega\mu\alpha\ \delta\epsilon\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \omicron\upsilon\ \pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\sigma\iota\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\eta\ \phi\acute{\alpha}\gamma\omega\mu\epsilon\nu,\ \upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\alpha,\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \phi\acute{\alpha}\gamma\omega\mu\epsilon\nu,\ \pi\epsilon\rho\iota\sigma\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu.$ Die Rücksicht auf die Schwachen, der $\gamma\nu\omega\iota\varsigma$ Unteilhaftigen, die er daher mit Absicht schon v. 7 erwähnt hat, muß also allein bestimmen: $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\epsilon\ \delta\epsilon\ \mu\eta\pi\omega\varsigma\ \eta\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \omicron\mu\omega\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \pi\rho\acute{\omicron}\sigma\kappa\omicron\mu\mu\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu.$ Der Apostel will lieber sein Leben lang kein Fleisch essen, als einem Bruder Anstoß geben. Dies führt zu dem neuen Gedanken: und habe ich nicht noch eine ganz andere $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$: $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma;\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma;$ Der Gedanke schweift leicht ab und kehrt erst mit 9, 4 noch einmal zu dem angeschlagenen Thema zurück: $\mu\eta\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \phi\alpha\gamma\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\iota\epsilon\iota\nu;$ Dann wirkt der Gedanke an die geschlechtliche Enthaltsamkeit noch einmal ein: $\mu\eta\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\alpha}\varsigma\ (\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\alpha\varsigma\ \text{scheint erklärender Zusatz, } \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\eta\nu\ \text{und } \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\alpha\ \text{begreifliche Variante, die eine üble Deutung ausschließen soll})\ \pi\epsilon\rho\iota\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\ \lambda\omicron\iota\pi\omicron\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\lambda\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \text{Κηφ\acute{\alpha}\varsigma};$ — So der Zusammenhang; es fragt sich, was $\pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\sigma\iota\epsilon$ (oder $\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\epsilon$) und $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ (in 8, 9) bedeutet. Die Deutung vor den Richter bringen, vorführen (lat. *admovere*), die Joh. Weiß wieder aufnimmt, hat Lietzmann schon treffend widerlegt; dann müßte es logisch heißen $\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\eta\ \phi\acute{\alpha}\gamma\omega\mu\epsilon\nu,\ \pi\epsilon\rho\iota\sigma\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu,\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \phi\acute{\alpha}\gamma\omega\mu\epsilon\nu,\ \upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\alpha$ (Gott bestraft das Essen nicht). In $\pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\sigma\iota\epsilon$ muß vielmehr ein Erwünschtes liegen, was nach allgemeiner Überzeugung als $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ gefaßt werden kann. Das sieht Lietzmann in einem $\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ „vor Gott Bringen“, an sich mit Recht, aber wir verstehen nicht, wie es gewissermaßen technisch verwendet werden kann; der Gebrauch in 2 Kor 4, 14 ist ganz anders unmittelbar verständlich; ebensowenig ergibt die von Joh. Weiß herbeigezogene Stelle des Porphyrius de abst. I. 25, wo von dem Opfertier, das freiwillig kommt, gesagt wird $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\omega\mu\omicron\upsilon\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\tau\tau\eta.$ Richtig deuteten einzelne Schreiber, die für $\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\nu$ das allgemeiner bekannte $\kappa\omicron\nu\nu\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\nu$ einsetzten, und hierauf weist denn zweifelnd auch Joh. Weiß in der Anmerkung. Das Wort wird von der Mysterienhandlung gebraucht; $\kappa\acute{\upsilon}\tau\eta\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \mu\epsilon\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$ bittet bei Philostratos vit. Apollonii I 12 der Kilikier den Diener des Gottes und fordert ihn damit zu der Kulthandlung der $\mu\acute{\upsilon}\zeta\iota\varsigma$ auf (Hellen. Wundererz. 53); $\kappa\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\alpha}\theta\eta\nu\ \kappa\omicron\upsilon\ \tau\eta\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \mu\omicron\rho\omicron\phi\eta$ dankt der zauberhafter Vereinigung mit Gott Gewürdigte (Hellen. Mysterienrel. 69) und $\kappa\acute{\upsilon}\tau\alpha\iota\varsigma$ heißt der Hergang selbst; die Therapeuten nennt Philo, wie er ihren Kult geschildert hat, $\tau\omega\ \delta\epsilon\ \pi\alpha\tau\rho\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\eta\tau\eta\ \tau\omega\upsilon\ \delta\lambda\omega\nu\ \gamma\upsilon\nu\iota\omega\varsigma\ \kappa\upsilon\tau\alpha\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\ \acute{\alpha}\rho\eta\tau\eta\varsigma$ (ebenda S. 97). So ließe sich noch manche Stelle anführen. — Aber warum sagt Paulus dann nicht $\kappa\omicron\nu\nu\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\nu$

oder *εὐαγγέλιον*? Ich denke, weil es graduelle Unterschiede dabei nicht gibt; er aber will von einem Näherbringen oder Fernerlassen reden, *ὕπεροῦμεθα* und *περιπεύομεν* haben ihm wesentlich räumliche Bedeutung. Zugrunde liegt eine der gnostischen Anschauung ähnliche, daß bestimmte Kulthandlungen, z. B. die *μῦθαι*, durch je einen Aion erheben, bis man zu Gott selbst gelangt, bis das *εὐαγγέλιον* vollkommen ist (Hellen. Wundererzähl. 53). Paulus sagt: wir (auch *ἡμεῖς* ist betont) glauben ja nicht, wie jene Götzendiener, daß eine bestimmte Speise uns Gott näher bringen kann oder ein Sichausschließen ihm ferner läßt. Für uns ist es nur eine *ἐξουσία*, daran teilzunehmen. Das Wort kann dem Gnostiker hohe Bedeutung haben, seine Freiheit verbindet sich mit seiner geistigen Höhe; hier verwendet Paulus, was die Gnostiker sicher in jenem erhabenen Sinn gebraucht hatten, absichtlich im schlichtesten: Erlaubnis. Man kann auf sie verzichten, um nicht dem Schwachen Anstoß zu geben. Ich sehe: Paulus kennt eine mysterienhafte Vorstellung von einem Opfermahl¹ im Tempel (vgl. v. 10). Aus ihr, nicht aus seinem eigenen religiösen Empfinden nimmt er die Ausdrücke. Ähnlich wie dem Juden ist meines Erachtens auch dem echten Griechen der Gedanke und Wunsch, durch wiederholten Genuß einer irgendwie geweihten Speise dem Gotte allmählich näherzukommen, fremd. Einer bestimmten Nationalreligion kann ich ihn nicht zuweisen, wohl aber einer „Individualität“, d. h. hier einem zeitlich annähernd bestimmbareren Kreise, der mir eben durch den Apostel bekannt wird.

Doch ich kann die Stelle noch nicht verlassen, ohne die Ansicht jener korinthischen christlichen Gnostiker oder Pneumatiker durch eine Stelle aus Porphyrios zu erläutern, auf die ich durch Joh. Weiß aufmerksam wurde. Er stellt (de abst. I 41. 42) als philosophische Forderung hin *μαρτυρεῖν τὰ πάθη καὶ ἀποθνήσκειν ἀπ' αὐτῶν*. Wer Wein- und Fleischgenuß damit vereinbar findet, kann ebensogut auch geschlechtlichen Genuß für nicht störend halten. Jedes Halten an das Sinnliche ist ein Abfall (*ἀπόστασις*) von dem Übersinnlichen. Porphyrios kennt freilich „Barbaren“, die in der Vereinigung aller Sinnenlust mit der Hingabe an das Übersinnliche gerade ihre volle Erhabenheit über die Sinnlichkeit dartun wollen; wer ganz unempfänglich für sie geworden ist, darf alles tun.² Das klingt stark an die Theorien

¹ Von einem Sakrament ist nicht die Rede; auch 1 Kor 10, 14 ff. stellt den allgemeinen Opferkult unter mysterienhafte Vorstellungen.

² Das *ἐπιτρέπειν* entspricht einem *ἐξουσίαν ἔχειν*: er kann es ungeschädigt kraft seines innern Wesens.

einzelner orientalischer Gnostiker an. Zu der Frage des Fleischgenusses zurückkehrend, fährt der Philosoph fort: ἤδη γάρ τινων ἀκήκοα τῆ φῶν δυστυχία συναγορευόντων τοῦτον τὸν τρόπον· οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει, φασί, τὰ βρώματα, ὡς περ οὐδὲ τὴν θάλατταν τὰ ῥυπαρά τῶν ρευμάτων· κυριεύομεν γὰρ βρωτῶν ἀπάντων, καθάπερ ἡ θάλασσα τῶν ὑγρῶν πάντων. εἰ δὲ ἡ θάλασσα κλείσειε τὸ ἑαυτῆς στόμα ὥστε μὴ δέξασθαι τὰ ῥέοντα, ἐγένετο καθ' ἑαυτὴν μὲν μεγάλη, κατὰ δὲ τὸν κόσμον μικρά, ὡς μὴ δυναμένη στέξει τὰ ῥυπαρά. εὐλαβηθεῖσα δὲ μολυνθῆναι οὐκ ἂν δέξαιτο. ἀλλὰ διὰ τοῦτο δὴ πάντα δέχεται, γιγνώσκουσα τὸ ἑαυτῆς μέγεθος, καὶ οὐκ ἀποστρέφεται τὰ εἰς ἑαυτὴν ἐρχόμενα. καὶ ἡμεῖς οὖν, φασίν, ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρώσιν, ἐδουλώθημεν τῷ τοῦ φόβου παθήματι. δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι. ὕδωρ μὲν γὰρ ὀλίγον συνακτὸν ἕαν τι δέξηται ῥυπαρόν, εὐθέως μαιίνεται καὶ θολοῦται ὑπὸ ῥυπαρίας· βυθὸς δὲ οὐ μαιίνεται. οὕτω δὴ καὶ βρώσεις τῶν ὀλίγων περιγίγνονται, ὅπου δὲ βυθὸς ἐξουσίας, πάντα δέχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς μαιίνονται. τοιοῦτοισι δ' ἑαυτοὺς ἀπατώντες ἀκόλουθα μὲν οἷς ἠπάτηντο ἔδρων, ἀντί δ' ἐλευθερίας εἰς τὸν τῆς κακοδαιμονίας βυθὸν αὐτοὺς φέροντες ἔπιπταν. Ich weiß leider die Quelle nicht näher zu bezeichnen; gnostische Grundgedanken und Schlagwörter erkennt man leicht; auf christliche Gnosis weist nichts. Aber selbst diese späte und vielleicht weit abliegende Quelle kann meines Erachtens das Empfinden für die Anschauung der korinthischen Christen und für die Tönungen schärfen, welche die Wörter ἐξουσία und ἐλευθερία auch bei Paulus manchmal annehmen.

Ich hoffe, daß eine nähere Nachprüfung und vor allem Erweiterung des Materials die Behauptung bestätigen wird, daß Paulus im wesentlichen die religiöse Sprache übernimmt; die philosophische ist damit durchaus nicht vollkommen ausgeschlossen; wir sehen an der erhaltenen religiösen Literatur des Hellenismus, wie die Philosophie stärker und schwächer fast immer eingreift; wer die Hermetischen Schriften als zu theoretisch ablehnt, wird wenigstens die Gebete der Zauberpapyri als Proben gelten lassen müssen. Die Folgerung ist dann allerdings, daß auch bei der Begriffs- und Gedankenbildung des Paulus die Philosophie nicht ausgeschlossen ist, wohl aber mehr indirekt als direkt einwirken wird. Jeden Einfluß auf das entschiedenste in Abrede gestellt zu haben, wie dies Schweitzer S. 186 von mir (?) behauptet — ich habe nach ihm freilich nur den Teufel durch Beelzebub ausgetrieben — bin ich mir nicht bewußt. Ich werde über Einzelheiten mich gern belehren lassen. Nur wenn Zielinski jetzt wieder findet, der Paulinische Pneumabegriff erkläre sich aus der stoischen Lehre vom πνεῦμα als Seelensubstanz, möchte ich allerdings von Anfang an zweifeln, ob er die Literatur

kennt, die Briefstellen wirklich interpretiert und die Erklärungsmöglichkeiten gegeneinander abgewogen hat. Hier handelt es sich um eine, oder vielmehr um die Grundfrage. —

Ungern nur wage ich mich tiefer in das theologische Gebiet hinein und kann, zumal einem ersten Bande gegenüber, nur vorläufige Bedenken äußern oder Mißverständnisse berichtigen. Bei der Betrachtung der Sakramente begrüße ich es mit lebhafter Freude, daß Schweitzer so stark die eigentümliche Stellung hervorhebt, die Paulus zu ihnen einnimmt. Taufe wie Abendmahl sind für seine Erlösungslehre nicht bestimmend, ja nicht einmal wesenhaft (S. 167); sie bleibt bestehen, wenn man das Sakramentale wegnimmt. Und dennoch ist die Erlösung auch wieder an die Sakramente gebunden und ist das Sakramentale nach Schweitzer ins Maßlose und Unbegreifliche gesteigert. Freilich beruht diese Steigerung nicht auf einem großen und tiefen Empfinden für das, was Schweitzer das „Mysterienhafte“ nennt; sie ist vielmehr eine Veräußerlichung, eine Veräußerlichung, die freilich auf das Äußere gar keinen Wert mehr legt. „Er predigt Sakramente, fühlt sich aber nicht als Mystagoge, sondern bewahrt die kultliche Nüchternheit des jüdischen Geistes.“ Ich gestehe gern, daß mir, wenn ich solche Gegenüberstellungen lese, der Gedanke nahetritt, daß hier eben zwei verschiedene Empfindungsweisen sich vereinigt haben, die nicht restlos ineinander aufgehen können. Gibt man mit Schweitzer zu, daß dem Judentum das Empfinden für die Sakramente völlig fehlt, und betrachtet man die Apokalyptik zwar als besondere und selbständige Erscheinung in ihm, aber doch als unberührt vom Hellenismus (S. 188), so kann mich Schweitzers autochthone Erklärung der Sakramentslehre nicht befriedigen: „Daß die gesteigerte eschatologische Erwartung zu sakramentalen Anschauungen gelangen kann, ist an sich begreiflich. Diejenigen, die unmittelbar vor der hereinbrechenden Herrlichkeit stehen, müssen ein Verlangen danach tragen, für ihre Person zur Gewißheit der Teilnahme an derselben zu kommen und sich greifbare Garantien für die ‚Errettung‘ aus dem kommenden Gericht anzueignen. Der Begriff der ‚Zeichnung‘ und ‚Versiegelung‘ spielt in der Apokalyptik eine gewaltige Rolle. Entsprechende Veranstaltungen sind geradezu ein Produkt jeder intensiven Zukunftserwartung.“ Ich will nicht betonen, daß gerade Zeichnung und Versiegelung in den hellenistischen Mysterienreligionen eine große Rolle spielen und in der Apokalyptik auch von Theologen aus ihnen erklärt sind — daß die Apokalyptik eine urwüchsige Einheit bietet, ist für Schweitzer eben eine Art Axiom —, aber genügt ihre Erwähnung wirklich, Taufe und Abendmahl und ihre

Auffassung bei Paulus restlos zu erklären? Ich habe den Eindruck, daß schlechthin alles, was ich bei Paulus aus dem Hellenismus zu erklären versuchte, Sprache, Mysterium und Mystik, bei Schweitzer unerklärt bleibt. Was an den obigen Ausführungen unbestreitbar und von mir sicher zu wenig betont ist, ist, daß gerade die eschatologische Grundstimmung zu gewissen Entlehnungen aus nichtjüdischem Denken führen konnte und mußte.

Freilich: Schweitzer hält das für unmöglich, weil ihm die Unterschiede der Paulinischen und hellenistischen Mysterienauffassung zu groß erscheinen. Er legt sie in einer Reihe geistvoller Antithesen dar. Ich will sie nicht durchprüfen; manchen Unterschied könnte ich sogar zufügen; aber ich sehe nicht, was sie in ihrer Gesamtheit beweisen. Hält man denn den Philologen für so irreligiös oder kindlich, ihm die Vorstellung zuzutrauen, daß die erste Gemeinde oder auch nur Paulus bei der Einführung oder Ausdeutung der Sakramente sich vornahm, ein Stück ägyptischen oder sonstigen Kultes kurzweg ins Judentum zu übertragen, um es dadurch zugkräftiger zu machen? Oder daß die Jünger oder Paulus, als sie der Auferstehung und Göttlichkeit ihres Herrn in sich gewiß wurden, dachten: „Also ist er der alte Naturgott Osiris oder Attis; kombinieren wir mal diese Religion mit unserm Väterglauben!“ Schweitzers „Widerlegung“ klingt manchmal fast, als hätten wir das gesagt. Eine religiöse Persönlichkeit kann derartig gar nicht entlehnen, sie schafft immer individuell, und eine religiöse Vorstellung, welche die Welt überwindet, muß im letzten Sinne neu sein. Nur folgere ich daraus nicht, daß jene religiöse Persönlichkeit in Sprache, Vorstellung und Brauch ganz unbeeinflusst von der Umwelt geblieben ist, und jede Ähnlichkeit auf Zufall beruhen muß. Wie alle Geistesgeschichte, so muß die Religionsgeschichte stets von der Persönlichkeit ausgehen, und stets gibt es für sie eine doppelte Erklärung, aus ihr selbst und aus der Umwelt. Nur daß in der Religionsgeschichte noch sicherer als sonst der Satz gilt, daß nichts einwirken kann, das nicht Vorbereitungen findet, und nichts lebendig wird, das nicht im wesentlichen neu wird. Wohin Schweitzers einseitige Betrachtungsweise führt, zeigt sich, wenn ich recht empfinde, in der vollkommenen Loslösung seines Paulus von dem weiteren Frühchristentum. Er übt keine Wirkung. Da die Eschatologie fehlt, führt keine Verbindung von der Paulinischen zur Johanneischen Theologie, jene ist ganz jüdisch, diese ganz hellenistisch. Dasselbe gilt von der späteren Theologie und der Gnosis; der anti-jüdische Paulinismus Marcions wird — wenigstens bisher — nicht erwähnt, wohl aber die gänzliche Isolierung des Paulus zu einem Haupt-

beweise benutzt: wenn Paulus wirklich aus einer Vereinigung jüdischen und hellenistischen Denkens zu erklären wäre, so müßte er auf die Folgezeit stärker gewirkt haben; denn sie bringt die Hellenisierung des Christentums. Der Mensch erscheint hierbei fast wie die unempfindliche Retorte, in welche der Chemiker die verschiedenen Stoffe gießt; die gleichen Bestandteile werden in jeder Retorte das gleiche Resultat ergeben; ist das Resultat verschieden, so waren es auch die Bestandteile. Daß dabei Hellenismus und Judentum als einheitliche, immer gleiche Bestandteile gefaßt werden und nicht einmal die größere oder geringere Menge des einen berücksichtigt wird, betone ich weniger als die Ausschaltung der Persönlichkeit. Selbst die gleichen Stoffe in der gleichen Stärke müßten für meine Auffassung in hundert verschiedenen religiösen Persönlichkeiten hundert verschiedene Resultate ergeben. Unsere Aufgabe kann nur sein, nachschaffend zu verstehen, ob sich das Resultat, d. h. das Neue, aus der Wirkung der beiden Elemente auf diese bestimmte, sie in sich und nach sich umbildende Individualität begreifen läßt. Für solche Umformung und Anpassung will Schweitzer kein Auge haben. Weil er immer nur an mechanische Übernahme denkt, sind ihm Einwirkungen nur in langen Zeitperioden und bei Volksmassen glaubhaft (S. 138); bei einzelnen Persönlichkeiten muß nach ihm die religionswissenschaftliche Methode versagen.

Der letzte Differenzpunkt liegt in der Tat wohl in unserer ganz verschiedenen Auffassung der Persönlichkeit; sie scheidet in diesem Falle Theologie und Religionsgeschichte. Bei Schweitzer entschwindet mir bisher der Mensch Paulus völlig, er wird zum eschatologischen System, das intellektuell, nicht psychologisch ergriffen werden will; die Bekehrung verliert ihre eigentliche Bedeutung. Das ist gewiß begreiflich aus dem Kampf, den Schweitzer gegen die psychologische Erklärung in der neutestamentlichen Forschung führt, und wäre sogar berechtigt, wenn die Persönlichkeit des Apostels nicht so scharf umrissen und lebensvoll vor uns stünde — weit mehr als seine Lehre. Auch mag es wohl sein, daß in popularisierenden Darstellungen, und vielleicht nicht nur in ihnen, das „Ereignis von Damaskus“ zu sehr als Lösung aller Schwierigkeiten verwendet wird. Aber wer mit solchem Nachdruck bestreitet, daß für den Apostel das Christentum eine neue Religion ist, und in Paulus nur den eschatologisch denkenden Juden sieht, wird fast notwendig dazu kommen, dies Ereignis, das Paulus als das entscheidende Faktum und das Wunder seines Lebens betrachtet, zuwenig hervorzuheben. So habe ich fast Sorge, ob in der kommenden Darstellung die Bedeutung, welche die Person des auferstandenen Christus

für Paulus hat, voll hervortreten kann. Eine Darstellung des Systems seiner Theologie, besonders unter dem Gesichtspunkt des Rein-Jüdischen, wird notwendig dazu führen, die Aussagen über diesen Christus tunlichst einzuschränken. Möglich vielleicht, daß Paulus theologisch so gedacht hat. In seiner Mystik, die Schweitzer selbst als Christus-Mystik der Gottesmystik des Hellenismus entgegenstellt, in der völligen Hingabe des ganzen Seins und Lebens empfinde ich eine Tiefe persönlicher Liebe, die ich aus der bloßen Messias Hoffnung und einem „eschatologischen Begriff“¹ psychologisch nicht recht verstehen kann; für dies Empfindungsleben ist Christus Gott, und es ließe sich vielleicht auch eine Erklärung denken, in welcher die Eschatologie mehr als Hilfskonstruktion erschiene, um die dogmatisch noch unlöslichen Schwierigkeiten zu vermeiden. Ich will die Bedeutung der Eschatologie für Paulus gewiß nicht leugnen, nur daß sie, also nur das Befremdliche, Zeitlich-Gebundene und Vergängliche, den Ausgangspunkt für das ganze Denken und Empfinden des Paulus bildet, wage ich nicht zu glauben.

„Sie muß es, wenn wir eine einheitliche, alle Einzelfragen widerspruchslös beantwortende Erklärung seines Denkens finden wollen“ — so wird mir Schweitzer antworten. Gewiß ist es Pflicht, das immer wieder zu versuchen, und das Ziel ist wert, sein Leben daranzusetzen; nur sollte dann wirklich jede Schwierigkeit gelöst sein und das Ergebnis historische Wahrscheinlichkeit haben. An sich notwendig ist solche Erklärung nicht. Wenn ich auch mit Schweitzer das moderne Spiel, überall „Poláritäten“ oder „Verbindung von Gegensätzen“ aufzuweisen, mehr der ἐπίδειξις frommer Rhetorik als der wissenschaftlichen Arbeit zuweisen möchte, so werde ich doch von einem Manne, der derartig zwischen zwei Welten und zwei Weltaltern steht, absolute Widerspruchslosigkeit des Denkens und Empfindens kaum erwarten. Mag Holtzmanns Darstellung viel zu sehr von modernen dogmatischen Begriffen ausgehen und das zeitlich Bedingte zu sehr zurücktreten lassen: in der Art, wie er diesen Widersprüchen nachgeht, liegt nicht nur die Resignation des Alters, sondern auch echt-historischer Sinn.

Von der Stellung, die Paulus innerhalb des Urchristentums einnimmt, weiß ich nur das eine, daß er, der früher leidenschaftliche Jude, sich später als den gottgewollten Apostel der Ἑλλήνων faßt; ihnen will er sich anpassen und gerät darüber in einen gewissen Gegensatz zu der Urgemeinde und zu judenchristlichen Sendboten. Man darf das

¹ Vgl. Kabisch a. a. O. S. 2 f.

Faktum weder phantastisch ausschmücken noch künstlich beseitigen; es berechtigt, zumal wenn wir an seine Herkunft denken, durchaus zu der Frage, ob ein neues Element bei ihm hinzugetreten ist. Er selbst beruft sich auf seine $\gamma\omega\upsilon\iota\varsigma$, und er oder doch seine Anhänger scheinen ihretwegen angegriffen zu sein. Wenn ich die nichtjüdischen Begriffe und Worte bei Paulus für mich zusammenstellte und nach einem Grundempfinden und einer Einheit suchte, so bot sich mir ganz von selbst die gewaltige religiöse Bewegung des Gnostizismus, die nachweislich damals schon im Werden war; hier vereinigten sich ungezwungen die Vorstellungen von dem $\piνευματικός$, der $\gamma\omega\upsilon\iota\varsigma$ und der $\epsilon\lambdaευθερία$, die schärfere Hervorhebung des Sakramentes und die Ausbildung der Mystik. Nicht Paulus als Hellenisten, wohl aber Paulus als jüdischen Gnostiker suchte ich zwar nicht selbst darzustellen — dazu fehlten mir die Kenntnisse —, wohl aber späterer Forschung als Ziel hinzustellen. Für Schweitzers Betrachtung existiert bislang die Gnosis überhaupt nicht — sie hat ja angeblich keine Eschatologie. Aus meinen zusammenhängenden lexikalischen Untersuchungen scheint er einzelne zu billigen, andere zu mißbilligen. Ein Urteil steht mir nicht zu; aber solange nicht die Grundauffassung von Wesen des Gnostizismus erörtert und widerlegt ist, scheint mir der Nachweis nicht erbracht, daß die religionsgeschichtliche Betrachtung des Paulus unberechtigt sei.

Es ist ja unrichtig, wenn man behauptet, daß das Judentum dem Gnostizismus ablehnend gegenübergestanden habe. Das Gegenteil verbürgt schon sein Eingehen auf Zauberwesen und all jene Geheimwissenschaften, die mit dem Gnostizismus engste Anschauungsgemeinschaft zeigen. Es verbürgen es weiter Erscheinungen wie Philo, die Schweitzer — zu meinem Befremden ohne eine Wort der Widerlegung — zum Beweis dafür anführt, daß auch das hellenistische Judentum sich den Mysterienreligionen gegenüber ablehnend verhalten habe, während ich gerade in Sprache und Empfindung die Einwirkung hellenistischer Mystik nachzuweisen versucht habe und ihn (a. a. O. S. 59) zwar nicht zur historischen Erklärung des Paulus, aber doch zum Vergleich mit diesem benutzt habe. Wohl tritt bei Philo die unmittelbare und nahe Berührung mit dem eigentlichen Griechentum und seiner Philosophie hinzu und fehlt andererseits die religiöse Kraft, die zu einem großen Erlebnis befähigt und sich aus ihm immer erneut. Den Unterschied glaubte ich unmittelbar nach Abschluß meines Buches in einem Briefwechsel mit einem älteren Fachgenossen einmal für mich formulieren zu können und führe die Worte hier an, um jedem Verdacht zu be-

gegenen, als suchte ich jetzt frühere Behauptungen abzuschwächen: „Philo ist nicht ‚gestorben‘ und seine φιλοθεάμονες (oder Gnostiker) sind wohl in ihrem Wesen gesteigert, aber nicht ‚verwandelt‘; wenn sie wirklich leben wollen, als wären sie nur Seelen (oder πνεύματα), gehen sie ihm viel zu weit; er kann sich über sein Volkstum nicht erheben und will es gar nicht. Bei Paulus liegt das Gewaltige darin, daß er eine Bekehrung durchgemacht hat, und zwar eine wirkliche ‚Umschaffung des Sinns‘. Die tief menschliche Sehnsucht, daß nun das Alte tot und ein Neues in ihm erschaffen ist, führt ihn ganz anders in das Zentrum hellenistischer Empfindungsweise hinein, die allein Formeln und Anlehnung dafür bietet. Aber ein Neues erwächst aus ihr. In dem Hellenismus liegt der Schwerpunkt auf dem intellektuellen Gebiet, die Sehnsucht richtet sich auf die γνῶσις. Bei Paulus tut sie das gewiß auch; aber hinzutritt, daß er eine wirkliche Bekehrung durchgemacht hat, nicht die Einweihung in irgendein Mysterium; sie bleibt die Hauptsache. Wenn man von Mysterienfrömmigkeit bei Paulus redet, darf man nicht vergessen, daß das Mysterium ihm doch nur das Bild für eine wirklich erlebte μεταβολή, eine *transformatio*, ist. Dies Wunder liegt zugrunde — denn eine wirkliche Bekehrung, ‚etwas an sich unendlich Seltenes, ist immer ein Wunder. Für den Hellenismus ist das Wunder Form und das Mysterium das Wesenhafte, für Paulus das Mysterium Form und das Bekehrungswunder das Wesenhafte. Darin liegt des Individuelle und zugleich das Jüdische auch in diesem Teil seines Denkens. Aber auf alles religiöse Denken und Empfinden wirkt die übernommene Form, das zeitlich Bedingte, auch stark zurück. Es ist ganz unmöglich, das eine ohne Kenntnis des andern zu erfassen.“

Freilich — vollkommen wird uns das nie gelingen; jedes Verständnis des Innersten einer Persönlichkeit ist subjektiv. Ich werde gern von Schweitzer lernen, wie weit neben der Bekehrung auch die eschatologischen Vorstellungen für die Unterschiede, die wir beide empfinden, in Frage kommen. Daß wir je ganz übereinstimmen werden, glaube ich nicht; zu stark wird in uns beiden eben das Persönliche sein. Die Vorwürfe, die religionsgeschichtliche Arbeit entwerte die Persönlichkeit und führe in logischer Konsequenz zu der unhistorischen Leugnung der Existenz Jesu, darf ich nach dieser Aufklärung wohl beiseite lassen. Die erste Hälfte trifft meines Erachtens weit eher die Hypothese meines befreundeten Gegners; jede einseitig betriebene Erklärung der Ideenwelt eines Mannes bringt im Grunde diese Gefahr; eine gewisse Art historischer Betrachtung verflüchtigt stets die historische Persönlichkeit. Die „logische Konsequenz“ aber ist vielleicht nicht minder subjektiv und liegt

mehr in seiner Betrachtungsweise und dem Aufbau seines Buches. Wir haben in den letzten Tagen wohl öfters gehört, daß, wer sich nicht dem Zentrum anschließt, mit logischer Konsequenz Atheist werden müßte, oder daß jedes Abrücken von den Konservativen notwendig zur Sozialdemokratie führt. Mit solchen Schlüssen pflegt man nur die eigene Partei zu überzeugen. Die Religionsgeschichte kann, wenn sie wirklich philologisch betrieben wird, die Bedeutung der Persönlichkeit gar nicht herabzudrücken versuchen, weil gerade ihr höchstes Ziel stets das Erfassen der Persönlichkeit ist. Was an ihrer Arbeit beweisbar ist, bezieht sich freilich nur auf die äußere Form, nur auf das Geschichtliche, auch in der Religion. Hierfür der Theologie Hilfsarbeit zu bieten und neues Material bereitzustellen, hat sie eben wieder begonnen und wird, bis feste Methoden sich bilden, gewiß oft fehlgreifen. Eine Überschätzung des bisher Erreichten möchte sie darum ebenso ablehnen wie eine prüfungslose Verurteilung ihres gesamten Tuns, sei es auch nur für dies eine große Problem.
