



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

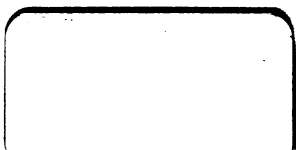
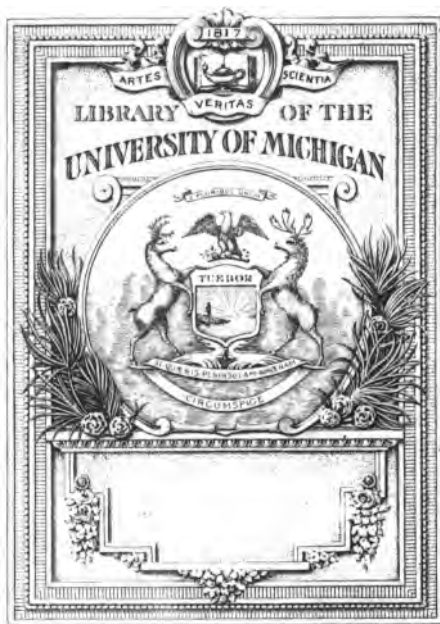
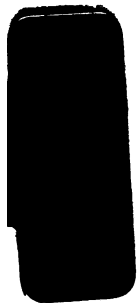
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

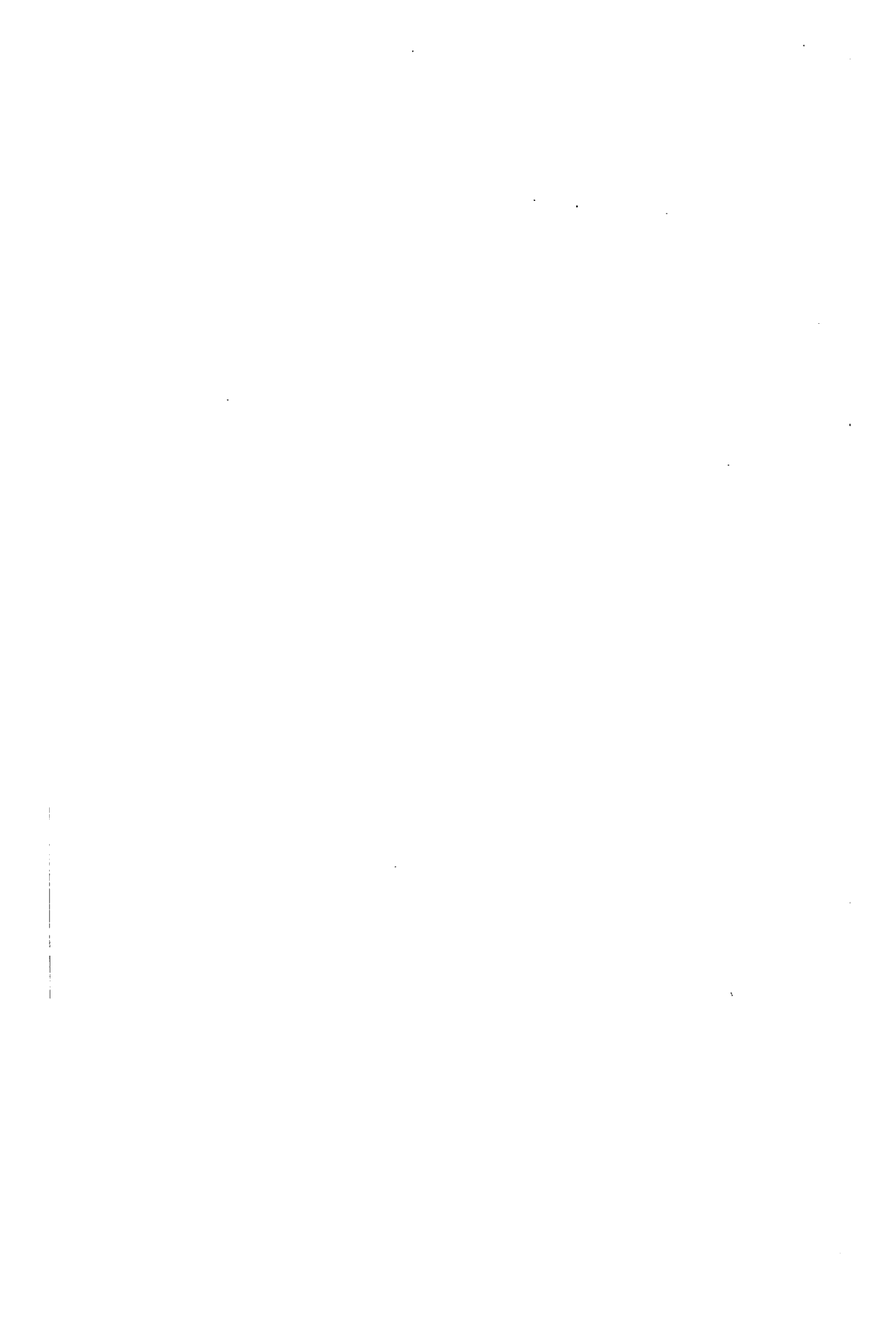
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
1512716

BR
4
.Z49



Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit
Professor Dr. Heinrich Hilgenfeld in Jena

herausgegeben

von

D. Friedrich Nippold,
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Fünfzigster Jahrgang.

Der neuen Folge fünfzehnten Jahrgang.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1908.



Biblical Studies & Theology

Franks.

16-27-31

23861

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

	Seite
I. Fr. Nippold, Die geschichtliche Bedeutung der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“	1
II. H. Hilgenfeld, Zu Hilgenfelds wissenschaftlicher Tätigkeit	14
III. P. Schmidt, Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief	24
IV. B. Baentsch, Pathologische Züge in Israels Prophetentum	52
V. W. Staerk, Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter	81
VI. E. Nestle, Zur Geschichte der Bibel	91
VII. J. Dräseke, Der Goten Sunja und Frithila Praefatio zum Codex Brixianus	107
VIII. H. Ziegler, Sebastian Francks Bedeutung für die Entwicklung des Protestantismus	118
IX. G. Graue, Das Verlangen nach unbegrenzter kirchlicher Lehrfreiheit	131
X. H. Lietzmann, Papyrus Jenensis Nr. 1	149
—————	
Schlusswort des Verlegers	151

Zweites Heft.

D. Adolf Hilgenfeld †	153
XI. Zu Adolf Hilgenfeld's Gedächtnis.	
1. A. H. Braasch, Rede am Sarge Hilgenfeld's	154
2. F. Nippold, Rede im Namen der Theologischen Facultät zu Jena	158
3. Auswärtige Kundgebungen	170
XII. A. Hilgenfeld, Lucas und die Apostelgeschichte	176
XIII. A. Neumann, Bernhard Pünjer	215
XIV. J. Dräseke, Zur Friedensschrift des Patriarchen Johannes Bekkos	231
XV. B. Koenigsberger, Das Bathkol (Himmelsstimme)	254
XVI. Eb. Nestle, Biblische Rätselfragen	266

Anzeigen.

Clemens Alex. I./II. ed. O. Stählin, J. Dräseke	270
O. Seeck, Die Briefe des Libanius. J. Dräseke	272
Procopii Caesar. op. omnia ed. Haury. Vol. I/II. 1905. J. Dräseke	274

IV

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
F. Wieland, Mensa und Confessio. 1906. J. Dräseke	277
Thad. Engert, Die Urzeit der Bibel. I. 1907. J. Dräseke	280
Biblia Hebraica ed. R. Kittel. 1905/1906. H. Hilgenfeld.	282
S. Issleib, Moritz von Sachsen als evangelischer Fürst. 1541—53. G. Mentz	285
C. Förster, Entstehung der preuß. Landeskirche. 1907. F. N.	286
J. Niedner, Ausgaben des preuß. Staates f. d. evang. Kirche der älteren Provinzen. 1907. F. N.	290
A. Hausrath, R. Rothe und seine Freunde. I: 1902. II: 1906. F. N.	291
B. Rogge, Hausrath's R. Rothe und seine Freunde. 1907. F. N.	291
R. Ehlers, R. Rothe. F. N.	291
L. Witte, R. Rothe üb. Jesus als Wundert. 1907. F. N.	291
Mitteilung betr. K. Kesslers handschr. Nachlass	293
Verzeichnis der seit dem Erscheinen des vorigen Heftes zur Besprechung eingesandten Bücher	294

Drittes Heft.

XVII. H. Hilgenfeld, Der Fall Hilgenfeld in Osterburg 1856.	297
Nachwort von F. N.	323
XVIII. J. Dräseke, Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus Erigena	323
XIX. H. Pachali, Soterichos Panteugenos und Nikolaos von Methone	347
XX. G. Berbig, Von den Kirchengütern. Das Schmal-kaldener Gutachten vom März 1540 mitgeteilt.	374
XXI. H. Ziegler, Sebastian Franck	383

Anzeigen.

C. H. Cornill, Das Buch Jeremia erklärt. 1905. W. Stärk	421
L. Vaganay, Le problème eschatologique dans le IV. livre d'Esdras. 1906. W. Stärk	424
W. Stärk, Die Entstehung des Alten Testamentes. 1905. F. Bennewitz	425
W. Stärk, Neutestamentliche Zeitgeschichte. 1907. F. Bennewitz	425
Festgabe Alois Knöpfler gewidmet 1907. J. Dräseke.	427
K. Guggenberger, Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland. 1907. J. Dräseke.	433
F. Koldewey, Geschichte der 1. großen Witwen- und Waisen-Sozietät. 1907. F. N.	434
Mitteilungen	437
Verzeichnis der seit dem Erscheinen des vorigen Heftes zur Besprechung eingesandten Bücher	438

Inhaltsverzeichnis.

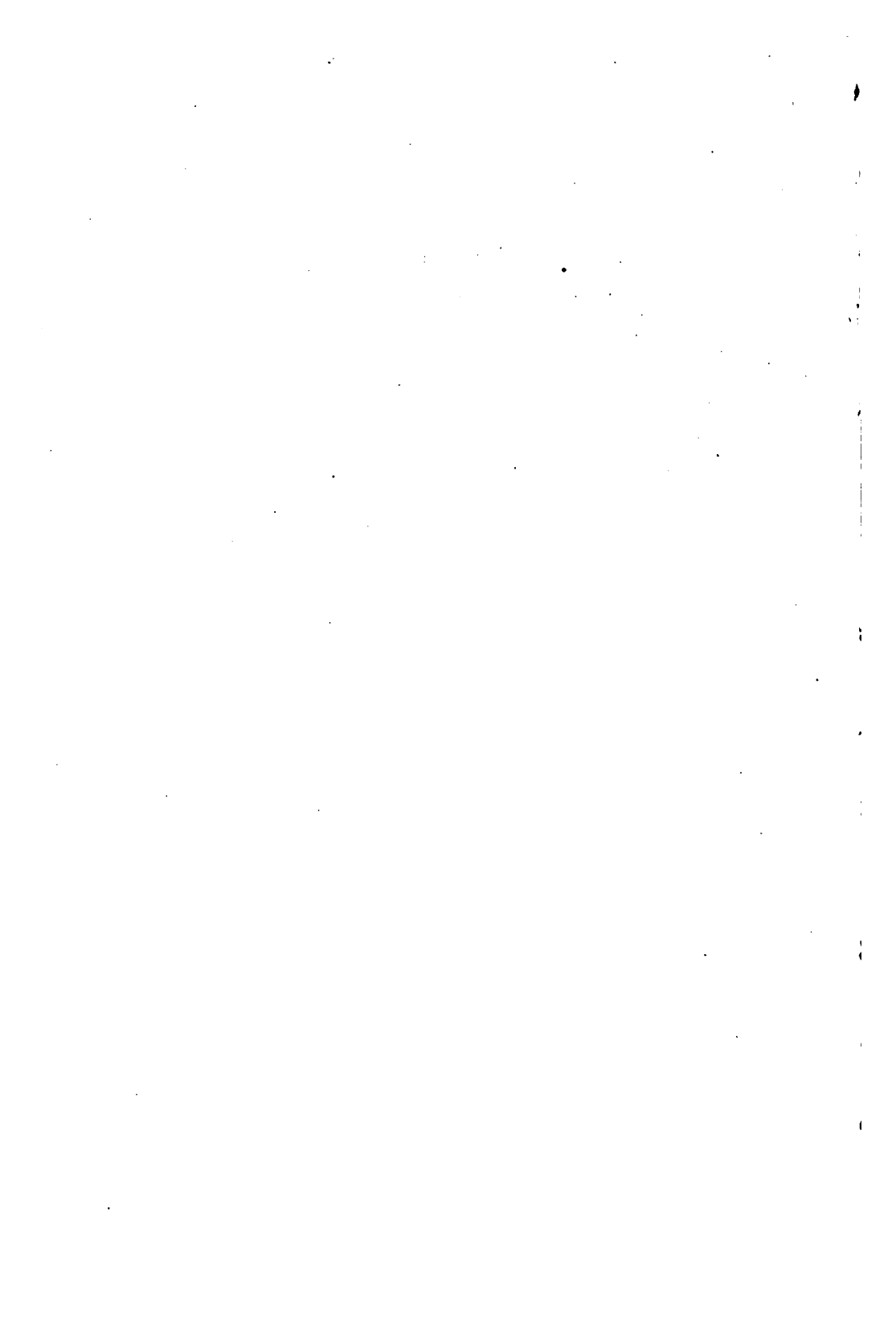
V
Seite

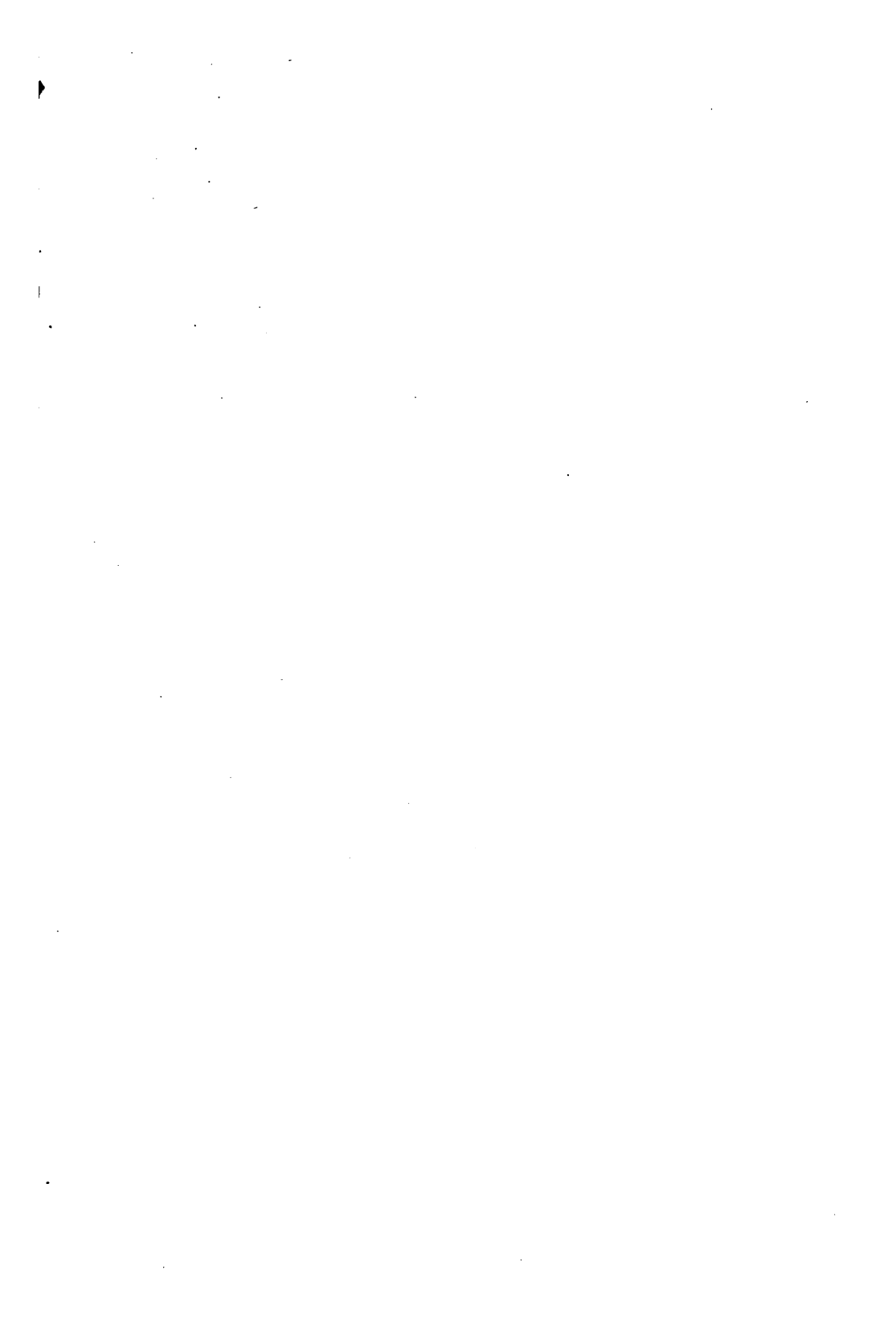
Viertes Heft.

XXII.	F. Nippold, Wechselbeziehungen zwischen jüdischer und christlicher Theologie	441
XXIII.	B. Bäntsch, Prophetie und Weissagung	457
XXIV.	J. Dräsêke, Zum neuen Evangelienbruchstück von Oxyrhynchos	485
XXV.	F. Görres, Papst Gregor I. der Große und das Judentum	489
XXVI.	G. Berbig, 25 Briefe des Kurfürsten Johann Friedrich des Grofmütigen	505
XXVII.	O. Kohlschmidt, Das „Protestantische Taschenbuch“ und Graf Hoensbroech	565

Anzeigen.

A. Jeremias, Die Panbabylonisten. H. Winckler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. 1907. B. Bäntsch.	578
Novum Testamentum graece et latine, ed. E. Nestle. Novum Testamentum latine, ed. E. Nestle. E. v. Dobschütz	577
Mitteilungen	581
An unsere Leser.	583







Dr. Adolf Hilgenfeld.

Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

50

Fünfzigster Jahrgang (N. F. XV.). Erstes Heft.

Als

Festschrift

herausgegeben

von

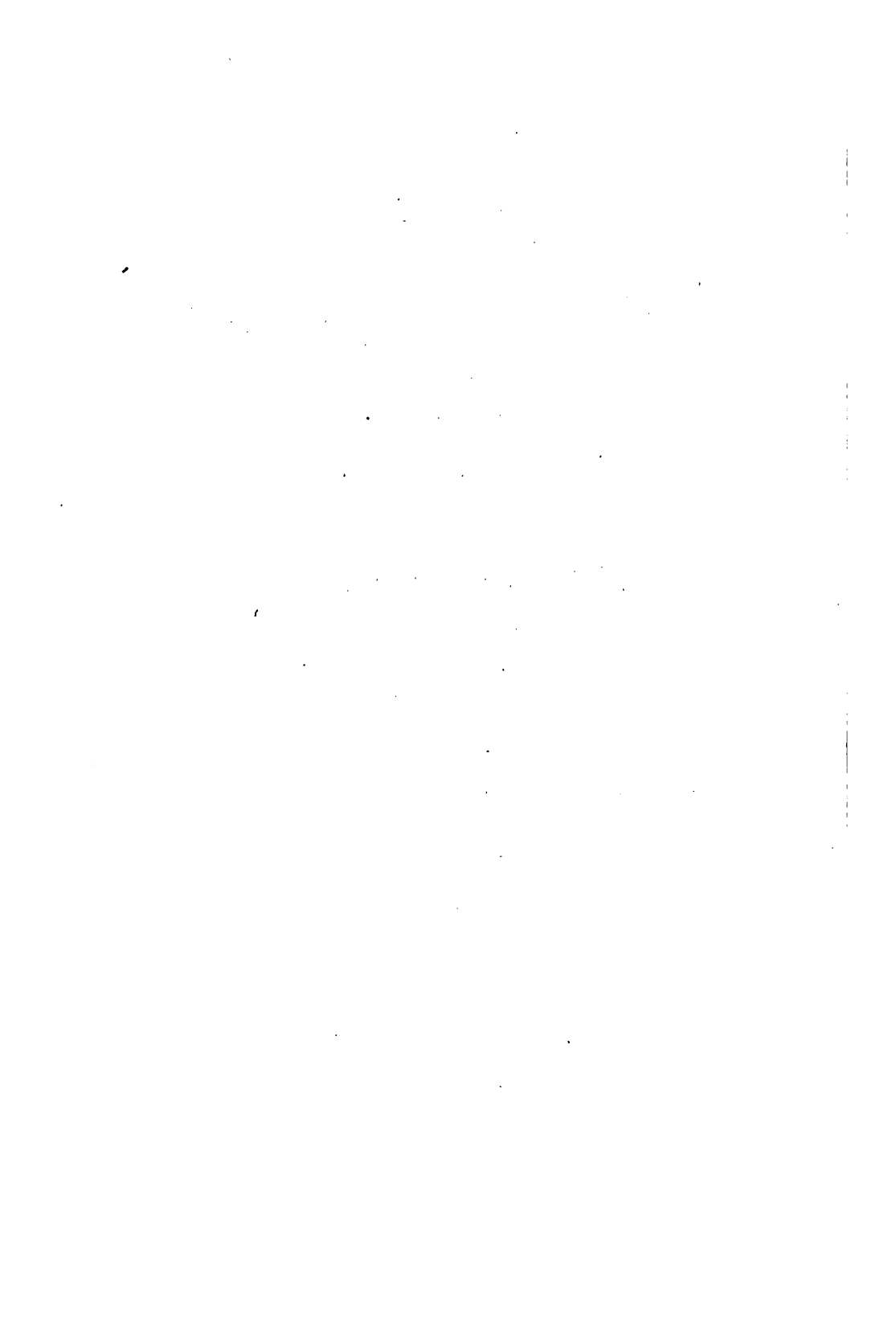
D. Friedrich Nippold,

ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Mit einem Bilde Adolf Hilgenfelds aus dem Jahre 1896.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1907.



Inhalt.

	Seite
I. Fr. Nippold, Die geschichtliche Bedeutung der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“	1
II. H. Hilgenfeld, Zu Hilgenfeld's wissenschaftlicher Tätigkeit	14
III. P. Schmidt, Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief	24
IV. B. Baentsch, Pathologische Züge in Israels Prophetentum	52
V. W. Staerk, Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter	81
VI. E. Nestle, Zur Geschichte der Bibel	91
VII. J. Dräseke, Der Goten Sunja und Frithila Praefatio zum Codex Brixianus	107
VIII. H. Ziegler, Sebastian Franck's Bedeutung für die Entwicklung des Protestantismus	118
IX. G. Graue, Das Verlangen nach unbegrenzter kirchlicher Lehrfreiheit	131
X. H. Lietzmann, Papyrus Jenensis Nr. 1	149
<hr style="width: 10%; margin: 10px auto;"/>	
Schlusswort des Verlegers	151

I.

Die geschichtliche Bedeutung der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“.

Von

D. Friedrich Nippold in Jena.

Es ist schon an und für sich etwas Seltenes, dass eine fachwissenschaftliche Zeitschrift ein halbes Jahrhundert überdauert. Es will doppelt viel sagen, wenn dies innerhalb der (sowohl mit Bezug auf ihre Stellung in der Gesamtwissenschaft wie in ihrem Verhältnis zur Kirche so viel umstrittenen) theologischen Forschung der Fall ist. Es gestaltet sich aber geradezu zu einem geschichtlichen Ereignis, wenn man sich den Charakter der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ in der Zeit ihrer Begründung vor Augen stellt. Denn es ist eben dieser Charakter, oder, um persönlich zu reden, das Charaktervolle ihres Herausgebers, wodurch das, was er im Jahre 1857 angebahnt hat, zu einem Markstein in der Entwicklung der Theologie geworden ist.

Der erste Jahrgang ist mit der Jahreszahl 1858 erschienen (buchhändlerisch am 1. October 1857 beginnend). Dieses Jahr erinnert uns Heutige sofort an die mit dem Ende desselben zu Ende gehende Zeit des tiefsten Niederganges in unserem nationalen Leben, die Zeit der grössten

Schmach des deutschen Protestantismus, die Zeit endlich, wo die ernste ehrliche Forschung in der Theologie aus Deutschland auswandern zu müssen schien. Die gewaltige Gestalt des grossen Tübinger Meisters Ferdinand Christian Baur stand noch als die „eine hohe Säule“ da, die „über Nacht stürzen konnte“. Baur's Schüler, die weitaus bedeutendsten Gelehrten jener Zeit, fanden auf keiner deutschen Universität Anstellung. In der „Allgemeinen schweizerischen Predigergesellschaft“ durfte Tholuck die Tübinger Schule als wissenschaftlich überwunden hinstellen, weil sie bürokratisch zurückgedrängt worden war. Die von dem nachmals von der Theologie in die Philosophie hinübergetretenen Zeller begründeten „Theologischen Jahrbücher“ hatten ihr Erscheinen (mit dem 16. Bande 1857) einstellen müssen. Sogar Jena schien seiner alten Tradition verlustig gehen zu sollen. Man lese nur die Prorektoratsrede Rückert's über „die Aufgabe der Jenaischen Theologie im 4. Jahrhundert der Hochschule“. Dann hat man die Zeit vor sich, in welcher der „ausserordentliche Professor“, der dies auch noch ein Menschenalter hindurch bleiben sollte, den Mut fand, das kleine Häuflein derer zu sammeln, welche auch auf dem Gebiete der Wissenschaft des Gebotes gedachten: Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst! Adolf Hilgenfeld ist damals von der gleichen Glaubenszuversicht getragen gewesen wie im Jahre 1870 die gelehrten Führer des deutschen Katholicismus. Die 50 Jahrgänge seiner Zeitschrift lassen diese Parallele sogar vielfach im einzelnen durchführen. Wie mancher gute Protestant hat sich mit dem Spruch abgequält: „Was nicht aus Glauben geschieht, das ist Sünde.“ Der erste altkatholische Bischof hat an Stelle der so viel missbrauchten Übersetzung von *πίστις* mit Glauben jene andere gestellt, welche die eigene Pflicht in der ernstesten Zeit verdeutlichte: „Was nicht aus Überzeugung stammt, das ist Sünde.“

Besser lässt sich auch das, was Hilgenfeld als

„wissenschaftliche Theologie“ vertrat, nicht definieren. Es gehörte in der That ein überzeugungstreuer Charakter dazu, um das durchzuführen, was durch Hilgenfeld damals unternommen wurde.

Allem anderen zuvor werden wir ihn jedoch selbst darüber hören müssen, was er unter jenem Begriff versteht, weshalb er ihn zum Titel seiner Zeitschrift gewählt hat. Denn nur dann können wir nach Ablauf dieses halben Jahrhunderts berechnen, was er selber für die Erhaltung und Pflege dieser „wissenschaftlichen“ Theologie durch seine Zeitschrift ausgerichtet hat. Aus der Ankündigung seines Unternehmens kommen hier zwei Ausführungen in Betracht, die wir aber am besten umstellen. Denn von der Erfüllung der Weissagung aus, welche die jüngeren Geschlechter erleben durften, stellt sich die damals ausgesprochene Erkenntnis geradezu als Zukunftsblick an die Spitze:

„Soll die protestantische Kirche nicht zu einer toten und leblosen Gestalt werden, von welcher sich das Bewusstsein der Wissenschaft und des gebildeten Volkes innerlich entfremdet hat, so ist es die heilige Pflicht eines jeden echten Protestanten, für die Aufrechterhaltung der in neuerer Zeit so vielfach angefeindeten und gefährdeten wissenschaftlichen Theologie, welche der Stolz unseres Volkes sein darf, nach Kräften mitzuwirken. Und die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie soll eben den Versuch machen, den zerstreuten Kräften eine gemeinsame Wirksamkeit für das Reich der Wahrheit zu eröffnen, die Gesinnungsverwandten in ihren verschiedenartigen Stellungen innerlich zu befestigen und zur Ausdauer in ihrer Überzeugung zu ermuntern.“

Gerne verbinden wir aber hiermit noch die andere These, die der eben angeführten Anführung vorangeht:

„Das ganze Unternehmen geht von der Voraussetzung aus, dass einerseits das Christentum als die wahre Geistesreligion und der Protestantismus als die Herstellung der

reinen Geistigkeit des Christentums notwendig zur wissenschaftlichen Erkenntnis fortreiben und in dem echten Bewusstsein der Wissenschaft ihr eigenes geistiges Wesen zur Entwicklung bringen, und dass darum andererseits auch die tiefer eindringende Wissenschaft weder zum Bruch mit der Wahrheit des Christentums, noch zum Zerfalle mit der Kirche führt, sondern vielmehr zu den edelsten Früchten des protestantischen Christentums gehört.“

Legt nicht jeder Jahrgang Zeugnis davon ab, was unter allen den politischen und kirchlichen Umwälzungen der Folgezeit dieser „Fels im Meere“ bedeutet hat? Die volle Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Wissenschaft im Mommsen'schen Sinne ist durchweg gewahrt, eben dadurch aber zugleich der protestantischen Kirche der grösste Dienst erwiesen.

Neben dem Programm, dem wir diese Ausführungen entnehmen, kommt der als „Vorwort“ bezeichnete erste Leitartikel des ersten Hefts speciell in Frage. Dieses Vorwort nimmt ausdrücklich Bezug auf die Begründung der geistesverwandten „Protestantischen Kirchenzeitung“ und bekundet die feste Hoffnung auf eine demnächstige Wandlung der vorerst noch stärker anschwellenden kirchlichen Reaction. Eine solche Hoffnung begründet sich auf die gesamte seitherige Entwicklung des Protestantismus seit dem Anfange der aus dem Pietismus erwachsenen Aufklärung. Als das Anfangsdatum der (wie naturgemäss, erst durch das Feuer der Verfolgung hindurchgegangenen) freien wissenschaftlichen Forschung wird die Vertreibung Wolf's aus Halle angesetzt. Als die Väter dieser freien Forschung in den verschiedenen Disciplinen erscheinen Mosheim, Ernesti und Semler. Die allgemeinen Factoren, auf welche sich ihre Neugestaltung der Theologie stützte, sind selbstverständlich auch in Hilgenfeld's kürzerem Rückblick die gleichen, welche in dem ersten Bande meines Handbuches genauer gezeichnet und als die Grundlagen der Neugestaltung nicht nur der

protestantischen, sondern auch der katholischen und jüdischen Theologie nachgewiesen sind. Trotz aller Knappheit aber sind es fein gezeichnete Charakterköpfe, die auf der einen Seite von Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, auf der anderen von Jacobi, Fries, Schleiermacher entworfen sind. Als Facit der allgemeinen Ergebnisse aller ihrer Einzelarbeiten treten „die drei grossen Gestalten des Rationalismus, der speculativen und der ‚Gefühlstheologie‘ heraus“. Wie sehr dieselben die Aufgabe gegenseitiger Ergänzung haben, wird an Schleiermacher's ernstem Seitenblick auf „die düsteren Larven“, zugleich aber an Hegel's Mangel an geschichtlichem, kritischem Blick dargethan. Dieser Nachweis früherer Fehlgriiffe und Mängel findet etwas später noch seine Ergänzung durch den Hinweis auf den Dogmatismus der evangelischen Allianz, auf die Ewald'sche Art der Bekämpfung Baur's und auf die Dörner'sche Selbstgenügsamkeit bei dem Verharren auf der Bengel'schen Vorstufe. Als der Führer der auf jener festen Grundlage weiterbauenden Forschung tritt dagegen der vergeblich in den Hintergrund gedrängte Tübinger Baur hier in den Vordergrund. Die von seinem Schüler Strauss ausgehende Nebenlinie hat ihre philosophische Consequenz in Feuerbach gefunden, während neben Baur einerseits Rothe (der „nicht zu den Epigonen gehörige“), andererseits in etwas späterem Zusammenhang Alexander Schweizer gewertet werden. „Vor der Macht der geschichtlichen Thatsachen und Beweise muss die subjective Ansicht sich beugen“ — so das Resultat des gesamten Entwicklungsprocesses. Es ist (so fügen wir heute bei) das gleiche, welches die anerkannten Führer der katholischen Theologie seit Janus (Döllinger) dem vaticanischen Dogmatismus entgegengestellt haben. Innerhalb der Papstkirche hat der Dogmatismus nach Manning's Wort über die Geschichte gesiegt. Innerhalb des Protestantismus ist die ehrliche Geschichtsforschung die Panacee wider jede Sorte von Infallibilismus geblieben.

Um das, was der Eine Mann für die ganze Zukunft seines Faches zu leisten im Stande war, dem jüngeren Geschlecht nachträglich klar zu machen, thun wir am besten, uns überhaupt noch einmal in das Anfangsjahr seiner Zeitschrift zurückzusetzen, um zuvörderst zu verfolgen, was er schon damals litterarisch herausgegeben hatte, bezw. welche Morgengabe er persönlich der Redaction zubrachte. Schon seine beiden Dissertationen zeigen *ex ungue leonem*. Die philosophische über Spinoza prognosticirt seine niemals stillgestandene Vertiefung in die wechselnden philosophischen Systeme. Die theologische über den Ursprung der Homilien und Recognitionen ist die Grundlage des grossen Werkes über diese beiden Doppelgänger geworden, an welches sich schon bald darauf die mehrfach neu aufgenommenen Controversen zunächst mit Uhlhorn anreiheten. Auch die üblichen Recensionen des jungen Docenten (gleichzeitig in der Jenaischen und Halleschen Litteraturzeitung) sind insofern von Interesse, als sie bekunden, dass Hilgenfeld von Anfang an nur bedeutsame Werke seiner Kritik gewürdigt hat. Schon im ersten Jahre, worin er überhaupt seine Recensierarbeit begann, sagen die Namen Haym, Ebrard, Bleek, Gieseler, Baur genug. Neben denselben steht noch der ungenannte, aber unvergessene „sächsische Anonymus“ in der Evangelienfrage. In den „Theologischen Jahrbüchern“ hat Hilgenfeld sich gleichzeitig mit Fock's Werk über den Socinianismus, das nachmals durch Ritschl noch mehr herangezogen wurde, auseinandergesetzt.

Es ist schlechterdings unmöglich, hier den zahlreichen Aufsätzen und Kritiken auch nur des ersten Jahrzehnts seiner litterarischen Arbeiten nachzugehen. Es ist aber auch nicht nötig, seitdem das von den Mitgliedern seines Seminars mit dankenswertem Fleiss zusammengestellte Verzeichnis seiner Schriften herausgegeben ist. Genug, dass die eng gedruckten Titel der Arbeiten des ersten Jahrzehnts für sich allein bereits 8 Seiten (von im

ganzen 57) füllen. Wir heben daher nur noch die grossen, als selbständige Bücher erschienenen Werke der gleichen Zeit hervor: das von 1848 über „Evangelium und Briefe Johannis“, die von 1850 über „die Evangelien Justin's etc.“, über „die Glossolalie“ und über „das Marcus-Evangelium“, sowie neben ihnen diejenigen über „den Galaterbrief“ (1852) und über „die apostolischen Väter“ (1853). Die letztgenannte Monographie ist dem Schreiber dieser Zeilen zeitlebens von besonderem Werte gewesen. Bevor er sich überhaupt an eine Vorlesung über den ersten Teil der Kirchengeschichte wagte, hatte er mehrere Male Patristik gelesen, und gleich für deren ersten Abschnitt ist ihm Hilgenfeld der zuverlässige Ratgeber gewesen. Schon im Jahre 1852 haben ferner die ungewöhnlich zahlreichen Recensionen in Zarncke's Litteratur-Blatt begonnen, die man nur zusammenzustellen braucht, um einen wahrhaft überraschenden Einblick in die rege wissenschaftliche Arbeit dieser äusserlich so gedrückten Jahre zu gewinnen. Im Jahre 1854 ist dann das zusammenfassende Werk über die Evangelien erschienen, 1855 das heute noch lesenswerte übersichtliche Buch über das Urchristentum, mit Bezug auf die berühmten Verhandlungen zwischen Hase und Baur, 1857 das noch immer die Grundlage auch der neuesten einschlägigen Untersuchungen bildende Werk über die jüdische Apokalyptik. Ob wohl jemand besser vorbereitet sein konnte für die in dem gleichen Jahre unternommene redactionelle Arbeit?

Neben dem, was der Herausgeber persönlich der Zeitschrift zubrachte, sind aber vom ersten Beginn an die Namen der Mitarbeiter nicht minder geschichtlich bedeutsam.

Unter den vielen stolzen Namen dieser Mitarbeiter stellt sich für uns Heutige der grosse Tübinger Meister Ferdinand Christian Baur in die oberste Reihe. Was er von dem neuen Organ erhoffte, zeigt schon die Thatsache, dass er sich zur Mitredaction erboten hatte. Obleich es nicht dazu kam, hat Baur es doch schon im

ersten Bande nicht an eigenen Beiträgen fehlen lassen. Dem berühmten und gerade unter der Modekategorie der Religionsgeschichte heute doppelt grundlegenden Aufsatz über Seneca und Paulus stehen noch kleinere Arbeiten über die Bedeutung des Wortes Kanon und eine Auseinandersetzung mit Steitz zur Seite, über deren Thema gleich noch ein Wort zu sagen sein wird. In dem gleichen ersten Jahrgang hat der Jenenser Rückert seine ebenfalls noch unentbehrliche Monographie über den Abendmahlsstreit des Mittelalters begonnen. Wir begegnen weiter gleich von vornherein dem Namen Hitzig's (damals von Zürich aus) mit einem kleinen Beitrag über die gnostischen Gebete. An gelehrten Nicht-Theologen haben Ernst Meier (vor den bahnbrechenden Werken von Sprenger und Nöldeke als einer der besten Kenner des Islam bekannt) und Moritz Schmidt (mit einer Arbeit über Johannes Philoponus) beigesteuert. Der Herausgeber selbst hat neben dem programmatischen Vorwort die beiden (dem Schwegler'schen Werke über das Urchristentum gegenübergetretenen) Werke von Ritschl und Lechler nebeneinander dargestellt. Er hat weiter, ähnlich wie Baur, zu der damals besonders lebhaft entbrannten Lieblingscontroverse über den Paschastreit Stellung genommen. Gerade diese älteren Aufsätze sind um so wichtiger, da die späteren Behandlungen des Themas immer wieder auf die früheren Bezug nehmen. Wer eine wirklich klare Übersicht haben will, muss Baur und Hilgenfeld auf der einen, Steitz und Weitzel auf der anderen Seite bis auf ihre ersten Äusserungen zurückverfolgen. Dann wird das schliessliche Ergebnis wohl überall das sein, dass wir nur fragmentarische Notizen besitzen, aus welchen die verschiedenen Gelehrten mit gleichem Recht Verschiedenes schlossen, während sie zugleich alle denselben Fehler begangen haben, auf diesen durchaus nicht eindeutigen Notizen ein zu hochragendes Gebäude aufzurichten.

In dem zweiten Hefte heben sich neben der Fort-

setzung von Baur's und Rückert's Abhandlungen speciell zwei Aufsätze des Herausgebers durch ihre vieljährige Nachwirkung heraus. Der eine ist der über „Volkmar's chronologische Entdeckungen“. Seine Vorgeschichte erhellt aus mehreren Recensionen des Vorjahres, welche in dem unentbehrlichen Verzeichnis der litterarischen Arbeiten gleichfalls genannt sind. Seine Folge sind Jahrzehnte lange Controversen zwischen den beiden patristischen Gelehrten gewesen. „Eines Mannes Red', eine halbe Red“. Dies bekannte Wort muss auch mit Bezug auf Volkmar in Erinnerung gerufen werden. Er hat zeitlebens in einem noch schwereren Kampfe als Hilgenfeld wegen seiner wissenschaftlichen Überzeugung gestanden. In der Schweiz stand er abseits, ist z. B. erst 1875 von Leiden aus doktriert worden. In seinen Arbeiten aber liegen gerade für den prinzipiell anders Denkenden die wertvollsten Anregungen. Die zwischen ihm und Hilgenfeld schwebenden Streitfragen erscheinen jedoch eigentlich gering, wenn wir den zweiten Aufsatz des letzteren daneben stellen: „Über Gal. 2 und Act. 15“, und seine unwiderlegt gebliebenen Nachweise mit der heutigen Gegensätzlichkeit zwischen Harnack und Schürer über die gleiche Grundfrage vergleichen.

Wir dürfen aber auf solche Specialfragen nicht näher eintreten, freuen uns daher um so mehr, dass dem Verzeichnis der eigenen Arbeiten Hilgenfeld's noch das genaue, von Franz Görres verfasste Namen- und Sachregister über die Jahrgänge der Zeitschrift von 1858 bis 1890 zur Seite steht. Es ist wohl nur eine kleine Schrift, aber doch sehr wichtig für unsere Fachwissenschaft. Sie wird in Zukunft noch unentbehrlicher sein als bisher. Was für ein Einblick in die Werkstätte der gelehrten Theologie liegt allein schon in den hier nebeneinander stehenden Namen! Den Tübingern Baur und Zeller und Köstlin reichen die Breslauer D. Schulz, v. Coelln, W. Boehmer die Hand. Aus Zürich treten uns neben

A. Schweizer und Fritzsche die beiden Egli entgegen. Aus dem damaligen Greifswald hat Gass mit gearbeitet, aus Jena neben Rückert W. Grimm und G. Frank, O. Pfeleiderer, Lipsius und Siegfried. Daneben stehen Holtzmann und Schürer, Holsten und Hönig, Jacobsen und Klöpffer, Calinich und Krenkel, Lösche und Merx, Otto und Overbeck, Thoma und Tollin, Rönisch und Spiegel. Von Philologen finden wir Ph. und A. Buttmann, v. Gutschmid und Hagen, Nöldeke und Gundermann. Vergessen wir nicht, dass auch D. F. Strauss persönlich zu Worte gekommen ist.

Die zukünftigen Geschichtschreiber der Theologie und Kirche des 19. Jahrhunderts werden gut tun, mehr, als es bisher geschehen ist, die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte unserer Zeitschriften nebeneinander zu stellen. Es schliesst diese Forderung allerdings ein, dass man die Leute, auf deren Schultern man steht, etwas näher in ihren Arbeiten kennen lernt, als es die heutige Mode mit sich bringt. Aber wie wertvoll die Ergebnisse derartiger Untersuchungen sind, lässt sich am besten bei den grossen Werken Christian Sepps über die verschiedenen Perioden der holländischen Theologie studieren. Wie er der staatskirchlichen Theologie stets die Arbeiten der Dissenters (er selbst war ja, ebenso wie der grosse Reformationshistoriker de Hoop Scheffer, Mennonit) zur Seite stellt, so werden die verschiedenen Jahrgänge der jeweiligen tonangebenden Zeitschriften durchweg mit Bezug auf den Charakter der ihre Zeit beherrschenden Strömungen zu Rate gezogen. Das gleiche geschieht mit den Preisschriften der Teyler'schen und der Haager Gesellschaft, deren Themata bereits für die Theologie des 18. Jahrhunderts eine ähnliche Bedeutung beanspruchen können wie die Themata der Schweizer Prediger-gesellschaft als Abspiegelung des Entwicklungsganges und der Probleme der Theologie des 19. Jahrhunderts.

In ähnlicher Weise, wie Sepp für die Zeit bis zum Jahre 1860, hat Herderscheê dies für die Zeit seit 1860 getan, in welcher in Holland der Name der „modernen Theologie“ für eine Tendenz aufkam, die dort heute längst antiquiert ist. In dem § 32 des eben beendigten 5. Bandes meines Handbuchs ist denn auch das Herderscheê'sche Quellenwerk für die Geschichte der modernen Theologie in Holland Punkt für Punkt zu Grunde gelegt. Als ein weiteres Vorbild darf wohl auch Gustav Frank's Geschichte der protestantischen Theologie in Erinnerung gerufen werden. Er hat gerade den älteren, längst verschollenen Zeitschriften die für ihre Zeit charakteristischen Daten entnommen. Sein Gesamtbild ist nur insofern nicht allseitig genug, als er das momentan Pikante zu sehr herausgehoben hat: etwa in derselben Weise, wie in Max Göbel's Geschichte des christlichen Lebens die Bizarrerien der „Feinen“ das hausbackene Brot, von welchem die eigentlichen Gemeinden sich nähren, vergessen lassen.

Gerade für die Zeit, in welcher die Hilgenfeld'sche Zeitschrift entstand, ist es nun wieder besonders lehrreich, sie in den richtigen Zusammenhang mit den anderen gleichzeitigen Organen zu stellen. Wir haben diese Zeit bereits als eine solche charakterisiert, in welcher sich von oben herab ein schwerer Alpdruck auf das ganze geistige Leben Deutschlands gelegt hatte. Um so bewunderungswürdiger hat sich aber gerade in derselben Zeit die innere, unzerstörbare Kraft des protestantischen Geistes gezeigt. In dem düsteren Jahrzehnt von 1848 bis 1858 war doch der Kirchentag begründet und durch ihn die innere Mission kirchlich sanctionirt worden, hat der Gustav-Adolf-Verein das Herz der Gemeinden gewonnen, verhiessen die Anfänge der Evangelischen Allianz auf deutschem Boden eine Weitung des Horizonts, die das gerade Gegenteil war von dem Stahl-Hengstenberg'schen Programm der Umkehr der Wissenschaft. Was in der gleichen Zeit für

die innerprotestantische Entwicklung die zeitschriftlichen Anfänge der Gelzer'schen Protestantischen Monatsblätter und der Krause'schen Protestantischen Kirchenzeitung gewirkt haben, ist in einem eigenen Paragraphen (29) des schon genannten 5. Bandes zur Darstellung gekommen. Aber es sind dies nur ein paar Beispiele aus vielen, die in Hase's Art zur Charakteristik des Ganzen herausgegriffen worden waren. Denn auch andere, weniger lange dauernde Blätter kommen nicht minder in Betracht. Obenan die „Strassburger Beiträge zu den theologischen Wissenschaften“, durch welche Reuss und seine Freunde schon damals den Einfluss auf die deutsche Theologie erstrebten, der ihnen erst in späteren Jahren zugestanden wurde. Auch in den Ewald'schen „Biblischen Jahrbüchern“ ist unter dem Grössenwahn, der in ihnen gipfelte, das bleibend Wertvolle nur zu oft übersehen. Und doch dürfte das Beste in Wellhausen in Ewald seine Wurzel haben. Auch die von der Nander'schen Schule begründete „Zeitschrift für christliche Wissenschaft und kirchliches Leben“ darf hier um so weniger vergessen werden, da ihre verdienstvollen Herausgeber, Schneider und Hollenberg, noch in späteren Tagen neues Martyrium für ihre Wahrhaftigkeit ernteten. Gehen wir auch nicht an den von Dorner und Wagenmann begründeten „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ vorbei! In ihnen sind beispielsweise schon bald die wertvollen Erstlingsarbeiten von Diestel und Ritschl erschienen. Der einleitende Aufsatz Hilgenfeld's in seiner eigenen Zeitschrift hat zum Schluss anmerkungsweise dieser Jahrbücher gedacht. Er hat sie als das Organ einer von der seinigen abweichenden Stellungnahme erkannt. Um so mehr aber wird jeder spätere Rückblick gerade diese beiden Organe nebeneinander zu stellen haben. Denn sie sind nicht bloß Zeugnisse für die mancherlei Gaben in einerlei Geist, sondern auch, trotz

der Unterschiede in Einzelfragen, die Träger gemeinsamer Zukunftsideale gewesen.

Zu den älteren Organen, denen die Hilgenfeld'sche Zeitschrift sich anschloss, ist zwanzig Jahre später eine edle Nachfolge des von ihm in der Theologie gegebenen Vorbildes innerhalb der Kirche getreten. Abermals galt es, der vollen Ungunst der herrschenden Zeitmächte gegenüber das Erbe der Väter zu wahren. Man denke nur an die Folgen vom Sturze Hermann's und Falk's. Damals hat Wilibald Beyschlag aus seinen deutsch-evangelischen Blättern ein ähnlich charaktervolles Organ zu schaffen verstanden. Was Hilgenfeld für die Theologie gethan, that Beyschlag für die Kirche.

Gerade in der letzteren Parallele ist nun aber zugleich das klar gestellt, was das Hilgenfeld'sche Organ zu einer geradezu einzigartigen Erscheinung gemacht hat. Denn es ist eben die strenge Wissenschaft, der die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ stets gedient hat. Sie steht im schärfsten Gegensatz zu der modernen Feuilleton-Theologie.

Gewiss — auch die ernste Forschung drängt heute nach volkstümlicher Gestaltung, nach populärem Ausdruck. Aber wie würde es in jeder anderen Wissenschaft beurteilt werden, wenn über diesem formellen Streben der gelehrte Stoff, mit dem sie es zu thun hat, keine eigenen Organe hätte? Die heute übliche Popularitätshascherei mag überall sonst hingehen, innerhalb der strengen Forschung ist sie vom Übel. Darum danken wir es dem alten Recken in Jena, dass er diesem Gelüste nie Concessionen gemacht hat.

Hilgenfeld's Zeitschrift ist, wie der Mann selbst, auf ein kleines Häuflein von Schülern beschränkt geblieben. Er, der Dutzende von Professoren hätte schulen können, hat den grössten Teil seiner akademischen Wirksamkeit hindurch in Folge der Missgunst der Verhältnisse

kein Seminar zur Verfügung gehabt. Um so wichtiger ist es für ihn, damit aber auch für die gesamte Theologie aller Kulturvölker, geworden, dass seine Zeitschrift nicht nur in Deutschland, sondern auch in Amerika und England, in Holland und in der Schweiz die ersten Facharbeiter zusammengeführt und zusammengehalten hat.

II.

Zu Adolf Hilgenfeld's wissenschaftlicher Thätigkeit.

Von

Prof. Dr. **Heinrich Hilgenfeld** in Jena.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift, mein Vater, begann am 20. August 1847 seine akademische Laufbahn als Privatdocent in Jena. Es schien mir an der Zeit einmal einen Überblick zu geben über die Gebiete, welche er in dieser langen Zeit von bald 60 Jahren in seinen Vorlesungen bearbeitet hat. Das zu diesem Zweck zusammengestellte Verzeichnis bildet vielleicht eine nicht ungeeignete Ergänzung zu dem vorangehenden Aufsatz.

Die Angaben sind fast alle den amtlichen Vorlesungsverzeichnissen der Universität Jena entnommen. Ganz zuverlässig sind diese Verzeichnisse freilich nicht. Sie können z. B. nichts davon berichten, wenn mein Vater bei plötzlicher Verhinderung eines Collegen durch Abberufung oder Krankheit dessen Vorlesungen übernahm. Die beigetzten Zahlen deuten die Semester an, für welche die Vorlesung angekündigt wurde. Die Anordnung entspricht der Zeitfolge. Massgebend war dafür immer das erste Semester. Aber wenn eine Vorlesung nur als Fort-

setzung oder Ergänzung einer früheren erschien, durften sie nicht von einander getrennt werden.

Vorausgeschickt ist die lateinische Ansprache, mit welcher mein Vater die zur Erlangung der Licentiatenwürde und der *venia docendi* erforderliche Disputation einleitete.

Bei dieser Gelegenheit habe ich auch das „Verzeichnis von Adolf Hilgenfeld's Schriften“ noch einmal durchgesehen, welches kürzlich als kleine Festschrift erschienen war¹⁾. Auf den folgenden Blättern sind die bis jetzt bemerkten Fehler und Lücken verbessert und ergänzt, besonders die Titel der in der *WfkP.* [= *Wochenschrift für klassische Philologie*] besprochenen Bücher zusammengestellt, welche darin leider nicht berücksichtigt waren. Aber auch in der *BphW.* [= *Berliner philologischen Wochenschrift*] und anderswo war manches übersehen worden.

a. Hilgenfeld's Ansprache vor seiner Disputation in Jena am 20. August 1847.

Prorector magnifice,
Decane maxime spectabilis,
Professores summe venerabiles, clarissimi,
Doctores doctissimi,
Auditores omnium ordinum ornatissimi,
Commilitones humanissimi!

Quum iam eo profecerim, ut Licentiati theologiae dignitas ad me rite conferatur, animus meus fluctuat et variis cogitationibus commovetur. Quis enim in tantis non Theologorum tantum, sed totius fere ecclesiae nostrae evangelicae discidiis, inter acerrima partium certamina.

¹⁾ Verzeichnis der von Adolf Hilgenfeld verfassten Schriften, zusammengestellt von den Mitgliedern der neutestamentlichen Abteilung des theologischen Seminars v. S. S. 1903 [mit einem Porträt und Daten aus dem Leben Ad. Hilgenfeld's]. Leipzig 1906, O. R. Reisland. 60 S.

quibus ipsa fidelium multitudo turbatur, quis, quum iam sint, qui theologiam et religionem prorsus interituram sperent et praedicent, possit animo quieto vel Licentiati Theologiae dignitatem obtinere? Quamquam si vestram conditionem cum patria comparo, quam reliqui, non possum non vobis gratulari, qui una cum libertate etiam concordiam ecclesiae servaritis. Nullis apud vos mandatis homines coguntur, ut quamvis inviti et contra conscientiam priorum seculorum fidem amplectantur et confiteantur. Nulli apud vos novi coetus formantur eorum, quibus aut magistratum ecclesiasticorum sententiae et decreta displicuerunt aut qui alterius partis odio et furore ex ecclesia pelluntur. Quemadmodum nautae gaudent, quibus contigit, ut ex maris fluctibus et procellis tutum firmumque portum assequi possint, ita laetari me oportet, quod terram assecutus sim, quo nondum pervenerunt rixae illae tristes et odiosae, ubi illi, qui litteris theologicis totus est deditus, non est timendum, ne partium studio correptus et in ipsa rerum discrimina trahatur et a vero sincere investigando et defendendo nonnumquam aberret.

Sed ut externa vestrae ecclesiae conditio sit optima, cui nulla fere inter ceteras Germaniae ecclesias possit comparari, ut apud vos summae in Theologia quaestiones ab ipsius multitudinis foro publico arceantur et illis solis diiudicandae relinquuntur, quorum hoc est munus et propria provincia: tamen a theologia et a theologis arceri hae quaestiones neque possunt neque debent, et quo te cunque hoc tempore contuleris, Theologiam in summo aliquo discrimine versari est manifestum. Vidimus enim his novissimis temporibus philosophos in unamquamque fidei nostrae partem impetum fecisse, audivimus iam expugnatam esse ipsam Christianae religionis arcem. Neque si recte et sincere iudicamus, infitias ire possumus hosce impetus non omni omnino vi et eventu esse destitutos; nisi nos ipsimet fallere volumus, nisi veram discriminis in quo versamur cognitionem nihili aestimamus, fateamur oportet magnam

quodammodo stragem esse factam, multas opiniones, quas gens Christiana traditas accepit, in aeternum esse deletas. Est nostra aetas ea, quae ad novas sententias novamque rerum conditionem transeat; versamur in veteris consuetudinis novaeque rerum cuiusdam emendationis confinio. Uti vero in talibus temporibus solet evenire, vetera non amplius sufficere longe prius cognovimus, quam quae nova illis sint substituenda. Est enim longe difficilius, nova et firma rerum iacere fundamenta, quam inveterata destruere et receptis opinionibus renuntiare.

Quamquam igitur illi qui nostra aetate litteris theologicis excolendis se dedit multa obversentur oportet, quibus animus anxius suspendatur, et, quamquam probe scio me provinciam aggressum esse arduam et periculosam: tamen illum solum victum censeo, qui desperavit. Quis autem in ecclesiae Christianae historia bene versatus possit plane nostra aetate desperare? Omnino non desunt aetates praeterlapsae, quibus nostra possit comparari. A prima enim Ebionaeorum et Pauli asseclarum controversia ad nostra usque tempora quot gentis Christianae discidia quot de fidei summis argumentis acerrima certamina, quam saepe ecclesia veteres opiniones, inveterata instituta novis commutavit! Profecto id discimus ex religionis nostrae fati, semper ad nova et ea quidem altiora humanum genus duci ipsa huius fidei vi, et omnes illas magnas mutationes inde tantummodo oriri, quod religionis Christianae sanctissima mysteria a nulla aetate possint exhauriri. Ex hoc veritatis inexhausto fonte, quem Salvator aperuit, omnia profecta sunt et animi afflictis solamina et ingenii vera quaerentis incitamenta. Hauserunt ex hoc fonte, quicumque pietate simplicissima et ab omnibus scientiae legibus aliena excellabant, hauserunt Origenis, Athanasii, Augustini, Anselmi, Thomae Aquinatis, Calvinii, Schleiermacheri excelsa ingenia. Neque alia est omnium illarum varietatum et discrepantiarum causa, quam quod illius religionis, quae a Christo originem ducit, vis est infinita, quae numquam

desinit novas formas induere, et in his omnibus unam eandemque legem quandam continuat aeternam.

Haec si nobis ex Christianismi historia persuasimus, non possumus illos probare, qui aut lamentationibus muliebribus hunc rerum statum queruntur, aut criminationibus indignis adversarios invehuntur. Scimus Dominum non venisse ut pacem solam, sed ut gladium mitteret in terram; credimus eundem esse veritatis regem. Itaque quaecunque vera sunt excogitata, quamvis vulgatis opinionibus repugnantia, ad hunc referamus oportet, neque umquam posse illam collabi religionem credamus, quae sola veritatis vi nititur et defenditur. Ea sola ratione Christianam fidem defendimus, si oculo irretorto ea quae vera sunt sincero animo quaerimus. Tum faxit Deus O. M., quem veneramur triumphum, ut in hac veterum opinionum ruina certa quaedam compareant fundamenta, quibus etiam in dogmatica disciplina novum et firmiter aedificium possimus superstruere. Nam coelum et terra fore ut praeterirent; sua vero verba non praeteritura dixit Dominus. —

Huc igitur animum nunc erexi, quum in celeberrima illa academia, unde hoc seculo ineunte illi viri profecti sunt, quibus novam aliquam de rebus summis sentiendi rationem debemus, ubi multorum doctissimorum Theologorum memoria celebratur, ubi etiam nunc theologicae disciplinae tantorum doctorum luce ornantur, Licentiati dignitatem obtineam. Haec me sentientem benigne, quaeso, accipiatis, vestra doctrina et vestro ingenio adiuvetis, si propriae vires non sufficient ad id quod mihi proposui assequendum. Dixi.

Iam mihi defendendae sunt illae sententiae, quas in commentatione inaugurali et in thesibus proposui. Primus igitur Tu mihi existes adversarius, Decane¹⁾ maxime spectabilis, qui gentis originem ab eodem fere pago deducis,

¹⁾ Leopold Immanuel Rückert, † 9. April 1871 in Jena. Seine Mutter stammte aus der Nähe von Seehausen in der Altmark.

quo pater meus natus est, cuius benevolentiam iam expertus sum, cuius libris plurima in intelligendis D. Pauli sententiis me debere grato animo confiteor.

Tu¹⁾ igitur vir s. v. Decanum maxime spectabilem excipies, qui tanta cum benevolentia et comitate me huc venientem excepisti, consiliis et experientia Tua adiuvistis. Maximas Tibi habeo gratias, quod quamvis negotiis plurimis occupatus, quamquam in hoc solis ardore etiam valetudine non satis firma uteris, mihi tantum honorem non denegaveris, ut adversarii partes in certamine publico susceperis.

Transeo igitur ad Te²⁾, vir venerabilis, qui amicissime me quum primum huc veni, recepisti, cuius doctrinam et sagacitatem mihi plurimum profuturas esse spero. Nunc ergo adversarii partes suscipe et quae tibi non satis recte iudicasse videor, denota.

b. Hilgenfeld's Vorlesungen 1847—1907.

Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament 47/8.
49. 50. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68.
69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 77. 79. 81. 84. 86. 88. 90.
92. 94. 95/6. 97/8. 98/9. 00/1. 01/2. 03/4. 05/6.

Apologetik oder philosophische Theologie 48. 50.

Schleiermacher's philosophisches und theologisches System 48.
Christliche Dogmengeschichte bis zur Reformation 48/9. 49/50.
52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 64. 65/6. 67/8.
69/70. 73/4. 81/2.

Paulus: Römerbrief 48/9.

Die Lehre des Apostels Paulus 51.

Briefe an die Römer, Philipper, Philemon 51. 54/5.

Briefe an die Galater und Römer 52/3. 83. 85. 87. 90/1.
92/3. 94/5. 96/7. 98/9. 00/1. 02/3. 04/5. 06/7.

Brief an die Galater und Apostelgeschichte 63.

Briefe an die Korinthier, Philipper, Philemon 53.

Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinthier 54. 60.
63/4. 65/6. 68/9. 69/70. 72/3. 88/9.

¹⁾ Johann Karl Eduard Schwarz, † 18. Mai 1870 in Jena.

²⁾ Johann Karl Theodor Otto, damals Privatdocent in Jena, später Professor der Kirchengeschichte an der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien, † 11. Januar 1897 in Dresden.

- Briefe an die Korinthier und Hebräer 84/5. 86/7. 90.
 Briefe an die Thessalonicher und Korinthier 92.
 Briefe an die Korinthier 94. 96. 98. 00. 03. 06.
 Der neueste Stand der Theologie 49.
 Entstehung und Charakter des Lucas-Evangeliums 49/50.
 Urchristentum: Entstehung und innere Geschichte des Christen-
 tums bis zum Ende des 2. Jahrhunderts 50/1. 51/2.
 Die Anfänge des Christentums und die Entstehung der
 Bücher des Neuen Testaments 55/6.
 Leben Jesu 85. 86 7. 88 9. 92/3. 96. 98. 00. 02.
 Neutestamentliche Zeitgeschichte 90/1.
 Briefe und Evangelium des Johannes 52. 53/4. 61. 62/3.
 64/5. 65. 66/7. 67. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77.
 78. 79. 80. 81. 82. 84. 86. 88. 89/90. 91/2. 93/4. 95/6.
 97/8. 99/00. 02. 04. 05/6.
 Symbolik 52/3. Symbolik und neuere Dogmengeschichte seit
 der Reformation 55/6. 56/7. 57/8. 59/60. 61/2. 63. 64/5.
 66. 68. 70. 84/5. 85/6. 87/8. 89. 91.
 Neuere Dogmengeschichte 82.
 Kirchengeschichte. I. Teil 53/4. 54/5. 56. 56/7. 58/9. 66/7.
 68/9. 70 1. 72. 72/3. 74. 74/5. 76. 77/8. 80. 82/3. 84. 85.
 87. 89. 91. 93. 95. 99. 99/00. 01. 03. 04/5. 05. 06/7.
 Die christlichen Märtyrer des römischen Reiches 96.
 Zum Alten Testament: Hebräische Sprache 54/5. 55/6.
 Daniel 59/60. 79.
 IV. Esra 60/1.
 Psalmen 72. 79.
 Genesis 78/9. 79/80.
 Synoptiker: Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas 55.
 60/1. 61/2. 62. 64. 66. 67/8. 68. 70/1. 71/2. 73/4. 74/5.
 75/6. 76/7. 77/8. 78/9. 79/80. 80/1. 81/2. 82/3. 83/4. 85/6.
 87/8. 89. 91. 93. 95. 97. 99. 01. 01/2. 03/4. 05.
 Luc. 9, 51—18, 14 62/3.
 Leidens- und Auferstehungsgeschichte der synoptischen
 Evangelien 91/2. 93/4.
 Biblische Theologie des Neuen Testaments 57/8. 04. 06.
 Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments 58/9.
 59/60. 60/1. 61/2. 62/3. 63/4. 65. 67. 69. 71/2. 73. 76.
 78. 80. 82. 83/4. 85/6. 94/5. 96/7. 02/3.
 Geschichte und gegenwärtiger Stand der Evangelienforschung 62.
 Encyclopädie der Theologie 63/4. 86.
 Historisch-kritische Einleitung in die kanonischen und apo-
 kryphischen Bücher des Alten Testaments 64/5. 65/6. 66/7.

- 67/8. 68/9. 69/70. 70/1. 71/2. 72/3. 73/4. 74/5. 75/6. 76/7.
 77/8. 78/9. 79/80. 80/1. 83. 84/5. 86/7. 88/9. 90/1. 92/3.
 Kirchengeschichte. II. Teil. Mittelalter 71. 75. 76/7. 80/1.
 83. 87/8. 89/90. 91/2. 93/4. 97.
 Kirchengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts 94.
 Kirchengeschichte. III. Teil. Seit der Reformation 75/6. 77.
 81. 83/4. 88. 90.
 Exegetische Gesellschaft 51. 51/2. 52. 53/4. 54. 54/5.
 Historisch-theologische Gesellschaft 81/2.
 Leitung der neutestamentlichen Abteilung des theologischen
 Seminars seit 92/3.

c. Nachträge zu dem Verzeichnis der von Adolf
 Hilgenfeld verfassten Schriften.

1847. In der Hallischen Allgemeinen Litteratur-Zeitung
 Nr. 158. Juli. Credner, K. A., Erörterungen kirchlicher
 Zeitfragen. 1. Heft. Luther's Tod und Luther's Bedeutung.
 Frankfurt a. M. 1846.
 — — Betrachtung der dem Kanzler v. Linde „moralisch ab-
 genötigten“ u. s. w. Schrift: „Die Berechtigung der pro-
 testantischen Kirche zum Fortschritt“ u. s. w., eine Schutz-
 schrift von demselben. Frankfurt a. M. 1846. [Ohne
 Unterschrift.]
 1848. Hall. Allg. LZtg. Nr. 194—197. Sept. Wieseler, Carl,
 Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zu dem Tode
 der Apostel Paulus und Petrus. Mit einem Anhang und
 Excursen. Göttingen 1848. [Ohne Unterschrift.]
 — Nr. 244—245. Nov. Szeberinyi, Ioannes, Corpus maxime
 memorabilium Synodorum evangelicarum Augustanae Con-
 fessionis in Hungaria cum praefatione historica in singulas.
 Pesthini 1848.
 1864. Im Theologischen Litteraturblatt Nr. 5. 19./I. S. 25—27.
 Eine Entgegnung über den Propheten Esra [gegen Volkmar
 im Theol. Litbl. Nr. 82. S. 489—92].
 1876. National-Zeitung Nr. 267. 11./VI. Papst Clemens I.
 Ein römischer Roman.
 1878. Nat.-Ztg. Nr. 169. 10./IV. Ein alter Prophet des
 Papsttums [nämlich Malachias, Erzbischof von Armagh].
 1881. Magdeburger Ztg. Nov. Zu dem 25jährigen Amts-
 jubiläum des Generalsuperintendenten D. Karl Schwarz in
 Gotha am 1. XI. 1881.

1889. WfkP. Nr. 5. 30./I. S. 116. Arnim, Hans v., Quellenstudien zu Philo von Alexandria [= Philol. Untersuchungen, hrsg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Möllendorf. 11. Heft]. Berlin 1888.
- Nr. 17. 24./IV. S. 463. Oxé, Aug., Prolegomena de carmine adversus Marcionitas. Lipsiae 1888.
1890. WfkP. Nr. 36. 3./IX. S. 983. Wunderer, C., Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de poenitentia, neu bearbeitet. [Programm.] Erlangen 1889.
- Nr. 37. 10./IX. S. 1003. Jahn, Albert, Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Platonische Blütenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten. Altona und Leipzig 1889.
1891. WfkP. Nr. 6. 4./II. S. 151. Narratio de miraculo a Michaelae archangelo Chonis patrato adiecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello; ed. Max Bonnet. Paris 1890.
- BphW. Nr. 10. 7./III. S. 290. Kleine Mitteilung [zu der Anzeige 1890 Nr. 47 und ZfwTh. 1891 S. 492].
- — Nr. 22. 30./IV. S. 679. Führer, Joseph, Ein Beitrag zur Felicitasfrage. [Programm.] Freising 1890.
1892. WfkP. Nr. 8. 24./II. S. 209. Gregorii Nysseni *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a Burgundione in latinum translatus; ed. C. J. Burkhard. [Programm.] Vindobonae 1891.
1894. WfkP. Nr. 16. 18./IV. S. 425. S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima; ed. Germanus Morin. [Anecdota Maredsolana II.] Oxoniae 1894.
- — Nr. 39. 26./IX. S. 1049. Agnes Smith Lewis, Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai [Studia Sinaitica Nr. 1]. London 1894.
1895. BphW. Nr. 10. 2./V. S. 294. Zimmer, Friedrich, Der Text der Thessalonicherbriefe samt textkritischem Apparat und Commentar u. s. w. Quedlinburg 1893.
1896. WfkP. Nr. 1. 1./I. S. 14. Stählin, Otto, Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandrinus. [Programm.] Nürnberg 1895.
- BphW. Nr. 47. 21./XI. S. 1483. Bonnet, Max, Supplementum codicis apocryphi II. Paris 1895.
1897. 22./VIII. Dankschreiben an den Senat der Königl. Akademie gem. Wissenschaften in Erfurt für die Ernennung zum Ehrenmitglied. [Jahrbücher der Akademie, neue Folge XXIV. Erfurt 1898. S. 253.]
- BphW. Nr. 29. 15./VII. S. 904. Weiss, B., Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und

- Textherstellung. [Texte und Untersuchungen VIII. 3.] Leipzig 1892.
1897. BphW. Nr. 46. 13./IX. S. 144. Bonwetsch, G. N., Studien zu den Commentaren Hippolyt's zum Daniel und Hohen Liede. [T. u. Unt. N. F. I. 2.] Leipzig 1897.
1898. BphW. Nr. 8. 19./II. S. 231. S. Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos etc. primus ed. Germanus Morin [Anecdota Maredsolana III. 2]. Oxoniae 1897.
- — Nr. 35. 27./VIII. S. 1087. Erwiderung [gegen Torr wegen der Anzeige in Nr. 25].
1899. WfkP. Nr. 29. 19./VII. S. 785. Henry Barclay Swete, The gospel according to St. Marc. The greek text with introduction notes and indices. London 1898.
1902. In der Deutschen Litteraturzeitung Nr. 35. 30./VIII. S. 2194. Lippolt, Ernestus, Quae fuerint Iustini martyris *Ἀπομνημονεύματα* quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint. [Dissert. phil. Hal. vol. XV.] Halle a. S. 1901.
- — Nr. 45. 8./XI. S. 2832. Böklen, Ernst, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie. Göttingen 1902.
- WfkP. Nr. 46. 12./XI. S. 1257. Stählin, Otto, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta. [Programm.] Nürnberg 1901.
1906. BphW. Nr. 41. 13./XI. S. 1281. Holl, Karl, Amphilo-chius von Ikonium im Verhältnis zu den drei grossen Kappadoziern. Tübingen und Leipzig 1904.
- — Ficker, Gerhard, Amphilo-chiana. I. Teil. Leipzig 1906.

Anhang.

Bei den Daten aus dem Leben Adolf Hilgenfeld's ist noch nachzutragen:

1891. 20./V. Auf dem Kirchentag in Weida. Vortrag über die erste Hinrichtung von Ketzern in der christlichen Kirche [Priscillianus und seine Anhänger 385].
- 14—18./IX. Als Vertreter des S. Weimarerischen Hauptvereins auf der Hauptversammlung des Gustav Adolf-Vereins in Görlitz.

Leider haben sich auch einige Druckfehler eingeschlichen. Auf dem Titel lies: S. S. 1903 statt 1902. Der Geburtstag war der 2./VI. 1823. S. 9 Z. 24 nach Nr. 236—237 ist

einzuschalten: October. S. 10 lies: Nr. 131—132, Nr. 196 bis 197, Nr. 216—217. S. 28 letzte Zeile nach Nr. 123 ist einzuschalten: 14./III. S. 41 Z. 35 lies: 16./II. statt 12./II. S. 58 ist das Fragezeichen zu streichen neben 1849 1./X.

III.

Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief.

Von

Prof. D. Paul Schmidt in Basel.

I.

Dass der erste Petrusbrief aus der Zeit des Plinius-Trajanischen Briefwechsels ums Jahr 112¹⁾ zu erklären sei, hat nach dem Voraufgang von Schwegler, Nachapost. Z. 1845. 46 II, S. 10 fg. zuerst Adolf Hilgenfeld im 1. Bande seiner Zeitschrift S. 592 aufgestellt. Nachdem dann Baur, Das Christentum und die chr. Kirche der drei ersten Jahrhunderte² 1860, S. 124, Theod. Keim, Prot. Kz. 1872, S. 152 und in umfassender Darlegung H. J. Holtzmann, BLex. IV. 1872, 495 f. nachgefolgt waren, begründete Hilgenfeld seine Ansicht ausführlicher in seinem Aufsatz „Der erste Petrusbrief untersucht“ ZwTh. 1873, S. 467 f. und zwar schon damals in der m. Er. richtigen, wenn auch bis heute nicht allgemein anerkannten Verhältnisbestimmung zu dem mehrfach stark anklingenden Jacobusbrief als dem älteren. Auch jene Datierung von 1. Pt., welche Hilgenfeld in seiner Einleitung 1875, S. 627 f. festhielt, musste sich, wie bekannt, unter dem verschiedenartigsten Widerspruch durchzusetzen versuchen; H.'s Aufstellung über das zeitliche

¹⁾ Nach Mommsen (Herm. III, S. 31 f.) sind diese Briefe zwischen Sept. 111 und Frühjahr 113 geschrieben.

Verhältnis von Jac. und 1. Pt. traf auf solchen schon 1874 im folgenden Jahrgang seiner Zeitschrift (S. 430 f.) bei Wilhelm Brückner, welcher übrigens dem Datum 112 für 1. Pt. zustimmte. Inzwischen hat sowohl das Verständnis von 1. Pt. samt Jac. als auch die Erkenntnis der älteren römischen Kaisergeschichte in ihren Beziehungen zum Christentum einige Fortschritte gemacht, welche dazu berechtigen mögen, aufs neue die Frage — also als Jubiläumsfrage — aufzuwerfen, ob nicht wenigstens diejenige Forschung, welche über eine apostolische oder gar vorpaulinische Entstehung von 1. Petrus eingehend nicht mehr zu verhandeln vermag, die Sachlage nicht reif finden möchte für einen einhelligen Zutritt zur alten Thesis Schwegler-Hilgenfeld.

Zwar meint W. M. Ramsay, der in seinem vielgelesenen Buch „The Church in the Roman empire“⁸ 1894, S. 286 f. auf ein „about A. D. 80“ oder die Zeit 75—80 kommt: wenn 1. Pt. nicht vor 112 entstanden sei, dann auch nicht vor 161 (Marc Aurel). Aber wenn die letztgenannte Datierung schon durch die Wiederkehr mehrfacher Stellen aus 1. Pt. in Polykarp's Brief¹⁾ ausgeschlossen ist, so erst recht der eigene Vorschlag Ramsay's durch die Thatsache, dass unter Vespasian-Titus Christenverfolgungen, wie die 1. Pt. bezeugten, ebenso wenig denkbar sind wie in der ersten Zeit Domitian's, der nach vielfacher Bezeugung der Alten erst gegen Schluss seiner Regierung auf religiös-politische Gewaltmassregeln geriet. Bei Wegfall einer vorpaulinischen Erklärung unseres Briefes bleibt vielmehr nur die Wahl

¹⁾ Dass 1. Pt. dabei nicht als Quelle ausdrücklich genannt wird, hat nichts auf sich. Vgl. den Hinweis von Soden's (HK. III, Einl. zu 1. Pt.) auf das gleiche Verhalten Polykarp's zu paulinischen Citaten. — Zu diesem äusseren Zeugnis kommen innere Gründe gegen ein so gar spätes Ansetzen des Briefes (Gemeindevorfassung? nichts von der Gnosis, u. a.).

zwischen der Aera Plinius-Trajan und den letzten Zeiten Domitian's, über dessen Regierung Stéphane Gsell in seinem „Essai sur le règne de l'emp. Dom.“, 1893, uns ein überaus gründliches und aus den Quellen allseitig orientierendes, wenn auch im Urteil nicht immer folgerichtiges Werk geschenkt hat. Die „runde Angabe gegen 100“, bei der Jülicher (Einl. 1906, S. 182) am liebsten stehen bliebe, passt wohl nicht recht zu der notorischen Abwiegung, die seit Domitians Tod unter Nerva auf Seiten der römischen Kultus-Polizei eingetreten war (vgl. nur Dio C. 68, 1). Und wenn auch 1. Pt. wirklich „nicht lange nach 100“ (Jül. a. a. O.) entstanden sein kann, so würde unter einer Voraussetzung auch für Jülicher die Datierung Hilgenfeld's in Betracht kommen können, nämlich wenn *ἀλλοτριεπίσκοπος* 4, 15 (Neuestes zu dem Wort: A. Bischoff, ZnW. 1906 III, S. 271—274) den Angeber vor Gericht, den delator bezeichnete (Jül. S. 183).

Das ist nun freilich unwahrscheinlich, obschon der letzte Votant zu 1. Pt., D. Völter, Der erste Pt.-Br. 1906, S. 155, es ohne weiteres voraussetzt. Es sind ja Christen („*ἐμεῖς*“), die 1. Pt. an der Stelle vor den wüsten Verdächtigungen warnt, welche gegen sie umgehen; müssen Christen um 112 vor dem schändlichen Verdacht des Delatorentums gegen ihre Mitbekenner gewarnt werden? Dann aber: Tertullian übersetzt die Stelle vollständig und — „wörtlich“ und giebt *ἀλλ.* mit *speculator alieni* wieder (Scorp. 12). Warum nicht mit delator? Wort und Sache sind ihm reichlich bekannt; weshalb statt dessen eine so dunkle Übersetzung, die selber recht stark nach Verlegenheit aussieht und es ebenfalls bis heute nicht zu einer übereinstimmenden Deutung gebracht hat¹⁾.

¹⁾ Wenn Mommsen (s. dazu Ramsay S. 293. 348) das Wort auf Schielen nach fremdem Besitz deuten möchte (etwa speciell auf einen Seelenverkäufer oder *plagiarius, qui servos alienos intercipit*), so wird dies für das griechische Wort im wesentlichen richtig sein, aber kaum für Tertullian's Übersetzung (vgl. z. B. Apolog. 45 von Gott.: *specu-*

Eine strafrechtlich qualificirte Schurkerei muss das Wort andeuten, eine Gemeinheit wie die, mit denen es zusammengestellt wird, Diebstahl und Raubmord — das ist die eine entscheidende Richtschnur der Auslegung; die andere: es muss etwas andeuten, was in dem Religionskampf jener Zeit von einem Christen nun und nimmer ausgesagt werden kann; denn das *πάσχεις ὡς χριστιανός* ist das direkte Gegenteil davon.

Deshalb hat das Wort bei 1. Pt. zunächst nichts mit Übergriffen in die kirchlichen Amtsbefugnisse anderer episcopi zu thun, wie dies bei Pseudo-Dionys. Areop. Epist. 8¹⁾ vorausgesetzt wird, der einzigen Stelle bis zum 6. Jahrhundert, wo das Wort wiederkehrt (Luther: „wer in ein fremd' Amt greift“).

Aber auch mit der oft vernommenen Erklärung von aufdringlicher Einmischung in fremde Privatangelegenheiten ist es nichts, denn das ergibt keinen Strafrechtsfall; und wenn wie bei A. Bischoff (a. a. O.) u. A. an eine strafwürdige und unbefugte Einmischung in staatliche Angelegenheiten gedacht wird²⁾, so stimmt das wieder nicht, weil eine solche Einmischung zeitgeschichtlich eben

lator omnium Deus; adv. Marc. II, 25 von einem Aufseher: *speculatorem vineae vel horti tui lupus aut furunculus non latet*). Also nichts von Begehrlichkeit, sondern nur von scharfem Aufsehen, wie bei *explorator* in der klassischen Latinität, oder später in der Bedeutung Leibgardist (*σωματοφύλαξ*) oder auch in derjenigen = *physicus*, id est *speculator venatorque naturae* s. Forcell. Lex. lat. IV, p. 157.

¹⁾ Gegensatz zum *ἀλλ.* bei Dion. Areop: *καὶ ἕκαστος ἐν τῇ τάξει τῆς λειτουργίας αὐτοῦ ἔσται*. Ähnlich parallelisirt der Erzbischof von Konst. Germanos in seinem Schreiben an die Kirche von Cypren (Cotel., Graecae eccl. Monum. II, p. 487) die *ἀλλ.* mit *ἐπιβήτορες* = *invasores alieni domini eccles.*

²⁾ Die beiden letztgenannten Erklärungen hält Bengel (Gnom. ed. Berol. 1860, p. 637) für möglich, nur die zweite erachtet A. Bischoff für statthaft (*tales sunt, qui sese in negotia publica aut privata, sacra aut civilia, ad ipsos nil pertinentia, quasi magna prudentia et fidelitate et odio mundanae iniquitatis impellerentur, ingerunt*; Beng.).

nur von einem solchen verständlich wäre, der sie *ὡς χριστιανός* beginge — was der Text verbietet.

Der erste Eindruck, den das Wort in seinem Textzusammenhange auf Leser von exegetischem Gehör macht, ist sicher der, dass sie am liebsten ein Lexikon der Diebes- und Verbrechersprache aufschlagen möchten. So hat das Wort auf Erasmus und Calvin eingewirkt, bei dem ersteren nicht ganz entschieden, bei Calvin mit voller Sicherheit¹⁾; und die Wiederholung des *ὡς* vor *ἀλλ.* bezeichnete ihnen mit vollem Recht nicht etwa die Einführung von etwas spezifisch Neuem neben Diebstahl usw.²⁾, sondern nur eine neue spezielle Art davon. Und da kommt nun der klassische Brief des Plinius unserem Verständnis zu Hilfe, indem derselbe berichtet: Die Christen verpflichteten sich „sacramento“ im allgemeinen non ad scelus aliquod (1. Pt. 4, 15 *κακοποιός*) und im besonderen: adulteria zu meiden (vgl. 3, 1—8 die Antithese des christlichen Ehestands), sowie furta, latrocinia (*ὡς φονεὺς ἢ κλέπτῃς* 4, 15) und den Treubruch der Begehrlichkeit nach anvertrautem fremdem Gut (ne fidem fallerent, ne depositum appellati³⁾) abnegarent). Schwegler meinte (a. a. O.): der Vf. von 1. Pt. möchte diese Verhandlungen zwischen Plinius und Trajan geradezu gelesen haben. Das war vielleicht etwas kühn. Aber die inhaltliche Gleichheit der an beiden Orten im gleichen

¹⁾ Erasmus = curiosus eorum, quae nihil ad nos pertineant, cuiusmodi sunt seditiosi, malarum artium veteratores, rapaces et si quid aliud huiusmodi generis; Calvin: nomen hoc videtur mihi alieni cupidos designare; nam qui ad rapinas vel fraudes inhiant, limis oculis in res alienas inquirunt.

²⁾ Schon Bengel überschätzt die Bedeutung dieses neuen *ὡς* weit über das normale Mass: particula ut, hic demum repetita, alienarum rerum inspectorem longe sejungit a generibus maleficorum.

³⁾ appellati: Wenn sie gemahnt werden, also: vor Gericht (vgl. Thes. ling. lat. II, 279 Belege für die Bedeutung von appello = moneo, maxime de pecunia). — Die Nuance zwischen *φονεὺς* und *latro* wird man nicht pedantisch urgiren wollen.

Gedankengänge verhandelten Gegenstände, ist im übrigen so stark, dass sie sich auf das streitige ἄλλ. ausdehnen dürfte (ähnlich R. Steck, JpTh. 1891, S. 560).

Und damit wären wir denn doch schon von dem einen Rätselwort her auf eine bestimmte Zeit für 1. Pt. hingewiesen. Wer dem entgegen bei Domitian's Zeit stehen bleiben will, hat nachzuweisen, dass Domitian Christen als solche verfolgt hat (1. Pt. 4, 16), und dass seine Christenverfolgung einen Umfang hatte, der zu 1. Pt. 5, 8. 9 stimmt.

Εἰ δὲ πάσχεις ὡς χριστιανός (4, 16). Hierzu ist die Frage, ob unter den Opfern Domitian's Personen bekannt sind, die wirklich Christen waren, durchaus zu trennen von der anderen, auf die es allein ankommt, ob Domitian sie mit Bewusstsein und Grundsätzlichkeit wegen ihres christlichen Bekenntnisses verfolgte.

Wenn die Stelle Apc. 2 aus der Zeit Domitian's stammt, aus welcher die alte Überlieferung sie einmütig ableitet, so hatte während seines Imperiums in Pergamos (v. 13) der Christ Antipas einen gewaltsamen Zeugentod gefunden und waren (v. 10) in Smyrna für einige Mitglieder der Christengemeinde Massregelungen zu erwarten.

Wenn 1. Clem. aus der gleichen Zeit stammt, so hat die Christengemeinde von Rom noch unter Domitian's Regierung unerwartete, schnell aufeinanderfolgende Calamitäten zu bestehen gehabt (*αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*).

Wenn endlich die weitschichtigen Clemens-Forschungen der letzten Jahrzehnte einiges Wenige annähernd gesichert haben, so sind die von Domitian's Gewaltthat betroffenen Flavius Clemens, der Consul, und sein Weib Domitilla dem Christentum zugewandt gewesen, möglicherweise auch Glabrio — wengleich es recht zweifelhaft bleibt, ob aus de Rossi's einschlägigen Katakombenfunden¹⁾ über die

¹⁾ Genauer kritischer Bericht darüber bei Gsell, S. 299 f.

späteren Träger dieses Namens hinweg ein Rückschluss bis auf den Consul des Jahres 91 überhaupt möglich ist (vgl. E. Hennecke, HRE. IV², S. 670 f.) Verbürgt ist durch Dio Cassius (67, 14), dass seine Verbannung u. a. auch deshalb erfolgte, weil seine Gesinnung in religiösen Dingen dem Kaiser strafwürdig erschien, aber aus Sueton Dom. 10, dass ihm sein Todesurteil mit nichten aus gleichem Grunde, sondern um politischer Dinge willen zu teil ward; denn „molitor novarum rerum“ lässt nur die eine Deutung auf den Verdacht der Verschwörung gegen die bestehende Gewalt zu.

Ebenso ist Flav. Clemens „repente (!) ex tenuissima suspitione“ beiseite geschafft worden (Suet. Dom. 15). Das kann doch nicht heissen: wegen christlichen Bekenntnisses oder überhaupt wegen des für Domitian's Urteil so schwerwiegenden Verdachtes der ἀθεότης; vielmehr weist der Ausdruck unzweideutig in das Gebiet der Willkürlichkeiten und Plötzlichkeiten seiner kaiserlichen Haus- und Hofpolitik hinein. — Für die Deutung der „contemptissima inertia“, die anfänglich laut Sueton l. c. den Zorn Domitian's gegen Clemens heraufbeschwor, auf christliche Weltabgewandtheit ist Greppo's Buch vom Jahre 1840 verantwortlich, dem es viele andere nachgeschrieben haben. Aber die Tertullianischen Ausführungen (Apol. 42 f. u. 37 f.), auf die sich Greppo beruft, und in denen Tertullian seine Mitchristen gegen den heidnischen Vorwurf einer falschen Weltflucht in Schutz nimmt, stellen keineswegs dies in Abrede: „nulla res major aliena quam publica“, und passen deshalb schlechterdings auf die inertia des Clemens nicht. Clemens war Consul; ein grundsätzlich der Politik fremder Consul, wer versteht das? Inertia wird Mangel an der einschneidenden Schärfe und Verwaltungshärte bedeuten, die Domitian, der durch äussere und innere Nöte hart Bedrängte und Aufgeregte, von einem römischen Consul verlangte. — Und auch bei Suet. Dom. 12 wird eine oft besprochene Stelle ganz irrtümlich auf Christenbestrafung

gedeutet. In Wirklichkeit ist da nur von Strafen gegen zwei Arten von steuerunlustigen Juden die Rede: von solchen, welche die Steuerpflicht-Deklaration unterliessen und sich also um die Abgabe an den Fiskus herumdrückten (improffessi, vielleicht ist dabei an Neu-Juden zu denken), und von solchen, welche geradezu ihre jüdische Herkunft verleugneten (dissimulata origine). Für diese Auslegung, die auch für Gsell die gegebene ist (S. 289), spricht nebenbei die eigene Jugenderinnerung Suetons an den Greis, der, auf Ableugnung des Judentums hin, öffentlich einer schamverletzenden Untersuchung unterworfen wurde (l. c.).

Unter solchen Umständen wäre es mehr als gewagt, aus den so unbestimmt, wahrscheinlich mit Absicht, unter dem Drucke vom irdischen Oben so unbestimmt gehaltenen Worten am Eingang von 1. Clem. auf qualifizierte Christenverfolgungen als solche schliessen zu wollen. Und wenn eine solche in Pergamos oder Smyrna erfolgt wäre, woher die Vereinzelung der Apc. 2 angedeuteten Straffälle? Bei grundsätzlicher, amtlicher Bekämpfung der Bekenner Christi wäre auch dort ein Mehreres zu erwarten.

Nach mannigfachen Schwankungen im Laufe seiner eingehenden Untersuchungen kommt denn auch Gsell zu dem Schlussergebnis: *Ce que nous savons seulement, c'est que beaucoup de gens qui avaient adopté les moeurs juives furent frappés pour athéisme.*

In der That, eine „Christenfrage“ als solche gab es für Domitian so wenig als für Nero¹⁾, während es freilich

¹⁾ Die Thatsache, dass Christen mit den Juden Roms unter Nero's grausigem Brandstiftungsprocess mitgelitten haben, ist bei Tac. Ann. XV, 44 so gewendet worden, wie es sich dem Tac. ums Jahr 120 vom Standpunkt seiner trajanischen Zeit aus darstellte. Seit Herm. Schiller's dahin zielenden Ausführungen in *Comment. Mommsenianae* 1877, S. 46 f. sollte nicht mehr davon die Rede sein, dass mit Nero für das römische Imperium eine „Christenfrage“ aufgerollt worden sei, von der man dann zu erklären hätte, wie sie bei dem so gewissenhaften Regenten Vespasian so lange hätte ruhen können.

für die Christen seit 64 eine böse Nerofrage gab. Nicht als Christen, sondern als Davididen wurden die Enkel des Judas dem Domitian vorgeführt¹⁾. Und wenn wir nach Sueton und Dio C. anzunehmen haben, dass Domitian nicht die Juden selbst um ihres Glaubens willen beunruhigt, sondern nur die einst gutgläubigen Römer²⁾, die zum Judentum abfielen oder verdächtig hinneigten³⁾, so haben wir auch kein Recht, das, was faktisch christliche Personen unter ihm mitgelitten haben, als einen Ausfluss seiner Kenntnis und grundsätzlichen Ablehnung des Christentums aufzufassen, sondern, soweit es sich dabei überhaupt um religiös-politische Motive handelt, nur als eine Begleiterscheinung seines kaiserlichen Zorns gegen alle Apostasie vom römischen Cultus, alle Verleugnung der römischen Numina (*ἀθεότης*). Da diese Apostasie in nicht wenigen Fällen notorisch gerade dem Judentum zu gute kam, so erklärt sich aus diesen Daten, ohne alle Rücksicht auf christliches Bekenntnis als solches, was Dio C. in der klassischen Stelle 67, 14 berichtet. Die „ἀθεότης“ der Leute ohne Götterbild oder ohne Staatsgötter war für Domitian, der für das alte und niemals ausgesungene Kaiserlied von Thron und Altar den Brustton der Überzeugung jederzeit zur Verfügung hatte, verhasst wie diejenige der Leute ohne Kaiser-Gott. Der drohenden Zer-

Ein köstliches Analogon zu der Taciteischen Übertragung von 120 auf 64 ist die von E. G. Hardy (*Christianity and the rom. Gov.* 1894, S. 79 f.), auch einem Vertreter des „Christian problem“ seit Nero, angeführte Stelle von Sulp. Sev. II 30, 6, nach welcher schon Vespasian mit Zerstörung des jüdischen Tempels die Wurzel des Christentums ausreissen wollte: *radice sublata, stirpem facile perituram!*

¹⁾ Eus. III, 19. 20 (für Gsell S. 313 f. eher Legende).

²⁾ Gsell S. 313: Dom., qui ne semble pas avoir songé à détruire la religion juive, voulait du moins empêcher les progrès d'une propagande qui lui semblait dangereuse.

³⁾ Die *ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες* (Dio C. 67, 14), worunter wieder vielfach ohne Grund Christen verstanden werden. Es sind vielmehr die *σεβόμενοι* der Apostelgeschichte.

setzung des officiellen Cultus einen Damm von Felsenkraft entgegenzusetzen, ahndete er z. B. fürchterlich, was Vestalinnen sich zu schulden kommen liessen¹⁾, sküberte er die geistige Atmosphäre der Residenz durch Vertreibung der Philosophen²⁾ als der geborenen Skeptiker gegen Glauben und Monarchie, und verhängte Verbannung und, wo sonst Anklage- oder Verdachtsgründe von genügendem Belang hinzukamen, den Tod speciell über die abtrünnigen neuen Freunde alles dessen, was mit dem verhassten βίος Ἰουδαϊκός im Kartell stand.

Wie aus der Bemerkung im Pliniusbrief von 112 „cognitionibus de Christianis nunquam interfui“ auf das Vorhandensein solcher cognitiones etwa 20 Jahre früher unter Domitian mehrfach geschlossen werden konnte, ist unverständlich. — Und wenn endlich die Vermutung nicht ausbleiben konnte, Dio C. habe absichtlich den Christennamen nur vermieden, so steht dagegen nicht nur 72, 4, worauf Gsell hinweist³⁾, sondern auch die dreifache Nennung der χριστιανοί 70, 3 — das erste Mal in bezug auf Hadrian's Verbot der gegen Christen gerichteten Delationen. Warum derselbe Schriftsteller in seiner ausführlichen Darstellung des trajanischen Imperiums von der Plinius-Episode nichts erwähnt? Auch da, wo er Hadrian durch Griechenland reisen lässt, erzählt er nur von seinem Interesse für die Mysterien, und Judäa nennt er nur als Durchgangsgebiet für die Weiterreise nach Ägypten (69, 11).

Übrigens sind beide Christen-Stellen 72, 4 und 70, 3 in der ersten kritischen Textausgabe von Dio C. (ed.

¹⁾ Suet. Dom. 8; Dio C. 67, 3 (cf. Philostr. Apoll. 7, 6).

²⁾ Genauestes bei Gsell S. 275 f.; übrigens bei Dom. nur Fortsetzung in schärfster Tonart für das, was schon Vespasian in gleicher Richtung gethan (Suet. Vesp. 15; Dio C. 66, 12. 13. 15).

³⁾ (Marcia) πολλά τε ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν σπουδάσαι (ἱστορεῖται) καὶ πολλά αὐτοῦς ἐηργετηκέναι.

(L [N. F. XV], 1.)

Boissevain III, 1901, S. 244, 285) in die „reliquiae“ des betreffenden Dio-Textes selber eingereiht, obschon auch sie uns aus zweiter Hand (Xiphilinus) überliefert sind.

Objektiv hatten immerhin die kirchlichen Autoren recht, wenn sie das Domitianische Imperium als eine Zeit schilderten, in der auch Christen bedrängt wurden. Aber in welchem Umfang ist das verbürgte Thatsache? und stimmt eben dazu, was 1. Pt. 5, 8. 9 (vgl. die Restriktion 3, 17; 4, 17) von den drohenden oder beginnenden Leiden der ganzen christlichen ἀδελφότης ἐν τῷ κόσμῳ aussagt?

Victor Schultze HRE. IV^s S. 788: „Ein Hinausgreifen der Domitianischen Verfolgung über Rom hinaus ist vor Orosius nirgends sicher überliefert“. Bei Sueton und Dio gruppiert sich freilich alles Betreffende um Rom herum. Aber sonst?

Zunächst sei in betreff der christlichen Autoren auf ihr unbestrittenes direktes Verlangen nach Verfolgungsgeschichte hingewiesen, das dem Heldengeiste der ersten Zeugen huldigen will; ein litterarisches Seitenstück zu dem bekannten Hindrängen auf das Martyrium in praxi. Dann aber speciell die Apc.! Da sie allgemein und als Ganzes aus Domitian's Zeit abgeleitet wurde — mit Unrecht; darin wird auch Altübungen Recht behalten — so strömte daraus für altchristliche Geschichtsauffassung eine wahre Flutwelle von Zeugnissen für Martyrien solcher, die in hochnotpeinlicher Erprobung unter Domitian gelitten hatten: nicht nur etwa 2, 10. 13, sondern besonders auch 6, 9; 12, 11; 17, 16 und dann das erste Capitel und der Schluss von 22, 6 an, wo ein Äusserstes von Not der Bekenner vorausgesetzt ist, so dass das „Ich komme bald“ des rettenden Richters der hart bedrängten Hoffnung unentbehrlich war. — Und die Apc. ging mächtig schon unter den Christen des 2. Jahrhunderts um; Melito schrieb eine besondere Schrift darüber, und „kaum ein Buch des

N. T. steht so reich bezeugt da“ in dieser Zeit (Bousset, Komm. bei Meyer XVI, 1898, S. 13).

Wenn nun einst ein Aubé in seiner Hist. des pers. I 1875, S. 172, aus diesem biblischen Buch, in löblichem Respekt vor der ihm massgebenden Tübinger Datierung desselben, für die Domitianische Zeit nichts folgern zu wollen erklärte, und noch heute hochmögende Forscher ebenso denken, so soll an diesem Ort über die neuere Auffassung der Apc. auch nicht verhandelt werden. Nur im Vorübergehen sei bemerkt, dass wenn irgend eine Stelle in der Apc. auf Domitian hinzuweisen scheint, es die Worte 13, 11—17 sind¹⁾, und dass eventuell, von da aus beleuchtet, dann auch die Stellen 2, 10. 13 die Beschränkung der Domitianischen Gewaltthaten auf Rom wenigstens an zwei einzelnen Punkten sprengen könnten. Hauptsache ist, dass es gegenüber dem verbürgten grossen Einfluss der Apc. geradezu wie ein Sieg der geschichtlichen Wahrheit erscheint, wenn das, was die altkirchlichen

¹⁾ Natürlich ist, was Sueton Dom. 12 von dem acerbissime eingetriebenen *fiscus Judaicus*, d. h. der Didrachmen-Steuer, berichtet, nur eine Kleinigkeit in der ganzen gewaltsamen Finanzmaschinerie Domitian's; Apc. 13, 17 setzt zunächst auch eine besonders harte Einforderung aller sonstigen römischen Steuer- und Zollrechte voraus. Als geschichtlicher Kern der apokalyptischen Bildersprache in 13, 11—17 ergibt sich ein Doppeltes: Die ungewöhnliche Aufdringlichkeit des Cäsarencults und eine besonders harte Finanzverwaltung. Letztere würde sich gut auf die unaufhörlichen finanziellen Bedrängnisse Domitian's und ihre Folgen beziehen lassen (Gsell S. 271 f., mit Belegen besonders aus Plinius und Sueton). Ersteres aber entspricht den Erzählungen Sueton's Dom. 13: *Acclamari etiam in amphitheatro epuli die (am Tage des grossen Gastmahls vgl. cap. 4) libenter audivit: Domino et Dominae feliciter. — Pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistolam, sic coepit: Dominus et Deus noster sic fieri jubet. Unde institutum posthac, ut ne scripto quidem ac sermone cujusquam appellaretur aliter . . . Neque dubitavit, in reducenda post divortium uxore edicere: evocatam eam in pulvinar suum. Gerade auch das Zusammensein beider Charakteristika Apc. 13 und in dem geschichtlich bezeugten Verlauf des Domitianischen Imperiums ist wenigstens recht beachtenswert.*

Autoren, von ihrer besonderen Stilik abgesehen, Faktisches über Domitian's „Verfolgung“ aussagen, sich mit verschwindenden und ganz unwichtigen Ausnahmen in recht engen Grenzen hält.

1. Clem. spricht nur von äusserer Bedrängnis in Rom; die korinthische Gemeinde wird dabei auf ganz andere Dinge hin angeredet. Melito v. Sardes (Eus. IV 26) sagt nichts weiter, als dass Domitian wie Nero — übrigens diese beiden als „die einzigen“ — „unsere Lehre“ *καταστῆσαι ἡθέλησαν*. Im 3. Jahrhundert erneuert Tertullian (Apol. 5) die Zusammenstellung von Domitian und Nero (portio Neronianae crudelitatis), womit Tertullian unbewusst ja auch dem Umfang von Domitian's Unthaten gegen die Christen eine ebenso enge Schranke zieht wie seiner Kenntnis des Christentums als solchen¹⁾; dann aber fügt er zu dem „Temptaverat et Domitianus“ nichts anderes hinzu, als dass Dom. „facile coeptum repressit restitutis etiam, quos relegaverat“. In „De mortibus persecutorum“ ferner findet sich nichts als die vage Äusserung: Domitian habe in Ruhe regiert, bis er seine gottlosen Hände gegen den Herrn erhob; aber nachdem er von den Dämonen getrieben worden, die Gerechten zu verfolgen, sei er in die Hände seiner Feinde gefallen und für seine Unthaten bestraft worden. Im 4. Jahrhundert bezeugt Eus. III 17. 18, dass, im Gegensatz zum friedlichen Vespasian, Domitian als zweiter Nero *τὸν καθ' ἡμῶν διωγμὸν ἀνεκίνησε* und dass ausser dem Ap. Johannes (Pathmos) im 15. Jahr Domitian's Domitilla *μετὰ πλείστων ἐτέρων . . . τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔνεκεν* Verbannung erlitten hatten. Auch nichtchristliche Schriftsteller hätten diesen *διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια* berichtet in ihrem Interesse für „dessen Glaubenslehre“, die damals *τοσοῦτον . . . διέλαμπεν* (!),

¹⁾ Auch bei Juvenal (Sat. IV, 37. 38) heisst Domitian „calvus Nero“ (früh kahl geworden Suet. Dom. 19). Das war sein Spitzname in Rom (Auson. Caes. 17), entstanden weitab von „Christenverfolgung“; aber die christlichen Autoren konnten daran anknüpfen.

dass dieses Interesse begreiflich — also doch ganz vereinzelte Verfolgungen in Rom und Kleinasien.

Der erste christliche Schriftsteller, welcher den Umfang von Domitian's Gewaltthaten ins weite ausdehnt, ist Orosius (416), „dont la crédulité et l'inexactitude sont notoires“¹⁾ (Aubé I, 174), mit der Notiz VII, 10 von den *datis ubique crudelissimis persecutionis edictis*. Er ist aber auch bis Schluss des 5. Jahrhunderts der letzte Zeuge dieser Art; denn Sulp. Sev. II 31 kehrt wieder auf die alte, ganz allgemein gehaltene, bescheidene Aussage zurück: *persecutus est Christianos, quo tempore Ioannem . . . in Pathmum insulam relegavit*. Bei dem noch jüngeren Malalas, dem es anscheinend nicht gegeben war, zwischen der Verbannunginsel Pontia und dem Pontus zu unterscheiden (X, S. 262, ed Dindorf; vgl. Lipsius, Chron. der röm. Bisch., S. 157), darf man dann mit Gleichmut vernehmen, dass Domitian „viele“ Christen verurteilt habe und „zahlreiche“ Gläubige flüchten mussten.

Was also für die Geschichte übrig bleibt, sind einige Massregelungen und zwei Todesurteile in Rom gegen Individuen, die thatsächlich dem Christentum zuneigten, vom Kaiser selber verhängt, ein Martyrium und einige Freiheitsbedrohungen in Kleinasien, von eifrigen Provinzialbeamten ausgegangen, welche die kaiserliche Haltung in ihrem Amtsbezirk schnell zu copiren strebten. Selbst wenn ein Mehreres zu berichten wäre, für das Verständnis von 1. Pt. genügte es nicht. Stimmen aber die Voraussetzungen von 1. Pt. — Prozesse gegen Christen als solche; gute Gründe, um eine Verbreitung solcher Prozesse in weitem Umfang zu erwarten und zwar zunächst in einigen der in

¹⁾ Derselbe Orosius, der auch lange Zeit für die falsche Datirung des Claudius-Edicts de pell. Jud. aufs Jahr 49 massgebend gewesen ist — übernommen auch bei L. v. Ranke, Weltgesch. III, S. 180, auf 51 corrigirt bei Pauly-Wissowa, Art. Claudius — nicht unwichtig für das Verständnis von 1. Thess. 2, 15. 16 (vgl. meine Erklärung von 1. Thess., 1885, S. 86—90).

der Adresse 1,1 genannten Gebiete — durchaus zur Zeit der Plinius-Trajanischen Correspondenz 112, so ist dazu nur vor der Meinung zu warnen, als dürfe an eine Änderung im eigentlichen Wesen der römischen Kultuspolitik zur Zeit Trajans gedacht werden. Mommsens bedeutsame Studie „Der Religionsfrevler nach römischem Recht“ (Hist. Z. 64, 1890, S. 389—429) gibt reiche Belehrung auf diesem über die altkirchlichen Interessen hinausgreifenden Grenzgebiet und stellt speciell den Satz K. J. Neumanns von der „Rechtlosigkeit des Christentums seit Domitian“¹⁾ zurecht. —

Gegen unsere geschichtliche Herleitung von 1. Pt. könnten einige Berührungen des Briefs mit dem Text von 1. Clem. zu sprechen scheinen, wenn letzterer noch der Zeit Domitians angehört. Indess hat es auch von Soden (HK. III, Einl. zu 1. Pt.) mit vollem Recht abgelehnt, aus den wenigen Anklängen beider Schriftstücke irgend einen Schluss auf ihr Zeitverhältnis zu einander zu entnehmen²⁾. Anders stände die Sache, wenn die oft zusammengestellten Berührungen zwischen 1. Pt. und Jac. sich nur so erklärten, dass 1. Pt. von Jac. „benutzt“ wäre (so zuletzt Jülicher, Einl. 1906, S. 182), denn

¹⁾ Der römische Staat und die allgem. Kirche bis auf Diokl. I., 1890, S. 16 etc.

²⁾ Zu den dort beigebrachten und in einwandsfreier Weise beurteilten Assonanzen, unter welchen besonders die wahrscheinlich aus liturgischem Sprachgebrauch entstammenden, wie das *τίμιον αίμα* 1, 19 = 1. Clem. 7, 4 (*τίμιος* übrigens im N. T. 14 Mal), das *δουμασιόν φῶς* 2, 9 = 1. Clem. 36, 2 (vgl. Jes. 11, 1 u. a.) interessant sind, sei nur noch auf folgendes hingewiesen: Als *ὑπόγραμμα* stellt 1. Clem. 5, 7 — Paulum hin; cf. 1. Pt. 2, 21. *Ἐκλεκτός* ist ein Lieblingswort von 1. Clem. (11 Mal); nicht an einer Stelle aber ist von dem *γένος ἐκλεκτόν* 1. Pt. 2, 9 die Rede; das allein sagt viel. Endlich weiss 1. Clem. 7, 6 gar von einer Busspredigt Noah's zu berichten, auf welche hin die *ὑπακούσαντες ἐσώθησαν*, in einer Weise, die eine Bekanntschaft des Clemens mit 1. Pt. ohne Weiteres ausschliesst für alle, die 3, 19—21; 4, 6 für echt halten.

wenigstens zu einer Ansetzung von Jac. nach 112 liegt keinerlei Anlass vor¹⁾. Von gegenwärtigen Christenverfolgungen ist zunächst in der viel missdeuteten Stelle Jac. 2, 6 f. gar nicht die Rede. Die dort Gescholtenen sind ja die reichen Gemeindeglieder (*ὑμεῖς*), die Namenchristen, welche es über sich bringen, den Christennamen durch ihre prozesslustige Habsucht und Herzenshärte vor den Heiden zu schänden; in sich selbst hat die Stelle nichts, was sie in eine spätere Zeit verwiese, als die Worte 1. Co 6, 1—8, mit denen sie sich vollinhaltlich deckt. Jac. 5, 8—11 fordert feste Herzen für die Trübsale, die der baldigen Parusie vorangehen werden; eine Zeitbestimmung ist aus dieser auch sonst gangbaren Ermahnung so wenig zu gewinnen wie aus den *πειρασμοί* 1, 2, 12, welche zunächst nach äusserer Not aussehen, dann aber ins Allgemein-Ethische übergehen. Es herrscht schwüle Stille vor dem Sturm; darüber hinaus gehen die Andeutungen des Briefes nicht. Ja, derselbe wäre zeitlich unbestimmbar, wenn nicht 2, 14—26 mit der direkten Polemik V. 21, 24 gegen Gal. 2, 16, Röm. 4, 2 auf nach-paulinische Verhältnisse hinwiese, so lange wenigstens dieser Abschnitt zum eisernen Bestande des Jac.-Textes gehört. Es ist ja richtig, dass der recht verstandene Paulus — vgl. nur Gal. 5, 6 mit Jac. 2, 23a — von dieser Polemik gar nicht betroffen wird, wenngleich die

¹⁾ Dagegen scheint Jac. nicht nur für 1. Pt., sondern auch für 1. Clem. eine bekannte Grösse zu sein. Wenigstens liegt 1. Clem. 31, 2 wie auch Cap. 11 die Annahme sehr nahe, dass Clemens sich u. a. auch für die endliche Beilegung des bei Jac. 2 und Hebr. 11 gleich scharf markierten litterarischen Haders um Abram und um die Rahab interessirt. Ist Abram nun endgültig Typus der Werk- oder der Glaubensgerechtigkeit? 1. Clem. 31, 2: . . . *δικαιοσύνην διὰ πίστεως ποιήσας*. Und was geht für die gleiche Frage schliesslich aus der Geschichte der Rahab hervor? 1. Clem. 11: *οὐ μόνον πίστις . . . ἐν τῇ γυναικί γέγονεν* (s. Schluss des Cap. 6) und *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη*. Das sind wirklich einmal zwei, wie es scheint, beabsichtigte, neu gezimmerte „Unionsformeln“.

Lehrharmonie, die hinter dem Missverständnis des Paulus bei Jac. lebt, ihre Schranke behält¹⁾. Aber das Unrecht von Jac. besteht doch nur darin, dass er den Heidenapostel selbst für eine Entartung des Paulinismus nach Pauli Tode verantwortlich macht, gegen welche Jac. mit vollem Recht Front macht und alle guten Geister des Evangeliums der Bergpredigt aufruft²⁾. Er ist ein Herold des Evangeliums der That, der lebendigen Nachfolge Jesu, im Gegensatz zu einer dem Namen nach paulinischen Glaubensorthodoxie, welche die unbedingten Imperative der dienenden Bruderliebe thatsächlich mit einer Art von umgekehrtem Paulus-Wort beantwortet (1. Co 13, 2 f.): Und wenn ich alle Liebe hätte, langmütige, gütige, neidlose, demütige, selbstlose, Unrecht vergebende Liebe, die alles zudeckt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet, und hätte den rechten Glauben nicht, so bin ich ein Nichts. Denn das ist der Sinn des Einwands, welchen Jac. (2, 18 a) von Seiten dieses verirrtten Paulus-Christentums erwarten muss: *σὺ πιστὴν ἔχεις*³⁾; ihr, die ihr alles auf die Be-

¹⁾ Die Grenze betrifft nichts Geringeres als den primären Grund alles Heils der Sünder; Jac. zieht dieselbe v. 14^b. 24; damit gäbe es für Paulus keinen Compromiss.

²⁾ Auch die ausführlichen Warnungen vor den Sünden der Zunge sind ja nur eine originelle Wendung des „richtet nicht“.

³⁾ Darauf antwortet denn Jac. selbst, und weder ein „Bundesgenosse“ (Beyschlag, Comm. z. d. St.) noch ein „Vermittler“ (Weiffenbach, Exeg.-theol. Studie zu Jac. 2, 14—26, 1871, S. 13 f.): „Und ich habe einstweilen offenkundige Werke und hoffe, daraus zu beweisen, dass ich nicht ohne Glauben sein kann; hervor nur ans volle Tageslicht (*δείξον*) mit deinem unsichtbaren, unkontrollirbaren, werkelosen, reinen Glauben und ich will dir, du leerer Mensch, darthun, dass dieser Glaube eine Einbildung ist und so wenig wiegt wie deine Werke. — Man muss nur *καγώ* (18^a) nicht mit „auch ich“ übersetzen, sondern so, wie gleich 18^b und sonst so oft im N. T. — und überdies v. 19, wie derselbe es selber durch den Zusammenhang verlangt, zu 18^b hinzunehmen, um einzusehen, dass, was auch für Weiffenbach „das Nächstliegende“ war (S. 13), nämlich in dem *τις* 18^a „einen Bestreiter“ des Satzes v. 17 zu sehen, auch der

währung nach aussen hin abstellt, habt ihr denn überhaupt noch Glauben? Kann man so einseitig den Ton auf die Werke legen, ohne die Fundamental-Wahrheiten des Glaubens zu entwerten? — Die Art, wie Jac. mit diesem Einwand verfährt, ist so wenig „strohern“ wie möglich, wenngleich sie in der That mit specifisch paulinischer Rechtfertigungslehre keineswegs verwachsen ist, und erinnert in bestimmter Richtung lebhaft an die Abrechnung der *Pia desideria* mit dem Orthodoxismus der specifisch Gläubigen ihrer Zeit.

Für die Chronologie von Jac. ist also aus 2, 14—26 auch nichts anderes zu entnehmen, als dass immerhin ein paar Jahrzehnte nach Pauli Tode verflossen sein werden, bis Vertreter des paulinischen Evangeliums also angeredet werden konnten. Seine Bedeutung behält derselbe Passus für ein anderes historisches Interesse, nämlich für die Geschichte der inneren Entwicklung des Paulinismus. Was Jac. befiehlt, ist eine zweite Art von „paulinischer“ Auffassung des Evangeliums, die keineswegs erfreulich ist, aber dem Gesetz des Rückschlags nach grossen Epochen geistiger Neuschöpfung entspricht. Einmal in der religiös-ethischen Wurzel erkrankt, konnte dann derselbe posthume Paulinismus auch in Principienfragen der kirchlichen Praxis so geschwächt werden und Gal. 5, 9 so weit vergessen, dass eine dritte Aera für denselben kam, da er fähig wurde, mit dem Kompromiss-Vorschlag in Sachen der vier *ἐπιβάσεις* sich praktisch einzulassen, den die Apostelgeschichte aus ihrer eigenen Zeit in die Verhandlungen von Jerusalem (Act. 15) zurückschiebt (Overbeck, H. J. Holtzmann). Auch vom Paulinismus des 1. Clemens-Briefs gilt ja unbestreitbar wenigstens so viel: „Der Gegensatz gegen die Aufdringlichkeiten des Judenchristentums fehlt hier schon ganz“ (Hilgenfeld, *ZwTh.* 1858, S. 572).

Weisheit Schluss für das Verständnis der Stelle sein muss. — Zu *ἐπεὶ τις* vgl. 1. Co 15, 35; Röm. 9, 19.

II.

Arnold Meyer bemerkt beiläufig in seinem Vortrag über „Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums“ 1898, S. 43, zu 1. Petrus: „Mir unterliegt es keinem Zweifel, dass die Stellen von der Höllenfahrt Christi, die hier ganz fremdartig wirken, eingeschoben sind, wie auch das Satzgefüge zeigt.“ Vordem hatten in neuerer Zeit Cramer, *Nieuwe Bijdragen* VII (vgl. Holtzmann, *Th. J.-B.* XI, 1891, S. 125) und Gardner, *Exploratio evangelica* 1899, S. 264 f., sich in ähnlicher Weise vernehmen lassen: letzterer in dem Sinn, dass die Hadesfahrt wohl mit irgendeiner Phantasie des zeitgenössischen Heidentums zusammenhänge, während das christliche Dogma aus der orphischen Mystik stamme; ersterer mit besonderer Betonung der exegetischen Hoffnungslosigkeit der Stelle. Kürzlich sind Soltau, *StK.* 1905, Heft II (dagegen C. Clemen noch im gleichen Jahrgang derselben Zeitschrift) und Völter, *Der erste Petrusbrief* usw. 1906, S. 8 f. (vgl. 23), dem beigetreten und zwar in der Art, dass letzterer, ausser Stücken der Adresse und des Schlusses, die Stellen 1, 18—21; 2, 21—25 und den ganzen Abschnitt 3, 18—4,6 samt 4, 13—19, ersterer ausser der ganzen Adresse und dem Schluss (Harnack) 3, 19—22; 4, 4—6; 5, 1—5 für Zusätze zweiter Redaktion hält, während die Grundschrift selber nur eine Homilie gewesen sei.

Hier sei, unter vorläufigem Absehen von den übrigen beanstandeten Stellen, nur in bezug auf 3, 19—21; 4, 6 die Frage erlaubt, ob nicht die Thesis, die Alexander Schweizer 1868 in seinem Aufsatz „Hinabgefahren zur Hölle — ein Mythos ohne biblische Begründung“ mit exegetischer Kunst (heute muss wohl gesagt werden: vergeblich) zu erweisen versuchte, gerade durch die Unmöglichkeit einer erträglichen Exegese der Stelle wie auch aus textkritischen Gründen einfach geboten erscheint.

Andere Aussagen über den Descensus finden sich im N. T. nicht, auch nicht „Andeutungen“, so frühzeitig sich auch in der christlichen Litteratur der Folgezeit die Vorstellung und die gläubige Wertlegung darauf zu erkennen gibt, und ihrerseits das Recht, an alt- wie neutestamentliche Worte anzuknüpfen, beansprucht. Das soll gewiss nicht gesagt werden aus „Scheu, die mythologischen Reste, die hie und da im N. T. vorhanden sind, anzuerkennen“. Aber auch die wenigen Schriftstellen, die für H. Gunkel (bei J. Weiss, Die Schriften des N. T's. 1905, Erklärung von 1. Pt., S. 52) als Andeutungen des Descensus übrig bleiben, haben in sich selbst diesen Sinn nicht. Die Schlüsselgewalt über den Hades, die Apc. 1, 18 Christo zugesprochen wird, während sie in rabbinischer Theologie zu Gottes eigenen Regalien gehört, wird auch von W. Bousset einfacher erklärt (bei Meyers XVI⁵ 1896, S. 230). Kol. 2, 15 spricht vom Triumph Christi am Kreuz¹⁾, und nicht im Hades, über die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι, die als τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας laut Eph. 6, 12 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις hausen. Und für Eph. 4, 9 f. hat E. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Chr. unter den Toten 1853, S. 69—86, in selbstlosester Argumentation den eingehenden Erweis erbracht, dass der Zusammenhang gebietet, „in den Worten τὰ κατώτερα τῆς γῆς eine Bezeichnung der Erde zu erkennen²⁾ (vgl. auch v. Soden, H.K. III, z. d. Stelle). Wie denn überhaupt das tief-

¹⁾ Denn ἐν αὐτῷ und ἐδειγμάτισεν führen notwendig wieder auf πρὸς ἡλίας τῷ σταυρῷ v. 14 zurück, und ἐν παύσησιν passt gar nicht zu einem Triumph in der Hölle.

²⁾ Vgl. Act. 2, 19 (τέρατα) ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ (σημεῖα) ἐπὶ τῆς γῆς κάτω; Joh. 8, 23 ἡμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ im Gegensatz zur paulinischen Mahnung Kol. 3, 1 f. τὰ ἄνω ζητεῖτε; auch bei ἄνωθεν metaph. ist ja durchweg immer an den Gegensatz von Himmlischem und Irdischem gedacht. Den Comparativ κατώτερα (tiefer im Vergleich zum Himmel) auf den Hades zu beziehen als tiefer im Vergleich zur Erde, war schon zu Calvin's und Beza's Zeiten nicht geraten, die darüber nicht eben sanft urteilten.

gehendste religiös-theologische Interesse an dem fraglichen Dogma den genannten Theologen nicht davon abgehalten hat, anzuerkennen, dass ausser 1. Pt. „keine weitere Stelle aus dem Umfange des N. T. herauszuheben ist, welche die Thätigkeit Christi im Hades irgend ins Licht setzte“ (S. 60). In der That sind es, und auch dies eingestandenermassen, nur logische Combinationen der 1. Pt.-Stelle mit anderem ntl. Material, welche zu dem Satze führen konnten: der Descensus sei eine unabweisliche Forderung der Gesamtanschauung des N. T's. (Güder, S. 123); und mit dem Wegfall der 1. Pt.-Stelle verlieren auch bei Güder jene Combinationen ihr Rückgrat.

Zu den exegetischen Schwierigkeiten von 3, 19—21 sei hier nur auf zweierlei hingewiesen: auf den fraglichen Zusammenhang der Stelle im Brieftext und auf ihre ersten Anfangs- und letzten Schlussworte. Für ein drittes, nämlich für den vermeintlichen Zusammenhang ihrer Teile untereinander ist es lehrreich, wie die jüngste, unter Voraussetzung der Text-Integrität versuchte Erklärung demselben Ausdruck leihet: „Den Gedanken an die abtrünnigen Geister verlassend, kommt der Brief nunmehr auf die Sintflut zu sprechen“ . . . „Nun kommt der Brief auf die Taufe“. Ganz getreue Wiedergabe des Originals; aber worauf ausser abtrünnigen Geistern im Hades, Sintflut und Taufe hätte ein Autor, der so komponierte, nicht etwa auch sonst noch „kommen“ können? Da würde nichts mehr überraschen. — Das Gleiche gilt nun vom Zusammenhang der Stelle mit dem Ganzen des Briefes.

¹⁾ Usteri (S. 41) beklagt das viele Reden von „Digressionen“ des Textes bei von Zezschwitz u. A.; das hiesse eigentlich „eine Insolvenzerklärung des Interpreten“. Aber wenn Usteri dann seinerseits den v. 21^b in eine Art von Zusammenhang mit dem Vorangehenden eingerenkt hat, so fügt er selber die Note bei: „Die Schwierigkeit, die unserer Erklärung anhaftet, drückt die meisten anderen in ähnlicher Weise ebenfalls.“ (S. 38.)

Ist derselbe unter dem drohenden Beginn einer grundsätzlichen und weit um sich greifenden Christenverfolgung geschrieben, so sind dem Vf. theoretische Dinge, Glaubensvorstellungen, Glaubensdifferenzen im Augenblick naturgemäss Nebensache. Er hat seine besondere Glaubensart und verleugnet sie nicht. Aber alles kommt ihm darauf an, seine Leser so anzufassen, dass sie „ihren Wandel unter den Heiden richtig führen“, damit diese Heiden, „die euch bisher als Übelthäter verleumdten, in Wahrnehmung eurer guten Werke Gott preisen müssen am Tage der Heimsuchung“¹⁾ (2, 12). Darum heiliget euch alle, als Losgekaufte Christi, innerlich, dass ihr ein Volk von Priestern werdet (bis 2, 10); dann werdet ihr auch in eurem Wandel nach aussen unangreifbar sein. Die Inquisition wird fragen: Wie stehen diese *χριστιανοί* zur Obrigkeit (2, 13—17)? Wie steht es in ihrem Hauswesen (2, 18—25 *οικείται* und *δουπόται*)? Was sind ihre Ehen wert (3, 1—7)? Und ihre Gesinnung und ihr Verhalten gegeneinander? Ist Corpsgeist da (3, 8—12)? Sorget dafür, dass der Befund Christen ihres Namens würdig aufweise, die in brüderlichem Zusammenhalten, wenn nötig, auch das Äusserste schuldlos zu leiden bereit sind wie ihr Herr, sicher, wie dieser, durch Tod zum himmlischen Leben vorzudringen (3, 13—18. 22). Darum unerbittliche Fehde den Fleischessünden (4, 1—5). Die Entscheidung naht (4, 7); seid weise und nüchtern zum Gebet und zur Übung aller christlichen Tugend (4, 8—11); nach aussen auf die Feuerprobe gefasst (4, 12—19), im innern Gemeindeleben Alt und Jung einander dienend; eine Brüder-

¹⁾ Ἐν ἡμέρᾳ ἐπισημοῦς (Jes. 10, 3 LXX: dort nur ἐν τῇ ἡμ. τῆς ἐπ.) hiesse nach Gunkel: am Tage der Gnade und der Erleuchtung, da auch die Heiden die Wahrheit erkennen; dagegen Duhm, Marti: am Tage der Untersuchung, des Gerichts. Gar nicht unmöglich, dass bei 1. Pt. z un ä chst an die Inspection der römischen Inquisitoren gedacht ist, deren Ausgang dann freilich ein Gottesgericht sein wird.

schaft, die im Namen Christi dem brüllenden Löwen entgegengieht (5, 1—11). Was sollen wohl in solchem Gedankengang die Sündenzeiten der Sintflut und Noah's Arche, und die genau gezählten Acht und der Antitypus von Flutwasser und christlicher Taufe und eine sozusagen rationalistische Definition der Taufe, die übrigens in der weiteren, immer mehr spezifisch sakramentalen Ausgestaltung des Taufdogmas zurückgestellt wurde, als hätte „der Apostel Petrus“ sie wirklich niemals dargeboten.

Und nun Anfang und Schluss der Stelle 3, 19—21.

Ἐν ψ v. 19, also πνεύματι; das ist kein naturwüchsiger Übergang. Verständlich ist Mc. 1, 12, dass „der Geist“ Jesum in die Wüste treibt, nämlich der Geist Gottes. Hier aber wäre von Jesu Geist die Rede (V. 18 fin.: gestorben dem Fleische nach, neubelebt dem Geiste nach), und in seinem Geiste wäre Jesus in die Hölle gefahren. Was soll das? Da sein Fleisch tot war, war sein Geist er selber, seine verklärte Person; in ihr oder mit ihr in den Hades fahren? — Man begreift Cramer's Konjekturen Ἐνώχ, obschon damit die Stelle natürlich erst recht aus dem Kontext hinausfallen würde.

Schluss von V. 21: δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ:

Entweder ein Bitten (ἐπερώτημα) „durch“ die Auferstehung Jesu Christi. Das „durch“ bliebe auf jeden Fall ungeschickt; und auf keinen Fall ist es ein ntl. Gedanke, dass durch die Auferstehung Jesu Christi ein gutes Gewissen zu erbitten sei. Was durch jene verbürgt wird, ist etwa die eigene Auferstehung der σύμφωντοι von Röm. 6, 5. Und wenn doch an bekannte ntl. Gedankengänge von neuem Leben der Gläubigen in der Gemeinschaft des neuen Lebens Christi angeknüpft werden soll, so könnte zuvor oder hernach ein διὰ θανάτου gar nicht fehlen (vgl. Phil. 3, 10 f.); erst dadurch bekäme der Gedanke für den paulinisch orientierten Vf. einen Sinn.

Oder das διὰ ἀν. etc. etc. würde nur auf σώσει zurückbezogen. Das liegt doch aber gar weit zurück; und

das Fehlen des rettenden Todes Christi wird da, wie oft bemerkt, erst recht unverständlich. — Die vier letzten Worte wurden eingefügt nur, um an das ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ v. 22, das seinerseits im ursprünglichen Text an v. 18 fin. prächtig anschliesst, eine Anknüpfung zu gewinnen.

Echter kritischer Sinn ist ein grundsätzlicher Zauderer im Erkennen auf Interpolation und würde auch hier durch die seit manchem Jahrhundert fortgesetzten Misserfolge in der Erklärung unserer Stelle sich nicht abhalten lassen, immer von neuem nach irgendeiner Möglichkeit gesunder Deutung auszuspähen, wenn nicht ein anderes hinzukäme: die Bezeugung der Stelle in der nächsten Folgezeit, bis zum einmütigen Eintreten der Uncialen für dieselbe, ist so schlecht wie irgend möglich.

Die textkritischen Bedenken gegen 3, 19—21 beginnen schon 1. Pt. 4,6. J. M. Usteri, „Hinabgefahren zur Hölle“, eine Wiedererwägung etc. 1886, S. 41—53, glaubte der Schwierigkeiten, welche aus dem Vergleich von 3, 19 f. mit 4, 6 entstehen, dadurch Herr zu werden, dass er zu der zweiten Stelle behauptete, sie spreche die Höllenfahrt Christi gar nicht aus; sonst wäre ein unlöslicher Widerspruch vorhanden zwischen der Predigt an die κ. ἐξ. sündige Noah-Generation speciell — und keine der vielen bekannten Ausflüchte ändert etwas an der engen Beschränkung des Hörerkreises in v. 20 — und der Verkündigung an die Toten überhaupt 4, 6.

Aber angesichts des frühzeitigen und reichlichen Aufkommens der Descensus-Idee im 2. Jahrhundert (s. unten), könnte man das καὶ νεκροῖς εὐηγγελισθῆναι in einem Brief aus Trajans Zeit doch nur gewaltsam von einer Beziehung auf jene Idee loslösen. Ja, wenn einerseits 3, 19 f. nicht voraufginge und wenn andererseits 4, 6 nicht den Zusammenhang wiederum stören würde, so läge es geradezu nahe, in 4, 6 den neutestamentlichen Quellpunkt der ganzen Geschichte der Höllenfahrtsvorstellung zu erkennen. Aber

das γὰρ v. 6 leitet ein Wort von Errettung ein, welches dem vorhergehenden Wort von den Gerichtsstrafen v. 5 eine überaus schlechte Begründung böte: umgekehrt ist der Fortgang von dem Gericht v. 5 auf das τέλος v. 7 ein ganz gegebener und natürlicher. Deshalb wird auch 4, 6 Interpolation sein, nicht von der Hand des Glossators von 3, 19 f., sondern von der Hand eines Späteren, der entweder 3, 19 f. gar nicht kannte oder aber auf eine einfachere und der sonstigen kirchlichen Auffassung entsprechendere Idee zurückführen wollte.

Den textgeschichtlichen Befund ausserhalb des N. T. fasst M. Lauterburg, HRE. VIII², S. 202, dahin zusammen, dass, „wie geschichtlich nachweisbar, die Stelle 1. Pt. 3, 18 f. für die Entwicklung der kirchlichen Lehre von einer rettenden Wirksamkeit Christi im Hades keineswegs den Grund abgegeben hat“. Abgesehen von einer möglichen Anspielung bei Clem. Alex. werde auf die Stelle nur bei Origenes und Hilarius von Poitiers Bezug genommen, während doch andere Zeugnisse, alt- und neutestamentliche, „darunter auch durchaus unpassende, in grosser Menge für den Descensus beigebracht werden.“ Die Sache steht aber noch etwas übler, insofern die Bekanntheit christlicher Autoren 2. und 3. Jahrhunderts ausser Origenes mit unserer Stelle geradezu ausgeschlossen erscheint, während sie dann von Origenes bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts wieder vollständig verschwindet.

Laut Irenaeus (I 25, 2) lehrte Marcion von der Höllenfahrt, dass ihre rettende Absicht und Wirkung sich auf Kain (ἐν ἡμέραις Νῶε?), auf Sodomiter, Ägypter und sonstige Heiden bezogen, während Abel, Henoch, Noah, die Sippe Abram's und die Propheten davon ausgeschlossen werden. Epiph. adv. haer. 42, 4 bereichert noch die Liste der nach alttestamentlichem Bericht Gottlosesten, die durch Marcions häretischen Hass gegen das A. T. den Geretteten beigegeben worden seien. Und wer auch gegen die kleinen Abzüge, die Frederic Huidekoper, The Belief of

the first 3 centuries concern. Christ's mission to the underworld 1854, S. 7, von diesen Zeugnissen der beiden grossen Häreseomachen anzubringen rät, nichts einwendet, bleibt doch vor der Thatsache stehen, dass Marcion die Seelenrettung derer in Abrede stellt, die 1. Pt. 3, 20 als Gottes besondere Schützlinge dastehen. Noch entscheidender aber ist, dass gerade die *ἀπειθήσαντες ποτε* V. 20 bei den anderen ältesten Zeugen für den Glauben an den Descensus ignoriert und an ihrer Statt die Frommen des A. Bundes, die auf Christum geharrt, als Object der durch die Höllenfahrt gespendeten Segnungen genannt werden.

Ob Barn. V, 6. 7 (Huidekoper, S. 10, al.) mit seinem *ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ἵνα καὶ τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῶ* überhaupt auf die Höllenfahrt gemünzt ist, mag dahingestellt bleiben. Das unserer Stelle gerade entgegengesetzte Motiv, Predigt an die alten Frommen, bleibt für alle Anspielungen auf die Segensthat des Descensus herrschend: bei Ign. Magn. 9 sind es die Propheten, und bei Tert. de an. 7, 55 die Propheten und die Patriarchen, nachdem zuvor bei Herm. Sim. IX, 16, 4. 5 zwei Generationen gerechter Männer in der Tiefe (*βάθος*) nicht von Christus, sondern von seinen Aposteln und Lehrern das „Siegel“ der Predigt empfangen haben.

Nach Clemens Alex. Strom. VI 6, 45 haben Apostel und Lehrer damit in der Nachfolge des Herrn selber gewirkt. Aber wenn auch hier der Gegensatz zu 1. Pt. 3 hinsichtlich der Hörer der Predigt bestehen bleibt, so kommt hinzu, dass Clem. diesen seinen Satz keineswegs so einführt, als hätte er denselben von dem, sonst oft genug von ihm ausdrücklich genannten Apostel Petrus¹⁾.

¹⁾ Freilich kommt dabei auch, wie bei 1. Pt., der *κατακλισμός* und die *φυλακή* zur Erwähnung. Aber das vorausgehende *τί δὲ οὐχὶ δηλοῦσιν* ohne Subjectangabe ist höchstens durch *αἱ γραφαὶ* im all-
(L [N. F. XV], 1.)

Kurz vorher bezieht Clem. sich für die einfache Aussage $\delta \kappa\acute{\iota}\rho\iota\omicron\varsigma \epsilon\grave{\nu}\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\alpha\tau\omicron \kappa\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \epsilon\grave{\nu} \xi\delta\omicron\upsilon$ auf Hiob 28, 22!

Nach Origenes in Jo 1, 27 (ed. Preuschen 1903, S. 144) bietet Hilarius, also nur kurze Zeit vor (?) dem Vaticanus, in Psalm. CXVIII (ed. Zingerle 1891, S. 452) das erste wirkliche Citat, und, wie Origenes, nur bis 20^a: testante apostolo Petro, descendente in inferna domino et iam his qui in carcere erant et increduli quondam fuerant in diebus Noe, exhortationem praedicatam fuisse. Origenes böte die Stelle annähernd vollständig allein de princ. II 5, 3; nur fehlt auch hier 21^b von $\omicron\upsilon \sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma \acute{\rho}\upsilon\pi\omicron\nu$ an.

Aber ob der Citator nicht Rufinus ist? Das Alleinstehen des volleren Citats in der Christenlitteratur des 3. Jahrhunderts muss stutzig machen. Auch ist in allen anderen Origenes-Stellen, auf die Güder S. 132 f. sich beruft, niemals wieder von 1. Pt. die Rede, vielmehr von Eph. 4, 8 f. in Gen. Hom. XVII, von Phil. 2, 10 an mehreren Stellen (vgl. in libr. Reg. ed. de la Rue II, 492 sq. und Hom. VI in Luc., de la Rue III 939).

Rufins Gelübde der Treue gegen den Orig.-Text in Ehren. Aber ganz abgesehen von den wohlgemeinten Willkürlichkeiten, die er selbst nicht leugnet, Schriftstellen auf eigene Faust zum Text einsetzen, das war für ihn gewiss keine Veruntreuung. Hatten doch schon des Origenes eigene Schreiber in der Hinsicht relativ freie Hand gehabt (vgl. Preuschen, Bibelcitate bei Origenes, ZnTh. 1903, S. 68 f.).

gemeinen zu ergänzen, keinesfalls aber auf unsere specielle Stelle anwendbar. Ist es doch sonst gar nicht die Art des Clemens, sich in dieser Weise auf „apostolische“ Schriften zu beziehen. Auch 1. Pt. wird in Strom. oft genug angeführt; aber z. B. Strom. III 11, 75: 1. Pt. 2, 11. 12. 15 mit der Einführung $\delta\iota\omicron \kappa\alpha\iota \delta\ \theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron\varsigma \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma \varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$; III 18, 110: 1. Pt. 1, 21. 14—16 mit $\kappa\alpha\iota \delta\ \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma \epsilon\grave{\nu} \tau\eta \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$; ähnlich IV, 7, 47 f.: 1. Pt. 3, 14; 4, 12. Wird der Autor nicht genannt, so heisst es etwa $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu \eta \gamma\rho\alpha\varphi\acute{\eta}$ (z. B. VI 6, 45) oder $\varphi\eta\sigma\acute{\iota} \gamma\grave{\alpha}\rho \delta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ (z. B. II 9, 43; Röm. 11, 11).

Was auf wissenschaftlichem Wege über 1. Pt. 3, 19—21 zu erhärten, ist nur ein negatives Ergebnis. Wie dieser Exkurs in Wirklichkeit entstanden und seine kanonische Stelle und Form erlangt habe, darüber kann man nur raten und meinen. Immerhin sprechen die vorstehenden Daten dafür, dass die Entstehung eine allmähliche war.

Dass überhaupt der Gedanke des Descensus aufkam, mag seine treibenden Kräfte in religiösen Gemütsinteressen gehabt haben: Was wird aus unseren Verstorbenen, da Christus immer noch nicht wiedergekommen (ältere Analogie: 1. Thess. 4, 13, f.)? Ja, sind nicht mit ihnen auch wir selbst der Hoffnungslosigkeit preisgegeben (wie 1. Co 15, 35)? Was wird aus den ungetauft Verstorbenen (1. Co 15, 29)? Und was aus den Verstorbenen, die durch ihren Glauben auf Erden noch nicht zur Vollherrschaft über das Fleisch geführt wurden und mit reichlichem, ins Jenseits hineinragendem apostolischem Drohwort gegen die Rückfälligen der Sünde behaftet sind? Unter dem Einfluss heiliger Worte alten und neuen Testaments, die nur der üblichen kräftigen Dehnung ihres Originalsinns bedurften, wahrscheinlich auch unter dem Mit-einfluss griechisch-orphischer oder auch orientalischer Vorstellungen (Höllenfahrt der Istar) entrang sich der frommen Sorge um die einem ungewissen Loose verfallenen Geliebten zunächst der Grundgedanke: (*Χριστός*) *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκίρυσεν, ἀπειθήσασιν ποτε* 1. Pt. 4, 6; 3, 19. — Zweite Etappe: der Protest Marcion's gegen die Anteilnahme von Patriarchen und Propheten an den Segnungen der Höllenfahrt; Ablehnung dieses Einspruchs durch die ersten Väter, und zwar eine Ablehnung mit um so leichterem Erfolg, als ja der Überpauliner durch seines Apostels eigene, innige Liebe zu den *πατέρες* (Röm. 9) zurückgewiesen wurde.

Dann aber (Röm. 11, 32 *ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*): auch die Fehlbarsten der Sünder, die Frevler-Generation der Noah-Zeit und des *κατακλυσμός* und diese voran,

müssen an der schliesslichen Rettung teilhaben 3,20 b *ὅτε ἀπεδέχετο* bis *κιβωτοῦ* — so Orig. in Jo. Danach ein biederer Glossator, der sein genaues Wissen über die *ὁκτώ ψυχαί* in den Text brachte. Endlich ein Tiefsinniger, der die symbolische Verbindung zwischen dem errettenden Flutwasser und der Taufe 21^a und die Wesensdefinition der Taufe 21^b hinzufügte und dann vielleicht selbst schon durch Einfügung von *διὰ ἀναστ. Ἰ. Χρ.* den Anschluss des ganzen Einschubs an V. 22 herstellte. Und damit der volle Text der ersten Uncialen.

Es kann auch etwas anders zugegangen sein. Aber unthunlich ist es ganz und gar nicht, von dem Werdegang, dem 1. Pt. 3, 19—21; 4, 6 entspross, ein Vorstellungsbild zu entwerfen, bei dessen Untermalung doch nicht Phantasie allein den Griffel lenkt.

IV.

Pathologische Züge in Israels Prophetentum.

Von

Prof. D. Dr. B. Baentsch in Jena.

Wenn wir von pathologischen Zügen in Israels Prophetentum reden, so geht daraus schon hervor, dass wir nicht etwa daran denken, den gesamten Prophetismus als solchen als eine pathologische Erscheinung hinzustellen. Gerade im Prophetismus, namentlich wie er sich seit der Mitte des achten vorchristlichen Jahrhunderts herausgebildet hat, erreicht die Religion Israels ihren geistig-sittlichen Höhepunkt, erfährt sie eine Abklärung und Vertiefung, wie sie sonst wohl keine Religion des Altertums

aufzuweisen hat. Darin aber liegt eben der denkbar kräftigste Beweis für den kerngesunden Charakter der prophetischen Bewegung.

So gesund nun aber auch die prophetische Bewegung speciell des achten vorchristlichen Jahrhunderts in ihrem innersten Kerne ist, so ist sie doch nicht ganz frei von pathologischen Zügen. Hängt sie doch einmal historisch mit jener ekstatischen Bewegung zusammen, die wir urkundlich zuerst für die Tage Samuel's und Saul's in der Religion Israels belegen können und die namentlich dort, wo sie zum ersten Male sich geltend macht, ausgesprochen pathologische Züge trägt. So weit nun auch die grosse prophetische Bewegung des 8. Jahrhunderts über jene elementare ekstatische Bewegung hinausgewachsen ist, so sehr, dass ihre Träger jeden Zusammenhang mit jener mit Entschiedenheit in Abrede stellen (vgl. Am. 7, 14), so macht der historische Zusammenhang, in dem sie gleichwohl mit jener steht, es doch begreiflich, dass sie in einzelnen ihrer Vertreter einmal rückfällig wird. Dazu kommt aber noch ein zweites, das uns recht eigentlich erst den Schlüssel zum Verständnis der pathologischen Züge an den grossen Propheten liefert. Die grossen Propheten bezeichnet man nicht mit Unrecht als religiöse Genies, als religiöse „Übermenschen“. In ihnen ist das religiöse Leben zu einer Innigkeit und Intensivität gesteigert, wie es bei gewöhnlichen Sterblichen nicht der Fall ist. Was nun aber von dem Genie überhaupt gilt, namentlich vom poetischen und künstlerischen, nämlich, dass es oft pathologische Züge trägt, das gilt im gesteigerten Masse vom religiösen Genie. Das auf das höchste gesteigerte Geistes- und Gefühlsleben alterirt leicht den körperlichen Organismus, irritirt die Functionen des Gehirns und Nervensystems, und zwar um so heftiger, je zarter besaitet der betreffende menschliche Organismus ist, und hat so häufig pathologische Erscheinungen allerlei Art und verschiedenen Grades im Gefolge. Dass wir mit dieser

Feststellung himmelweit von der Theorie Lombroso's, nach der das Genie als solches schon eine pathologische Erscheinung sein soll, entfernt sind, braucht wohl kaum noch ausdrücklich betont zu werden.

Es wird nun alles darauf ankommen, eine genaue Definition dessen zu geben, was denn eigentlich pathologisch ist. Das hat natürlich seine besonderen Schwierigkeiten, da die Grenze zwischen dem Pathologischen und Gesunden, zwischen dem ausgesprochen psychisch Unnormalen und dem, was noch als psychisch normal passiren kann, eine recht fließende ist. Die oft diametral einander widersprechenden Gutachten von Psychiatern über den geistigen Zustand eines Menschen lassen die hier vorliegende Schwierigkeit aufs deutlichste erkennen. Und wenn man über einen Menschen, der vor einem steht, den man mit allen Mitteln der ärztlichen Technik untersuchen kann, nicht immer gleich ins reine kommt, um wie viel schwerer ist es, einem Manne, der ein paar Jahrtausende vor uns gelebt hat, der einem von dem unserigen an Temperament und Gefühlsleben so verschiedenen Volkstum angehörte und von dem wir dazu oft nur recht dürftige Nachrichten haben, die Diagnose zu stellen.

Immerhin werden wir auf Grund empirischer Feststellung der überlieferten Thatsachen mit aller Bestimmtheit folgende Aufstellungen wagen dürfen, ohne damit die Sache natürlich nach ihrer medicinischen Seite hin erschöpfen zu wollen. Als pathologisch sind in Anspruch zu nehmen Erscheinungen wie Gesichtshallucinationen (Visionen), Gehörshallucinationen (Auditionen), convulsivische Zuckungen des Körpers oder Zustände körperlicher Starre, ferner das spontane Herausstossen oft unvernünftiger ekstatischer Reden oder unartikulierter Laute, ungeberdiges Auftreten und (wenigstens nach unserem Gefühl) Aufsehen erregender Habitus. Indessen berechtigt das Auftreten der einen oder der anderen Erscheinung bei einem Menschen an sich noch nicht ohne weiteres, ihn

für eigentlich geisteskrank zu erklären, und wir werden uns daher zu bemühen haben, das charakteristische Merkmal ausfindig zu machen, dessen Vorhandensein die Diagnose auf eigentliche Geisteskrankheit rechtfertigt.

So gewiss Audition und Vision pathologische Erscheinungen sind oder doch Erscheinungen, die bedenklich ans Pathologische streifen, so braucht doch der Mensch, der Visionen und Auditionen hat, noch lange nicht im Innersten seines Wesens pathologisch zu sein. Es handelt sich hier um sogenannte Objectivirungen innerer Vorgänge in die Gehörs- und Gesichtssphäre. Aus der seelischen Erregung in dem Zustande der Verzückung lässt es sich ohne weiteres erklären, dass der Gedanke oder das Wort, das dem Propheten als göttliche Eingebung zum Bewusstsein gekommen ist und das nun sein Herz erregt und stürmisch bewegt, zugleich als ein von aussen an ihn herankommendes empfunden, als ein von aussen an sein Ohr dringendes gehört wird, oder dass dieses Wort oder dieser Gedanke für ihn Körper und Gestalt annimmt, sich zu einem bedeutsamen Vorgang verdichtet und nun vom Propheten als etwas ausser ihm sich Begebendes im Zustand der Verzückung geschaut wird. Ob der Prophet selbst als pathologisch zu beurteilen ist oder nicht, wird am letzten Ende immer davon abhängen, ob das Wort, das er vernommen hat und nachher verkündet, oder das Gesicht, das er geschaut hat und nachher beschreibt und deutet, in sich vernünftig ist oder nicht. Ist es unsinnig, so ist der Prophet krank und seine Verkündigung die Ausgeburt einer tollen Phantasie; ist es aber vernünftig oder bezeugt es sich gar unserem Herzen und Gewissen als eine hohe, fördernde Wahrheit, so ist der Prophet trotz pathologischer oder ans Pathologische grenzender Züge an sich nichts weniger als pathologisch, sondern im Kern seines Wesens gesund.

Etwas bedenklicher ist es schon immer, wenn der Prophet im Zustand der Verzückung in convulsivische

Zuckungen oder in eine Art kataleptischer Starre verfällt. Hier liegt ganz offenbar ein ausgesprochen pathologischer Zustand vor. Der körperliche Organismus ist nicht stark genug gewesen, die intensive religiöse Erregung auszuhalten, sondern ist unter ihr zusammengebrochen. Ezechiel ist ein Prophet, der an solchen körperlichen Zuständen gelitten hat (vgl. Ez. 3, 15; 4, 4 ff.; 24, 27). Aber gerade das Beispiel Ezechiel's zeigt, dass ein solchen Zuständen unterworfenen Prophet an sich noch nicht pathologisch zu sein braucht. Man braucht nur das Buch des Propheten Ezechiel zu lesen, um sofort zu merken, dass wir es in ihm mit einem seines Geistes, seiner gesunden Urteilskraft, seines Willens durchaus mächtigen Persönlichkeit zu thun haben. Man kann in solchen Fällen wohl von pathologischen Zuständen, von pathologischen Zügen reden, aber man darf den betreffenden um solcher Zustände willen noch nicht für durch und durch pathologisch oder geisteskrank erklären.

Die Merkmale der Geisteskrankheit treten vielmehr erst dann ein, wenn mit solchen Zuständen eine Trübung des eigenen Bewusstseins oder gar ein vollständiges Intermittieren des Bewusstseins verbunden ist, wenn der Prophet die Gottes- und Geisterstimmen, die auf ihn eintönen, kritiklos aufnimmt und das Gehörte oder Geschaute in ungeordneter Gedankenflucht und in ekstatischer Rede wieder von sich giebt, wieder von sich sprudelt, ohne hinterher, nach Ablauf des krankhaften Processes, eigentlich zu wissen, was er denn von sich gegeben hat. Von einem solchen Propheten sagte man im alten Israel wohl: „er träufelt“ (vgl. Mich. 2, 6), d. h. die Worte träufeln aus seinem Munde heraus wie aus einem leck gewordenen Gefässe. Damit ist die Willenslosigkeit des Ekstatikers, das Spontane der ekstatischen Ausbrüche in charakteristischer Weise gekennzeichnet. Speciell mit Bezug auf solche Ekstatiker ist das hebräische Wort für Prophet („Nabi“) häufig gebraucht worden. Nabi

bezeichnet den „Sprecher“, nicht etwa den Orator, der seine eigenen Gedanken in wohlgeordneter Folge vorträgt, sondern den Sprecher, der spricht, was ihm eingegeben ist, der einer dämonischen Macht als willenloses Werkzeug oder als Sprachrohr dient. Solche nabis, die namentlich in der ältesten Zeit häufig auftreten, sind meist als durch und durch pathologische Naturen anzusehen. Ihnen würde die Religion Israels niemals einen Aufschwung zu verdanken gehabt haben.

Nicht ganz leicht ist es, sich über das eigentümliche Gebahren, das selbst oft die grössten Propheten in ihren symbolischen Handlungen an den Tag legen, klar zu werden. Die meisten dieser Handlungen — wir werden später Gelegenheit haben, einige besonders charakteristische vorzuführen — würden uns Anlass zum Kopfschütteln und unserer Polizei nicht ungerechtfertigten Anlass zum Einschreiten gegeben haben. Die Möglichkeit, dass hier ab und zu etwas Pathologisches aus älterer Zeit nachklingt, wird vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Andererseits wird man freilich, um diese Handlungen gerecht zu beurteilen, immer die besondere Art orientalischen Fühlens und Empfindens, das sich viel häufiger als bei uns in drastischer Weise Luft macht, mit in Rechnung zu ziehen haben.

Fassen wir das bisher Ausgeführte kurz zusammen. Es sind scharf zu unterscheiden 1. pathologische Naturen und 2. einzelne pathologische Zustände und Züge an sonst normalen Menschen. Für pathologische Naturen ist charakteristisch: Trübung des Bewusstseins oder völliges Intermittieren des Bewusstseins bei Eintritt der pathologischen Zustände, m. a. W. der Mangel eines regulirenden geistigen Factors. Solche Ekstatiker gleichen einer in Unordnung geratenen Maschine, in der die Räder mit ohrenbetäubendem Geräusch durcheinander schwirren und surren. Bei an sich normalen Menschen sind die pathologischen Zustände mehr peri-

pherisch. Sie tangiren und trüben das Bewusstsein nicht. Was solchen Menschen im Zustande der Ekstase zugekommen ist, das sichten und verarbeiten sie im Moment oder nachher in durchaus vernünftiger Weise. Die ekstatisch-pathologische Neigung steht unter der Herrschaft eines gesunden Willens und eines gesunden sittlich-religiösen Empfindens.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen können wir nun endlich dazu übergehen, allerlei Pathologisches in Israels Prophetentum an der Hand der Geschichte nachzuweisen. Wir können dabei drei Perioden des israelitischen Prophetentums unterscheiden:

1. die Periode des noch undisciplinirten wilden ekstatischen Prophetentums in den Zeiten Samuel's und Saul's,
2. die Periode des politischen Prophetentums in den Zeiten des Elias und Elisa,
3. die Periode des religiös-ethischen Prophetentums, namentlich seit der Mitte des achten vorchristlichen Jahrhunderts.

Das Prophetentum der ersten Periode ist noch ziemlich undisciplinirt und trägt im Durchschnitt einen durchaus pathologischen Charakter; das der zweiten Periode verfolgt klar erfasste politische Ziele und steht unter dem Einfluss markanter Persönlichkeiten. Der ekstatisch-pathologische Zug ist der regulirenden Kraft eines starken, zielbewussten Willens unterstellt. Das hat eine Abschwächung der pathologischen Erscheinungen zur Folge, die sich aus dem Centrum des persönlichen Lebens mehr in die Peripherie verlegen. In der dritten Periode ist das noch in gesteigertem Masse der Fall. Die ekstatische Neigung ist jetzt der Zucht eines hochentwickelten religiös-sittlichen Geistes unterstellt und macht sich nur hin und wieder bei besonderen Gelegenheiten bemerklich.

1. Das noch undisciplinirte ekstatische Prophetentum in den Zeiten Samuel's und Saul's.

Dass es nicht etwa erst seit Samuel's und Saul's Tagen in Israel Ekstatiker gegeben hat, versteht sich von selbst. Solche hat es gegeben, seit Israels Religion existirte, wie sie in jeder anderen Religion die unzertrennlichen Begleiter des religiösen Lebens sind. Der Papyrus Golenischeff¹⁾ aus dem 11. Jahrhundert v. Chr. schildert uns ziemlich lebhaft das Auftreten eines solchen ekstatischen Nabi in der kanaanäischen Stadt Byblos für eine Zeit, in der Israels Königtum noch nicht begründet war. Aber seit Beginn der Königszeit und schon etwas früher treten die ekstatischen Nebi'im so massenhaft in Israel auf, dass die alttestamentliche Geschichtsschreibung von ihnen als von einer charakteristischen Erscheinung des Zeitalters Notiz nehmen muss. Es war damals eine wild bewegte Zeit. Die Philister bedrängten die noch nicht zu einer festen Organisation zusammengewachsenen israelitischen Gaue und Stammgebiete und schienen den Israeliten den Besitz des von ihnen eroberten Landes mit Erfolg streitig machen zu wollen. Bis weit in die israelitischen Gebiete hinein waren sie erobernd vorgedrungen und viele israelitische Ortschaften und Städte waren bereits in ihren Besitz übergegangen. Da galt es für die israelitischen Stämme sich des verhassten Feindes zu erwehren, und es kam zu einer nationalen Bewegung, die in Befolgung des Grundsatzes, dass nur Einigkeit stark macht, schliesslich zur Begründung eines nationalen Königtums führte. Diese nationale Bewegung war aber zugleich religiöser Art. Nicht nur die politische Machtstellung, der Bestand eines Israelvolkes war in Frage gestellt, sondern zugleich auch die Existenz der nationalen Jahwereligion, die ja ohne

¹⁾ Vgl. dazu A. Erman, Eine Reise nach Phönicien im 11. Jahrhundert in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde Bd 38, S. 1—14.

ein Israelvolk nicht denkbar war. So war es zugleich religiöse Pflicht, den Philistern gegenüber zu treten. Der Philisterkampf war zugleich ein Kampf für Jahwes Herrschaft und Ehre, für seine Heiligtümer und Altäre. Kein Wunder, dass damals die religiöse Erregung in hohen Wogen ging. Damit war aber der fruchtbare Nährboden für das ekstatische Element gegeben. Ganze Scharen von wilden Ekstatikern, mit Musikbanden an der Spitze, — denn Musik gehört zur Hervorrufung und Steigerung der ekstatischen Erregung — durchziehen das Land, schreiend, brüllend, Jahwe zum Eingreifen, das Volk zum heiligen Kampf auffordernd, eine Art Heilsarmee, nur nicht so organisirt und disciplinirt, und mit keinem so deutlichen, klar formulirten Programm wie etwa die Heilsarmee unserer Tage. Wie wenig diese Banden organisirt waren, kommt schon darin zum Ausdruck, dass in der Überlieferung kein Name von irgend welchem Klang, kein Name einer bedeutenden Persönlichkeit mit dieser Bewegung eng verknüpft erscheint. Zwar haben wir eine Erzählung, in der Samuel als das Haupt einer Schar von Ekstatikern erscheint, aber diese Erzählung, die uns nachher noch weiter beschäftigen wird, gehört sicherlich nicht der alten Überlieferung an. Und was Saul betrifft, so kommt er in keiner Weise als Führer, sondern eher als eine Art Opfer dieser Bewegung in Betracht. Im allgemeinen genossen die ekstatischen Nebi'im nur geringes Ansehen. Soweit sie nicht Furcht oder Unbehagen einflössten, machte man sich über sie lustig. Man bezeichnete sie schlechtweg als Meschugge oder als Verrückte.

In welch' geringem Ansehen diese Nebi'im standen, zeigen in charakteristischer Weise zwei Geschichten, die beide das Sprichwort: „Ist Saul auch unter den Propheten?“ illustriren und erklären sollen, ja, das zeigt zugleich die so sprichwörtlich gewordene Frage selbst. Die erste Geschichte (I. Sam. 10, 5 f.) erzählt, wie Saul nach seiner ersten Salbung durch Samuel, die eigentlich nur

ein Vorspiel zu seiner zweiten und eigentlichen Salbung darstellt, auf dem Heimwege zu seinem Vater einer Schar solcher Nebi'im begegnet, die unter Vorantritt einer Musikbande durch das Land zieht. Saul, der zweifellos pathologisch veranlagt war — das zeigt seine ganze, in düsteres Dunkel gehüllte Geschichte, — wird in den ekstatischen Strudel mit hineingezogen und fängt an, ekstatische Reden auszustossen und sich wie ein Verrückter zu geberden. Verwundert soll man damals gefragt haben: „Was ist denn mit dem Sohne des Kis vorgegangen? Gehört Saul denn auch zu den Nebi'im (Propheten)?“ Diese Frage, die man sich übrigens im Tone der Geringschätzung und des Bedauerns gesprochen denken muss, soll dann sprichwörtlich geworden und in der Folge auf jeden angewandt worden sein, bei dem plötzlich ekstatische Ausbrüche eintraten. Zeigt uns schon diese Geschichte, wie ansteckend der ekstatische Zustand auf dazu disponirte Gemüter unter Umständen wirken konnte, so wird uns das durch die folgende Geschichte in noch viel drastischerer Weise vor Augen geführt. Sie findet sich I. Sam. 19, 19 f. Auch hier erscheinen die Ekstatiker wieder in geschlossener Gesellschaft. Ihr Haupt soll Samuel gewesen sein. Als nun eines Tages Saul Boten an Samuel schickt, die den von Samuel verborgen gehaltenen David greifen und zu Saul bringen sollen, werden diese Boten von den Ekstatikern um Samuel angesteckt, so dass sie selbst in ekstatischen Zustand geraten und ihren Auftrag ganz vergessen. Man beachte, dass das Bewusstsein in der Ekstase hier ganz aufgehoben erscheint. Die Boten wissen auf einmal gar nichts mehr von ihrem Auftrage, sie wissen überhaupt nicht mehr recht, wo sie sind, und geberden sich als Verrückte. Einer zweiten und einer dritten Schar von Boten geht es nicht anders. Endlich macht sich Saul selbst zu Samuel nach Rama auf den Weg. Aber Saul selbst geht es hier fast noch schlimmer als den Boten. Auch er wird angesteckt. Er zieht sich im ekstatischen Zustand nackend

aus, wirft sich auf den Boden und liegt einen ganzen Tag und eine ganze Nacht auf der Erde, immerfort ekstatische Reden ausstossend. Daher soll dann das Sprichwort entstanden sein: „Ist Saul auch unter den Propheten?“

Es ist sehr fraglich, ob diese zweite Geschichte sich wirklich so zugetragen hat. Sie wird von der historischen Kritik mit guten Gründen in den Bereich der Legenden verwiesen (vgl. Budde, Die Bücher Samuel erklärt, Tübingen 1902, S. 139—140), und wahrscheinlich ist auch die erste Geschichte nur erfunden, um das Sprichwort „Ist Saul auch unter den Propheten?“ nach seiner Entstehung zu erklären. Man muss überhaupt gegen Geschichten, die ein Sprichwort oder ein geflügeltes Wort erklären wollen, misstrauisch sein. In den meisten Fällen sind solche Geschichten in Anknüpfung an das längst vorhandene geflügelte Wort entstanden. Speziell für Saul wird man wohl anzunehmen haben, dass das auf ihn geprägte Sprichwort von den ekstatischen Anfällen herzu-leiten ist, durch die der unglückliche König periodisch heimgesucht worden ist. Aber ob jene Erzählungen historisch sind oder nicht, darauf kommt es uns hier gar nicht an. Uns interessieren nur die in ihnen beschriebenen psychischen Zustände. Dergleichen Zustände aber hätten gar nicht geschildert werden können, wenn sie nicht bekannt und für bestimmte Zeiten charakteristisch gewesen wären. Wir lernen jedenfalls aus diesen Geschichten: Es hat im Zeitalter Saul's eine Menge Ekstatiker gegeben, und Saul selbst war für ekstatische Zustände disponirt. Die Ekstatiker schlossen sich gern in Banden oder Genossenschaften zusammen. Musik galt als hauptsächlichstes Mittel, die ekstatischen Zustände hervorzurufen und bis auf den Höhepunkt zu steigern. Die Ekstatiker übten auf disponirte Gemüter eine suggestive Wirkung aus.

Hatten wir es in diesen Geschichten immer nur mit ganzen Banden oder Gesellschaften zu thun, so hat uns

die alttestamentliche Überlieferung auch noch das Porträt eines einzelnen charakteristischen Ekstatikers aus alter Zeit gezeichnet. Es ist das der alte Seher Bileam, der bereits dem mosaischen Zeitalter angehört haben soll. Zwar ist er kein Israelit, sondern, wie es scheint, ein Edomiter gewesen (vgl. die Commentare zu Num. 22, 5), aber die Ekstatiker zeigen aller Orten und zu allen Zeiten dieselben charakteristischen Züge, so dass uns Bileam als der Typus eines alten Ekstatikers überhaupt gelten darf. Die Beschreibung, die Num. 24, 3—4 und 15—16 von ihm entworfen wird, wird ihm selbst in der Form einer Selbstcharakteristik in den Mund gelegt. Er sagt Num. 24, 15—16 von sich:

„So spricht Bileam, der Sohn Beor's,
und spricht der Mann, dessen Auge verschlossen¹⁾ ist,
So spricht der, welcher göttliche Reden vernimmt,
der um die Erkenntnis des Höchsten weiss,
Der Gesichte des Allmächtigen schaut,
hingesunken und enthüllten Auges.“

Wir haben hier in paradigmatischer Vollständigkeit ein ganzes Repertoire von pathologischen Zuständen, wie sie für die alten Ekstatiker charakteristisch sind. Zuerst die absolute Abgezogenheit von der Aussenwelt: „dessen (physisches) Auge (vor der Aussenwelt) verschlossen ist.“ Der Ekstatiker vergisst dabei alles, was um ihn herum ist, er ist gewissermassen in eine ganz andere Welt versetzt. In diesem Zustande der Abgezogenheit stellt sich bei ihm ein einmal die Audition: „so spricht der, welcher göttliche Reden vernimmt“, dann die Vision: „der Gesichte des Allmächtigen schaut“. Hierzu gesellt sich nun noch eine Art kataleptischer Zustand: „hingesunken und enthüllten Auges“. Während sich seinem geistigen Auge eine andere Welt enthüllt, liegt der Körper scheinbar leblos auf dem Boden. Ähnliche Zustände zeigt

¹⁾ So nach der Lesart *sethûm* für *šethûm* des MT.; Vulg. *cuius obturatus est oculus*. Vgl. die Commentare zu Num. 24, 3.

auch noch der Prophet Ezechiel¹⁾, und zweifellos hat auch der Prophet Muhammed sie gekannt.

Das Gesagte wird genügen, um uns von den alten Ekstatikern eine ungefähre Vorstellung zu machen, und wir können nun dazu übergehen, uns das politische Prophetentum im Zeitalter des Elias und Elisa etwas näher anzusehen.

2. Das politische Prophetentum im Zeitalter des Elias und Elisa.

Eine etwas höhere Stufe des israelitischen Nebi'itums stellen die Prophetengenossenschaften zur Zeit des Elias und Elisa dar. Namentlich Elisa erscheint als das Haupt einer solchen Genossenschaft. Freilich spielt auch jetzt noch der Zustand der Ekstase eine nicht unbedeutliche Rolle. Selbst eine so bedeutende Persönlichkeit wie Elias, die sich sonst weit über ihre Zeit hinaushebt und den grossen Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts beträchtlich näher steht als das Durchschnittsprophetentum des 9. Jahrhunderts, ist nicht ganz frei davon. Wir lesen I. Reg. 18, 46 von ihm, dass die Hand Jahves über ihn gekommen, d. h. dass er in Ekstase geraten sei, in dieser Ekstase seine Lenden gegürtet habe und vor dem Wagen des Königs Ahab hergelaufen sei vom Karmel bis nach Jesreel. Aus I. Reg. 19, 5 ff. geht weiter hervor, dass er auch visionäre Zustände gekannt hat, und auch, was wir I. Reg. 18, 42 lesen, erinnert an Manipulationen, wie wir sie wohl bei Ekstatikern erwarten dürfen. Ehe nämlich, so wird hier erzählt, ein lang ersehnter Regen eintritt, begiebt sich Elias auf den heiligen Karmelberg, kauert sich dort nieder und thut sein Gesicht zwischen die Kniee. Er versenkt sich gewissermassen in sich selbst, macht sich von den

¹⁾ Vgl. über Ezechiel ausführlich A. Klostermann, Ezechiel, ein Beitrag zur besseren Würdigung seiner Person und seiner Schrift in den Theol. Studien und Kritiken 1877, S. 391 ff.

Eindrücken der Aussenwelt frei und sinkt so in einen ekstatischen Zustand. Während dieser Zustand anhält, steigt die ersehnte Regenwolke langsam am Himmel herauf. Man hat den Eindruck, dass zwischen dem Gebahren des Elias und dem Heraufsteigen der Wolke ein innerer Zusammenhang besteht. Es handelt sich dabei nicht blos um ein einfaches Gebet um Regen, sondern der Prophet gewinnt in diesem Zustand, in dem seine Kräfte ins Übermenschliche wachsen, gewissermassen einen magischen Einfluss auf die Gottheit und ringt ihr vermöge desselben die Sendung des Regens ab. Es ist, gerade herausgesagt, eine Art Regenzauber, den der Prophet in dem Zustand der Ekstase ausübt. Noch deutlicher zeigt sich der ekstatische Zug bei dem Propheten Elisa. Als der König Joram von Israel zusammen mit dem Könige Josaphat von Juda seinen bekannten Feldzug gegen den König Mesa von Moab unternahm, fragte Joram den Elisa zuvor über den Ausgang des Feldzuges. Da heisst es nun, Elisa habe gesagt: „Holt mir einen Saitenspieler“, und es wird dann weiter berichtet: „Jedesmal, wenn der Saitenspieler spielte, kam über ihn die Hand Jahves“, d. h., geriet er in Ekstase, in der sich ihm der Blick in die Zukunft öffnete, 2. Reg. 3, 15. Elisa versteht sich also genau wie die alten Nebi'im auf die Kunst, sich durch gewisse Mittel künstlich in einen ekstatischen Zustand zu versetzen. Man vergleiche damit nur das Gebahren der Derwische und der indischen Fakire, die sich noch heute der Musik bedienen, um den ekstatischen Zustand herbeizuführen. Wie Elisa, ihrem Meister, wird auch seinen Jüngern, den sogen. Prophetenschülern, der ekstatische Zustand nicht fremd gewesen sein, und sie werden sich derselben und ähnlicher Mittel bedient haben, um ihn hervorzurufen.

Trotz alledem sind diese Nebi'im nicht ganz mit ihren älteren Vorgängern und Geistesverwandten auf eine Stufe

zu stellen. Schon dass sie sich um eine markante Persönlichkeit gruppieren, macht einen wesentlichen Unterschied aus. Das bedeutet nichts anderes, als dass der prophetischen Bewegung jetzt bestimmte Ziele gesteckt sind, dass sie sozusagen nach einem festen Programm arbeitet. Es handelt sich jetzt nicht mehr um ekstatische Haufen und Banden, die planlos im Lande umherziehen und vielfach den Spott herausfordern, sondern um fest organisirte Genossenschaften. Mochte es immerhin die Absicht jener das Land durchziehenden Ekstatiker gewesen sein, eine Begeisterung für die Sache der nationalen Jahverreligion zu entflammen, die laugewordenen Jahveverehrer zum heiligen Kriege gegen Jahves und Israels Feinde aufzurütteln, so hatte jene Bewegung doch immer etwas Wildes und Undisciplinirtes an sich. Jetzt aber wird der prophetischen Bewegung durch einen führenden Geist eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt, die planmässig durchgeführt werden muss. Diese Aufgabe besteht nun in dem unerbittlichen Kampfe gegen den tyrischen Baal, dessen Kult durch den König Ahab seiner tyrischen Gemahlin Isebel zu Liebe und sicher auch aus politischen Gründen im Königreiche Israel eingeführt werden sollte. So gewinnt die prophetische Bewegung eine Spitze gegen den Hof, gegen die Hofpartei und die königliche Regierung. Die Bewegung wächst sich aus zu einer religiös-politischen Oppositionspartei, die gewaltig in das öffentliche Leben eingreift und mit der die Regierung in hohem Grade zu rechnen hat. Die Nebi'im um Elisa herum sind zu einem Machtfaktor von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden. Zweifellos hat diese Nebi'im-Partei, die überall im Lande ihre lokalen Organisationen hatte, der Jahverreligion einen unermesslichen Dienst geleistet. Ihr Verhängnis war es aber, dass sie sich in ihrer Arbeit und Agitation nicht auf das religiöse Gebiet beschränkte, sondern ihre religiösen Aufgaben mit politischen Bestrebungen verquickte. Das mag ja kaum anders möglich gewesen

sein, da ja eben die Opposition gegen die ausschliessliche Geltung der Jahvereligion vom König ausging und von seinen Räten und Vertrauten unterstützt wurde. Aber wie dem auch sein mag, durch die politischen Agitationen und Umtriebe wurde der religiöse Charakter der Bewegung stark beeinträchtigt, und es ist ja hinlänglich bekannt, welch schmachvolle und verwerfliche Handlungen sich die Träger dieser Bewegung haben zu Schulden kommen lassen. Elisa ist nicht davor zurückgeschreckt, den Feldhauptmann Jehu zu einem gemeinen Meuchelmorde gegen seinen König und Herrn anzustiften, und die Erzählung II. Reg. 8, 7 ff. zeigt ihn uns in einer Situation, die den Verdacht des Hochverrats nicht unbegründet erscheinen lässt. Jedenfalls aber — und darauf kommt es uns in diesem Zusammenhange einzig und allein an — bedeutet die prophetische Bewegung, wie sie sich in den dem Elisa unterstellten Prophetengenossenschaften darstellt, einen Fortschritt über die frühere Zeit hinaus. Die ekstatischen Zustände sind hier mehr der Herrschaft des Willens unterstellt, sie äussern sich nicht mehr in der alten Unbändigkeit und Wildheit, sondern sie sind gleichsam disciplinirt. Der bewusste Geist hat sie in seine Herrschaft, in seine Zucht genommen.

Das hindert natürlich nicht, dass die Gegner dieser prophetischen Bewegung deren Anhänger als Verrückte bezeichnen. Dafür haben wir ein interessantes Beispiel. Als nämlich Elisa einst einen seiner Jünger zu dem Feldhauptmann Jehu geschickt hatte, um mit ihm die Verhandlungen über den vorzunehmenden Staatsstreich einzuleiten, da fragen einige aus dem Gefolge Jehus, nachdem die geheime Verhandlung beendet und der Gesandte wieder abgezogen war: „Was wollte denn dieser Verrückte bei dir?“ Das Wort, dessen sie sich dabei zur Bezeichnung von „Verrückter“ bedienen, ist auch uns nicht fremd. Es ist das hebräische Wort *meschugga* (II. Reg. 9, 11), das als *meschugge* in den Jargon des Volkes übergegangen

ist. Die Frage lautete also wörtlich übersetzt: „Was wollte denn dieser meschugge Mensch bei dir?“

Aber auch ausserhalb der unter der speziellen Leitung des Elisa stehenden Prophetengenossenschaften scheint es Nebi'im gegeben zu haben. Aus I. Reg. 22 gewinnt man den Eindruck, als ob das ekstatische Wesen in den Zeiten des Elias und Elisa in geradezu elementarer Weise zum Ausbruch gekommen sei. In Israel, d. h. also im nördlichen Königreich, soll es damals nicht weniger als 400 Jahvepropheten gegeben haben, von denen freilich eine grosse Anzahl um die Gunst der Machthaber buhlte und ihre Aufgabe darin suchte, dem Könige eitel gute Dinge zu weissagen. Als der König Ahab einmal einen Feldzug vorhat (I. Reg. 22), lässt er diese Propheten kommen, um von ihnen etwas über den Ausgang des Feldzuges zu erfahren. Alle weissagen ihm günstigen Erfolg, und einer von ihnen, mit Namen Zedekia, greift zu dem drastischen Mittel, dass er sich eiserne Hörner aufsetzt und dem Könige zuruft: „Mit solchen Hörnern, d. h. mit unwiderstehlicher Gewalt, wirst du die Aramäer niederstossen, bis du sie vernichtet hast.“ Dabei muss man sich vorstellen, dass dieser Zedekia während seiner Rede wie ein wilder Stier umherspringt und mit seinem Kopfe fortwährend Stossbewegungen macht. Wir haben hier das interessante Beispiel einer symbolischen Handlung, wie wir solchen später auch bei den grossen Propheten noch öfter begegnen werden. In wohlthuender Weise sticht von all diesem feilen Gesindel der einsam stehende Prophet Micha ben Jimla (nicht mit dem späteren Propheten Micha, von dem uns ein prophetisches Buch überliefert ist, zu wechseln) ab, der insofern schon den Typus der späteren Jahvepropheten vorbildet, als er mit unbestechlichem Gewissen dem Könige drohendes Unheil ankündigt und sich dadurch dessen Ungunst zuzieht. Auch sonst hat es nicht an echten Jahvepropheten, die als Vorläufer der grossen Propheten des 8. Jahrhunderts gelten können, in dieser

Periode gefehlt. Man denke nur an den grossen Elias, der turmhoch über seinem Schüler und Nachfolger Elisa steht. Auch Ahio von Schilo (I. Reg. 14, 11 ff., 11, 29 ff.) und Jehu ben Hanani (I. Reg. 16, 1 ff.) dürfen hier genannt werden. Leider kennen wir von ihnen nicht viel mehr als den Namen. Als deutlich wahrnehmbare Grösse tritt uns das ethisch-religiöse Prophetentum jedenfalls erst seit der Mitte des 8. vorchristlichen Jahrhunderts entgegen. Auf dieses Prophetentum wollen wir zum Schluss noch einen kurzen Blick werfen.

3. Das religiös-ethische Prophetentum seit der Mitte des 8. Jahrhunderts.

Wenn wir dieses Prophetentum zu dem politischen Prophetentum des 9. Jahrhunderts in einen gewissen Gegensatz setzen, so soll damit nicht etwa gesagt sein, dass nicht auch dieses Prophetentum seine politische Bedeutung gehabt hätte, und dass manche seiner Vertreter nicht auch sich politisch bethätigt hätten. Einem Propheten wie Jesaias oder Jeremia wird man sogar einen eminenten politischen Scharfblick nicht absprechen können, und wie z. B. Jesaias zu allen politischen Aktionen des Ahas und Hiskia persönlich Stellung nimmt, ist bekannt genug. Aber der Unterschied ist der: Waren die älteren politischen Propheten skrupellos in der Wahl ihrer Mittel, so sehr, dass ein Mann wie Elisa vor Anstiftung eines gemeinen Meuchelmordes nicht zurückschreckt, so stellen sich die grossen Propheten des 8. Jahrhunderts auch da, wo sie zu politischen Fragen Stellung nehmen, immer auf den Boden des religiös-sittlichen Standpunktes und verwerfen jedes Mittel, das sich mit diesem nicht verträgt. Wie gross der Unterschied in dieser Beziehung zwischen den grossen Propheten des 8. Jahrhunderts und ihren Vorgängern war, dafür nur ein Beispiel. Die Zeitgenossen des Elisa hatten wie dieser selbst in der von ihm angezettelten Verschwörung gegen

den König Joram und in dessen Ermordung durch Jehu eine rühmliche, Jahve wohlgefällige That gesehen; der Prophet Hosea dagegen redet dort, wo er auf jene Ermordung des Königs von Israel zu sprechen kommt, von der grossen Blutschuld, die auf Israel ruhe, und die so lange zum Himmel schreien werde, bis sie gestühnt sei (Hos. 1, 4). Doch dies nur nebenbei. Wir können die politische Seite des grossen Prophetentums hier nicht näher ins Auge fassen. Das wäre eine Untersuchung für sich, die übrigens recht anziehend wäre, da in ihr namentlich darauf einzugehen wäre, wie eine in religiös-sittlichem Geiste getriebene Politik sich zu der nationalen Politik häufig genug in scharfen Gegensatz stellt, was dann zur Folge hat, dass die Propheten (wie z. B. Jeremias) als Vaterlandsverräter festgesetzt werden. Doch wir können, wie gesagt, darauf hier nicht eingehen und müssen nun dazu übergehen, zu zeigen, wie weit sich etwa auch bei den Vertretern dieses am höchsten stehenden Prophetismus noch pathologische Züge zeigen.

Da müssen wir nun von vornherein sagen: die pathologischen Züge treten mehr und mehr zurück. Sie sind bei vielen der grossen Propheten fast gar nicht mehr wahrnehmbar oder doch nur in so abgeschwächter Weise vorhanden, dass man sich allen Ernstes fragen muss, ob man hier überhaupt noch von „pathologisch“ reden darf. Es fehlt zunächst ganz das Rauschartige, Convulsivische, wild Ekstatische, das mit Trübung oder Aufhebung des Bewusstseins verbunden ist, und das für die alten Nebi'im so charakteristisch war. Man redet statt von Ekstase darum hier auch lieber von Verzückung und versteht darunter jenen Zustand, in dem der Geist sich zwar entrückt fühlt, seine sinnlichen Daseinsbedingungen und irdische Umgebung ganz vergisst, aber doch mit wachem Bewusstsein seiner selbst die Dinge, die vor das Auge der Seele treten, erschaut und fest in die Auffassung einprägt, so dass er sie nachher klar verkünden

kann. Vor allem thun diese Propheten — vielleicht mit Ausnahme des Visionärs in Jes. 21 — nichts dazu, um sich künstlich in einen solchen Zustand zu versetzen. Sie verschmähen durchaus jene technischen Mittel, wie sie in den Prophetengenossenschaften üblich waren. Sie sind deshalb auch nie Mitglieder von Prophetengenossenschaften, in denen die Prophetie vielfach handwerksmässig betrieben wurde. Man versteht so die Lebhaftigkeit, mit der der Prophet Amos dagegen protestirt, für einen landläufigen Nabi oder den Sohn, d. h. Schüler eines solchen Nabi gehalten zu werden (Am. 7, 14). Vielmehr die prophetische Begeisterung kommt über sie ohne ihr Zuthun, wie eine geheimnisvolle Macht, der sie sich nicht entziehen können. Wenn sie mitten in ihrem Berufe sind, dann erfasst sie oft der Geist und treibt sie mit einer unwiderstehlichen Macht, dem Volke die Botschaft zu verkünden, die ihr Gott ihnen ins Herz gegeben und in den Mund gelegt hat. Sie haben dann das Gefühl, dass die Hand ihres Gottes über ihnen ist, dass die Hand ihres Herrn sie gepackt hat, jene gewaltige Hand, der sie sich nicht entwinden können, auch wenn sie sich noch so gerne von ihr losmachen möchten. Das sind dann freilich Momente, wo es auf des Messers Schneide steht, ob ihr Zustand ins Pathologische umschlägt, d. h. ob ihr körperlicher Organismus und ihr Nervensystem stark genug ist, die gewaltige Erregung, in die sie versetzt sind, auszuhalten. Sie stehen dann gewissermassen auf der Kippe, wie der Volksmund sagen würde. Aber sie werden vor dem Umschlag in der Regel bewahrt, weil ein regulirender geistiger Faktor in ihnen thätig ist, ein gesunder, kräftiger Wille und ein völlig abgeklärtes religiös-sittliches Empfinden. Wir hören daher verhältnismässig selten etwas von Visionen und Auditionen, von Gesichts- und Gehörshallucinationen oder von convulsivischen Zuckungen und dergleichen mehr.

Nur bei besonders wichtigen Anlässen und Gelegenheiten treten dergleichen Erscheinungen hervor, so besonders

an dem Tage ihrer Berufung, d. h. an dem Tage, an dem das Bewusstsein, von Gott gesandt zu sein, zum ersten Male bei ihnen zum Durchbruch kommt. Da geht es in der Regel nicht ohne gewaltige Erschütterungen, die scharf ins Pathologische hinüberspielen, ab. Da löst die Berührung mit einer höheren übersinnlichen Welt den Akt visionären Schauens oder hallucinatorischen Hörens in ihnen aus und führt zuweilen sogar krankhafte Zustände herbei. Fast alle grossen Propheten wissen von visionären Erlebnissen am Tage ihrer Berufung zu melden. So Jesaias im 6. Kapitel des nach ihm benannten Buches, vgl. ferner Jer. 1, 11, 13 ff., Ezech. 1 ff. Der besonders visionär veranlagte Ezechiel hat freilich auch nachher noch zahlreiche Visionen erlebt. Übrigens sind nicht alle Visionen, die in den prophetischen Büchern beschrieben sind, als wirkliche Erlebnisse zu verstehen. Namentlich bei den jüngeren Propheten ist die Vision oft nur die literarische Form, in die sie ihre Reden kleiden, so z. B. in Sach. 1—8, und auch die Visionen in Ezechiel sind zum mindesten nicht so erlebt, wie sie beschrieben sind. Der Prophet hat das zu Grunde liegende visionäre Erlebnis hinterher systematisch ausgebaut, erweitert und stilisiert. Ähnliches haben wir wohl überhaupt bei allen schriftlich überlieferten Visionen anzunehmen. Wir dürfen darin den Beweis erblicken, dass die Propheten der stürmischen inneren Erregung Meister geworden sind.

Eine besondere Frage ist, ob die Propheten die von ihnen als göttliche Eingebung bezeichneten Reden immer als etwas von aussen an sie Herankommendes gehört haben, d. h. ob der Vorgang der Audition — auch abgesehen vom Tage ihrer Berufung — im grösseren Umfange bei ihnen anzunehmen ist. Man könnte versucht sein, die Frage zu bejahen unter Berufung auf die eigentümliche Formel „Spruch, Ausspruch Jahves“, welche die Propheten ihren Reden mit Vorliebe beizufügen pflegen, wenn sie dieselbe besonders nachdrücklich als auf göttlicher

Eingebung beruhend charakterisiren wollen. Hebräisch lautet diese Formel: „ne'üm Jahve“, d. h. aber wörtlich übersetzt: „Geffüstertes von Jahve, Einflüsterung von Jahve“. Die Formel setzt also voraus, dass die Rede der Gottheit als ein leises Geffüster vernommen wird. Als solch ein leises Flüstern oder Zirpen wird auch die Rede der heraufbeschworenen Totengeister beschrieben (Jes. 8, 19; 29, 4). Und auch die an Gehörshallucinationen leidenden Kranken, die Geisterstimmen zu vernehmen glauben, vernehmen diese Stimmen meist als ein leises Flüstern, das bald aus dieser, bald aus jener Ecke, bald aus der Ferne, bald aus der Nähe an ihr Ohr dringt. Diese Analogie spricht durchaus dafür, dass wir es in der sogenannten Audition thatsächlich mit hallucinatorischen Vorgängen zu thun haben. Nun muss man sich freilich sehr ernstlich hüten, alle prophetischen Reden, die jetzt durch die Formel ne'üm Jahve als von der Gottheit eingegeben charakterisirt sind, als durch ein solches Gottesgeffüster vermittelt ansehen zu wollen, d. h. als solche, die den Propheten auf dem Wege der Audition zugekommen sind. In sehr vielen Fällen ist die Formel nämlich in ganz abgeblasster Bedeutung gebraucht, und sie soll dann nur dazu dienen, die betreffende Rede als eine von Gott eingegebene, aus innerer göttlicher Nötigung hervorgegangene zu bezeichnen. Die Formel ist jedenfalls Bestandteil ältester prophetischer Terminologie und ist von den grossen Jahve-Propheten einfach übernommen worden. Vielfach scheint sie auch von späteren Bearbeitern oder von den Sammlern den prophetischen Reden beigefügt zu sein, denen dadurch der Stempel ihres göttlichen Ursprungs besonders deutlich aufgedrückt werden sollte, so namentlich im Buche Jeremia. Wir werden daher anzunehmen haben, dass Gehörshallucinationen oder Auditionen thatsächlich nur eine sehr bescheidene Rolle bei den grossen Propheten gespielt haben, und diese Annahme wird durch den Gesamtcharakter der prophetischen Reden, die alle

aus der gottbeseelten Individualität der grossen Propheten herausgeboren sind, durchaus bestätigt.

Zeigen so die grossen Propheten im Durchschnitt keine deutlich ausgeprägten pathologischen Züge, so fehlt es doch auch in später Zeit unter ihnen nicht ganz an eigentlichen Ekstatikern. Ein besonders interessanter Ekstatiker redet in dem 21. Capitel des nach Jesajas benannten Prophetenbuches zu uns. Dieser Prophet zeigt nämlich die Erscheinung der sogenannten Clairvoyance oder der Hellseherei. Seine Seele verlässt zuweilen die körperliche Behausung, schweift hinweg in weite Fernen oder erhebt sich über die Lande und sieht die Vorgänge, die sich in weiter Ferne abspielen oder vorbereiten. Er vergleicht seine Seele einem „Späher“, den er ausschickt und sich auf hohe Warte stellen heisst, um von dort aus die kommenden oder in der Ferne sich abspielenden Vorgänge und Ereignisse zu betrachten. Hat die Seele in sich aufgenommen, was sie erspäht hat, so kehrt sie wieder in den Körper zurück, der während des Vorgangs in convulsivischen Zuckungen gelegen hat. Ist die Seele zurückgekehrt, so gewinnt der Körper wieder sein normales Leben, der seelische Zustand klärt sich, und der Seher ist dann im Stande, die verworrenen Einzelheiten, die die Seele geschaut hat, zu einem klaren Bilde zu gestalten und das Bild selbst zu deuten. Wir können uns von dem allen auf Grund von Jes. 21 eine ziemlich deutliche Vorstellung machen. Der Seher lebt gegen Ende des babylonischen Exils. Die ersten Anzeichen vom Zusammenbruch des mächtigen babylonischen Weltreiches, unter dessen harter Herrschaft die Juden zu leiden hatten, haben sich bereits eingestellt. Da vernimmt der Prophet auf einmal die göttliche Weisung: „Stelle den Späher aus, was er sieht, soll er melden.“ Da verfällt der Prophet in convulsivische Zuckungen, und seine Seele sieht wie in einem Kaleidoskop die verschiedenartigsten bunten Bilder vorüberziehen. Zunächst ein prunkvoller Saal, darin Tische

zum festlichen Mahl bereitet und Teppiche hingebreitet für die Gäste, die am Mahle teilnehmen sollen. Da auf einmal ein Ruf zum Kampf: „Auf, ihr Fürsten, salbet den Schild!“ Dann wieder ein anderes Bild: „Berittene Männer, Gespanne von Rossen, die zum Kampfe ziehen.“ Nachdem die Seele dann zum Körper zurückgekehrt ist, weiss der Prophet, was das alles zu bedeuten hat. Eine grosse weltgeschichtliche Katastrophe bereitet sich in der Ferne vor. Gewaltige Feinde rücken gegen das üppige Babylon an, die Stunden seiner Herrschaft sind gezählt. Und nun hebt der Prophet jauchzend und tröstend seine Rede an: „Gefallen, gefallen ist Babel, und all seine Götterbilder sind zu Boden geschmettert! O du mein zermalmt und zerdroschenes Volk! Was ich von Jahve der Heerscharen, dem Gotte Israels, vernommen habe, habe ich euch verkündigt.“ In ähnlicher Weise hat der Prophet Ezechiel den Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels aus weiter Ferne — er lebte ja in Babylonien — geahnt. Er verfällt dabei in einen Zustand der Starre, in dem seine Sprechorgane gelähmt sind. Als bald darauf ein Bote kommt und den Untergang der Stadt meldet, soll plötzlich die Lähmung seiner Sprechorgane gewichen und er selbst für die Zukunft von krankhaften Erscheinungen befreit geblieben sein (vgl. die Commentare zu Ez. 24, 15—27). Es liegen hier offenbar rätselhafte Vorgänge auf dem Gebiete des menschlichen Seelenlebens vor, die zu erklären Sache des Psychiaters bleiben muss.

Ehe wir schliessen, möchten wir noch ganz kurz auf die sogenannten symbolischen Handlungen der grossen Propheten zu sprechen kommen. Selbst die grössten Propheten zeigen hier zuweilen ein so auffälliges Gebahren, dass wir von unserem Standpunkte, d. h. dem Standpunkte des gemessenen, wohlanständigen und civilisirten Abendländers aus von vornherein geneigt sind, darin das Merkmal des ekstatischen Momentes zu erblicken. Doch thun wir gut, mit unserem Urtheil vorerst zurückzuhalten und

uns zuvor einige der am meisten charakteristischen symbolischen Handlungen selbst vor Augen zu führen.

Zweck dieser symbolischen Handlungen ist zunächst, die prophetischen Reden, die sich an sie anschliessen, zuvor gewissermassen plastisch wie in einem lebenden Bilde den Hörern vor Augen zu führen und sie dadurch um so eindrucksvoller zu gestalten. Zugleich soll die Neugier der Hörer erregt, eine mächtige Spannung in ihnen erweckt werden, die sie innerlich nötigt, der nun folgenden Rede willig zuzuhören. Die Propheten werden oft genug die Erfahrung haben machen müssen, dass die Hörer scharenweise ausrissen, wenn sie nur den Mund zu einer Rede aufthaten. Denn was sie redeten, war ja fast immer Straf-, Droh- und Busspredigt, und die hören nun einmal die Leute nicht gern, und am allerwenigsten die, die es am nötigsten hätten. Da kam denn nun alles darauf an, die Leute zu fesseln, ihre Neugierde, ihre Spannung auf das Äusserste zu erregen, und dazu dienten eben die symbolischen Handlungen, die in ihrer Ungewöhnlichkeit, ihrem oft geradezu barocken Charakter den abendländischen Leser oft unwillkürlich geradezu an die Kniffe der Pariser Camelots erinnern, die sie anwenden, um die Spaziergänger neugierig zu machen und ihre Artikel an den Mann zu bringen.

Doch nun einige Beispiele. Jesaias fühlte in einer bestimmten Periode seines Wirkens den Beruf in sich, seine Landsleute vor einem Bündnis mit Ägypten zu warnen. Die Judäer waren damals in die Ägypter gerade so vernarrt wie vor einigen Jahren noch die Franzosen in die Russen. In einem Bündnis mit Ägypten sahen sie alles Heil und glaubten mit Hilfe der Ägypter sich von der assyrischen Herrschaft losmachen zu können. Fortwährend warnt Jesaias, die Ägypter seien unzuverlässig und ohnmächtig, sie würden gegen Assur nichts ausrichten können, sondern geschlagen werden. Aber darüber lachten die Judäer blos, und wenn er dennoch anfang, wollten sie

schliesslich gar nicht mehr auf ihn hören. Da verfällt Jesaias auf folgendes drastische Mittel. Eines Tages läuft er nackt, d. h. nur mit einem Lendenschurze bekleidet, und barfuss durch die Strassen Jerusalems. Das erregt natürlich furchtbares Hallo. Jesaias, der durch Geburt der Aristokratie angehört, der zum Königspalast ungehinderten Zutritt hat, in diesem Aufzuge in den Strassen und auf den öffentlichen Plätzen Jerusalems! Jung und alt, alles läuft ihm nach. Als er genug Menschen um sich herum sieht, bleibt er stehen, um zu reden, und die Zuhörer halten Stand, denn sie möchten zu gerne hören, was Jesaias mit diesem sonderbaren Aufzuge ihnen habe sagen wollen. Und jetzt hält er ihnen eine mächtige, ernste Predigt über die Aussichtslosigkeit des ägyptischen Bündnisses. So wie er jetzt herumliefe, so würden die Ägypter von den Assyrern als Kriegsgefangene, nämlich nackt und barfuss, davongeführt werden. So hat er seine Rede glücklich angebracht und, wenigstens momentan, einen Eindruck auf seine Hörer gemacht. Auf die Dauer hat der Eindruck allerdings nicht vorgehalten. Das Bündnis kam zu Stande, sehr zu Schaden Judas, denn Ägypten erwies sich wirklich als ohnmächtiger Helfer (s. Jes. 20).

Auch der Prophet Jeremias, dieser hochstehende Prophet, in dem die Jahvereligion ihre tiefste Verinnerlichung erfahren hat, bedient sich ab und zu der symbolischen Handlungen. So erscheint er eines Tages mit einem grossen, mächtigen irdenen Krüge in den Händen und begiebt sich nach dem Thal der Bne Hinnom bei Jerusalem. Natürlich läuft ihm alles Volk nach. Einen Jeremias in solchem Aufzuge sieht man nicht alle Tage. Am Ziele angekommen, zerschmettert Jeremias den Krug und spricht: „So wird Jahve Jerusalem zerschmettern“, Jer. 19, 1 ff. Ein andermal legt er sich Jochhölzer auf, bindet diese an seinem Halse ganz kunstgerecht fest und läuft nun wie ein angeschirrtes Zugtier durch die Stadt

(Jer. 27, 1; 28, 10), um anzudeuten, dass Jahve Juda unter das Joch Nebucadnezars von Babel gegeben habe.

Ganz besonders barock aber erscheinen die symbolischen Handlungen des Propheten Ezechiel. Von ihnen seien hier nur folgende hervorgehoben: Eines Tages erscheint dieser Prophet auf der Strasse, isst Brot und trinkt Wasser und macht dazu die Geberden furchtbarer Angst und Verzweiflung, als ob er das fürchterlichste Leibgrimmen hätte (Ez. 12, 17 ff.). Natürlich kommen die Leute, um ihn zu fragen, was ihm fehle. Darauf hat Ezechiel nur gewartet. Kaum hat er die nötige Zuhörerschaft zusammen, als er auch seine gewöhnliche Positur wieder einnimmt und den Umstehenden verkündet: Es wird die Zeit bald kommen, da werden die Bewohner Jerusalems ihr Brot mit Bangen essen und ihr Wasser mit Entsetzen trinken, denn das Land wird vom Feinde verwüstet werden u. s. w. Noch merkwürdiger ist folgende symbolische Handlung: Ezechiel erscheint eines Tages auf der Strasse und stellt vor seinem Hause allerlei Gepäck und Geräte auf, wie man es auf eine weite Reise mitzunehmen pflegt, Reisetasche, Wanderstab, Wasserschlauch und dergleichen Dinge mehr. Dann geht er wieder in das Haus hinein, ohne sich vorerst wieder sehen zu lassen. Das Gepäck bleibt also den ganzen Tag vor seinem Hause liegen. Die Nachbarn kommen natürlich herbei. Ihre Neugierde wird rege. Eine Reise macht man nicht alle Tage. Wo soll's hingehen? Wann wird er aufbrechen? So fragt man sich den ganzen Tag. Aber Ezechiel lässt die Leute lange warten, und so die Neugierde seiner Nachbarn, die sein Haus natürlich nicht aus den Augen lassen, bis zum Siedepunkt steigen. Endlich, am Abend, entsteht im Hause ein grosses Getöse. Es hämmert und pocht von innen an die nach der Strasse gehende Mauer. Das Pochen wird immer stärker. Bald fliegt ein Stein aus der Mauer, dann noch einer. Es entsteht endlich ein Loch in der Mauerwand. Das Loch wird

immer grösser. Und als es gross genug geworden ist, da kriecht Ezechiël, die Hausthür geflissentlich vermeidend, mit der ernstesten Miene von der Welt durch dieses Loch aus seinem Hause auf die Strasse hinaus. Dort nimmt er sein Reisegepäck auf und geht zur Stadt hinaus. Aber er geht nicht weit. In der Nacht kommt er zurück und sitzt am Morgen wieder ganz vergnügt vor seiner Thür. Nun stürmen die Nachbarn auf ihn ein: Was sollte das alles bedeuten? Was hast du uns damit sagen wollen? Und nun beginnt Ezechiël: „Ich bin ein Wahrzeichen für euch. Wie ich gethan habe, so wird es mit ihnen geschehen; sie werden aus der zerstörten Stadt über Mauertrümmer hinweg in die Gefangenschaft wandern müssen“ (Ezech. 12, 3 ff.). Der Ernst seiner Rede, die Geschlossenheit seiner Ausführung contrastirt seltsam mit seinem Gebahren, das uns durch diesen Contrast nur noch seltsamer anmutet.

Wir werden leicht bereit sein, in dergleichen Handlungen die Merkmale eines pathologischen Zustandes zu sehen. Und speciell der Umstand, dass bei dem besonders stark pathologisch veranlagten Propheten Ezechiël die symbolischen Handlungen einen besonders barocken Charakter annehmen, scheint es ja zu bestätigen, dass zwischen der pathologischen Anlage und dem Charakter der symbolischen Handlungen ein gewisser Zusammenhang besteht. Man wird jedoch immer nur sagen dürfen, dass, je stärker ein Prophet innerlich afficirt ist, er um so lebhafter und rücksichtsloser seine Gedanken äusserlich in Scene setzt. Mit anderen Worten: Die stürmische Erregung des Innern mindert die Scheu vor ungewöhnlichem, unnormalem Verhalten herab. Dagegen würde man den Propheten Unrecht thun, wollte man ihre symbolischen Handlungen einfach als Ausflüsse einer Geisteskrankheit hinstellen. Dagegen sprechen schon diese Handlungen selbst, denn diese Handlungen sind bis in alle Einzelheiten hinein so genau berechnet und auf ihren Zweck hin angelegt, dass von einer

Geistesstörung hier nicht die Rede sein kann. Dazu kommt nun aber auch noch, dass die Propheten, sobald sie ihre symbolischen Handlungen vollbracht haben, auf einmal wieder die gesetztesten aller Menschen sind und in gewaltiger, ernster Rede diese Handlungen deuten. Gerade das beweist auf das schlagendste, dass diese Propheten sich bei diesen Handlungen in voller Gewalt haben und bei aller inneren Erregung über vollkommen geistige Gesundheit verfügen. Und schliesslich wird man, um die symbolischen Handlungen zu begreifen, auch nicht vergessen dürfen, dass die Propheten Orientalen sind. Der lebhaftere Orientale liebt es nun einmal, seinen Gedanken einen äusseren Ausdruck zu geben. Er redet nicht nur mit seinen Worten, sondern auch mit seinen Mienen, mit seinen Armen und seinen Fingern, kurz, mit allen seinen Gliedern. So begreift es sich auch, dass er gern seine Gedanken durch eine entsprechende Handlung wie durch ein Gleichnis oder ein Rebus ausdrückt. Die alten Orientalen werden darum die symbolischen Handlungen ihrer Propheten gar nicht als etwas so Exorbitantes angesehen haben, und sicherlich haben sie von ihnen nicht Anlass genommen, von ihren Propheten geringer zu denken. Bei uns gemessenen Abendländern, für die alles, was über das Niveau des Durchschnittlichen und Wohlgesetzten hinausliegt, leicht shocking ist, würde das Urteil allerdings anders ausfallen. Weder ein Jesaias noch ein Jeremias mit seinen symbolischen Handlungen würde davor bestehen, und wenn gar ein Ezechiel seine Handlungen bei uns produciren wollte, so würde sich schnell eine wohlthätige Polizei ins Mittel legen und den Betreffenden im Interesse seiner eigenen Sicherheit zu einem sicheren Gewahrsam verhelfen.

So fremdartig und psychisch anormal uns aber auch manches an den grossen Propheten Israels anmuten mag, wir denken über diese grossen religiösen Persönlichkeiten deshalb nicht geringer. Sie stehen so gross und so gewaltig da, sie haben in der Religionsgeschichte eine so

gesicherte Stellung, dass sie, ohne an ihrem Ansehen auch nur die geringste Einbusse zu erleiden, es recht wohl vertragen, wenn wir, wie wir es auf diesen Blättern versucht haben, auch einmal die pathologischen und für uns sonderbaren Seiten ihres Wesens in den Vordergrund rücken.

V.

Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter.

Von

Privatdocent Lic. Dr. W. Staerk in Jena.

Zu den Bestandteilen, aus denen die grosse Gruppe der sogenannten Elohimpsalmen (Ps. 42—83) hervorgegangen ist, gehören bekanntlich auch die durch die rätselhaften Überschriften לבני קרה und לאספ gekennzeichneten Sammlungen Ps. 42/43—49 und 50 + 73—83, ein Korach- und ein Asaphpsalter. Letzterer ist jetzt durch einen kleinen Davidpsalter (Ps. 51—65 und 68—70), der selbst wieder auseinander gesprengt ist, zerrissen, doch kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass Ps. 50 mit der Gruppe 73—83 zusammengehört, wie andererseits als ausgemacht gelten darf, dass die fertige Sammlung der Elohimpsalmen durch einen Anhang von Korachpsalmen (84—85 und 88) und je einen David- und Ethanpsalm (86 und 89) nachträglich erweitert worden ist. Denn hier ist der Gottesname nicht durch Elohim ersetzt, mithin können diese fünf Lieder nicht von vornherein mit dem corpus 42—83 verbunden gewesen sein. Daraus folgt aber nicht, dass sie jünger sein müssen als dieses selbst.

Die drei kleinen Sammlungen, aus denen das 2. Buch unseres kanonischen Psalters komponiert ist, ein Korach-Asaph- und Davidpsalter, haben, wie alle Bausteine desselben, einmal gesondert bestanden, wir dürfen annehmen als volkstümliche Liederbücher von bestimmter Herkunft, bestimmter Abzweckung und bestimmtem Geltungsbereich. An den historisch fast genau fixirbaren sogenannten „Psalmen Salomos“ kann man sich das am besten klar machen. Wenn nun die Korach- und Asaphsammlung ursprünglich zusammengestanden haben, also von den Sammlern als zusammengehörig betrachtet oder vielleicht sogar als ein Liederbuch vorgefunden wurden, so liegt darin ein Hinweis auf engste sachliche Verwandtschaft beider, und wir dürfen von vornherein vermuten, dass die Entstehungsgeschichte dieser kleinen Psalter Beziehungen herüber und hintüber gehabt hat.

Eine nähere vergleichende Betrachtung derselben und ihrer einzelnen Bestandteile wird das vollauf bestätigen.

Sollte es zunächst reiner Zufall sein, dass sich im Korach- und im Asaphpsalter dieselben poetischen Gattungen, nämlich nationale Lieder in der Form von Gebeten und Bekenntnissen, eschatologische Hymnen, lehrhafte und liturgische Dichtung, also Lyrik und Didaktik, vereint finden, und dass wenigstens die nationalen Psalmen unverkennbar aus derselben historischen Situation erwachsen sind? Man wird doch nicht umhin können, in dieser Übereinstimmung ein bedeutsames Zeichen der inneren Verwandtschaft beider Psalter zu sehen und sie als zwei nach demselben sachlichen Gesichtspunkt geordnete Gruppen betrachten müssen. Wir stossen ja auch sonst im kanonischen Psalter auf sachlich geordnete Gruppen von Liedern. Die sogenannten Königpsalmen (93. 95—99) sind durch das eschatologische Motiv zusammengehalten, das sogenannte Hallel (105—107. 111 bis 118. 135—136. 146—150) durch die liturgische Abzweckung der einzelnen Lieder. Vielleicht gehören auch

die שירי דמעלות (120—134) hierher, wenn nicht doch gegenüber Riedel's These von der liturgischen Abzweckung dieser Dichtungen (vgl. N. Kirchl. Zeitschr. 1906, S. 43 ff. 85 ff.) die alte Anschauung Recht behält, dass diese vermeintlichen Pilgerlieder nach rythmischem Gesichtspunkt zusammengeordnet sind. Da nun in der Korach- und Asaphsammlung ein solches formal-rythmisches Princip vorläufig nicht zu eruiren ist, so wird man um so eher geneigt sein, der leicht erkennbaren sachlichen Verwandtschaft Beachtung zu schenken und von da aus eine Erklärung der beiden Liederbücher zu unternehmen.

Sehen wir zu diesem Zwecke auf das Einzelne, so muss sofort auffallen, dass in den Asaphsalmen die lyrische Gattung des nationalen Liedes auffallend stark vertreten ist. Ps. 74 ist ein Klagelied über eine greuliche Verwüstung des Tempels und der מידריאל im Lande, abschliessend mit einem Appell an Gottes beleidigte Ehre, Ps. 83 ein von der heissen Glut ganz menschlicher Rachsucht getragenes Gebet um Gottes Einschreiten für Israels beleidigte Ehre. Wie hier die Gesamtheit des Volkes vor Gott ihr Herz ausschüttet, so in Ps. 77 ein einzelner Frommer, der in brünstigem Gebet um den sichtbaren Erweis der Gnade Jahves ringt. Damit verwandt ist Ps. 80, der Herzenserguss eines sein Volk und seine nationale Ehre liebenden Frommen in Zeiten schwerster Drangsal, während Ps. 79 mehr in der Art eines öffentlichen Bussgebetes um göttliche Hülfe in den Zeiten der Not fleht. Ps. 75 endlich kann man ein Bekenntnislied aus dem Munde eines Kämpfers für Israels Heil nennen.

Man sieht in diesen Liedern seit langem Erzeugnisse der religiös-nationalen Freiheitsbewegung im zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Und mit Recht, wenn anders es methodisch richtiger ist, aus der diesen (doch nicht ohne Grund zusammen überlieferten) Nationaldichtungen gemeinsamen religiösen Stimmung und der gleichen, wenn auch öfters nur transparent erkennbaren geschichtlichen Situation

einen Schluss zu ziehen, als sich bei der Möglichkeit zu beruhigen, dass diese Lieder auch in einer der Zeit des makkabäischen Religionskrieges ähnlichen Lage — von der wir nota bene nichts wissen — entstanden sein könnten. Angesichts der Sammlung der schon erwähnten „Psalmen Salomos“ müsste man m. E. geradezu eine „makkabäische“ Poesie postuliren, wenn sich nicht im kanonischen Psalter unzweifelhafte Zeugnisse dafür fänden.

Zu diesen gehört auch Ps. 44, das korachitische Gegenstück zu den eben angeführten Asaphliedern. Es ist ein Klagelied nach einer Niederlage, dessen Gedankenentwicklung wie bei allen diesen Dichtungen um die bald resignirte, bald trotzig-fragende Frage: Warum, Herr, hast du uns das gethan? gruppirt ist und in die Bitte um den Erweis, dass Gott noch im Regiment sitzt, ausläuft. Man wird nicht fehl gehen, wenn man für den Dichter einen der frommen Heerführer der makkabäischen Streiter hält, der seinem besonderen Schmerz über die Niederlage, die Israel im heiligen Kampfe erlitten hat, Ausdruck geben wollte.

Die Gattung der eschatologischen Psalmen ist in der Asaphsammlung durch zwei, in der Korachsammlung durch drei Gedichte vertreten. Inhaltlich bilden sie gewissermassen die Ergänzung zu der trotzig-glaubensstarken Hoffnung der nationalen Lieder, indem sie mit kühner Prolepse Object und Ziel derselben, das Gottesreich, als realisirt oder wenigstens im nahen Kommen begriffen feiern. So singt der Dichter von Ps. 82 einen Hymnus auf Jahve, den Richter der Beherrscher dieser Welt resp. ihrer himmlischen Repräsentanten (Engel), während Ps. 76 im Geiste den Untergang der feindlichen Weltmacht und das Kommen der völkerumspannenden Theokratie vorausschauet. Ähnlicher Art ist im Korachpsalter Ps. 48, wo sich der fromme Glaube im Anblick der festen Gottesstadt Jerusalem von dem inneren Rechte der eschatologischen Hoffnung überzeugt fühlt. Ps. 46 fasst diesen Glauben in das herrliche Bekenntnis zu dem Gott, der seinen

Frommen eine feste Burg sein wird, wenn die Welt in Stücke geht, und feiert, wie Ps. 47, den Anbruch des Gottesreiches auf Erden. Zu diesen eschatologischen Hymnen gehört aber auch Ps. 45 der Korachsammlung. In Wirklichkeit ist das ein Hochzeitskarmen, das von heller Begeisterung für die Herrlichkeit des königlichen Regiments und der höfischen Ceremonialpracht eingegeben ist, aber, wie auch seine Anwendung Hebr. 1, 8f. beweist, von den Juden allegorisch auf den Messias, also eschatologisch, gedeutet wurde. Somit enthält die Korachpsalmsammlung vier, oder wenn wir den Nachtrag Ps. 85, das schönste Credo der messianischen Hoffnung des Judentums, hinzunehmen, fünf solcher Hymnen. Wir dürfen vielleicht daraus schliessen, dass sie im Unterschiede von der parallelen Sammlung der Asaphsalmen, die mit besonderem Nachdruck die bittere Not der Verfolgungszeit und den Glaubensmut schildert, dem gläubigen Ausblick in eine bessere Zukunft Worte leihen will.

Neben die Lyrik tritt in beiden Sammlungen die didaktische Dichtung. Dabei fällt in die Augen, dass Ps. 49 des Korachsalters und Ps. 73 im Asaphsalter dasselbe Thema behandeln, das für das Judentum, und zumal für die Frommen des Freiheitskampfes, so bedrückende Problem der sittlichen Weltordnung. Beide Lieder sind Proben des apologetischen Eifers, der dem schweren Anstoss zu begegnen suchte, den die Frömmigkeit an dem Widerspruch zwischen dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit (צדק) und der brutalen Wirklichkeit der geschichtlichen Entwicklung nehmen musste. Beide sind ferner darin verwandt, dass sie den religiösen Gegensatz mit dem socialen verbinden und der frommen Ungeduld über Gottes Nachsicht mit dem reichen und darum politisch mächtigen Sünder kräftig Ausdruck geben. Der Dichter von Ps. 49 sucht diese zwar hinter einer geflissentlich zur Schau getragenen gläubigen Gelassenheit zu verbergen,

aber im Grunde denkt er doch nicht anders als, der ungleich tiefere Verfasser des 73. Psalms dachte, ehe er in Gottes Geheimnisse eindrang, d. h. die jenseitige Welt der unvergänglichen Gemeinschaft mit Gott fand. Die Asaphsammlung enthält aber ausser Ps. 73 noch zwei Lieder lehrhaften Inhalts, die einen aus demselben religiösen und social-ethischen Gegensatz resultierenden Gedanken zum Thema haben und mit jenem Liede zusammen wie ein grosses Bekenntnis des wahren Israel, das Gott im Geiste und in der Wahrheit dienen will, erklingt. Ps. 50 verbindet nämlich mit dem Gegensatz von dem Unwert alles pünktlichen, aber rein materiellen Cultus und dem rechten Gottesdienst in Erweis frommer Gesinnung eine scharfe Absage an den Opfercultus überhaupt und eine nicht minder scharfe Verurteilung der unter den Zeitgenossen des Dichters verbreiteten Scheinfrömmigkeit und sittlichen Laxheit, also einer minderwertigen Durchschnittsorthodoxie mit recht massiver Gottesvorstellung. Das Nebeneinander dieser beiden Urteile ist natürlich geschichtlich motivirt, und vielleicht sind die Exegeten nicht ganz im Unrecht, die hier wie bei den Expektionen des 69. Psalms die Opposition gegen den Tempelopfercultus aus der Notlage des frommen Dichters zu erklären suchen. Und dies würde dann allerdings nahelegen, diese Männer unter den Frommen der Makkabäerzeit zu suchen, die sich durch die Tyrannei der syrischen Parteigänger von der Teilnahme am Tempelcultus ausgeschlossen sahen. Auch in Ps. 78 kommt dieses wahre Israel zu Worte. Denn die Tendenz dieser an sich dürftigen versificirten Geschichte geht offenbar auf die Herausstellung des Gegensatzes zwischen dem von Gott verworfenen Ephraim (Joseph) und dem zum Eigentum erwählten Juda. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass damit ursprünglich auf den heilsgeschichtlichen Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern hingewiesen werden sollte, aber in seine jetzige makkabäische Umgebung ist das Lied wohl durch allegorische

Umdeutung dieses Gegensatzes auf den der jüdischen Parteien während des Religionskampfes gekommen. Das Recht zu einer solchen geschichtlichen Deutung kann angesichts der Verbindung von Ps. 78 mit den makkabäischen Psalmen 74—77 und 79—80 83 und bei dem eigenartigen Bekenntnischarakter der ganzen Asaphsammlung nicht bestritten werden.

Überblicken wir nun die bisher besprochenen Bestandteile beider Sammlungen, so ergibt sich folgendes Schema:

Asaphpsalter:	Korachpsalter:
a) Das Bekenntnis der wahren Jahvegemeinde: 50. 73 (78)	49
b) Die Not der Frommen u. ihr Glaube: 74—75. 77. 79. 80. 83	44
c) Die messianische Hoffnung: 76. 82	45—48. (85)

Sieht man von Ps. 78, der recht wohl erst in die fertige Asaphsammlung eingesetzt sein kann, ab, so lässt sich in diesem Liederbuch unschwer ein einheitliches Motiv und ein fester Plan erkennen. Denn die Gruppe c) ist von b) nicht so völlig verschieden, dass nicht die beiden Lieder 76 u. 82 von Anfang an zwischen den Kampf- und Betgesängen ihren Platz gehabt haben könnten. Man wird m. E. ohne die Annahme einer späteren Veränderung der ursprünglichen Ordnung, die natürlich an sich sehr wohl möglich ist, auskommen. Dagegen steht nun der vorher noch nicht erwähnte Asaphpsalm 81 m. E. nicht an seiner ursprünglichen Stelle. Dieses Lied ist in seinem ersten Teil eine liturgische Composition, und zwar wahrscheinlich für Neujahr und Laubhütten (81, 4) am 1. resp. 15. des 7. Monats (Herbstneumond und 1. Herbstvollmond); daran schliesst sich eine Ermahnung zur religiösen Treue, die Israels Heil in der Welt verbürgt. Ob die beiden Hälften von vornherein auf einander angelegt sind, kann hier unerörtert bleiben, dagegen erscheint mir die Paränese, die in der Form erneuter Einschärfung des Grundgesetzes Israels (beachte 81, 10 f. אֱלֹהֵינוּ וְאֵלֵינוּ) auftritt, mitsamt der angeschlossenen geschichtlichen Reflexion und

dem Hinweis auf die glänzende Zukunft in dem Zusammenhange, in dem das Lied überliefert ist, höchst bedeutsam. Die Art, wie hier Erfahrungen und Stimmungen, ähnlich denen der Zeit der Not und des Freiheitskampfes, zusammengedrängt sind, spricht dafür, dass Ps. 81 als volltönender liturgisch-paränetischer Abschluss des ganzen Liederkranzes gedacht ist. Dessen Grundgedanke wäre also, an der Hand einschlägiger Dichtungen von dem Ausgangspunkt des Makkabäerkampfes, der scharfen Opposition gegen die Feinde Gottes im eigenen Volk, durch die Nacht des Leidens und Zweifels zu dem endlichen Siege des an der frommen Hoffnung auf Gottes Gnade stets sich wieder-aufrichtenden Glaubens zu führen. Es ist dabei von untergeordneter Bedeutung, ob diese 12 Lieder von Anfang an in diesem Liederkranz gestanden haben und ob sie alle wirklich makkabäischen Ursprungs sind — für Ps. 73 z. B. scheint mir das ausgeschlossen —, die Hauptsache ist die Erkenntnis, dass diese Gruppe von Liedern wie von selbst aus einer historisch greifbaren Stimmung herauswächst, dass wir mithin in dem Asaphsalter eine Art makkabäischen Liederbuchs, „Leyer und Schwert“ der Kämpfer für Gesetz und Vaterland, überliefert erhalten haben. Seine Entstehung verdankt es natürlich in erster Linie der Existenz von Dichtungen, die aus der Not des Religionskrieges geboren sind. Diese sind der Ansatzpunkt für das ganze Gebilde gewesen. Beachtet man aber, wie das 1. Makkabäerbuch seine Darstellung mit eingeflochtenen Psalmstellen ausschmückt — 7, 17 ist geradezu ein Citat aus unserer Sammlung (79, 2 f.) —, so liegt der Gedanke nahe, dass man zur Illustration jener grossen Zeit, wo Israel neu zu erstehen schien, Liederbücher aus makkabäischen Dichtungen und solchen Erzeugnissen der religiösen Poesie, die die Grundgedanken des jüdischen Culturkampfes kernig zum Aus-

druck brachten, zu erbaulichen Zwecken componirt hat. Ein solches Liederbuch oder verschiedene solche hat offenbar auch der Verfasser des 1. Makkabäerbuches vor sich gehabt, und ein solches Liederbuch ist m. E. der Asaphpsalter.

Ein Fragment solcher Sammlung liegt aber auch in dem Korachpsalter vor, über dessen Composition noch einiges nachzutragen ist. Die enge Verwandtschaft mit der Asaphsammlung ist oben schon hervorgehoben worden, lässt sich aber noch durch folgende Betrachtung erhärten. Im Eingang dieser Sammlung sehen wir jetzt einen Doppelpsalme (42/43), dessen Inhalt die ergreifende Klage eines vom Tempel vertriebenen und im Exil schmachtenden Mannes von öffentlicher Stellung ist. Das Verständnis des Liedes ist leider wie so oft durch die schlechte Textüberlieferung beeinträchtigt, doch scheint mir die Conjectur בְּסוּר אֲדָרָה „im Kreise der Edlen“ (42,5) plausibel und dem Textbestand conform genug, um auf sie weitere Schlüsse zu bauen. Die Situation des Dichters ist dann die: sein Gottvertrauen, in dem er, ein Mann von bedeutender öffentlicher Stellung und gleichsam der Repräsentant einer Partei, die stärkste Waffe gegen seine Feinde, die „unfrommen Leute“, zu haben dachte, ist z. Z. schmähsch zu Schanden geworden. Er ist den Intriguen seiner Gegner erlegen und weilt jetzt fern von Amt und Cultstätte in Syrien (etwa am Hermon), von Sehnsucht nach der Stätte, wo sein Gott wohnt und seine Seele Frieden finden würde, fast verzehrt. Es ist selbstverständlich, dass so wie in diesem Liede nicht jeder beliebige Fromme sprechen kann, und darum ist das Suchen nach einer geschichtlich bekannten Persönlichkeit nicht von vornherein abzuweisen. Dabei darf aber die makkabäische Umgebung des Liedes in erster Linie in Rechnung gesetzt werden, aber weiter auch die beachtenswerte Thatsache, dass in dem Nachtrag zu unserer Sammlung sich ein Psalm (88) findet, über dessen Zugehörigkeit zur Korachgruppe zwar die Tradition ver-

schiedener Meinung war (vgl. die Doppelüberschrift), der aber offenbar wegen seiner Verwandtschaft mit Ps. 42—43 in Situation und Stimmung zu den Korachliedern gerechnet wurde. Man wird auch hier mit Hülfe allegorischer Deutung — Israel der Kranke und von allen Verlassene — den gewünschten Sinn gewonnen haben. Durch das Mittel der Allegorie werden aber auch die beiden Lieder Ps. 84 und 87 in den Korachpsalter aufgenommen worden sein. Eigentlich sind es liturgische Compositionen, wie sie an den Tempelfesten von den anwesenden Diasporajuden oder mit Bezug auf diese gesungen wurden, aber das beherrschende Motiv der Verherrlichung Jerusalems mag leicht zu eschatologischer Umdeutung der Psalmen Veranlassung gegeben haben. Es ist jedenfalls zu beachten, dass Ps. 84 durch einen Einschub (84, 9 f. ev. auch 12 f.) inhaltlich umgebogen worden ist zu einem Gebet für den „Gesalbten“, den „Schild“ Israels.

Ist somit nicht zu verkennen, dass die Korachsammlung von derselben Tendenz beherrscht ist, eine Illustration zu den Leiden und der Glaubenstreue des makkabäischen Freiheitskampfes zu liefern, so andererseits nicht der Unterschied zwischen ihr und dem Asaphliederbuch: jenes ist uns als wohlgeordnetes und wohl auch intactes Ganzes überliefert, diese als Fragment. Denn mehr als Bruchstücke einer grösseren Composition haben wir darin schwerlich zu sehen. Vielleicht beweisen die Nachträge, dass man versucht hat, die alte Sammlung wiederherzustellen resp. dem Asaphpsalter an Umfang gleich zu machen. Enthielt die Korachsammlung ursprünglich Bestandteile der Asaphsammlung — Beispiele für doppelte Überlieferung von Liedern bietet der Psalter eine ganze Reihe — so würde sich die Zerstörung ihres alten Bestandes und die Verschmelzung mit dem artverwandten Asaphliederbuch um so leichter erklären.

Für das Verständnis der Bezeichnungen לְבַנֵּי קִרְיָהּ und קִרְיָהּ לְאַסָּף trägt die hier gebotene Hypothese nichts aus. Es wird aber auch schwerlich jemals gelingen, die Rätsel der

Psalmenüber- und Beischriften zu lösen. Nur das scheint mir sicher, dass auch Delitzsch's Verweis auf die Bezeichnung „Böhmische Brüder“ in deutschen Gesangbüchern nicht weiter hilft, da Lieder von so spezieller und subjektiver Veranlassung, wie die makkabäische Poesie im Ganzen doch gewesen sein muss — man vergleiche etwa die Geibel'sche Poesie der Kriegsjahre 1870/71 — sich kaum dauernd für cultisch-kirchliche Verwendung eignen konnte. Will man also eine Erklärung wagen, so wird sie auf dem Gebiet der Metrik resp. musikalischen Vertonung zu unternehmen sein.

VI.

Zur Geschichte der Bibel.

Von

Prof. D. Dr. **Eb. Nestle** in Maulbronn.

Zu den Aufgaben, welche eine nähere oder fernere Zukunft der theologischen Forschung noch zu erfüllen hat, gehört eine Geschichte der Bibel. Vorarbeiten, und zwar sehr wesentliche Vorarbeiten, finden sich auch in den Schriften des Mannes, dem diese Zeilen gelten, in seinen eigenen und in vielen fremden, die seine Zeitschrift veröffentlicht hat. Es sei nur an seine „Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament“ von 1875 erinnert. Ihr erster Abschnitt beginnt (S. 29):

„Das N. T. bildet den zweiten Hauptteil der *βιβλία* (lat. Biblia, deutsch Bibel), welcher Name schon vorchristlich ist.“

Eine Anmerkung verweist auf Dan. 9, 2 LXX; Aristobulos bei Eusebius Praepar. ev. XIII, 12, 16; den Übersetzer des Buches Sirach; 1. Macc. I, 56, 57; Josephus c. Apion 1, 8, und schliesst:

„Seit Chrysostomus (Hom. 9 in epi. ad Coloss., Hom. 10 in Genes.) ist der Ausdruck τὰ βιβλία ohne weiteres für die h. Schriften recht üblich geworden, vgl. Suicer, Thesaur. Eccles. I, 687, 696.“

Ähnlich schrieb schon Gesenius (BIBEL. Besonderer, aus dem Zehnten Theile gemachter Abdruck aller auf dieses Wort in der allgemeinen Encyclopädie der Künste und Wissenschaften von J. S. Ersch und J. G. Gruber Bezug habenden Artikel. Leipzig 1823, 236 Seiten, S. 3):

„BIBEL, βιβλία, Biblia, d. i. Bücher. Diesen Namen führt die Sammlung der den Christen heiligen Schriften, und zwar seit dem 5. Jahrhundert, wo wir diesen Namen zuerst von Chrysostomus in diesem Sinne für das vollständigere βιβλία θεία göttliche Bücher gebraucht finden, gleichbedeutend mit heilige Schrift und Schrift (ἱερὰ γραφή, θεία [!] γραφή, ἁγία γραφή Bibliotheca sancta) vorzugsweise, welche sonst von der Sammlung in ihrem ganzen Umfange gebraucht werden.“

Auch Gesenius verweist auf die obengenannten zwei Stellen aus Chrysostomus bei Suicer, aber mit einem hinzugefügten „u. a. Stellen“, und in einer zweiten Anmerkung über den zweiten Namen auf „Martianaei Prolg. 1, § 1 in divinam biblioth. Hieron. Isidor. Orig. IV, 3“.

Schon 1892 erklärte Th. Zahn (Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Zweiter Band: Zweite Hälfte S. 943 in einem Exkurs über den Text von Clemens, II. Kor. 14.):

„Der mittelalterliche und moderne Gebrauch von τὰ βιβλία im Sinn von αἱ γραφαί, ἡ γραφή, d. h. „Bibel“ ist der alten Kirche durchaus fremd.“

In einer Anmerkung fügt er hinzu:

„Credner, Gesch. d. Kan. S. 229, bemerkt unter Berufung auf Suicer, bekanntlich komme τὰ βιβλία im Sinne von Bibel zuerst bei Chrysostomus vor. Das ist aber nur ein weit verbreiteter Irrtum.“

Zahn's Nachweis, dass die von Suicer angeführten Chrysostomusstellen nicht diese spezifische Bedeutung haben, brauche ich nicht zu wiederholen, wohl aber ist wichtig, dass Zahn schliesst:

„Über die Entstehung und erste Verbreitung des modernen Gebrauchs von „Bibel“ bei den abendländischen Völkern wage ich nichts zu sagen.“

Also so wenig besitzen wir schon eine Geschichte der Bibel, dass über ihren Namen bis in die neueste Zeit herein Unrichtiges wiederholt wurde und Sicheres noch nicht gesagt werden kann. Daher möchte ich hier zunächst über den Sprachgebrauch des Chrysostomus Einiges beibringen.

1. Zum Sprachgebrauch des Chrysostomus.

Auch Chrysostomus sagt gewöhnlich *γραφή* oder *γραφαί*.

Im Eingang zu seinen Homilien über die Briefe des Paulus sagt er (IX, 425 f. — ich zitiere nach der Benediktiner Ausgabe, brauche aber die Ausgabe von Field): *ἀλγῶ δὲ καὶ ὀδυνῶμαι, ὅτι τὸν ἄνδρα τοῦτον οὐχ ἅπαντες ἴσασιν, ὡσπερ εἰδέναι χρῆ, ἀλλ' οὕτω τινὲς αὐτὸν ἀγνοοῦσιν, ὡς μηδὲ τῶν ἐπιστολῶν τὸν ἀριθμὸν εἰδέναι σαφῶς . . . καὶ γὰρ ἐντεῦθεν τὰ μυρία ἐφύη κακὰ, ἀπὸ τῆς τῶν γραφῶν ἀγνοίας.* Dann geht er die chronologische Ordnung der paulinischen Briefe durch und sagt (427 D): *Εἰ δὲ ἐν ταῖς βίβλοις* (codd. BDHI *τοῖς βιβλίοις*) *ἑτέραν ἔχουσι τάξιν, θαναταστὸν οὐδέν· ἐπεὶ καὶ οἱ προφῆται οἱ δώδεκα οὐκ ἐφεξῆς ἀλλήλοισι ὄντες κατὰ τοὺς χρόνους, ἀλλὰ πολὺ διεστηκότες ἀλλήλων, ἐν τῇ τῶν βιβλίων* (codd. HI. *βιβλων*) *τάξει ἐφεξῆς εἰσι κείμενοι.* Es ist klar, dass auch hier das Wort nicht die moderne Bedeutung hat. Wie Chr. am Schluss der Homilien über den Römerbrief an das Grusskapitel kommt, erklärt er, manche fänden in den Grüßen und Geschlechtsregistern nichts, weil sie bloss Namen enthielten, und doch könnten die Namen viel lehren (745 C): *Ἀλλὰ τί νῦν περὶ*

ὀνομάτων φιλοσοφοῦμεν, νοημάτων τοσοῦτων ἀμελουμένων, καὶ πολλῶν οὐδὲ τὰ ὀνόματα αὐτὰ τῶν βιβλίων εἰδότεων. . . ἀλλὰ γὰρ οὕτω τινές εἰσι βάνασοι καὶ χαῦνοι καὶ τῶν οὐρανῶν ἀνάξιοι, ὡς μὴ μόνον ὀνόματα, ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρα βιβλία περιττὰ εἶναι νομίζειν, ὡς τὸ λευϊτικόν, ὡς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἕτερα πλείονα. οὕτω καὶ τὴν παλαιὰν πολλοὶ τῶν ἀνοήτων ἐξέβαλον· καὶ ὁδῶ προβαίνοντες τῇ ἀπὸ τῆς πονηρᾶς ταύτης συνηθείας πολλὰ καὶ τῆς καινῆς περιέκοψαν. (Dass Chrysostomus für die beiden Teile der Bibel meistens ἡ παλαιά, ἡ καινή absolut, ohne διαθήκη braucht, hat schon Zahn a. a. O. angemerkt; dieser Sprachgebrauch bahnt sich schon bei Origenes an.) Gegen diese Auffassung wendet er ein, ὅτι οὐδὲ τὰ μικρὰ δοκοῦντα εἶναι ἐν τῇ γραφῇ εἰκῆ κείται καὶ μάτην, καὶ ὅτι καὶ τὰ παλαιὰ πολὺ φέρει τὸ κέρδος. Deshalb mahne Paulus auch 1. Tim. 4, 13, εἰς τὴν τῶν παλαιῶν αὐτὸν ἀνάγνωσιν ἐμβάλλων βιβλίων.

Ähnlich lautet seine Klage über mangelnde Bibelkenntnis und Bibelbeachtung in den Homilien über den Hebräerbrief (XII, 89):

„Ἄλλ' οὐδεὶς βούλεται ταῖς γραφαῖς προσέχειν . . . Νῦν δὲ οὐδὲ ὅτι γραφαί εἰσιν ἴσασι τινες· ἀλλὰ τὸ μὲν πνεῦμα τὸ ἅγιον τοσαῦτα ᾤκονόμησεν, ὥστε αὐτὰς φυλαχθῆναι . . . Ἐνέπνευσε τῷ μακαρίῳ Μωυσεῖ . . . προφήτας ἐπέμψε . . . ἐπῆλθε πόλεμος, ἀνεῖλον πάντας, κατέκοψαν, ἐνεπρήσθησαν αἱ βίβλοι. ἕτερω πάλιν ἀνδρὶ θαυμαστῷ ἐνέπνευσεν, ὥστε αὐτὰς ἐκθέσθαι, τῷ Ἐσδρα λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων συντεθῆναι ἐποίησε. μετὰ δὲ τοῦτο ᾤκονόμησεν ἐρμηνεύθῆναι αὐτὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα. Christus kommt; die Apostel; auch sie schreiben und mahnen, die Schrift zu lesen, 1. Kor. 10, 11; Mt. 22, 29; Ro. 15, 4; 2. Tim. 3, 16; Kol. 3, 16; Ps. 1, 2; 118, 103; Sir. 9, 15; 1. Tim. 4, 15. Zu dem Psalmwort ὡς γλυκέα τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγιά σου bemerkt er: οὐκ εἶπε, τῇ ἀκοῇ μου, ἀλλὰ „τῷ λάρυγγί μου“ . . . ἀλλ' ὅμως μετὰ τοσαῦτα εἰσὶ τινες οὐδὲ εἰδότες ὅτι εἰσὶ ποτε γραφαί. διὰ τοι τοῦτο οὐδὲν ὑγιές, οὐδὲν χρήσιμον παρ' ἡμῖν γίνεται.

Dann zitiert er als Prophetenwort (*ἄκουσον τοῦ προφήτου λέγοντος*) Ps. 33, 12—14 und fragt seine Zuhörer: Wisst Ihr wohl, wer das gesagt hat? Ein Prophet? oder Geschichtsschreiber? oder Apostel? oder Evangelist? „Ich glaube nicht, ausser wenige; und diesen wird es ebenso gehen, wenn ich eine andere Stelle anführe. Ich will dasselbe mit andern Worten sagen.“ Nun zitiert er Jes. 1, 16 f. und fragt wieder: „Wisst Ihr, wo das steht (*ἐγκύεται*)? Ich glaube kaum, ausser wenige; und doch wird Euch das jede Woche zweimal oder dreimal vorgelesen, und der Vorleser, wenn er auftritt, nennt zuerst das Buch (*τὸ βιβλίον*), wessen es ist, von dem und dem Propheten, und dann sagt er, was er sagt, so dass es Euch ganz deutlich sein kann, nicht blos den Inhalt zu wissen (*τὰ ἐγκείμενα*), sondern auch den Anlass des Geschriebenen, und wer es gesagt hat: *ἀλλὰ πάντα εἰκῆ, ἀλλὰ πάντα μάτην.*

In der 7. Hom. zu 1. Kor. fragt er (X, 53), wo denn das angebliche Citat 2,9 im A. T. sich finde und verweist auf den Anklang an Is. 52, 15, fortfahrend:

ἢ τοῦτο τοίνυν φησὶν, ἢ εἰκὸς καὶ γεγράφαι ἐν βίβλοις, καὶ ἠφανίσθαι τὰ βιβλία. καὶ γὰρ πολλὰ διεφθάρη βιβλία, καὶ ὀλίγα διεσώθη, καὶ ἐπὶ τῆς προτέρας αἰχμαλωσίας· καὶ τοῦτο δῆλον ἐν ταῖς Παραλειπομέναις . . . καὶ γὰρ πρὸ τῆς αἰχμαλωσίας πολλὰ ἠφάνιστο βιβλία, τῶν Ἰουδαίων εἰς ἐσχάτην ἀσέβειαν ἐξοκειλάντων. καὶ δῆλον ἐκ τοῦ τέλους τῆς τετάρτης τῶν Βασιλειῶν. τὸ γὰρ Δευτερονόμιον μόλις πού εὔρηται ἐν κοπρίᾳ κατακεχωσμένον.

Zu 2. Tim. 4, 13 (XI, 721) erklärt er *φελόνην*: *ἰμάτιον ἐνταῦθα λέγει· τινὲς δὲ φασὶ τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο. Τί δὲ αὐτῷ τῶν βιβλίων ἔδει μέλλοντι ἀποδημεῖν πρὸς τὸν θεόν; καὶ μάλιστα ἔδει, ὥστε αὐτὰ τοῖς πιστοῖς παραθέσθαι, καὶ ἀντὶ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας ἔχειναὐτά.*

Diese Stellen genügen, zu zeigen, dass Chr. oft genug *βιβλία* von den Büchern der h. Schrift braucht, aber noch nicht in unserem Sinn, und so nun auch an den von Suicer angeführten Stellen Hom. 10 in Genes. (IV, 81), wo er *θεῖα*

βιβλία sagt; weiter IV, 652 nach Anführung von Joh. 5, 46:

παρ' ἐκείνοις (den Juden) μὲν τὰ βιβλία, παρ' ἡμῖν δὲ τῶν βιβλίων ὁ θησαυρός· παρ' ἐκείνοις τὰ γράμματα, παρ' ἡμῖν καὶ τὰ γράμματα καὶ τὰ νοήματα.

Endlich auch nicht zu Kol. 3, 16 (XI, 391):

Ἀκούσατε, παρακαλῶ, πάντες οἱ βιωτικοὶ, καὶ κτᾶσθε βιβλία φάρμακα τῆς ψυχῆς. Εἰ μηδὲν ἕτερον βούλεσθε, τὴν γοῦν καινὴν κήσασθε, τὸν ἀπόστολον, τὰς πράξεις, τὰ εὐαγγέλια, διδασκάλους διηγεκῆεις . . . τοῦτο πάντων αἴτιον τῶν κακῶν τὸ μὴ εἰδέναι τὰς γραφάς.

Für das ganze vergleiche noch Hom. 8 zu 2. Tim. (XI, 712): *ἂν τῶν γραφῶν ἀκούωμεν συνεχῶς . . . καὶ τὰ πρακτέα ὑποτίθενται αἰ γραφαί, καὶ τὰ μὴ πρακτέα.*

Hom. 17 zu 1. Kor. (X, 148): *ταῦτα πρὸς Ἑλλήνας λέγομεν καὶ τὰ τοιαῦτα· πρὸς γὰρ τοὺς ταῖς γραφαῖς πειθόμενους οὐδὲ λόγον μου δεῖ.*

Za h n hat gewiss recht: der mittelalterliche und moderne Gebrauch von Bibel ist der alten Kirche durchaus fremd; zunächst der griechischen, aber auch der lateinischen.

2. Zum lateinischen Sprachgebrauch.

Den vollgültigen Beweis, dass unser Wort Bibel der lateinischen Kirche völlig fremd war, liefert der am 31. Jan. 1906 gedruckte Bogen 123 von Band II des Thesaurus linguae latinae.

Dieses Werk verzeichnet *biblinus* aus Hieronymus (*epistolae biblinae* nach der Septuaginta von Jes. 18, 2), weiter *bibliographus*, *-pola*, *-theca*, *-thecalis*, *-thecarius*, *-thecula*; *Biblis* v. *Byblis*; dann

biblium, *codicem*, *librum* LIB. GLOSS.

Schliesslich *Biblos* (-us) v. *Bybl*; *biblum* v. *biblus*.

Weder *biblium*, noch sein Pluralis *biblia*, *-orum*, noch der daraus entstandene feminine Singular *biblia*, *-ae* ist

also für die im Thesaurus behandelte Zeit aus dem Sprachgebrauch irgendwie belegt. Was die zu *bibulum* angeführte Quelle *LIB GLOSS* bedeute, erklärt der *Index Librorum* von 1904 nur für die zweite Hälfte *GLOSS*, nämlich: *Thesaurum glossarum emendatarum* ed. Goetz 1901 sq. Das „*LIB*“ scheint ein irreführender Pleonasmus.

Was die spätere Zeit eine Bibel hiess, wurde früher *bibliotheca* genannt, z. B. im Eingang des *Liber genealogus* (*Chron. min.* I p. 160):

Incipiunt genealogiae totius bibliothecae ex omnibus libris collectae veteris et novi testamenti. Ob der Ausdruck schon der ersten Zeit entstammt, in der das Werk verfasst wurde (nach dem Tode Cyprians), oder der Zeit seiner Fortsetzung — die Blätter, auf denen es steht, sind um 570 in Afrika geschrieben, s. Lagarde, *Septuaginta-Studien* 2, (1892) 5 — kann dahingestellt bleiben.

Der Thesaurus citirt weiter:

ALC. AVIT. c. Eutyeh. I p. 20, 9 bibliothecae utriusque (veteris novique testamenti).

ISID. orig. 6, 3, 2 bibliothecam veteris testamenti Esdras scriba . . . reparavit.

Einen ähnlichen Sprachgebrauch befolgt schon Hieronymus:

Epist. 34, 1 cum Demetrium Phalereum et Pistratum in sacrae bibliothecae studio vellet aequare und Vir. ill. 75 tanto bibliothecae divinae amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu describerit, quae usque hodie in Caesariensi bibliotheca habetur. Beidemale spricht Hieronymus vom „Bibelfreund“ Pamphilus. Weiter 5, 2: *Multis sacrae bibliothecae codicibus abundamus; 112, 19 quod si feceris, omnes ecclesiarum bibliothecas damnare cogaris.* Letzteres die bekannte Stelle über die echte Septuaginta, in welcher *bibliothecas* sowohl „Kirchenbibeln“ als „Kirchenbibliotheken“ heissen kann. In letzterem Sinn wurde das

Wort manchmal an Stellen verstanden, an denen es nur den ersten hat.

Wenn es z. B. vom Papst Hilarus (461—468) im *Liber pontificalis* nach dem von Duchesne berichtigten Texte heisst: *Fecit autem et bibliothecas duas in eodem loco* (der Basilika des h. Laurentius), so heisst das: eine Bibel in zwei grossen Bänden. Und man könnte an eben diese Bibel denken, wenn Corssen recht hätte (Jahrb. f. prot. Theol. 9, 1883, 626, *Epist. Paulin codd. gr. lat. scr. II*, 18; de Rossi, *La Bibbia offerta da Ceolfrido p. 18 im Ommagio giubilare für Leo XIII.* 1888), dass Cassiodor für seine Bibel *antiquae translationis* eine auf Befehl des Papstes Hilarus geschriebene Bibel vor sich gehabt habe. Dagegen meint Zahn, dass in der Unterschrift im *Codex Amiatinus* *‘sic fiunt veteris novique testamenti, sicut dividit Sanctus Hilarus (pr. m. Hilarius) Romanae urbis antistes et Epiphanius Cyprius’* ein Missverständnis sei aus *sanctus Hilarius Pictaviensis urbis antistes et Rufinus presbyter Aquileiensis et Epiphanius episcopus Cypri*, auf die sich Cassiodor (*Inst. div. lit. c. 14*) beruft (Zahn, *a. a. O. II*, 1, 277 ff).

Wenn Grützmaier (Hieronymus I, 37) von der dem Gennadius zugeschriebenen ältesten *Vita* des Hieronymus sagt, ihr Verfasser kenne bereits das Amt eines päpstlichen Bibliothekars, das nach ihm Hieronymus bekleidet haben soll, so geht das aus der angeführten Belegstelle (*Vall. XI*, 243 *os Damasi sacerdotis, sacrae bibliothecae scrutator*) keineswegs hervor. Selbst Grützmaier's Anmerkung: „Der Ausdruck kann allerdings auch auf seine Bibelrecension bezogen werden und erst später missverstanden sein“, wird dem Sprachgebrauch noch nicht gerecht. Der Ausdruck bezeichnet Hieronymus einfach als Bibelforscher.

Wie die Kataloge der mittelalterlichen Bibliotheken ausweisen, ist der Ausdruck *bibliotheca* bis ins 12. Jahrhundert geläufig geblieben.

Wie, wann, wo statt dessen der uns jetzt geläufige Ausdruck aufkam, ist noch nicht ermittelt. Das Beste giebt darüber das grosse Oxfordter Wörterbuch des Englischen, wenn es unter Bible schreibt: In Latin the first appearance of biblia is not ascertained . . . Of Biblia Becker (*Catalogi Bibliothecarum antiqui*) has a 9th cent. example . . . but the evidence of the Romanic languages shows that biblia must have been the popular name and have been treated as a fem. sing. much earlier than this. H. Becker, der im Register biblia gar nicht hat, wohl aber „bibliotheca, saepe“, verweist für den Katalog dieser „Bibliotheca Francogallica“ saec. IX auf Petit Radet, *Recherches sur les bibliothèques* p. 95, 96 ex codice *Mazarinaeo* n. 130, qui *Sancti Maximi scholia ad S. Gregorium* continet (cf. p. 102). Er beginnt:

biblia Vulfadi — historia Josephi.

Ich weiss nichts Näheres dazu zu sagen; ganz sicher ist aber dies erste Beispiel offenbar nicht, und das andere, das Murray als aus dem Jahr 1095 nach dem Katalog von Lindisfarne anführt, stammt nicht aus dieser Zeit; das erste englische Beispiel bei Becker ist aus dem Kataloge der Kirche von Durham von 1266; die einzigen, die sich noch bei ihm finden, sind aus einem Katalog von Monte Cassino (12. Jahrh., Nr. 119) und Stederburg in Braunschweig (12. Jahrhundert, Nr. 129). Um diese Zeit ist das Wort auch in der Litteratur belegt. Von Stephan Langton (1228) z. B. heisst es: *hic super totam Bibliam postillas fecit et eam per capitula, quibus nunc utuntur moderni distinxit* (s. Du Cange und *Expository Times* XV, 1904, S. 565).

Fr. Kropatscheck (*Das Schriftprincip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen. I. Band: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters; 1904*) hat die Frage nach dem Sprachgebrauch nicht aufgeworfen. Vgl. bei ihm S. 18: *quod per textum Bibliae non probatur, pro fabulis habent*

(Pseudo-Reiner über die Waldenser); ebenda S. 66, N. 3; 69, N. 1; 81, N. 4; 314, N. 1; 324, N. 1, 3. Der früheste deutsche Beleg ist wohl der (ebenda S. 119 angeführte) Vers aus dem Renner des Hugo von Trimberg (17278 ff.):

Swer nach sinem sinne wil
Die bibeln lesen, der vindet vil
Dinges, daz fleizlichem Sinne
Mere volget, denn geistlicher minne.

Die Humanisten und Reformatoren haben auf die klassische Deklination zurückgegriffen; doch sagt Luther gelegentlich noch *Bibliae auctoritas nulla fuit erga Gabrielem* (aus *Colloquia* ed. Bindseil III, S. 270 citirt von Kropatscheck a. a. O., S. 323). Als ältestes biblisches Beispiel für den häufig zu beobachtenden Übergang eines pluralischen Neutrums in femininischen Singular kenne ich *castra* aus der atlalateinischen Bibel; z. B.: *cumque adpropinquasset castrae*, Ex. 32, 19 im Codex von Würzburg; *castras ceperunt*, Hebr. 11, 34 im Claromontanus; ähnlich oft im Lugdunensis, wozu Robert bemerkt: *Quant à castra qui, dans notre texte, est usité plus fréquemment au féminin singulier qu'au pluriel neutre et comme s'il était de la première déclinaison, c'est autant parce que le traducteur devait en ignorer le véritable genre que parce qu'il répond au mot grec ἡ παρεμβολή.* (*Hep-tateuchi partis posterioris versio latina antiquissima* 1900, p. XIX).

3. Zur Benennung des Neuen Testaments.

Im ersten Jahrgang der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft knüpfte ich an den Titel der 1889 veröffentlichten photographischen Ausgabe des neutestamentlichen Teils des Codex Vaticanus 'η νεα διαθηκη' die Frage, ob sich dieser Titel auch sonst finde. Auf Druckausgaben kannte ich damals nur den Gesamttitel der Aldina von 1518 πάντα τὰ κατ' ἐξοχὴν βιβλία θείας δηλαδὴ

Γραφῆς Παλαιᾶς τε καὶ Νέας. Seither ist mir dieser Titel aufgestossen in der von Melanchthon bevorworteten griechischen Bibel des Baseler Druckers Johann Herweg von 1545. Der Gesamttitel lautet:

*Τῆς Θείας γραφῆς, παλαιας δηλαδὴ καὶ νεας
διαθήκης, ἀπαντα.*

Der Titel des neuen Testaments, von zwei Epheublättern umrahmt:

νεα διαθήκη Novum Testamentum.

Ob diese Fassung, ohne Artikel, von Melanchthon oder einem anderen herrührt, weiss ich nicht.

An diese Bemerkungen schliesse ich zwei zur sachlichen Geschichte der Bibel, über die Abtrennung der alttestamentlichen Apokryphen und Luther's Behandlung der neutestamentlichen Antilegomena.

4. Zur Abtrennung der Apokryphen.

In meinen Septuagintastudien IV (1903) schrieb ich:

„Der Strassburger Nachdruck der Aldina von 1526 war der erste, welcher die jetzt bei uns sogenannten Apokryphen von den übrigen Büchern trennte und in einen Band vereinigte. Die Vorrede sagt darüber in einem Ratio partitionis überschriebenen Abschnitt: Proinde in partitione et serie voluminis secuti sumus M. Lutherum, unum illum et praestantissimum sacrarum litterarum PHOENICEM, qui eum ordinem quem hic vides in Germanica sua Bibliorum versione observavit. Unde et quos Apocryphos vocant libros, omnes ad finem in unum fascem collegimus, sunt enim tales qui in hebraeis Bibliis non sunt quique in ordinem redacti in omnibus fide digni non sunt. Quos et eo consilio seiunximus ut qui volet in primum libellum seponere queat.“

Ich wies am angegebenen Orte nach, dass Lonicer's Anordnung (mitsamt dem Druckfehler *Εβαιου* in der Über-

schrift) in die von Melanchthon bevorwortete Ausgabe von 1545 übergegangen sei, und hob hervor:

„Da von Luther's Bibel bis 1526 nur der erste und ‚der andere Teil‘ erschienen waren, ist obige Stelle über sie um so bemerkenswerter.“

Etwas weniger bemerkenswert erscheint sie mir jetzt, seit ich weiss, dass Luther auch schon dem obengenannten ersten Teil (von 1523) ein Inhaltsverzeichnis des ganzen A. T's. beigegeben hatte, in welchem er auch schon, wie in den Ausgaben der Gesamtbibel von 1534 an, in welchen erstmals bei ihm die Apokryphen in der uns jetzt geläufigen Ordnung erschienen, 24 Bücher des A. T. zählte und davon die Apokryphen abtrennte. Also konnte Lonicer schon 1526 sich auf Luther's Abtrennung der Apokryphen berufen.

Dabei ordnet und benennt Luther die Apokryphen noch: Thobia, Judith, Baruch, Esra, Das Buch der weisheit, Weyse man, Machabeus. Von den Stücken in Esther und Daniel ist noch keine Rede.

5. Zu Luthers Behandlung der umstrittenen Bücher des Neuen Testaments.

In der Einleitung zu seiner Erklärung der Offenbarung in Meyer's Kommentarwerk schreibt Bousset (1896, S. 28; 2. A. 1906, S. 31 f.):

„Luther's keckes und geniales Urteil über die Apokalypse ist bekannt, namentlich wieder, seitdem es von Vischer als Palladium seiner kühnen Kritik der Apokalypse vorangestellt ist. . . . Das allerwesentlichste ist aber, dass Luther seinem Urteil über die von ihm abgelehnten neutestamentlichen Bücher (Jac., Jud., Hbr., Apk.) auch dadurch äusserlich Ausdruck verlieh, dass er diesen Schriften in seiner Ausgabe des Neuen Testaments keine Nummer und Seitenzahl gab und sie so als Anhang darstellte, eine Anordnung, die sich bis ins

17. Jahrhundert erhalten hat, und die so sehr jetzt aus dem Gedächtnis [sich lutherisch nennender Theologen] geschwunden zu sein scheint, dass es wahrlich gut thäte, eine alte Lutherbibel einmal wieder im Druck herzustellen.“

In einer Anmerkung sagt Bousset weiter:

„Die letzte Ausgabe, die diese Eigentümlichkeit zeigt, ist die von 1689 (Holtzmann, S. 180); in den plattdeutschen Bibeln, Hamburg 1596, Wittenberg 1599 und noch in der schwedischen, Stockholm 1673, werden die Bücher gar als Apokryphen eingeführt.“

Leider hat auch Bousset, der 1906 die oben in [] gesetzten Worte weglässt, keine richtige Vorstellung von der alten Lutherbibel, noch weniger Fr. Kropatscheck, wenn er (Das Schriftprincip der lutherischen Kirche I, 1904, S. 180) mit Verweisung auf Bousset schreibt:

„Weniger bekannt ist, dass Luther . . . in seiner Ausgabe des Neuen Testaments die von ihm gering gehaltenen Schriften ohne Numerirung und ohne Seitenzahlen drucken liess (Jac., Jud., Hbr., Apk.), gleichsam als Anhang. Bis ins 17. Jahrhundert (1689) sind Lutherbibeln so gedruckt worden; manche Bibeln haben die beanstandeten Bücher sogar nur unter den Apokryphen.“

Diese Darstellung muss doch so aufgefasst werden, als ob Luther diese Bücher, d. h. ihren Text in seinen Ausgaben anders behandelt hätte als die anderen, wie man jetzt etwa die Apokryphen mit kleinerer Schrift und eigenen Seitenzahlen druckt, um sie von den anderen Teilen der Bibel zu unterscheiden. Davon ist aber bei Luther's Ausgaben keine Rede. Nur in dem seinen Bibeln vorausgeschickten Verzeichnis der biblischen Bücher zählt Luther Matth. — 3. Joh. als Buch 1—23 und druckt — dort — die Namen der vier letzten Bücher ohne Zählung, durch eine Linie getrennt oder eingerückt, als eine Art Anhang. Seitenzahlen giebt er aber dort weder für die von ihm anerkannten, noch für die von ihm zurück-

gestellten Bücher. Im Text hat nur die Apocalypse und nur in der „Septemberbibel“ keine Seitenzahlen und eigene Signaturen, was mit der raschen Herstellung des Druckes zusammenhängen wird. Da die Vorbemerkung auf S. 1 meiner Ausgabe des deutschen und griechisch-deutschen Testaments an dem Irrtum Kropatscheck's vielleicht mit schuld ist, und die Feststellung des Thatbestandes für die Beurteilung der Lutherbibel nicht ohne Wichtigkeit ist, erwähne ich das hier.

Noch mehr ist eine Berichtigung für den Satz nötig, dass manche Bibeln die beanstandeten Bücher nur unter den Apokryphen hätten. Dies gilt auch nur von dem Inhaltsverzeichnis. Die von Bousset an erster Stelle genannte Hamburger Ausgabe von 1596, die David Wolder besorgt hat, bietet nach der Widmung und Vorrede noch ein Blatt, auf dessen Vorderseite „Vörmaninge tho Gades worde“ stehen, „dat in de hillige Gödtlike schrift der Bibel vorfatet ys“: je 9 Sprüche aus dem Alten und Neuen Testament, von Dt. 5, 32 bis Sirach 1, 5 und von Matth. 4, 4 bis Ebr. 4, 12. Schon diese Zusammenstellung mit einem Citat aus Sirach und aus dem Hebräerbrief zeigt, dass es mit der Versetzung unter die Apokryphen nicht so schlimm sein kann. Sie findet sich denn auch nur auf der folgenden Seite, welche in zwei Spalten die „Orderinge Aller böker in der hilligen Bibel“ giebt, zuerst die alttestamentlichen, Genesis bis Daniel als 1—23, dann noch (als 24., aber ohne diese Zahl) „De twölff klenen propheten“. Hierauf folgt die Überschrift. „Disse na folgende böke synt nicht in der Ebreischen Bibel, Vnde werden APOCRYPHA genömet“, worauf ihre Titel als 1—8 aufgeführt werden. Makkabäer als 6, Esther und Daniel als 7 und 8; das Gebet Manasses wird wie bei Luther nicht genannt. Ähnlich kommen nun in der neutestamentlichen Spalte unter der Überschrift „De böker des nyen Testaments“ Matth. bis 3. Joh. wie bei Luther als 1—23; dann kommt — anders als bei Luther — die Überschrift „APOCRYPHA, Dat ys, böker, de der andern

hilligen schrift nicht gelick gehalten werden“; hierunter, als 1—4, Hbr. bis Offenbarung. Dann die Bemerkung „Summa, in disser Bibel syndt 75 Böker, vnde 1341 Capittel. Hefft nu yemandt lust de gantze Bibel binnen yars vththolesende, de mut an yeden werckeldage lesen 3. Capittel, des Söndages 7. vp Wynachten 18. vp Paschen noch 17. vp Pingesten ock noch 17.“ Nur anhangsweise sei bemerkt, dass, offenbar im Gegensatz gegen diese mechanische Teilung, Abraham Calovius 1661 auf Begehren einen biblischen Kalender ausgearbeitet hat, bei dem man sich nicht „eben allezeit an vier Capitel bindet“, und doch in einem Jahr die ganze Bibel zu Ende lesen kann, mit doppelter Lesung der Sprüche und vierfacher des Psalters, einschliesslich der Lutherischen Vorreden, wobei nie über vier Capitel verordnet sind, „ohne in denen Büchern, die nicht zur Regel des Glaubens gehören und Libri Apocryphi heissen, oder Kirchenbücher, weil sie gleichwohl zur Erbauung der Kirchen, sofern sie mit den Hauptbüchern und vom heiligen Geist eingegebenen Schriften übereinstimmen, zum Teil auch zur Ergänzung der biblischen Historien von alten Zeiten her nützlich befunden und mit in die Bibel gebracht worden“. Noch in einer Wittenberg-Frankfurter Ausgabe von 1702 finde ich ihn vorgedruckt, ebenda aber auch schon die alttestamentlichen Bücher als 1—22 und 1—16, die Apokryphen als 1—14, die neutestamentlichen als 1—27 gezählt. Luthers Zählung der alttestamentlichen als 24 hängt mit der ältesten Geschichte des hebräischen und abendländischen Canons zusammen (im Canon Mommsenianus, bei Victorin von Pettau usw; siehe Zahn II, S. 144, 238 ff.). Dass auch diese Wittenberger Bibel von 1702 noch als „Anhang oder Zugabe“ zum A. T. das 3. und 4. Buch Esdrä und das 3. Buch der Makkabäer enthält, ist vielleicht gleichfalls erwähnenswert.

Mit dem Vorstehenden ist nur einiges vom Alleräusserlichsten berührt, was zu einer Geschichte der Bibel

gehören würde; das Innerlichste dieser Geschichte, die Wirkung der Bibel auf Herz und Leben der Einzelnen und der Gesamtheit entzieht sich vielfach unserer Kenntnis. Aber zwischenein liegt ein weites Gebiet, das durchforscht werden muss. In meiner Einführung in das griechische Neue Testament wünschte ich vom Standpunkt der Textkritik aus eine Sammlung der Stellen, in denen die Kirchenväter von ihren Bibelhandschriften reden. Die Berliner theol. Fakultät hat diesen Punkt aufgegriffen und als Preisaufgabe ausgeschrieben. Aber noch von ganz anderen Gesichtspunkten aus sind ähnliche Sammlungen anzustellen. Als ich für die von Berlin geplante christliche Prosopographie die 7 Bände der syrischen Acta Martyrum auszog, die Bedjan herausgab, fiel mir auf, wie selten von diesen Märtyrern des christlichen Glaubens erwähnt ist, dass sie eine Bibel, ein Evangelium, einen Psalter bei sich gehabt oder davon Gebrauch gemacht hätten. Ich glaube, eine Geschichte der Bibel, die ihren Gebrauch durch alle Jahrhunderte und alle Teile der Kirche verfolgen würde, könnte uns von manchen falschen Idealen befreien, die zumal in der Kirche des Protestantismus noch herrschen, und würde mit zu den Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie gehören, für welche diese Zeitschrift seit 50 Jahren gewirkt hat¹⁾.

¹⁾ Anmerkung bei der Correctur zu S. 102 ff.: Wie Luther's Ordnung der neutestamentlichen Bücher in den ältesten englischen Bibeln wiederkehrt (Tindale 1525, Coverdale 1535), bis sie in der „grossen Bibel“ von 1539 wieder verlassen wurde, zeigt neuestens Sir Henry H. Howorth, *The Origin and Authority of the Biblical Canon in the Anglican Church* (*The Journ. of Theol. Studies* VIII, p. 4 ff.).

VII.

**Der Goten Sunja und Frithila Praefatio
zum Codex Brixianus.**

Von

Prof. D. Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Seit meiner nunmehr 40 Jahre zurückliegenden Studienzeit war es mir je dann und wann eine liebe Beschäftigung, die feinen, mancherlei philologische Fragen oft aus entlegenen Gebieten scharfsinnig behandelnden lateinischen Vorreden zu durchstöbern, mit denen in jenen Jahren M. Haupt im Namen von Rector und Senat der Friedrich-Wilhelms-Universität den lateinischen Index lectionum Berolinensis eröffnete. Manche geistvolle Bemerkung, manche überraschend einfache und überzeugende Verbesserung irgend einer verderbten Stelle eines Schriftstellers wurde da für künftige Zwecke und Zeiten gebucht. Ganz besonders fesselte mich damals der von Haupt im Index lectionum des Sommerhalbjahrs 1869, nach einer von Mommsen ihm besorgten Abschrift, veröffentlichte Text einer der lateinischen Evangelien-Hs. von Brescia (saec. VI) vorgesetzten Einleitung. „Profero autem“, so erklärte Haupt (a. a. O. S. 4), „eam ut in scheda Brixiana scripta est, nisi quod litteras unciales in vulgo consuetas mutavi et adcuratius interpungendo efficere aliquatenus studui ut barbarus sermo paullo minus difficulter intellexeretur.“ Es war unschwer zu sehen, dass dieser Text in mehreren Stücken einer erheblichen Besserung benötigt sei, die Haupt den mit dem gotischen Schrifttum sich befassenden Gelehrten überliess, während er die am Schluss des erhaltenen Bruchstücks vorkommenden

gotischen Wortformen (S. 6) richtig erklärte. Auch er erkannte bereits, dass der auf zwei besonders eingehafteten, nicht zum ursprünglichen Bande gehörigen Pergamentblättern überlieferte Text irgendwie mit der gotischen Bibelübersetzung in Zusammenhang stehen müsse (S. 7: „Ad Gothicam librorum sacrorum interpretationem pertinuisse praefationem in scheda Brixiana servatam in propatulo est“). Zu weiteren Versuchen, die Schäden des Textes zu heilen, mussten auch die Worte des ersten auf diesen Rest des Altertums hinweisenden Gelehrten, Philippus Garbellus, ermutigen. Letzterer hatte im Jahre 1739 den Codex Brixianus in einem an Blanchinus gerichteten Schreiben beschrieben, welches dieser 1740 und danach in seinem *Evangeliarium quadruplex I* (Romae 1749) veröffentlichte. Garbellus schilderte (Ind. lect. Berol. S. 5) die Schreibweise jener Vorrede also: „*Caracteres mutilae huius rapsodiae, quam barbarum atque infelix saeculum extulit, neque illos, quibus Canones [in derselben Hs.] descripti sunt, neque, qui in codice, repraesentant. nam et minores istis, et illis paullo maiores usurpavit bardus ille, quicumque is demum fuerit descriptor . . . hanc a sequiorum temporum lanio, qui codicem fatiscentem resarciit, hic adsutam, cum membranae, tum locus ipse satis evincunt. suta enim est inter duas alias purpureas equidem, sed quarum color, ut recens ac propterea vividus, sic tenuis atque dilutus, aliter atque in codice.*“ Danach scheint dieses Einschiebsel eine erheblich spätere Abschrift zu sein als der Evangelientext. Jedenfalls hat der vielleicht noch um einige Jahrhunderte jüngere Schreiber mit den Besonderheiten und auch der Zeichensetzung seiner Vorlage mehrfach nichts anzufangen gewusst, mit anderen Worten, er hat aus Unkenntnis oder Gleichgültigkeit den Text verunstaltet. Doch davon sei später die Rede.

Diese gelegentlich mir aufgegangene Erkenntnis in Verbindung mit dem eigentümlichen Zusammenhange, aus dem sie mir erwuchs, gewann für mich durch die von

Böhmer-Romundt in der *ZfwTh.* XLVI, S. 233—269 und S. 361—407 vorgelegten, ausserordentlich beachtenswerten Untersuchungen „Über den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule“ ganz ungeahnt Wert und Bedeutung, besonders seitdem mir Mühlau's Kieler Dissertation (1904) „Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung“ zugänglich geworden war. Durch sie erfuhr ich, was den Germanisten natürlich längst bekannt ist, Theologen vielleicht aber mehr oder weniger unbekannt geblieben sein dürfte, dass Kauffmann, besonders in seinen „Beiträgen zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung. 5. Der codex Brixianus“ (*Zeitschr. f. deutsche Philol.* 32, 305—335, Mühlau verzeichnet leider, was mir meine Nachforschungen ganz unnötig erschwerte, a. a. O. S. 6, Anm. 2: Bd. 31, 305—335, wiederum irrig S. 29, Anm. 1: *ZfdPh.* 31, 313 statt 32, dagegen S. 5, Anm. 5: *ZfdPh.* 32, 313) alle mit jenem Texte in Verbindung stehende Fragen vollkommen klar und befriedigend gelöst habe. Er hat die Praefatio, die nach seiner durchaus überzeugenden Vermutung von den beiden Schülern des Wulfila, den Goten Sunja und Frithila als Vorwort zu einer kritischen Ausgabe der gotischen Bibel verfasst ist, zu dem an eben diese beiden Männer etwa im Jahre 405 gerichteten 106. Briefe des Hieronymus in Beziehung gesetzt. „Es spricht sich nach ihm in dieser Einleitung dieselbe Stellung zu dem Übersetzungswerke des Hieronymus aus, wie sie uns in ep. 106 entgegentritt“ (S. 6). Sie ist somit als eine von Sunja und Frithila nach 405, etwa um 410 verfasste Verteidigungsschrift für die gotische Bibelübersetzung anzusehen, gegenüber der neuen Übersetzung des Hieronymus, der ihnen als einer aus der Zahl derjenigen gilt, „qui falsa adsertione secundum voluntatem suam mendacia in lege uel in euangeliis per interpretationem propriam posuerunt“. Mit grosser Gewissenhaftigkeit und Strenge stellen die gotischen Forscher darin die Übereinstimmung zwischen dem gotischen und dem griechischen

Text fest, während sie, wie aus ihren von Hieronymus in seinem 106. Briefe berücksichtigten Äusserungen (diese selbst liegen uns nicht mehr vor) hervorgeht, diese Übereinstimmung zwischen der Gallicana und dem griechischen Text vermissen. Auf Kauffmann's grundlegende Arbeit kann — ich sage das in besonderem Hinblick auf theologische Leser dieses meines Aufsatzes — immer nur wieder verwiesen werden. Ich selbst greife auf sie an dieser Stelle nur zum Zwecke der Textbehandlung jener Praefatio zurück.

Die von Haupt nach Mommsen's Abschrift gegebene Fassung war zwar genauer als die des erwähnten ersten Herausgebers, dem sich 1764 noch Semler anschloss, aber sie reichte doch nicht völlig aus. Das sah Kauffmann ein. Er begab sich persönlich nach Brescia, photographirte die beiden Blätter und legte darauf a. a. O. S. 306—308 den Text nach dieser seiner Photographie der Hs. vor, von der nunmehr mit Beiseitelassung der willkürlichen Änderungen Garbellus' fortan allein auszugehen ist.

Wenn, wie wir gerade durch Kauffmann's Untersuchungen jetzt ganz genau wissen, Sunja und Frithila gelehrte Goten waren, die als Forscher und Vermittler der theologischen Weisheit der sie umgebenden christlichen Welt, ausser ihrer Muttersprache, mit den beiden grossen Cultursprachen, der griechischen und lateinischen, wohlvertraut waren, so dürfen wir ihnen ein solches Latein nicht zutrauen, wie es in Haupt's Ausgabe, zum Teil aber auch noch in Kauffmann's Fassung der Praefatio (S. 309—311) erscheint, ganz besonders im Hinblick auf den sprachgewaltigen Hieronymus, mit dem sie ja in starker Meinungsverschiedenheit betreffs seiner Übersetzungsgrundsätze waren. Ich gebe darum den Text im Anschluss an Kauffmann in derjenigen Fassung, die mir im Hinblick auf das eben Ausgeführte geboten erscheint.

Sanctus Petrus apostolus et discipulus saluatoris domini nostri Iesu Christi, edocens fideles propter diversitatem adsertionis linguarum admonet cunctos — ut in octavo libro Clementis continetur scriptum — dicens sic: „Audite me conserui dilectissimi. bonum est, ut unusquisque uestrum secundum quod potest prosit accedentibus ad fidem 5 religionis nostrae. et ideo non uos pigeat secundum sapientiam, quae nobis per dei prouidentiam conlata est, disserentes instruere, ignaros edocere, ita tamen ut his quae a me audistis et tradita sunt uobis uestri tantum sermonis eloquentiam societis nec aliquid proprium et quod uobis non est traditum proloquamini, etiamsi uobis uerisimile 10 uideatur: sed, ut dixi, quae ipse a uero propheta suscepta uobis tradidi prosequimini, etiamsi minus plenae adsertionis esse uidebuntur.“

Et ideo ne in interpretationibus linguarum secundum quae interiora libri ostendunt legenti uideatur aliud in Graeca lingua aliud in Latina uel Gotica designata esse conscripta, illud aduertat quis, 15 quod si pro disciplina linguae discrepatio semet ostendit, ad unam tamen intentionem concurrit. quare nullus exinde titulare debet de eo quod

1. et] Evanescens codicis Brixiani (= Br.) litteras utrum recte agnoverit necne immerito haesitat Kauffmann (= K.): sine ulla dubitatione restituendum est et, cuius in Mommsenii praefationis exemplo quo Hauptius (= H.) est usus ne vestigium quidem apparet. — 3. continetur] continet Br. H. K. — scriptum] scribitum Br. H. K. — 4. dicens] Br. K. docens H. — 4. sq. Quae afferuntur deprompta sunt ex Clementis qui fertur Recognitionum lib. VIII. c. 37. Transtulit eas ex Graeco sermone Rufinus anno circiter 400. p. Chr. n. eo tempore, quo cum Hieronymo Aquileiensis haud inanes, id quod non uidetur praetereundum, exercebat inimicitias. — 13. interpretationibus] interpretationibus Br. H. K. — 13/14. quae interiora libri ostendunt] quae in interiora libri ostenduntur Br. H. K. Ad sententiam in integrum restituendam mihi ansam praebebat illud in ex sequenti interiora perperam positum: quo semel scripto librarius barbarus, qui enunciati sensum ne coniectura quidem sibi informabat, ad passivum ostenduntur est delapsus. — 14. lingua] Br. K. linguae H. — 15. conscripta] conscribita Br. H. K. — 16. linguae] Br. K. lingua H. — discrepatio semet ostendit] discrepationem ostendit Br. H. K. Adeo hiasse doctorum Gotorum orationem, ut est in codice Brixiano, nunquam mihi persuadebo. Subiectum antea frustra desideratum correctione leuissima adhibita enunciato reddidisse mihi uideor. — 17. de eo quod] de quod Br. H. K. Hoc tam durum et abruptum est, ut a Gotis scribi potuisse prorsus negem. Pronominis demonstrativi ablativus eo, quem requirit praepositio de, plane necessarius est, ut ad eum se referat relativum quod. Atque idem mihi quadrare uidetur

ipsa auctoritas manifestat secundum intentionem linguae et quae propter declinationes sonorum uocis diligenti perceptione statuta sunt, 20 ut in subsequentiis conscripta leguntur.

Haec res fecit probantia publicare propter aliquos qui falsa assertionem secundum voluntatem suam mendacia in lege uel in euangeliiis per interpretationem propriam posuerunt. quare antiquitas legis in dictis Graecorum contineri inueniuntur, et ipsas etymologias linguarum 25 conuenienter sibi conscriptas ad unum sensum concurrere demonstratur. nam et eas conuenit indicare, pro eo quod in uulthres factum est

in illud pro quod in v. 26., quod ita praebent Br. H. K. Nihil cunctatus scripsi pro eo quod, quae res, ni fallor, nulla eget disputatione. — 18. intentionem] K. intentione Br. H. — et quae] Interpunctionis quae fuit in codice a librario ad suum arbitrium aut adhibitae aut neglectae ratione non habita, uerba illa et quae, propter litterarum similitudinem quae est eis cum praecedenti uocabulo linguae nimirum omissa, ex longa oblivione in suum locum reuocavi et in relatiui enunciati nexum, cuius alterum membrum iam ad sacrae scripturae auctoritatem, alterum ad ipsam interpretum Gotorum provocat operam, inserere non dubitavi. — 19. sonorum] sonus Br. H. K. Quod docti referunt uocabulum sonus etiam quartae olim fuisse declinationis et, praeter Sisennam Ciceronis aequalem (Hist. l. III — fg. 26 ed. Peter — ap. Non. 8, 67 p. 491, 26), eius rei exempla repetunt ex uno fere Ammiano Marcellino (Gen. sonus: XX, 4, 14. Abl. sonu: XIV, 6, 18; XVIII, 8, 5; XX, 9, 6; XXVII, 1, 5; XXVII, 6, 10; XXX, 6, 3. Nom. pl. sonus: XXII, 9, 15), quem linguam Latinam constat omnino vix novisse uel scribere potuisse, hoc loco nihil attinet ad rem. Utroque Gotorum doctos in formam illam obsoletam et sane insolitam temere incidisse non uerisimile est. Mea quidem sententia librarius scriptum inueniebat sonōr atque neglecta — ut identidem fecit — uirgula superscripta legit sonus, propterea quod or et us, id quod ex Erigenae codice Bambergensi saec. X. uel sub IX. finem scripto luculenter apparet, facillime inter se confunduntur. — 20. conscripta] conscribta Br. H. K. — 21. probantia] probanter Br. H. K. Ut ex sequentiis satis patet, interpretum magnopere intererat exempla publicare, quae probarent „etymologias linguarum conuenienter sibi conscriptas ad unum sensum concurrere“. — 22. voluntatem] uoluntatem Br. H. K. — 23. interpretationem] interpraetationem Br. H. K. — 25. conuenienter] K. conuenientes Br. H. — conscriptas] conscribtas Br. H. K. — demonstratur] K. demonstratur Br. (n littera, ut monet K., in cod. non satis clare conspicitur) H. — 26. eas] K. ea Br. H. — factum] K. (praeter consuetudinem non posuit m). factu Br. H. —

— latina uero lingua adnotatio significatur — ut quare id positum sit agnosci possit. ubi littera .gr. super uulthre inuenitur, sciat qui legit quod in ipso uulthre secundum quod Graecus continet scriptum est. ubi uero littera .la. super uulthre inuenitur, secundum latinam 30 linguam in uulthre ostensum est. et ideo ista instructio demonstrata ita est, ne legentes ipsos uulthres non perciperent, pro qua ratione positi sint. sed quod . . .

27. ut] K. aptissime adiecit. — 28. sit] est Br. H. K. Legem ac regulam enunciati a dicendi verbo pendentis sane noverunt interpretes Goti, quod ostendunt extrema praefationis verba: „perciperent, pro quae ratione positi sint.“ — 29. scriptum] scribturn Br. H. K. — 30. latinam linguam] K. latina lingua Br. H. — 32. ita] K. ta Br. om. H.

Zur Erklärung meines Verfahrens bedarf es jetzt nur noch weniger Worte.

1. Drei durch den Codex Brixianus überlieferte Schreib-eigentümlichkeiten: scribturn (29), conscribta (15. 20), conscribtas (25); interpraetationibus (13), interpraetationem (23); voluntatem (22) — habe ich einfach geändert. Sie fallen meiner Überzeugung nach ausschliesslich dem Schreiber zur Last und gehören sicher nicht zu den Anzeichen jener rusticitas, von der Hieronymus in seinem Briefe an Sunja und Frithila redet (Migne, Patr. Lat. XXII, 578). Beide Männer bedienten sich natürlich derselben Schreibweise wie ihr gelehrter Gegner. Diese sprachlichen Verunstaltungen sind übrigens auch noch im 10. Jahrhundert üblich gewesen, denn wir treffen sie ebenso im Cod. Paris. lat. 2172 (saec. X) des Vincentius Lerinensis, wo sich scribtura, scribtor, adque, inquit, forsitam und ähnliches der Art geschrieben findet.

2. Die Vorlage, nach welcher der Schreiber die Praefatio wiedergab, war offenbar mit Abkürzungszeichen an gewissen Wortenden (\bar{m} , \bar{et}) versehen, die von ihm unbeachtet gelassen wurden, weil er den Text nicht mehr verstand. Sie sind bei der Umschrift, ebenso wie SCS (1), IHU XPI (2), DI (7), wo allein Kauffmann die Auflösung stillschweigend vorgenommen hat, einfach und ohne

weiteren Vermerk aufzulösen. Dahin gehören (vgl. die adn. crit.): *continetur* (3), *intentionem* (18), *voluntatem suam* (22), *propriam* (23), *latinam linguam* (30/31).

3. Die schlichte, freilich ungewandt geschriebene Praefatio ist, wie ich meine, nunmehr von jenen groben Fehlern befreit, mit denen doch nur die Überlieferung sie belastete. Sicher haben die beiden Goten in weiser Selbsterkenntnis sich bei dem berühmten Hieronymus wegen ihrer unbeholfenen Ausdrucksweise (*rusticitas*) gebührend entschuldigt. Der leicht verletzte Ciceronianer dagegen, dem die wissenschaftliche Gründlichkeit der Barbaren recht unbehaglich war, da ja sein Ruf als Gelehrter durch sie nicht unbedenklich angefochten und in Frage gestellt war, sah nichts andres darin als das, was ihm selbst ja immer zunächst lag, Eitelkeit: „*ridiculum*“, bricht es darum bei ihm mit schlecht verhehltem Unmut hervor, „*si quis de sola rusticitate se iacet*“ (a. a. O. S. 578). Aber freilich, so ganz klassisch ging es ja auch bei hervorragenden Schriftstellern damals schon nicht mehr zu. So dürften dem „*sciat qui legit quod*“ der Praefatio (29) oder dem „*illud advertat quis, quod*“ (15/16), wo vielleicht bloß das *illud* für die Construction ausschlaggebend gewesen ist, die Anfangsworte von Hieronymus' Brief an die beiden Goten entgegengehalten werden: „*Quis hoc crederet, ut barbara Gotorum lingua Hebraicam quaereret veritatem.*“

4. Kauffmann's Übersetzung der Praefatio (a. a. O. S. 309—311) im ganzen zu wiederholen, ist unnötig. Er hat in ihr durchweg das Richtige getroffen. Ich gebe nur den Schlusssatz des 2. Absatzes, der, meiner Textfassung entsprechend, nunmehr so lauten würde: „Deshalb braucht also niemand infolgedessen zu schwanken betreffs dessen, was die Schriftautorität selber dem Sinne der Sprachformen gemäss kundthut und was wegen der Abweichungen in den Klangfarben der Stimme durch sorgfältige Beobachtung so festgestellt ist, wie man es im nachfolgenden aufgezeichnet liest.“

Von diesen hier nur eben berührten, von Mühlau (a. a. O. S. 48 ff. 5. Sunja und Frithila und die gotische Bibelrevision) in ihrer eigenartigen Besonderheit anschaulich geschilderten wissenschaftlichen Erörterungen aus verlohnt es sich, zum Schluss auf die furchtbaren, aller Christen Herzen tief erschütternden Zeitereignisse, unter deren Schrecken sie geführt wurden, einen kurzen Blick zu werfen.

Während auf der einen Seite die beiden germanischen Schriftsteller, deren Wohnsitz wir nicht kennen, dem ersten Gelehrten der römischen Welt gegenüber, der ruhig in seinem Kloster zu Bethlehem sitzt, in einem ausführlichen Brief ihre Bedenken gegen seinen Schrifttext und seine Übersetzung bei nahezu 200 Stellen aussprechen, und dieser, so sehr „daran gewöhnt, als der Beratende aufzutreten, dass seine Eitelkeit sich auch diese Rolle vorspiegelte, wo es doch gar nicht der Fall war“ (S. 54), in jenem zuvor erwähnten Briefe ziemlich gereizten Tones seine Übersetzung zu rechtfertigen sich bemüht: da vollziehen sich jene weltgeschichtlichen Ereignisse, welche die gewaltige, durch die Stürme der Völkerwanderung herbeigeführte Wende der Zeiten, den Zusammenbruch des weströmischen Reiches unmittelbar zur Folge haben. Gerade Hieronymus ist dessen Zeuge. Er schreibt voller Entsetzen im Jahre 409 (Ep. 123 ad Ageruchiam): „Das ganze Land zwischen Alpen und Pyrenäen, zwischen Ocean und Rhein haben die Quaden, Vandalen, Sarmaten, Alanen, Gepiden, Heruler, Sachsen, Burgunder, Alemannen und die ebenfalls zu Feinden unseres unglücklichen Staates gewordenen Pannonier verwüstet . . . Auch Hispanien erzittert täglich in Furcht und banger Sorge wegen seines nahen Verderbens. Es denkt an den Einfall der Cimbern und sieht die Leiden der Nachbarprovinzen im Geiste auch schon über sich ergehen. Von allem übrigen schweige ich, damit es nicht scheine, als verzweifle ich an Gottes Langmut. Schon längst gehört die ganze Länderstrecke

vom Pontus Euxinus bis zu den julischen Alpen, die einst unser war, uns nicht mehr zu. Seit dreissig Jahren ist die Grenze der Donau durchbrochen, wird mitten im Gebiete des römischen Reiches gekämpft. Die Thränen darüber sind durch die Länge des Kammers bereits versiegt. Wer sollte es glauben, dass Rom im Mittelpunkte seines Staatswesens nicht um Ruhm mehr, nein um die Rettung kämpft; dass es nicht einmal mehr kämpft, sondern mit Gold und seiner ganzen Habe sich die Fristung seines Lebens erkaufte! Nicht durch Schuld der Kaiser ist dies geschehen, die vielmehr trefflicher und wahrhaft gottesfürchtiger Gesinnung sind, sondern durch den Frevel eines halbbarbarischen Verräters, der die Feinde mit unseren eigenen Mitteln gegen uns bewaffnet hat.“ Blickte der bekümmerte Römer mit den letzteren Worten auf Alarichs, des tapferen Gotenkönigs Zug gegen Rom (408) und die Gegenmassregeln Stilichos, der gerade damals auf kaiserlichen Befehl in Ravenna getötet worden war: so musste sein Schmerz in dem Jahre, in welchem die beiden gotischen Forscher mit ihrer Praefatio, welche sie der von ihnen veranstalteten kritischen Ausgabe der gotischen Bibel ihres verehrten Meisters Wulfila vorausgeschickt, sich unmittelbar gegen Hieronymus wandten, als den nach ihrer Meinung zu verwerfenden Führer derer, „qui falsa adsertione secundum voluntatem suam mendacia in lege uel in evangeliiis per interpretationem propriam posuerunt,“ seinen Höhepunkt erreichen. Es ist das Jahr der Eroberung Roms durch Alarich, 410. „Wehe,“ ruft derselbe Hieronymus aus (Ep. 128 ad Gaudent c. 4), „der Erdkreis geht zu Grunde; die hochberühmte Stadt, das Haupt des römischen Reiches ist durch eine einzige Feuersbrunst verzehrt!“ Und im Eingange seines Ezechiel-Commentars: „Wer sollte es glauben, dass das auf Triumphe über den ganzen Erdkreis gegründete Rom in Trümmer stürzte? dass Rom, die Mutter der Völker, ihnen auch zum Grabe würde? dass alle Gestade des Orients, Ägyptens und Afrikas mit

Scharen von Knechten und Mägden der einstigen Weltbeherrscherin sich füllten? dass Bethlehem, die heilige Stadt, Tag für Tag Vornehme und Edle beiderlei Geschlechts, die einst in Reichtum und Überfluss lebten, als Bettler zu seinen Mauern hereinströmen sieht?“ Aber aus allem Greuel der Verwüstung ragt doch, gewissermassen als der einzige Trost für die ersterbende Römerwelt, Alarich's, des christlichen Königs, strenger Befehl hervor, alles Heilige und Geweihte zu schonen, und die treue Befolgung desselben, die uns wiederum Hieronymus (Ep. 127 ad Principiam) bezeugt mit den Worten: „Christus erweichte die harten Herzen, und so fand die Unschuld eine sichere Zufluchtsstätte mitten unter den blutigen Schwertern.“

Ich denke, der Hinweis auf den geschichtlichen Rahmen, in den wir die Praefatio haben hineinstellen können, wird dieser selbst nicht zum Nachteil gereicht haben. Zu der im vorstehenden gegebenen kleinen Ehrenrettung der beiden ernstesten gotischen Schriftforscher Sunja und Frithila aber hielt ich mich für verpflichtet. Ich würde mich freuen, wenn zuständige Beurteiler meiner Ausführungen und meiner Textesfassung zu der Überzeugung gelangten, dass ich jenen mit Zurückgabe des Ihrigen nur ihr Recht habe widerfahren lassen.

Nachschrift. Dass ich, um nichts unbeachtet zu lassen, s. Z. die PRE^s III, 59—61 (Die gotische Bibelübersetzung des Ulfila) eingesehen, brauche ich, wie ich glaube, nicht ausdrücklich zu versichern. Sachlich habe ich mit dem von Nestle a. a. O. S. 59, Z. 28 zu Kauffmann's dort verzeichneten „Beiträgen“ u. s. w. (s. S. 109), ZfdPhil. (1896) 306—337 hinzugefügten „Forts. folgt“, worauf er mich (7. XI. 06) freundlichst aufmerksam macht, eine Förderung nicht erfahren, wie aus meinen obigen Darlegungen (S. 109/110) hervorgeht. Nestle's weiterer brieflicher Mitteilung aber: „Das Hauptverdienst für richtige Auffassung hat Burkitt, auf den ich Kauffmann hinwies“ — gebe ich gern hier eine Stätte, obwohl meine Bemühungen um die Reinigung des Textes der Praefatio, auf die es mir in erster Linie ankam, dadurch ja in keiner Weise berührt werden.

VIII.

Sebastian Franck's Bedeutung für die Entwicklung des Protestantismus.

Von

Hauptpastor a. D. Heinrich Ziegler in Jena.

Vir si quis alius *ιδιογνώμων*, so wird Sebastian Franck von Donauwörth von einem Gelehrten des 18. Jahrhunderts genannt¹⁾. Ist *ιδιογνώμων* eine Bezeichnung der Selbständigkeit des Charakters, so wird mit dem Ausdruck die hervorragendste Eigentümlichkeit Franck's bezeichnet. In einer Zeit, welche besonders reich in der Hervorbringung selbständiger Persönlichkeiten gewesen ist, wie die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts (Franck lebte von 1499 bis 1542), erkennen wir in ihm einen der freiesten, sich bis zum letzten Atemzuge am meisten gleichbleibenden deutschen Männer. Sollte *ιδιογνώμων* aber „eigensinnig“ bedeuten, so würde mit diesem Worte nicht ein Grundzug seines Menschenbildes, sondern eine Karikatur Franck's gezeichnet sein. Denn so selbständig er während der ganzen Zeit seines Lebens mitten im Kampf mit den grössten Spannungen und Gegensätzen auf religiösen wie auf anderen, für sein Volk wichtigen Gebieten in seiner persönlichen Haltung wie in seiner Beurteilung der Vorgänge und Ereignisse dieser Zeit auftrat, so tolerant war er gegen Menschen, die anders urteilten als er, wenn sie ihm die Freiheit des eigenen Urteils liessen; so empfänglich und verständnisvoll hat er von seinen grossen Zeitgenossen, am meisten von Luther, gelernt.

¹⁾ Reimann (in seinem Catal. Biblioth. theolog. system. crit. I, p. 743).

Franck's Leben und Wesen bildet einen scharfen Gegensatz gegen den Fanatismus und das rücksichtslose, gewalthätige Vorgehen der Römlinge wie der den Spuren der hussitischen Reformationsbewegung folgenden Elemente der Bilderstürmer, der Bauern sowie der Täufer in ihrer anfänglichen Art¹⁾.

Ist es doch, als ob wir eine Stimme wie die des Paulus in der Apostelzeit vernehmen, wenn Franck nach einer herrlichen Darstellung der unsichtbaren Kirche, zu der er sich rechnet und für die er wirkt, also fortfährt: „In und bei dieser (Gemeinschaft) bin ich, nach ihr sehne ich mich in meinem Geist, wo sie zerstreut unter den Heiden und dem Unkraut verkehrt, und glaube an diese Gemeinschaft der Heiligen. Ich kann sie zwar nicht zeigen, bin aber gewiss, dass ich in der Kirche bin, sei ich auch wo ich will, und suche sie deshalb wie auch Christum weder hier noch dort. Denn ich weiss eben nicht, welche Steine an diesem Tempel und Körner auf dem Acker sind. Die kennt Gott allein, weshalb er auch die Sonderung allein seinen Engeln und nicht uns befohlen hat, die Schafe von den Böcken, das Unkraut von dem Weizen zu scheiden. Wiewohl die Liebe der Zeuge, das Loos, die Hoffarbe und der Zeigefinger ist, woran man einen Christenmann erkennt, wie den Baum an den Früchten (Joh. 13, 35), so bringt doch die Gleissnerei so schöne Früchte hervor, dass wir oft im Urteil betrogen werden (Matth. 7, 15--23; 13, 10--17). Gott aber weiss, welche sein sind und Steine an diesem Tempel sind (2. Tim. 2, 19). Ich bin nach Gottes Gnaden nicht so parteiisch und sektirerisch, dass ich nicht einen Jeden meiner Brüder als Fleisch und Blut ansehe, der mich dafür hält und sich (deshalb doch) nicht von mir trennt; ja (Jeden) der nach Gott eifert und frägt,

¹⁾ Franck hat weder jenen gewalthätigen Täufern, noch der grossen Gemeinschaft der Täufer, als sie still geworden waren, jemals angehört.

Gericht oder Gerechtigkeit wirkt oder, wie Petrus aus Erfahrung sagt, der Gott fürchtet und Recht thut in der ganzen Welt. Auch (diejenigen sehe ich also an), die aus Schwachheit (und nicht freventlich wider den heiligen Geist zum Tode) etwa irren, anstossen und sündigen, gewiss, dass wer Gott angenehm ist, dem Herrn fällt, aufsteht und ein Glied Christi ist. Sehe ich doch in einem solchen auch meine Fehler wie in meinem Fleisch und in einem vor mich gestellten Spiegel, so dass ich für ihn zu bitten, aber ihn gar nicht zu richten habe (Röm. 2, 17—24; 14, 1—13). — Darum möchte ich, dass Viele ihren thörichten Eifer, mit dem sie täglich Gott ein neues Volk zu versammeln und eine neue Kirche aufzurichten sich unterstehen, ablegten und nicht eher dienten, als bis sie dazu angeworben, um die Erntezeit dazu gedrungen würden“ (Paradoxa, Vorwort).

Es zeigt sich hier eine Seite von Franck's Charakter, die uns Gegenwärtige besonders anzieht: der nicht aus Überhebung oder Stumpfheit, sondern aus dem innersten Wesen der Religion entsprungene Gegensatz gegen jede mit kirchlicher oder weltlicher Gewalt, mit der Autorität des Gesetzes, des Schriftbuchstabens, des Lehrzwanges aufgerichtete Schranke der Freiheit des Glaubens, Denkens und Handelns auf religiösem Gebiet. Franck's Kampf gegen diesen Gegensatz ist zwar nicht wirkungslos geblieben, so lange er selbst auf dem Platze war, und hat in seinen zahlreichen volkstümlich geschriebenen Büchern bis tief in das 17. Jahrhundert hinein nachgewirkt, ist jedoch infolge der Anlehnung des geistlichen an das weltliche Regiment im protestantischen Deutschland immer verhasster und unverständlicher geworden und hat endlich ganz schweigen müssen¹⁾.

¹⁾ Soeben beschäftigt mit der Umarbeitung der 280 Paradoxa Franck's für das Verständnis der Gegenwart im Verlage von E. Dieder-

Doch auszutilgen war die lange vorbereitete, in der Kirchenreformation siegend hervorgebrochene subjektive Auffassung der Religion doch nicht, deren Konsequenzen für das öffentliche Leben Franck am allerentschiedensten zu ziehen gesucht hatte. Als durch den Pietismus wie durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts diese subjektive Seite des Glaubens wie die Selbständigkeit des Denkens herangewachsen war, da ging es aufs neue an die Arbeit mit den damals liegen gelassenen weiteren Aufgaben und Problemen des religiösen Lebens, und es ist nicht zufällig geschehen, dass Sebastian Franck's Geist wieder ans Tageslicht trat. An einer Stelle innerhalb der evangelischen Welt hat Franck von vornherein durchgreifender gewirkt als in Deutschland und war nicht vergessen worden: in Holland. Als er am Anfang Juli 1539 aus seinem letzten Aufenthaltsort im Reich, aus Ulm, vertrieben und bald darauf von dem Theologenkonvent in Schmalkalden verurteilt, mit seiner Frau und vier Kindern nach Basel gezogen war, hat er auf Verlangen eines Johann von Beckenstein aus Oldersum einen Brief an die Christen in den Niederlanden geschrieben (eine Abschrift des lateinischen Originals befindet sich im Königsberger Archiv), der den Niederlanden, diesem Festlands-Vorpostenvolk des Protestantismus, grossen Segen gebracht hat. Er ermahnt seine Glaubensgenossen, dass sie das Reich Gottes nicht ausser sich, sondern in sich suchen, dass sie alle Menschen achten, die ihnen ihren Glauben frei lassen, auch wenn sie Gott noch ferner stehen und ihn mit falschem Eifer anbeten, und dieselben nicht durch Predigen, sondern durch ihren Wandel gewinnen. Mit offenbaren Sündern sollen sie insofern den Verkehr abbrechen, als sie an ihren Sünden nicht teilnehmen. Nur ausnahmsweise habe er über seinen Glauben geschrieben: „Aegre alioqui patiar fidem meam passim

richs in Jena, bin ich der Aufforderung, in diesem Hefte der 50jährigen Zeitschrift meines innig verehrten Lehrers A. Hilgenfeld mit einem kleinen Beitrage mitzuwirken, mit Freuden gefolgt.

circumferri, cum nulli in terris sectae addictus sim neque tutum sit, in tam periculosis temporibus omnibus quidvis credere“. Wohl ist Franck auch in Holland auf heftige Gegner gestossen (Philipp Mernix von Adelgonde), aber auch Leute, die entschieden für ihn eintraten, wie Caspar Coolhaes, Coornhert u. a., Nachfolger und Fortbildner seiner Sache, fanden sich hier. Schon seit Mitte des 16. Jahrhunderts waren seine Schriften hier in zahlreichen Übersetzungen verbreitet und als willkommene Waffen im Kampf gebraucht worden. Doch ist es auch in Deutschland, nachdem Gottfried Arnold am Anfang des 18. Jahrhunderts den folgenreichen Schritt in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte gethan und aufgehört hatte, Franck als Antiscriptuarius und als Stifter des bösen Mysticismus in einem Ketzerkatalog aufzuführen, sondern als der erste sachlich prüfend auf den merkwürdigen Mann eingegangen war, mit der Würdigung Franck's, namentlich neuerdings, gut vorwärts gegangen. Wir sind jetzt vor allem durch den hingebenden Eifer Weinkauff's, mit dem er das Material zu einer Biographie und Gesamtdarstellung des Standpunktes gesammelt und den Abriss der ersteren in der „Allgemeinen deutschen Biographie“ (Leipzig, Duncker & Humblot, Band 7), sowie eine Reihe von Aufsätzen in der „Allemannia“ veröffentlicht hat, zu einer äusserst eingehenden Gesamtdarstellung des Franck'schen Standpunktes durch den jüngst schnell verstorbenen Alfred Hegler, Dr. und Professor der Theologie in Tübingen, gelangt: „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“, Freiburg i. B., 1892, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)¹⁾. Hegler's letzte wissenschaftliche Arbeit, welche er als Universitätsprogramm von 1901 verfasste, behandelte „Sebastian Franck's lateinische Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländischen

¹⁾ Vgl. Walther Köhler, Alfred Hegler, ein Lebensbild. Heinsius Nachf. 1906.

Tractate (vom Reiche der Welt und des Teufels und von der Gemeinschaft der Heiligen)“. Erst durch Hegler sind übrigens diese letztbehandelten Schriften Franck's der litterarischen Welt in weiteren Kreisen bekannt gemacht worden.

Die Hauptsache bei dieser Erneuerung des Andenkens Franck's ist der Umstand, dass dabei die Einwirkung der deutschen Mystik des späteren Mittelalters (Eckehardt, Tauler, die deutsche Theologie u. a. m.) auf die Vertreter der Reformation wie auf eine darüber hinausgehende, unbefriedigt gebliebene Richtung eingehend untersucht ward. Hegler nennt sein soeben angeführtes Buch „eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit“. Und es ist klar, dass dieser Spiritualismus nichts anderes ist als die Festsetzung der mystischen Grundgedanken gegenüber der in Deutschland nicht zu vermeidenden Neuabschliessung des religiösen Lebens, des Glaubens und des Gemeindelebens in ein neues oder teilweise umgestaltetes Dogma und in eine staatskirchliche Gewalt. Für den Protestantismus ist die Erscheinung des Spiritualismus von hoher Bedeutung gewesen. Nachdem die ursprünglich so starke Einwirkung der Mystik auf die reformatorischen Geister der kirchlichen Festlegung unfehlbarer Ordnungen in Lehre und Bekenntnis, in Verfassung und Kultus gewichen war, hat dieselbe noch ein weiteres Leben führen und eine sehr bedeutende Wirkung auf die Entwicklung des Protestantismus gewinnen können. Als Spiritualisten gelten die radikal gerichteten Persönlichkeiten und Gemeinschaften, denen die grosse reformatorische Bewegung nicht weit genug ging: ausser den Täufern, welche schon durch Karls V. Gesetze und durch die grosse Niederlage in Münster 1535 von jedem gewaltthätigen Wesen zurückgebracht worden waren, und ausser den Mennoniten führen wir hier die Antitrinitarier an, namentlich Hans Denk, Hetzer, den Spanier Servet, Campanus, Gentilis, aber auch Männer, deren Hauptstreben einen

weiteren Blick und grössere Ziele für das deutsche Volk im Auge hatten, wie vor allem Caspar von Schwenckfeldt und Sebastian Franck. Der Letztere war zwar, wie schon oben gesagt, kein Täufer und hat weder eine Sekte gründen wollen, noch sich einer bestehenden kirchlichen Sondergemeinschaft angeschlossen. Er ist nur in eine, ihm selbst nicht gerade wichtige, teilweise Übereinstimmung mit Servet's Antitrinitarismus gelangt. Aber er hat voll und ganz zu denen gehört, nach deren tiefster Überzeugung das Stillstehen der reformatorischen Bewegung zu frühe eintrat und die evangelischen Landeskirchen Deutschlands Grundschäden des kirchlichen Lebens und Glaubens unbesehen mit hinüber nahmen oder alte Fehler der Kirche mit der Festlegung der neuen Ordnung neu begingen.

Die seit der Zeit der grossen Thaten Luther's, welche Franck mit vollem Bewusstsein erlebte, mächtig auf ihn wirkende Mystik der deutschen Theologie und Taulers hat auf ihn einen unauslöschlichen Eindruck geübt und hat, da er mit ganz offenen Augen und grosser Liebe zu seinem Volke in den blühenden Reichsstädten Nürnberg, Esslingen, Ulm, Strassburg und in Basel eine reiche Lebenserfahrung genoss, sein Denken viel tiefer als das der meisten Anderen geführt. War er auch kein gewaltiger Kämpfer wie Luther, der den notwendigen grossen Krieg der Geister auf dem grossen Weltenplane mit Hineinwerfung seiner Persönlichkeit entzündete und fortführte, so passt doch auch auf ihn, was Hegler von Luther sagt, nachdem dieser die Mystik hatte fallen lassen: „Aber im Kern seines (nämlich Luther's) religiösen Empfindens wird er immer etwas von dieser Mystik behalten, weil ihre zartesten und reinsten Töne mit den Worten des Neuen Testaments selber zusammenklingen, und er wird es nie vergessen, dass während der Entscheidungsjahre für ihn eben eine Theologie zu Worte kam, die auf Erfahrung ruht, die Leben ist und ihm geholfen hat, den Weg zur lebendigen Religion zu finden“. Stimmen alle Kenner

Luther's diesen Worten gewiss freudig bei, so überzeugt uns eine eingehendere Lectüre der Schriften Franck's auch immer unzweifelhafter davon, dass dieselbe Gewalt des Urchristentums und der lebendigen Religion, welche den so sehr von Luther geschmähten Franck sein ganzes Leben hindurch begleitet hat, ihre Wirkung an diesem so ganz eigentümlichen Charakter nicht verfehlt hat.

Man merke unter den vielen Anführungen der mystischen Schriften, die in Franck's Büchern vorkommen, z. B. auf das, was er von Johann von Staupitz' Persönlichkeit und aus seinem ihm besonders lieben Büchlein „von der holdseligen Liebe Gottes“ (Leipzig, 1518) mitteilt, um diese durchgreifende Wirkung der Mystik auf Franck zu fühlen: „Johannes Staupitz setzt dieses Paradoxon in einem Büchlein von der Liebe Gottes: Wenn wir ängstlich auf Gott laufen und ihn gern nach unserem fleischlichen Willen, Anmut und Andacht ertappeten, dass wir ihn nach unserem Willen hätten, so flieht er von uns, weil er ein Geist ist und des Fleisches Laufen, Fürwitz, Eilen, Wollen und Zappeln nicht leiden kann; und lässt uns also vergebens laufen und sich nimmer finden, bis wir an unserm Laufen verzagen und fein gemach, gelassen nachhin kriechen; ja, bis wir nicht mehr suchen, sondern uns niederlegen, feiern, schlafen, und uns nach ihm nicht mehr gleich verwägen, sehnen. Dann kommt Gott selbst, klopft an und buhlt um uns, auf dass er den ersten Stein lege und wir nicht sagen können, wir haben ihn zuvor erwählt, gewollt, geliebt, gesucht und seiner begehret, ehe er unsrer. Er will nicht ausgehen in unserer Kraft und keinen Ruhm uns gestatten, sondern dass wir gelassen unter ihm still stehen und ihn in uns lassen ausgehen an unserem Feiertag, nach unserer Unruhe und unserem Werktag. Darum will er unseres Laufens und Werktages nicht, sondern dass wir in ihm den Sabbath heiligen. — Das Fleisch sucht Gott fleischlich, sähe gern, dass er ihr Lied sänge und nach dem Fleisch zu willen würde. Das

will Gott nicht allein nicht, sondern (er will) das Wieder-
spiel und sich nicht finden und erlaufen lassen, er suche
und schleiche ihm denn selbst nach im Menschen. Also
geht es auch der Braut im Hohenliede: so lange sie ihrem
Gespons nachläuft und feindlich thut, will er sie nie.
Wenn sie aber an ihm verzagt, sich schlafen legt, kommt
er selbst, klopft an und wirbt um sie. Die Bräute sollen
nicht laufen, sondern eingezogen daheim bleiben und sich
suchen und um sich werben lassen. Also die gläubige
Seele, die Braut Christi, soll nicht vor Gott gelaufen
kommen, sondern hinterherschleichen und warten, bis
sie Gott sucht, will, anklopft, um sie buhlt u. s. w.
Er wird sie nicht übersehen und auslassen, wenn sie
gelassen, züchtig, still und eingezogen ist. *Tantum de hoc*
(Parad. 36).

Und ist es nicht, als ob derselbe Staupitz heut zu
uns redete, wenn Franck von ihm an einer andern Stelle
berichtet: „Hierum bleibt es wahr, was Doktor Staupitz
in seinem Büchlein von der Liebe Gottes bezeugt, dass
alle Dinge, die nicht anders als in einer empfindlichen Er-
fahrung erkannt werden, ein Mensch vom anderen nicht
lernen kann. Wenn niemand die anderen lernen, sehen,
hören, riechen, empfinden kann, so viel weniger glauben
hoffen, freuen, betrüben. *Hinc David: Gustate et videte.*
Daher ist die Theologie und der Glaube mehr eine Er-
fahrung, als eine Kunst von aussen gelernt. Liebe und
Glaube fließt aus Gottes Erkenntnis, die Erkenntnis aus
Gott. So macht die Schrift auch kein Wesen im Menschen,
sie zeigt wohl etwa an, wie wir sein sollten, schreibt uns
das Handwerk, was wir thun und lassen sollen, vor die
Augen, macht aber den Menschen nicht also. Summa: die
Schrift, Gesetz, altes Testament und Buchstabe sind Eins, wie
wir es in die Vorrede gehört haben. Darum bringt die Schrift
nur Erkenntnis der Sünde und des Unglaubens wie das Ge-
setz (Röm. 3, 7). Daran aber fehlt es, dass sie den
Glauben sollten lehren und dem Unglauben wehren.

Sonst hätte niemand so fest geliebt und geglaubt als die Schriftgelehrten, die des Buchstabens und der Schrift voll steckten. Es bleibt dabei: *litera occidit* 2. Kor. 3, 6: Die Schrift tötet. Darum spricht Doktor Staupitz, dass Gott lieben und glauben kein Mensch von dem anderen lernen könnte (Kap. 3), noch keiner von sich selbst (Kap. 4). Item auch nicht aus dem Buchstaben der Heiligen Schrift (Kap. 5). Ebenso sagt er Kap. 6 und 7, dass weder Glauben noch Liebe in einen Menschen kommen kann, der H. Geist sei denn vorher darin, aus welches Innwohnung das Licht des Glaubens entspringt. Darum sagt Staupitz (Kap. 8): Wen der H. Geist nicht selbst lehre und in der Hoffnung tröste, der sei ungelehrt und müsse ewig trostlos sein, weil die Liebe in uns zu Gott aus der Liebe Gottes zu uns geboren wird, wie er Kap. 9 sagt. Gott will uns zuvor suchen und lieben (2. Joh. 4), den Vorlauf haben, vor anklopfen, werben und den ersten Stein legen, auf dass ihm allein die Ehre bleibe, dass wir nicht haben, was wir nicht vorher empfangen haben (1. Kor. 4, 7), auf dass ihm nicht jemand etwas zuvor gebe. Römer 11, 34. 35, Hiob 41.“ (Parad. 220 f. Vgl. 238, 239.)

Franck war ein Mann, der zugleich eifrig das Studium des wiedergeborenen griechischen und römischen Altertums trieb; der als der erste in deutscher Sprache seinem Volke Geschichte lehrte, d. h. ihm zeigte, dass nicht bloß einzelne, besonders auffallende Ereignisse, sondern der innere Zusammenhang und das Leben, welches in den Ereignissen überhaupt zum Vorschein kommt, die Wege Gottes unter den Menschen verständlich und anschaulich machen, und er hat dadurch auch für das religiöse Verständnis seinen Lesern einen weit grösseren Kreis der Erfahrung eröffnet, als sie ihn früher hatten (so namentlich in seiner Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel vom Jahre 1531); er hat durch seine Schriftsprache, seinen lebendigen und bilderreichen Ausdruck, ferner durch die eifrige Sammlung und Verständlichmachung der deutschen Sprüchwörter ganz bedeutend in das geistige

Leben seines Volkes eingegriffen, tritt auch schon im Jahre 1529 mit seinem „Klagbrieff oder Supplikation der armen Dürftigen in England“ gegen die Unterdrückung des Rechtes und der Freiheit der Gemeinde durch König Heinrich VIII. ebenso kräftig wie Luther gegen diesen sich selbst zum Reformator machenden König auf.

Wenn ein solcher Mann zugleich das innere Leben der Frömmigkeit, wie es sich in der von ihm so hoch gehaltenen Mystik einfach und kräftig äusserte, in sich trug und geltend machte, so rechnen wir ihn gewiss zu den tief Sachverständigen auch auf diesem heiligen Gebiet. Eine aufmerksame Lektüre schon der Vorrede zu den 280 Paradoxa überführt uns vollständig davon. Es ist eine durchaus falsche Auffassung, wenn man ihn als einen phantastischen Träumer, als einen Schwarmgeist darstellt. Wohl ist er nach der vorher dargelegten Richtung, welche die grosse reformatorische Bewegung nahm, als ein Spiritualist zu bezeichnen. Aber damit wird ihm bei uns wahrhaftig nicht der Stempel als Ketzer aufgedrückt im Sinn der römischen Kirche. Es würde für uns auch nicht entscheidend sein, ob die Konkordienformel Franck etwa wie Schwenckfeldt als Antitrinitarier verurteilte. Wir haben es aus der Kirchengeschichte gelernt, dass das Salz des Himmelreiches oft in den lange Zeit hindurch verachteten und beiseite geschobenen Richtungen uns aufbehalten worden ist. Und wenn die sich zurückziehende, nur in engerer Conventikelgemeinschaft lebende Frömmigkeit von uns grossenteils bewundert, nur wegen ihrer Trennung vom Ganzen bedauert wird, so haben wir zu solchem Bedauern Franck gegenüber gar keinen Grund. Er ist sich dessen ganz klar bewusst gewesen, dass man auf das Ganze der Gemeinde Jesu blicken und sich nicht von diesem Ganzen trennen soll, und er hat es darum ganz entschieden abgelehnt, wo die Versuchung dazu ihm besonders nahe trat, irgendwelcher Sekte beizutreten. Er redet gewaltig und freimütig, belehrend, strafend und er-

hebend zu seinem Volke, wie z. B. schon in seiner ersten öffentlichen Schrift vom gräßlichen Laster der Trunkenheit i. J. 1528. Ja, es ist wahr, dass sein Blick über die äusseren Grenzen jeder kirchlichen Gemeinschaft hinausging, wie der vieler Humanisten der damaligen Zeit, etwa der des Erasmus. Sogar über die Grenzen der geschichtlichen Berichte über die Gottesoffenbarung in Israel und in der geschichtlichen Erscheinung Jesu und seines Evangeliums geht sein Blick suchend und unterscheidend hinaus, um die unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft frommen Seelen, die in Wahrheit glauben und Gott anbeten, im Geist von allem, was dem feindlich oder nur ein Schein davon ist, zu unterscheiden. Aber erkennen wir darin eine tiefe Schwäche, einen schweren Irrtum Franck's oder nicht vielmehr ein Hinausragen über seine Zeitgenossen? Kennt er keine irdische Kirchengemeinschaft, die diesen unsichtbaren Charakter der grossen Gemeinschaft auch in sich trüge? Wagt er, hier zu richten zwischen den einzelnen Seelen und den verschiedenen Kirchengemeinschaften? Was ihm gefehlt hat, das ist die Begabung eines grossartigen Organisations, der die Gelegenheit sucht und findet und kräftig zugreift, um selbst ein der unsichtbaren Kirche möglichst nahe kommendes Gemeinwesen in Kultus, Verfassung, Predigt und Sitte alter und neuer Art zu schaffen. Er war kein Luther, aber auch kein Calvin, kein Cromwell, auch kein Zinzendorf. Aber er war ein Nachfolger Jesu wie die Genannten und hat in dem einen wichtigen Moment dieser Nachfolge selbst einen Calvin übertroffen, nämlich darin, dass er das Unkraut von dem Weizen nicht vor der Erntezeit, die guten und die faulen Fische nicht vor dem Anlandziehen des Netzes trennen wollte. Mit der tiefen Erkenntnis dieser Grundwahrheit des Evangeliums hat er sich unter immer wiederkehrenden Kämpfen gegen die Verderbung der Kirche dennoch darauf beschränkt, sein Licht in der Welt, in seinem Volke, in der neuen Gestalt der Kirche der Reformation

leuchten zu lassen mit der Gewissheit, dass dieses Licht nicht verdunkelt werden könne, wo mit Einsetzung aller Kräfte nach ihm verlangt werde. Dass er damit den Sinn für die Gemeinschaft der Glaubenden, das Gemeindebewusstsein als Christ verloren habe, wird ihm niemand nachsagen. Und wir werden in Luthers gänzlicher Verurteilung und Beschimpfung nicht eine unparteiische, tiefergehende Beurteilung Franck's sehen können, sondern einen Mangel an Weite des Blickes. Luther sah gar nicht, dass Franck mit Einsetzung seines Lebensglückes, seiner ganzen Persönlichkeit einen Kampf für Recht, Wahrheit und Freiheit geführt hat gegen den engherzigen und pfäffischen Geist, welcher auch damals schon wieder grossenteils das Regiment führte; Luther sah nicht, dass Franck als Volksschriftsteller ohne irgendwelches Amt, oft in grosser Not, während er schrieb und sein Volk lehrte, sich und seiner Familie mit seiner Hände Arbeit durchhalf, um nach jeder Seite unabhängig zu bleiben.

Es war ein ganz hervorragender Vorzug Sebastian Franck's der mit seiner inneren Abwendung vom Dogmengezänk, vom gesetzlichen und götzendienerischen Wesen im Gottesdienst zusammenhing: er vermisste die Grundlage, nämlich die persönliche Freiheit, die Selbständigkeit der ganzen Persönlichkeit auf dem heiligen Gebiete und wollte die Seelen dafür gewinnen, oder, besser gesagt: er wollte, dass neben dem Christentum der grossen Mehrzahl, welches durch die rohe Gesinnung und Anschauung verdorben sei, sich das Evangelium Jesu in der Minderzahl der Gemeinschaft, die ernstlich darnach strebte, als der wahre Same des Evangeliums erhalte und in der Welt seine Kraft austübe.

In der That ist der Gang der Geistesentwicklung in der evangelischen Welt derjenige gewesen, welchen Franck von ganzem Herzen für seine Zeit gewünscht hat: die Wege des Pietismus und der Aufklärung, wie weit auseinandergehend sie anfänglich zu sein scheinen, sind doch bei derselben Geistes-

arbeit gemündet, die auch uns heute in steigendem Masse beschäftigt, nämlich die Menschenwürde auf dem heiligen Gebiet des religiösen Lebens immer mehr in den einzelnen Persönlichkeiten wie in der Gemeinschaft der Kirchen zur That werden zu lassen, die tiefe Frömmigkeit im Dienste der heiligen, göttlichen Autorität an die Stelle des Menschen- und Creaturdienstes zu stellen und so das ursprüngliche grossartige Programm der Reformationsbewegung heute in neuer vollkommener Weise unter uns zur Geltung zu bringen.

IX.

Das Verlangen nach unbegrenzter kirchlicher Lehrfreiheit.

Von

Sup. a. D. D. **Georg Graue** in Nordhausen.

Der ehrwürdige Begründer dieser Zeitschrift ist für die Lehrfreiheit der wissenschaftlichen Theologie nicht nur principiell, sondern auch in seiner langjährigen akademischen Praxis furchtlos eingetreten und hat deshalb trotz seiner hervorragenden Verdienste manchmal in vergangenen Jahren Verkennung und Zurücksetzung erfahren. Auch die kirchliche Lehrfreiheit hat er gegen alle aus kleingläubiger Furchtsamkeit oder aus hierarchischem Gelüste hervorgehenden Anfeindungen mannhaft verteidigen helfen und ihr ein unantastbares Heimatsrecht in den aus der Reformation hervorgegangenen organisirten Cultusgemeinschaften zuerkannt. Aber niemals hat er sich der Einsicht verschlossen, dass die kirchliche Lehrfreiheit ihre sachgemässe, im Wesen der kirchlichen Gemeinschaft begründete Begrenztheit habe.

In dieser Überzeugung mit dem hochverehrten Manne seit vielen Jahren einig, hatte ich vor nicht langer Zeit derselben in einem Referat Ausdruck gegeben, das in einer Versammlung des deutschen Protestantenvereins vorgetragen und dann veröffentlicht wurde. Selbstverständlich hat es an mancherlei Einwendungen gegen die von mir eingenommene Position nicht gefehlt; namentlich aber ist von seiten einer zum Radikalismus neigenden Richtung des kirchlichen Liberalismus das Bestreben zu Tage getreten, die Begrenzung der kirchlichen Lehrfreiheit ganz und gar oder doch so gut wie ganz zu beseitigen. Da sei es mir gestattet, zur Ergänzung und Verteidigung meines Referats auf dasselbe zurückzukommen und insbesondere gegen jenes Bestreben principielle wie praktische Bedenken hier geltend zu machen.

Das Verlangen nach unbegrenzter kirchlicher Lehrfreiheit ist begreiflich. Es erklärt sich zum Teil schon daraus, dass von Alters her gegen Prediger, die in echt christlichem Idealismus mit gewissenhafter Treue ihres Amtes walteten, deren theologische Anschauungen aber sie nötigten, in Predigt und Unterricht von den altkirchlichen Lehrformen abzuweichen, von den kirchlichen Behörden in engherziger Weise „Lehrzucht“ geübt, ein „geistliches“ Gerichtsverfahren eingeleitet und häufig auf Amtsentsetzung erkannt wurde, was die Verurteilten nicht allein sehr oft in eine wirtschaftliche Notlage brachte, sondern auch ihrer Unbescholtenheit beraubte und ihnen einen Makel anheftete. Wenn aber die vor kurzem erfolgte Zurückweisung des von der Gemeindevertretung einstimmig gewählten, in jeder Beziehung würdigen, nur kirchlich liberalen Pfarrers César seitens des Münster'schen Konsistoriums ein Vorzeichen davon werden sollte, dass in der grössten deutschen Landeskirche anstatt des Evangeliums ein unduldsamer Dogmatismus und geistloser Bürokratismus als massgebende oberste Instanz sich installirte, so wird unausbleiblich das Bestreben, durch Aufhebung aller die kirchliche

Lehrfreiheit beschränkenden gesetzlichen Bestimmungen derartige Ketzengerichte ein für allemal unmöglich zu machen, immer ungestümer hervorbrechen und das Gedeihen, ja den Bestand des kirchlichen Gemeinschaftslebens schweren Erschütterungen und ernstern Gefahren aussetzen.

Allein liegt nicht dieses Bestreben seinem tiefsten Grunde nach im innersten Wesen der wahren Frömmigkeit, namentlich der protestantischen? Wo in einem Menschenherzen wahre Frömmigkeit lebendig ist, da mag sein religiöser Glaube mit den Lehr- und Cultusformen seiner Kirche noch so sehr verwachsen sein, das Herz sucht in und hinter diesen Formen den unendlichen Gott selber, greift über alles Sichtbare, auch über alle und jede menschliche Gemeinschaft hoch hinaus und will an den himmelhoch Erhabenen und zugleich unmittelbar nahe Gegenwärtigen mit allen Kräften sich anklammern, um mitten in dem alten Streit und der rastlosen Unruhe des Weltlebens tröstenden Frieden und befreiende Erhebung über alles Irdische zu finden. Zwar auf niedrigen Stufen der religiösen Entwicklung — und solche finden sich bekanntlich nicht bloß bei rohen Naturvölkern oder in katholischen Gegenden — kennen die Menschen noch wenig oder nichts von solcher Erhebung des Gemüths. Aber wo auf den höheren Stufen derselben die Frömmigkeit einigermaßen geläutert und veredelt ist, da wollen die Herzen oft und immer wieder von aller Welt abgekehrt mit Gott allein sein, in ihrem tiefsten Innern den Odem seines Geistes anbetend spüren, seinen leisen Stimmen andächtig lauschen; und je völliger sie dann im Gefühl ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott alle ihre Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit aufgeben, um sich ihm bedingungslos zu unterwerfen und zu ergeben, desto mächtiger fühlen sie sich über alles andere hinausgehoben und können in dem freudigen Freiheitsbewusstsein, worin sie der ganzen Welt gegenüberreten, mit dem Psalmisten sprechen:

„Der Herr ist mit mir; darum fürchte ich mich nicht; was können mir Menschen thun?!“ Was aber in vielen frommen Seelen, oft auch Katholiken, unwillkürlich und unbewusst geschieht, das kann und soll jeder rechte Protestant mit klarem Bewusstsein innerlich zu erleben suchen, dass er mit den Reformatoren bekennen kann: „Allein durch den Glauben“ bin ich meines Heiles gewiss geworden, bin ich mit Gott versöhnt und in Gott stark und froh und frei geworden; darum darf und soll mir kein Mensch, auch kein Priester und keine Kirche dreinreden und mir befehlen, ich müsse diese oder jene Lehrsätze oder Geschichten für wahr halten und diese oder jene Werke thun, um mein Seelenheil sicherzustellen; nein, nicht durch Glaubenslehren, nicht durch kirchliche Leistungen, sondern allein durch den Glauben komme ich zu Gott und ins Himmelreich. Ist aber solch ein rechter Protestant zugleich ein Theologe und Prediger, so kann und soll er im Sinne Luther's und im Anschluss an dessen bekanntes Wort zu sich sagen: Ich will und muss frei sein und mich keiner Autorität gefangen geben; denn nur so kann ich selber wahrhaft fromm sein und in anderer Menschen Herzen wahre Frömmigkeit pflanzen und pflegen; ich will und muss frei sein, um vertrauensvoll zu bekennen alles, was ich als Wahrheit erkenne, sei es von einem Philosophen oder Theologen oder von einem Naturforscher behauptet, sei es von meiner Kirche angenommen und gelehrt oder bestritten und verworfen. Gebietet also nicht das Wesen der echten Religiosität, das Lebensinteresse der wahren Frömmigkeit, die Lehrfreiheit des Predigers ganz unbeschränkt zu lassen?

Ja, insofern ganz unbeschränkt, als sie an statutarisch feststehende Glaubenssätze, Bekenntnisformeln, Katechismussen u. dgl. nicht gebunden ist. Aber die kirchliche Lehrfreiheit kann insofern nicht unbeschränkt sein und bleiben, als sie an die Frömmigkeit, aus der sie erwachsen, allerdings gebunden und zur Treue gegen sie anzuhalten und zu verpflichten ist. Denn ein Prediger, welcher der

wahren, der protestantischen Frömmigkeit nicht treu bleibt, wird über kurz oder lang seine Lehrfreiheit missbrauchen.

Die besondere Eigenart dieser Frömmigkeit besteht anerkanntermassen hauptsächlich darin, dass sie einen durch und durch ethischen Charakter hat. Ihr Gott ist die oberste sittliche Instanz, die bei allen Gewissensfragen die letzte Entscheidung hat, ist die höchste sittliche Lebensmacht, aus der in unversiegbarer Fülle Kraft zu allem Guten und Edlen quillt. Das Verhältnis, in das sie den Menschen zu Gott bringt, ist weder ein naturnotwendiges, noch ein juristisches, sondern ein sittliches und deshalb ein persönliches und herzliches Verhältnis, das dadurch, dass Gott dem Menschen die Schuld vergiebt und ihn väterlich erzieht und dieser dankbar und vertrauensvoll sich von ihm erziehen lässt, immer inniger wird. Wenn also ein protestantischer Prediger, wie heutzutage viele, der Naturwissenschaft bezw. Naturphilosophie das Zugeständnis machen zu müssen meint, das ganze Universum, die Menschenwelt mit ihrem Geistesleben nicht ausgeschlossen, sei ein unermesslich grosser Mechanismus, der einzig und allein von der Naturgesetzmässigkeit und Naturnotwendigkeit bewegt und getrieben werde und worin von Gott nur insoweit die Rede sein könne, als man von einer Gott-Natur zu reden im Stande sei, so verliert, wenn er nicht mit den Ritschlianern strenger Observanz auf jede Einheitlichkeit der Weltanschauung verzichten und einem ebenso unhaltbaren wie unerträglichen Dualismus und Zwiespalt mit sich selber anheimfallen will, seine Frömmigkeit den Boden unter den Füßen. Denn zu einer Gott-Natur, so muss er ja sich selber sagen, giebt es kein sittliches und persönliches Verhältnis; die eherne Naturnotwendigkeit hat keine herzlichen Beziehungen zu dem Menschen, der ihr unterthänig ist, fragt nicht nach seinem Wohl und Wehe, auch nicht nach seiner sittlichen oder unsittlichen Gesinnung; und ihre alles Lebendige absolut beherrschende mechanische Kausalität gestattet ihm keinerlei selbständige

Bewegung und Herzensregung, also auch keinerlei Freiheit zu sittlichem Wollen und Handeln.

Freilich wird er sich das nicht immer sagen, vielmehr wird mancher dem folgerichtigen Denken Halt gebieten, um beides, seinen frommen Glauben und seine moderne Weltanschauung, sich zu erhalten. Wenn der logisch denkende Verstand mit dem innig empfindenden Gemüt, wenn der Kopf mit dem Herzen in Widerstreit gerät, pflegt durchweg jener diesem nachzugeben, wie schon das Sprichwort andeutet: „Der Klügste giebt nach.“ Selbst streng wissenschaftlich geschulte Prediger haben sich jahrelang damit zu beruhigen gesucht, dass sie sich einredeten, auf die Vorstellungen des religiös-sittlichen Glaubens, auf die Gedanken, die wir über Gott uns machen, auf die Namen, die wir ihm geben, komme es nicht an, und haben mit Goethe's „Faust“ erklärt: „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch.“ Allein je mehr ein Theologe intellektuell begabt und gebildet ist, desto gewisser wird das Gedankenbild Gottes, das er sich gestaltet hat, auf sein religiöses Innenleben mit der Zeit immer grösseren Einfluss gewinnen. So falsch es ist, wenn von altkirchlicher Seite Frömmigkeit und Heilsgewissheit davon abhängig gemacht wird, dass der Mensch alle biblisch-kirchlichen Glaubenslehren sich innerlich anzueignen und in der Gedankenwelt derselben sich heimisch zu machen für ein göttliches Gebot halte und deshalb jeden Zweifel an der Wahrheit derselben gewaltsam zu unterdrücken ernstlich bestrebt sei, ebenso falsch ist es, wenn von manchen kirchlich Liberalen bestritten wird, dass die Glaubensvorstellungen, die mit Hilfe des Verstandes sich bildeten, Einfluss üben auf die Frömmigkeit des Herzens. Zwar kann der Verstand, so wenig er das Gefühls- und Willensleben ganz zu ergründen, restlos zu begreifen vermag, ebenso wenig es völlig beherrschen, wird vielmehr von ihm oft weit überholt und zurtückgedrängt. Namentlich auf dem Gebiet des religiösen Vorstellens und Erkennens sind Gefühl und Phantasie die

schöpferischen und gestaltenden Faktoren, und bleibt dem Verstande nur das Recht des ordnenden und regulierenden Faktors. Aber dieses Recht wie das damit verbundene der Kritik lässt er sich nicht nehmen, sondern macht es da, wo die reinliche Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens vernachlässigt oder ganz verleugnet wird, unerbittlich geltend. Mancher Theologe hat jahrelang daran festgehalten, dass die Gottheit nur gemäss dem abstrakten Begriff des Absoluten gedacht werden dürfe, und hat trotzdem in innigem persönlichen Verkehr der Seele mit Gott gestanden. Aber wie oft hat dennoch dieser Verkehr darunter gelitten, dass der Verstand immer wieder den Einwurf dagegen erhob, das Absolute in seiner ewig unveränderlichen, von allem räumlichen und zeitlichen Geschehen unberührten Abgeschlossenheit sei gegen den persönlichen Verkehr der Seele mit ihrem Gott verschlossen und ermangele jeder lebendigen Betätigung innerhalb des räumlich-zeitlichen Weltlebens, also auch jeder hilfreichen Fürsorge für die danach verlangende Seele. Und nun erst das Gottesbild, das der naturalistische Monismus gestaltet hat! In den Herzen, darin es sich fest und immer fester eingebürgert hat, muss es sich ausleben und bis zu den letzten Konsequenzen des verstandesmässigen Denkens sich auswirken. Es ist daher keinen Augenblick zu verwundern, wenn Theologen, die es in sich aufgenommen haben, schliesslich, wie P. Kalthoff zu Bremen in seinen letzten Lebensjahren, im Grunde ihres Herzens nur noch insofern Frömmigkeit haben, als sie nach der ihnen verlorengegangenen Gemeinschaft mit Gott sich innig sehnen, und in ihrer Predigt dieser Sehnsucht noch ergreifenden Ausdruck zu geben vermögen, aber wenn sie Gott als die Liebe darzustellen suchen, zu sentimentaler Phraseologie hinabsinken („Religiöse Weltanschauung“ desselben), oder wenn sie, wie der gleichfalls in Bremen amtierende P. Steudel die Losung ausgeben: „Los von Canaan, dessen Vergangenheit unfähig ist, lebendige Religion in uns auszulösen!“

„Los von Canaan!“ Das Wort ist charakteristisch für diese Männer und ihre Gesinnungsgenossen und bezeichnend für den Grund und die Ursache ihrer Irrungen. Protestantische Frömmigkeit kann weder Gedeihen, noch Bestand haben, wenn sie losgerissen wird von dem Boden, aus dem sie erwachsen ist. Weil sie aber zum grössten Teil, wie das Christentum selber, zwar über das Judentum hoch hinaus, aber doch aus dem Boden Canaans und aus den diesem Boden fast ausschliesslich entsprossenen biblischen Schriften, zum andern Teile aus dem deutschen Geistes- und Gemütsleben erwachsen ist, das sich durch Erneuerung des Studiums der altklassischen Wissenschaften und Künste veredelt und verjüngt und in der Reformation sich mit dem Wesen des Christentums vermählt hatte, so muss jener Losung des modernen Monismus die andere Losung entgegengestellt werden, die aus der Reformationszeit zu uns herüberschallt: „Zurück zu den Quellen!“ Und wie berechtigt ist die hierin enthaltene Forderung! Mit vollem Recht fordert man von denen, die der monistischen Naturphilosophie und den übereilten allgemeinen Schlussfolgerungen, welche sie aus einzelnen naturwissenschaftlich festgestellten Thatsachen hergeleitet hat ¹⁾, eine oft geradezu kindliche Vertrauensseligkeit und Verehrung entgegenbringen, dass sie nicht, wie manche unter ihnen, über die Klassiker des Altertums mit suveräner Verachtung absprechen, und über die hervorragendsten religiös-sittlichen Persönlichkeiten und Lehren der Bibel nicht mit hartnäckigem Übelwollen und eigensinnigem Misstrauen, sondern mit unparteiischer Gerechtigkeit urteilen. Ebenso hat man von allen denen, die noch eine leise Ahnung vom Wesen der Religion haben und daher in all den verschiedenartigen Religionen der Welt, auch in denen der untersten Stufe noch, einen gewissen Wert, einen Wahrheitskern an-

¹⁾ Vgl. hierzu meine jetzt erscheinende Schrift: „Zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes. Anregungen und Fingerzeige“, namentlich S. 93–174.

erkennen, zu fordern, dass sie in der auf dem Boden Canaans erwachsenen christlichen Religion Kleinodien der Wahrheit suchen und finden lernen. Von einem deutsch-protestantischen Theologen aber ist zu verlangen, dass er bei seiner pflichtgemässen Prüfung und Sichtung der ihm in seiner Jugendzeit als evangelische Heilslehre eingepägten biblisch-kirchlichen Überlieferung zwar das alles ausscheide, was mit dem sichergestellten Welterkennen und mit dem durch die Reformation dem Geiste Christi vermählten deutschen Gemütsleben unvereinbar ist, dagegen um so treuer festhalte, was aus dieser Vermählung entsprossen ist, die evangelisch-protestantische Frömmigkeit, die in Luthers fundamentalen Reformationsschriften, „An den christlichen Adel deutscher Nation“, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ und „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, ihren ersten klassischen Ausdruck gefunden hat und heutzutage in der Sprache unserer Zeit sich immer neuen Ausdruck giebt.

Will ein protestantischer Prediger diese Frömmigkeit im eigenen Herzen sich erhalten, in Anderer Herzen pflanzen und pflegen, so mag er selbst so weitgehende Kritik an dem Inhalt der biblischen Bücher üben, dass er, indem er dem Fluch der Lächerlichkeit zu verfallen riskiert, behauptet, nicht nur Moses und vor ihm das Patriarchengeschlecht, sondern auch Jesus von Nazareth habe nie existirt, Paulus sei ein fanatischer christlicher Missionar ohne schöpferische Gaben und Kräfte, und die Entstehung des Christentums wie seine siegreiche Verbreitung sei ganz erklärlich, auch wenn kein religiöser Genius, keine grosse sittliche Persönlichkeit an seiner Begründung und seinem Wachstum beteiligt und mitthätig gewesen. Solange er vor der inneren Wahrheit dieser alten Schriften Respect hat und Pietät empfindet, vielleicht mit Schiller erklärt: „was sich nie und nirgend hat begeben, das allein veraltet nie“, kann er den geistigen Konnex mit der evangelischen Kirche, in deren Dienst er ein Lehramt

verwaltet, sich erhalten und, falls er von seiner Lehrfreiheit taktvollen Gebrauch macht, eine heilsame Wirksamkeit üben. Aber wenn er für den religiösen und sittlichen Kern der biblischen Überlieferung Empfänglichkeit und Verständnis verliert und verleugnet, wo bleibt dann seine Herzensfrömmigkeit? Es ist zwar nur *cum grano salis* zu verstehen, hat jedoch etwas Wahres, wenn Max Müller („Religion und Leben“) schreibt: „Selbst der ungebildete Wilde muss seinen alten Glauben an Gott beibehalten, wenn er sich zum Christentum bekehrt, will er nicht die lebendige und lebenspendende Wurzel seines Glaubens aufheben.“ Noch mehr aber hat es sein gutes Recht, wenn wir im Anschluss an dieses Wort sagen: Selbst der gebildetste und begabteste Theologe muss den inneren Zusammenhang mit dem biblischen und reformatorischen Schriften, aus denen ihm sein alter Gottesglaube eingepflanzt ist, und den Zusammenhang mit diesem Glauben beibehalten, wenn er zu neuen Vorstellungen und Ausprägungen desselben fortschreitet; sonst hat er schon die Axt an „die lebendige und lebenspendende Wurzel seines Glaubens“ gelegt und wird dann auch immer weniger fähig, einer Kultusgemeinschaft, wie es jede Kirche ist und sein will, in befriedigender Weise zu dienen.

Für die Zwecke einer solchen Gemeinschaft reicht es nicht aus, wenn ihr Prediger manchmal religiöse Stimmungen, gefühlvolle Anwandlungen hat, die religiös angehaucht oder nur so drapirt sind. Sie bedarf einer Persönlichkeit, die durch die tiefe religiöse Empfindung und oft hoch aufflammende religiöse Begeisterung, welche sie im Herzen trägt, die Herzen Anderer zu brennendem Verlangen nach Gott und innig andächtigem Anbeten vor Gott und Ausruhen in Gott zu erheben vermag; und das ist nur da möglich, wo der Prediger die Gemeinschaft seiner Seele mit Gott sowohl durch Vertiefung in die religionsgeschichtlichen Quellen als auch durch die sinnende Betrachtung der Natur- und Menschenwelt lebendig und kräftig erhält, und an der heiligen Liebesglut des Unendlichen das

Feuer seiner Liebe sich immer neu entzündet. Will aber die Kirche eine evangelische sein und bleiben, so bedarf sie solcher Prediger, die um das Idealbild, das aus der biblischen Darstellung des Lehrens, Lebens und Charakters Jesu Christi zu entnehmen und zu gestalten ist, sich mit ihr versammeln als um den geistigen Lebensherd, an dem die Herzen zu wahrer Gottes- und Menschenliebe erwärmen und als Jünger Eines Meisters und Herrn, als Kinder Eines Vaters zu einmütiger Gemeinschaft des Geistes sich zusammenschliessen und je länger je mehr gleichgesinnet werden.

Wenn man gesagt hat, die Kirche solle als Gesinnungsgemeinschaft ihre Prediger nicht auf „reine Lehre“, sondern auf reine Gesinnung verpflichten, so kann dieser Vorschlag für eine evangelische Kirche nur in Betracht kommen, ist dann aber für sie durchaus annehmbar, wenn damit die Verpflichtung auf die Gesinnung Jesu Christi gemeint ist¹⁾, und diese im wesentlichen als die religiöse Herzensstellung und Willensrichtung verstanden wird, die in ehrfürchtiger Unterwerfung und kindlicher Zuversicht sich Gott ergeben hat und in seinem Dienste daran arbeiten will, wie die eigene sittliche Persönlichkeit so die umgebende Menschenwelt zu einem Himmelreich der Gerechtigkeit und des Friedens zu erbauen. Durch diese Verpflichtung darf dem Prediger nicht etwa verboten werden, intellektuell bearbeitete Glaubenslehren, bzw. die dagegen erhobenen Zweifel und Bedenken und die daraus entstandenen Streitfragen auf der Kanzel zu besprechen. Wie es nie eine Religion ohne eine Art von Philosophie und Metaphysik gegeben hat, so wird es auch künftig eine

¹⁾ Paul Graue („Unabhängiges Christentum“) hat, obwohl seine Aeusserungen am Schluss der genannten Schrift mit den dazu citirten Goethe'schen Worten anders verstanden werden können, dennoch, wie aus dem ganzen Gedankenzusammenhang seines Buches hervorgeht, die von Jesu Christo in Lehre und Leben dargestellte Gesinnung als die für die kirchliche Gemeinschaft erforderliche im Auge.

solche nicht geben. Insbesondere das evangelisch-protestantische Christentum kann und will grundsätzlich einer theoretischen und philosophischen Gedankenwelt nicht entbehren, in der die religiös-sittliche Gesinnung und ihre subjektive Gottes- und Weltanschauung mit dem wissenschaftlich festgestellten Bilde der objectiv realen Welt zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschliessen unternommen wird; und davon soll auch durch die Predigt den protestantischen Gemeinden etwas bekanntgegeben und ihrem Verständnis in geeigneter Weise vermittelt werden. Wie weit und wie oft das zu geschehen hat, diese Frage wird bei der grossen Verschiedenheit der äusseren und inneren Gemeindeverhältnisse und der Begabung und Neigung der Prediger sehr verschieden zu beantworten sein, und ist hauptsächlich dem taktvollen Ermessen des einzelnen Geistlichen die Entscheidung hierüber anheimzugeben. Aber es ist ein berechtigtes Verlangen vieler Gemeindeglieder wie vieler Prediger, dass die intellektuelle Begründung der religiös-sittlichen Überzeugungen und die Vermittlung ihrer Vorstellungen mit dem wissenschaftlichen Welterkennen auch in der Predigt eine Stätte finde. Daher kann ich Schian („Die Predigt“) nicht zustimmen, wenn er alle Theologie von der Kanzel verweist und die Parole ausgiebt: „Nicht Theologie, nur Religion“. Wenn er zur Rechtfertigung derselben behauptet: „Das ganze theologische Verfahren der Begriffsbildung und Umprägung ist der Gemeinde fremd“, so muss ich erwidern: Die Theologie würde aufhören, eine wissenschaftliche Disciplin zu sein, wenn ihre Denkopoperationen von dem gesunden Laienverstande, namentlich der Gebildeten, nicht verstanden werden könnten; und dem Theologen, dessen volkstümliche Aussprache über theologische, auch religions- und moral-philosophische Fragen allen seinen Zuhörern, auch den gebildeten, eine fremde Sprache ist und bleibt, fehlt es entweder an Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit des Denkens oder an Freimütigkeit, die gerade einem pro-

testantischen Prediger so wohl ansteht. Dagegen hat Schian und schon vor ihm D. Rade gegen das Überwiegen theologischer, namentlich dogmatischer oder gar historisch-kritischer Erörterungen auf der Kanzel manches treffende Wort geschrieben, das von allen an Intellektualismus krankenden oder dazu neigenden Theologen ernstlich beherzigt werden möge. Jedenfalls bleibt es dabei: *pectus facit theologum*. Wissenschaftliche Abhandlungen oder konfessionelle Zänkereien gehören ebenso wenig in den Gemeindegottesdienst wie parteipolitische Polemik und Agitation; und intellektuelle Erörterungen haben auf der Kanzel nur so weit ihr Recht, als sie der Hauptaufgabe des Predigers zu dienen vermögen, die in nichts anderem besteht als darin: Sinn und Geist Jesu Christi und evangelisch-protestantische Frömmigkeit in der Gemeinde zu wecken und zu pflegen.

Die Art und Weise, wie der Prediger zur Arbeit an dieser Aufgabe sich verbindlich machen soll, und den Wortlaut einer hierauf abzielenden Verpflichtungsformel festzustellen, hat keinen grossen Wert. Bei jeder derartigen Formel kommt fast alles darauf an, in welcher Weise sie ausgelegt und gehandhabt wird. Selbst wenn man im Sinne derer, die nach unbegrenzter Lehrfreiheit Verlangen haben, sich damit begnüge, dass man von dem Prediger „taktvollen“ Gebrauch seiner Lehrfreiheit forderte, könnte, da bekanntlich die Meinungen darüber, was taktvoll oder taktlos sei oder was mangelhaften Takt bekunde, im Einzelfalle oft sehr weit auseinandergehen und dieser Ausdruck von Haus aus dehnbar ist, hieraus ein Mittel zu höchst einseitiger und willkürlicher Beschränkung der Lehrfreiheit gemacht werden. Es ist so, wie Bismarck im Culturkampf bezüglich der kirchenpolitischen Gesetze gesagt, dass die gesetzlichen Formen „nur das Gefäss“ liefern, „in welches die Stimmung und das Mass von Vertrauen, das herrscht, der gute Wille derjenigen, an denen die Ausführung liegt, nachher die Füllung liefern“. Das ist

natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob die gesetzlichen Formen gleichgültig wären; Bismarck hat ja selber auf wesentliche Veränderung bzw. völlige Beseitigung solcher Gesetze gedrungen und erfolgreich hingearbeitet, die vielmehr dazu geeignet und anreizend waren, mit „gärendem Drachengift“ als mit der „Milch der frommen Denkkungsart“ gefüllt zu werden. Aber es bleibt dabei, dass keine gesetzliche Form hinreichende Sicherheit dagegen gewährt, dass das Recht des Staates oder des Individuums, in unserem Falle: das Recht des Predigers auf kirchliche Lehrfreiheit entweder gemissbraucht oder willkürlich eingeschränkt werde.

Auch diejenigen irren sehr, die der Meinung sind, die Lehrfreiheit werde am besten gesichert sein, wenn den einzelnen Kirchgemeinden völlige Selbständigkeit gegeben werde. Als ob der Independentismus nicht mindestens ebenso viele Gefahren für diese Freiheit in sich schliesse wie eine landeskirchliche Gemeinschaft; und als ob nicht die sogenannte Gemeinde-Orthodoxie durchweg weit intoleranter sich zeigte als die landeskirchlichen Behörden. Als ob eine „freie“ Gemeinde auf ihren Prediger niemals einen allerdings meistens privaten, aber tatsächlich seine Lehrfreiheit einengenden und einzwängenden Druck ausgeübt hätte. Manchmal wird ja der Prediger einer solchen Gemeinde durch seine geistige Überlegenheit sie je länger je mehr zu vertrauensvollem Eingehen auf seine Gedanken und Ratschläge bestimmen; und da fragt es sich nur, ob nicht die Selbständigkeit des Gemeindelebens dadurch noch mehr beschränkt wird als durch ihre Einfügung in einen grösseren kirchlichen Organismus. Manchmal aber werden hervorragende und einflussreiche Gemeindeglieder, vielleicht unbewusst und unwillkürlich, den Prediger bestimmen, ihren individuellen Lebensanschauungen, Stimmungen und Neigungen sich allmählich so weit zu accommodiren, dass seine Lehrfreiheit viel beschränkter wird als die der meisten landeskirchlichen Geistlichen. Jedenfalls wird

durch independentistische Gemeinden das der kirchlichen Lehrfreiheit gebührende Recht nicht gesichert. Ob nicht dieses Recht vielmehr dadurch am ehesten klargestellt und festgelegt werden könnte, dass eine Vertretung unserer evangelischen Landeskirchen, die im Anschluss an den schon bestehenden Ausschuss derselben zu bilden wäre und in die jede der verschiedenen kirchlichen Richtungen, auch jede liberale, die eine evangelische sein und bleiben will, ihre Abgeordneten zu senden hätte, über die Begrenzung der kirchlichen Lehrfreiheit allgemeine Grundsätze aufstellte? Die Hoffnung, dass eine Einigung darüber zustande kommen könne, ist kühn, aber nicht grundlos. Hat doch der jetzt bestehende gemeinsame Ausschuss unserer Landeskirchen im vorigen Jahre die Mahnung an alle evangelischen Deutschen veröffentlicht, dass sie trotz ihrer Verschiedenheiten in der Auffassung des biblischen Evangeliums gegenüber der grossen Zahl und Macht ihrer gemeinsamen Gegner brüderlich vereinigt zusammenhalten. Die aufzustellenden Grundsätze über die Lehrfreiheit würden selbstverständlich einen kirchengesetzlichen Zwang nach keiner Seite, wohl aber einen heilsamen moralischen Einfluss nach zwei Seiten üben, einmal zu leichterem Verhütung solcher Ausschreitungen beitragen, wie sie z. B. in der Bremischen Landeskirche durch Missbrauch der Lehrfreiheit zur Freude der schwarzen und der roten Internationale vorgekommen sind, sodann zur Milderung der in manchen Landeskirchen noch bestehenden streng konfessionellen Lehrverpflichtung der Geistlichen dienen können.

Gegen jede Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit wird mit besonderem Nachdruck geltend gemacht, dass eine Verpflichtung, die dem Geistlichen betreffs seiner Lehrthätigkeit auferlegt werde, den bösen Schein hervorrufe, als müsse er manchmal etwas predigen und lehren, was nicht so sehr seiner persönlichen Überzeugung als vielmehr seiner amtlichen Verpflichtung entspreche. Nun sind bekanntlich sehr viele hierauf bezügliche kirchengesetzliche

Bestimmungen dringend der Reform bedürftig. Aus dem liturgischen Teil des Gottesdienstes ist manches zu beseitigen, z. B. die alte Busstagslitanei, für Anderes die Aufnahme von Parallelfomularen erforderlich, um den Schein der Unwahrhaftigkeit des als Liturg amtierenden Predigers zu beseitigen, trotzdem dass kein Einsichtiger ihn für jeden Ausdruck der liturgischen Formeln verantwortlich machen wird. Hauptsächlich aber ist in die Verpflichtungsformel des Predigers überall, wo es noch nicht geschehen ist, „nach seiner gewissenhaften Überzeugung“ oder ein ähnlicher, der selbständigen Entscheidung des Geistlichen Raum gebender Ausdruck einzuschieben. Wenn auch dann noch evangelische Prediger sich durch die ihnen betreffs ihrer Lehrthätigkeit auferlegte Verpflichtung berechtigt halten zu der Klage, dass sie dadurch mit dem bösen Schein der Unwahrhaftigkeit belastet würden, so haben sie die Gefahr, dass durch jene Verpflichtung dieser Schein auf den Prediger falle, offenbar überschätzt. Denn da, wo die ganze Persönlichkeit des Geistlichen und sein gesamtes Auftreten und Gebaren den Eindruck macht, dass ihm als einem wahrhaftigen Mann jede Art von Scheinheiligkeit, Heuchelei und Hinterlist ein Greuel ist, und dass er auf dem Boden der Pflicht und Ehre unerschütterlich feststeht und für Recht und Gerechtigkeit mutig und getreulich einsteht, werden alle wohlmeinenden und edel denkenden Menschen ihm ihr Vertrauen entgegenbringen, und gegen die Verdächtigungen Übelwollender ihn verteidigen, wohingegen, wenn die Persönlichkeit des Predigers jenen Eindruck nicht oder wenigstens nicht in durchschlagender Weise machte, es ihm auch dann, wenn er unbeschränkter kirchlicher Lehrfreiheit sich zu rühmen vermöchte, an dem für heilsame Wirksamkeit nötigen Vertrauen mehr oder minder fehlen würde. Dass es dringend wünschenswert ist, bei der Anstellung eines Predigers von Verpflichtung auf formulierte Lehrsatzungen abzusehen, wie wir bereits feststellten, ergibt sich ja zweifellos auch daraus,

dass dann etwas beseitigt würde, was als Vorwand dienen kann, die Predigt- und Lehrthätigkeit des Geistlichen als eine der rechten Wahrhaftigkeit ermangelnde zu verdächtigen. Wenn aber der Prediger einer evangelischen Gemeinde selbst gegen die Verpflichtung sich sträubte, durch Lehre, Leben und Wandel im Geiste Jesu Christi mit gewissenhafter Verwertung der in der biblischen und kirchlichen Überlieferung enthaltenen religiös sittlichen Ideen, Gleichnisse und Charakterbilder evangelisch protestantische Frömmigkeit zu pflanzen und zu pflegen, würden unsere Gemeinden das Recht haben, an seiner Wahrhaftigkeit zu zweifeln. Entweder, würden sie sich sagen, will er die Frömmigkeit, die er in Anderer Herzen zu wecken und lebendig zu erhalten berufen ist, im eigenen Herzen nicht sorgfältig hegen und pflegen und legt vielmehr Wert darauf, ein moderner Culturmensch zu heissen, als darauf, Gottes Kind zu sein. Dann fordert die Wahrhaftigkeit von ihm, dass er sein Amt niederlege und einem andern Beruf sich zuwende. Oder er hält sich für einen kleinen Propheten, wenn nicht gar für einen der grossen, und fühlt sich berufen, als Herold einer neuen Erkenntnis, die als die Frucht seiner Studien in ihm erwachsen, aufzutreten und zu wirken. Dann fordert die Wahrhaftigkeit, auch das, was von Anderen, namentlich auch von längst vergangenen Geschlechtern, Wahres erforscht und Gutes geleistet worden ist, rückhaltlos anzuerkennen und treu zu verwerthen, und bei den eigenen Aussagen weit mehr für ihre Wahrheit als für ihre Neuheit besorgt zu sein, die eigenen Schranken, Schwächen und Gebrechen unumwunden einzugestehen, das, was er als neue Erkenntnis errungen zu haben meint, immer gründlicher zu prüfen und strenger zu kritisiren, und wenn er der vollen Wahrheit derselben nicht ganz zweifellos sicher ist, lieber davon zu schweigen, damit zurückzuhalten und die Frucht seines Forschens und Nachdenkens ausreifen zu lassen, bevor er sie urbi et orbi verkündigt. Wenn er aufrichtig gegen sich selber sein will, muss er, so lange

er noch protestantische Frömmigkeit im Herzen trägt, bekennen, dass Gott ihm unverdiente, grossmütige Liebe erwiesen hat; dass er also dieselbe Liebe Anderen zu erweisen und ihnen, so weit es möglich, kein „Ärgernis“ zu geben schuldig ist. Dies Wort ist unzählige Male, teils um sich selber der Pflicht der mannhaften Offenherzigkeit zu entziehen, teils um überzeugungstreuen und freimütigen Predigern und Lehrern den Process zu machen, schmählich missbraucht worden; aber es hat trotzdem noch sein gutes Recht und seine tief ernste Bedeutung. Derselbe Luther, der erklärt hat: „Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis“ . . . „Das Wort Gottes muss zu Felde liegen; werden Etliche verwundet, so geht es nach rechtem Kriegsbrauch“, war sich auch darüber klar und spricht es deutlich aus: „Ich soll der schwachen Gewissen schonen, so lange es ohne Gefahr meiner Seele geschehen kann“; und jeder besonnene, treue Prediger weiss: Es giebt sehr viele Fälle, in denen das schonende Schweigen und Verschweigen nicht nur ohne Gefahr meiner Seele geschehen mag, sondern, um meine Seele vor Schaden zu bewahren, geschehen muss; und es ist einfach ein roher Fanatismus, der erklärt hat: „Wenn die ganze Welt an einem Faden der Lüge hänge, und ich wüsste das Wort der Wahrheit, das ihn durchschneide, ich spräche es aus“. Jede kirchliche Gemeinschaft hat daher wie das Recht so die Pflicht, „die schwachen Gewissen“, aber redlich frommen Seelen in ihrer Mitte vor unnötigem Ärgernis und oft daraus entstehenden beängstigenden Zweifeln möglichst zu schützen und ihre Prediger zu verpflichten, dass sie im Geiste dessen ihres Amtes warten, der seine unbestechliche Wahrhaftigkeit mit dem Freitum eines Helden bis zum Tode am Kreuz bewährt, aber auch das erschütternde Wort (Matth. 18, 6. 7) von dem Menschen, „durch welchen Ärgernis kommt“, geredet und selbst den Geringsten unter seinen Brüdern und Schwestern in demütiger Liebe gedient hat.

X.

Papyrus Jenensis Nr. 1.

Von

Prof. Lic. theol. **H. Lietzmann** in Jena.

In der jungen Papyrussammlung unserer Universität befindet sich ein christlicher Text, der auf den ersten Blick leicht zu entziffern scheint, bei näherer Betrachtung aber ganz erhebliche Rätsel aufgibt. Da mir eine Parallele dazu bisher nicht bekannt geworden ist, die für Lesung und Deutung Anhaltspunkte ergäbe, so muss ich mich begnügen, das vorläufige Resultat vorzulegen in der Hoffnung, dass der Scharfsinn anderer Gelehrter oder ein neu auftauchendes ähnliches Blatt uns dies Stück verstehen lehren möge.

Der Papyrus, 10×6,5 cm gross, war ursprünglich eng gefaltet nach Art der Amulette und ist in 9 Zeilen von einer ungelenkten Hand, die nach U. Wilcken's Urteil frühestens dem 4. Jahrhundert entstammt, beschrieben.

Der Text lautet folgendermassen: (Punkte bezeichnen verschwundene Buchstaben, die entweder gelöscht oder [·] ausgebrochen sind; punktirte Buchstaben *A* sind unsicher gelesen). Über einzelnen Buchstaben stehen Punkte oder Striche, die vielleicht Accente sein sollen.

1 XP
 2 [·]ϕ[·]NHAPNEIOCPETA[·]KOKOY[·]MENOIZ
 3 OH[·]PECANBITEPOYT[·]OCY[·]HEP. ETEOA
 4 APOA[·]YCHOEICMET. NIANH . . P . . TH
 5 TEIOT[·]KPIONAIPOAOYCOMETHATOYATI . .
 6 MOY[·]HCAPNICEΩCAHECMIXETOKPAY
 7 ACON[·]CYNXΩPINAM. PTANONTIEΩC
 8 EBΔ[·]M[·]HKONTAKICE[·]TAKELAZACOI
 9 XP~~~~~XP

2 Wilcken schlägt vor + φωνή ὄρνιθος (für ὄρνιθος): aber α ist schwerlich ο. Das folgende soll παιδαγωγούμενοι heissen, aber

die Endung und damit die Construction ist unsicher: das Zeichen Z am Ende ist kaum = ζ. In 3 und 4 sind die einzigen verständlichen Worte 3 *ἵπερ* und 4 *ὑψος*. 3 Für PE auch ρο möglich, ebenso *ροίτρον* und am Ende *ἔτρα*. 4 Vor *ὑψος* ein Buchstabenrest, der die rechte Hälfte eines ο sein kann; dann *εις μετ[ά]ριαν* (= *μετάροϊαν*). 5—8 Hinter dem dunklen *-χριον* beginnt der den Wörtern nach verständliche Teil des Papyrus: *ἀπολουσόμεθα τοῦ ἀτι[μασ]μοῦ [τ]ῆς ἀρνίσεως* (in *ἀρνήσεως* corrigirt) *ἀπέσμηχε* (= *ἀπέσμηχε*) *τῷ κραυγάζοντι* (= *κραυγάζοντι*) *συχωρεῖν* (= *συχωρεῖν*) *ἀμ[α]ριάνοντι* *ἕως ἐβδ[ο]μηκοντάκις ἐ[π]τά*. *κύριε, δέξα σοι*.

Dem äusseren Anschein wie dem verständlichen Wortlaut der letzten drei Zeilen nach ist das Blatt ein Gebet in Amulettform. Nach Z. 5/6 handelt es sich um Sündenvergebung für 'Verläugnung': das legt nahe, den Anfang zu erklären als *φωνή ἄρνιτος παιδαγωγουμένου* 'Stimme eines gezüchtigten Verleugners': *ἄρνιτος* wäre dann heteroklitischer Genitiv von *ἄρνις** (= dem in Glossen bezeugten *ἀρνιτῆς* = *infiliator, negator*), vom Stamme *ἀρνε-* gebildet wie *γεωμέτρης* von *γεωμετρο-*. Möglicherweise ist aber *αρνιτος* als *ἀρνιτοῦς*, orthographisch oder phonetisch verdorbener heteroklitischer Genitiv des eben genannten *ἀρνιτῆς* aufzufassen. Da das Mittelstück völlig unverständlich bleibt, ist auch die Construction des Satzes nicht klar. Sicher scheint, dass *συχωρεῖν* bis *ἐπτά* als Anspielung auf Matth. 18, 22 zusammengehört und den Inhalt des *κραυγάζειν* ausmacht. Es ist also nicht zu construieren, was stilistisch unserem Verfasser ruhig zugestanden werden dürfte: „er wischte ab dem um Verzeihung schreienden Sünder bis zu siebenzig mal sieben mal“. Wohl aber muss in anderer Richtung die Construction unsicher bleiben, da wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass *ἀπέσμηχε* das Verbum finitum des voraufgehenden Satzes ist. Dann könnte hinter *ἀπέσμηχε* ein Punkt gemacht werden und mit *τῷ κραυγάζοντι* (auf *σοι* construiert) die Doxologie beginnen: der *κραυγάζων* ist dann der Herr, der Matth. 18, 22 gesprochen hat. *Κράζειν* vom Herrn z. B. Origenes Hom. in Jerem. p. 163, 7 Klost.

und öfter. Im anderen Falle ist *ἀπέσμηξε τῷ κτανγάζοντι* zu verbinden und das Ganze zu übersetzen: „. . . werden wir uns reinigen von der Entehrung der Verläugnung. Er wischte (sie) ab dem der (ihn an-)rief zu vergeben dem Sünder bis zu siebenzig mal sieben mal. Herr, dir sei Ehre!“

Da die Schriftzüge es verbieten, in die Zeit der grossen Christenverfolgungen hinaufzugehen, um eine verständlichere Ursache der *ἄρνησις* zu finden, so ist es vielleicht gestattet, an die Tage Julian's zu denken, wo mancher es für rentabel hielt, wieder Heide zu werden. Doch geht z. B. aus Basilius epist. 217, § 73. 81 hervor, dass auch in späteren Zeiten Gelegenheit zum Abfall noch vorhanden war und benutzt wurde. Immerhin nimmt es gerade in Ägypten Wunder, wo das Christentum im 4. Jahrhundert eine kaum angreifbare Position hatte. So bleibt erwägenswert, ob nicht unter der *ἄρνησις* hier der Abfall vom nicänischen Bekenntnis zu einer kaiserlichen Formel zu verstehen ist.

Schlusswort.

Die Anregung zu dem Plan, das 1. Heft des 50. Jahrgangs der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie zu einer Festschrift zu gestalten, durch welche der Begründer und Herausgeber selber überrascht werden sollte, gab einer ihrer treuesten Mitarbeiter, Herr Professor D. Dräseke, als der 49. Jahrgang schon gedruckt wurde. Freilich war die Zeit für die Vorbereitung fast zu kurz, und ausserdem erschien es bedenklich und schwierig, das Heft zum Druck zu bringen ohne Hilgenfeld's Vorwissen. Aber die gemeinsame Beratung und Thätigkeit der zu diesem Zwecke zusammengetretenen Herren liess alle Schwierigkeiten überwinden. Herr Hauptpastor a. D. Ziegler übernahm sodann die geschäftlichen Arbeiten und die Leitung des Druckes.

Bei gelegentlichen Anfragen, welche mehr zufällig, d. h. ohne die Absicht einer Auswahl unter den Mitarbeitern nach bestimmten Grundsätzen, erfolgten, zeigte sich sofort eine so erfreuliche Bereitwilligkeit, den Plan durch Beiträge zu unterstützen, dass es leider unmöglich war, noch mehr Herren aufzufordern, deren Namen eigentlich in dieses Heft gehört hätten und deren Fehlen auffallen könnte, weil es bekannt ist, dass ihre Mitarbeit dem Herausgeber immer sehr erwünscht war. Aber der gewöhnliche Umfang eines Heftes durfte nicht überschritten werden.

Die Herausgeber hoffen, dass diese Herren sich nicht durch das eingeschlagene Verfahren gekränkt fühlen, sondern vielmehr von selber dafür sorgen, dass ihre Namen nun in den nächsten Heften des 50. Jahrgangs erscheinen. Allen denjenigen aber, welche das Unternehmen so bereitwillig unterstützten, sprechen sie an dieser Stelle den aufrichtigsten Dank aus.

Auch der Verleger benutzt gerne diesen Anlass, um dem Begründer der Zeitschrift, welcher jetzt auf eine 50jährige Thätigkeit als Herausgeber zurückblicken kann, seinen herzlichsten Glückwunsch zu dem erreichten Erfolg auszusprechen.

O. R. Reisland
(als Verleger).

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Verantwortlicher Redacteur D. Fr. Nippold.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

D. Adolf Hilgenfeld †.

Am 12. Januar 1907 ist Adolf Hilgenfeld, der Begründer dieser Zeitschrift, sanft entschlafen. Ein halbes Jahrhundert lang hat er die Zeitschrift als verantwortlicher Herausgeber geleitet und durch manche schwere Zeiten sicher hindurchgeführt. Er konnte die stattliche Zahl von 50 Bänden erscheinen lassen und war selber der fleissigste Mitarbeiter. Aber den in der Schlussbemerkung des vorigen Jahrgangs angekündigten Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft hat er nicht mehr liefern können.

Als bisheriger Mitherausgeber übernehme ich jetzt die Schriftleitung an seiner Stelle und hoffe, dass es mir gelingen wird, der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie die alten Freunde zu erhalten und neue zu gewinnen. Die Bedeutung der Zeitschrift ist schon im einleitenden Aufsatz des vorigen Heftes gewürdigt worden. An Stelle eines persönlichen Nachrufs auf Adolf Hilgenfeld folgen die an seinem Sarge gehaltenen Reden und einige auswärtige Kundgebungen bei seinem Abscheiden.

D. F. Nippold.

XI.

Zu Adolf Hilgenfeld's Gedächtnis.**A. Reden am Sarge A. Hilgenfeld's.****1. Rede des Superintendent D. Braasch.**

„Mit Fried' und Freud' fahr ich dahin, in Gottes Wille.
Getrost ist mir mein Herz und Sinn, sanft und stille.
Wie Gott mir verheissen hat, der Tod ist Schlaf mir worden.“

Phil. 3, 12: „Nicht dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.“

Das neue Jahr führt uns bereits zum zweiten Mal an die Bahre eines hochbetagten und ehrwürdigen Lehrers unserer Universität, und die Trauerfahnen der Hochschule sind mit Recht an diesem Sarge entfaltet. Denn die Empfindung ist in uns allen lebendig, dass in dem Heimgegangenen eine eigenartige, charaktervolle, wissenschaftlich hochverdiente Persönlichkeit aus unserer Mitte geschieden ist. In allen denen aber, die ihm im Leben näher gestanden, die ihn nach seinem inneren Wesen gekannt, in sein treues, lauterer Herz, in seine feine, fromme Seele geschaut haben, löst diese Stunde noch andere, schmerzlichere Empfindungen aus. Ferne bleibe uns zwar der Ton der Klage! Das wäre auch nicht in seinem Sinne. Aber voller Wehmut blicken die Seinen und viele unter uns ihm in die Ewigkeit nach. Voll der Wehmut über ein reiches Glück, das zum Ende kam, über treue Liebe und Freundschaft, die von uns schied, über eine seltene Kraft, deren Maass sich erschöpfte, über ein wechselvolles Menschengeschick, das auch manche schmerzliche Stunden und bittere Ent-

täuschungen in sich schloss, kurz über diese neue Erfahrung, dass alles Menschliche in den Schranken der Endlichkeit gebunden bleibt. Aber wenn wir in dieser feierlichen und ergreifenden Abschiedsstunde nun still und liebevoll das lange und reiche Leben unseres teuren Entschlafenen überblicken, dann hebt sich aus der Wehmut dieser Stunde gewiss auch ein inniges Dankgefühl heraus.

Schon vor längerer Frist hat unser Heimgegangener die Bitte an mich gerichtet, dass ich an seinem Sarge sprechen möge über dies Wort aus dem Philipperbrief: „Nicht dass ich's schon ergriffen habe“ u. s. w.

So wird uns dieses Wort zu allererst und allermeist zu einem schönen, persönlichen Bekenntnis des Heimgegangenen. Sein innerstes Denken und Leben, die Kraft seiner Seele im Wandel der Zeit und im Wechsel des Geschicks, sein höchstes Wollen und Streben spiegelt sich uns darin wider.

Allbekannt ist es, über welche umfassende Gelehrsamkeit Adolf Hilgenfeld gebot. Alle diejenigen aber, welche das Glück hatten, in persönlichem Verkehr mit ihm zu stehen und auch über wissenschaftliche Fragen mit ihm sich auszutauschen, konnten nur immer wieder bewundern, wie er selbst auf den entlegensten Gebieten der Theologie zu Hause war und bis ins höchste Alter in ungeschwächter Gedächtniskraft auch das Einzelne und scheinbar Kleine lebendig beherrschte. Und doch bei aller Bestimmtheit und Festigkeit seiner tiefbegründeten persönlichen Überzeugungen hat wohl niemand jemals bei ihm einen Anflug von Unfehlbarkeitsdünkel wahrgenommen oder jene christliche Demut vermisst, die es bekennt, dass unser Wissen Stückwerk bleibt. Er war offen für die Erwägung auch jeder abweichenden Meinung und bis ans Ende ein fragender, nach vollerer Wahrheit ausschauernder forschender Geist: „Nicht dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei.“

Der kritischen Theologie gehörte er sein Leben lang mit ganzer Seele an, aus der Schule des grossen Ferdinand Christian Baur, doch selbst längst zu ehrenvoller Meisterschaft emporgestiegen. Das will sagen, dass er furchtlos und mutig immerdar den Spuren der königlichen Wahrheit nachging und demütig und unbedingt ihrem, aber auch nur ihrem Spruche sich beugte. Aber auch forschend und fragend trug er in seiner Seele den frommen Glauben der Väter, der in Christus allein höchstes Offenbarungslight und höchstes erlösendes Leben aus Gott in tiefer Ehrfurcht erkennt. Und das war seines Lebens still gehütetes, aber auch je und je offen und freudig bekanntes Heiligtum: „Ich jage ihm nach, ob ich's ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.“

Wer unter uns hätte sich nicht oft seiner heiteren Scherze wie seines durch und durch offenen, den Menschen mit ihren Sorgen und Freuden, dem Leben mit seinem bunten Wechsel zugewandten Wesens herzlich erfreut? Unserer Stadt Ehrenbürger war auch ein aufrichtiger Bürgerfreund, ein Menschenfreund. Wohl war ihm die Gabe fliessender Rede nicht gegeben, doch trieb ihn immer das warme Herz, seinem lebendigen Fühlen Ausdruck zu geben, und im geselligen Verkehr, in heiteren Stunden seinen Humor und seinen Geist spielen zu lassen. Aber der gesunde Humor wächst wohl immer nur — und jedenfalls war es so bei unserem verklärten Freunde — auf ernstem und tiefem Lebensgrunde. Es glühte in seiner Seele die Liebe zu allem Guten. Das hat er jederzeit bewiesen durch jegliche Treue, bewiesen insbesondere durch seines langen Lebens unermüdliche, gewissenhafte Berufsarbeit. Schon manches Jahr trug und fühlte er des Alters wachsende Bürde, und jedes neue Jahr beugte ihn tiefer zur Erde. Aber was er in hoffnungsvoller Jugend mit heissem Eifer begonnen hatte, das Werk: christliche und theologische Erkenntnis zu mehren, das hat er fortgesetzt bis ans Ende in rastlosem Mühen, wie einst

Origenes wahrhaft ein Adamantinus, bis der nahende Tod seinen erstarrenden Händen die Feder entriss. Und wir wissen, dass diese seltene Willensstärke und Treue ihre Kraft zog aus dem immer regen Bewusstsein: solches sei sein Beruf, die Arbeit, zu der ihn Gott bestellt habe, und von der er nicht weichen dürfe, so lange es Tag sei für ihn. Christliche Treue bis in den Tod! „Ich jage ihm nach, ob ich's ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.“

Unser Heimgegangener ist nicht immer auf Rosen gebettet gewesen. Er hat lange Jahre mit dem Leben schwer zu kämpfen gehabt und erst im späteren Alter seines Strebens äusseres Ziel erreicht. An bitteren Stunden hat es da nicht gefehlt. Aber sein Herz ist nicht bitter geworden, und sein Urteil über die Dinge der Welt blieb innerlich frei. So konnte er es gelegentlich noch in den letzten Zeiten als die Frucht seiner Lebenserfahrungen bezeichnen: „Ich bin kein Pessimist. Man muss auf alles gefasst sein, darf aber immer hoffen.“ So spricht der Mensch, in dessen Leben nicht nur die Schatten der Erde gefallen sind, sondern auch die Strahlen der göttlichen Gnade, der von Christo Jesu ergriffen und getragen war.

So steht das Bild dieses teuren Mannes vor uns allen mit seinen klaren, schlichten Zügen, in seinem kindlichen und doch ehrwürdigen Wesen. Dies Bild werden wir in liebendem Andenken und in treuer Verehrung fort und fort bewahren.

Euch aber, liebe Leidtragende, die ihr ihm am aller-nächsten angehört habt und in deren Mitte er von Liebe umgeben und gehütet wurde bis zur letzten Stunde, denen des Hauses Ehre und Zierde, des Herzens Krone genommen worden ist, euch bleibe sein Segen für und für und auch in Trauer und Leid der lebendige Dank dafür, dass er euer war.

Uns allen aber mag seines Lebens Wahlspruch auch in unserem Herzen einen Widerhall erwecken: es ist

Christenlosungswort für immer: „Nicht dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.“ Amen.

**2. Rede des Herausgebers im Namen der Theologischen
Facultät zu Jena.**

Wohl jeder andere wäre in dieser Stunde berufener als ich, das bewunderungswürdig umfassende Lebenswerk Adolf Hilgenfeld's für unsere Facultät wie für die theologische Gesamtwissenschaft zu zeichnen. Ich bin persönlich noch zu tief ergriffen von dem Eindruck der mit ihm verlebten Stunden in den letzten Monaten, den letzten Wochen, den letzten Tagen.

Im vorigen Sommer ist ihm — nachdem ähnlich wie bei Hase manches goldene Jubiläum vorhergegangen war — noch die sechzigste Wiederkehr des Tages seiner philosophischen Promotion vergönnt gewesen. In kleinem Kreise hat er am Mittag dieses Tages draussen in der Papiermühle geweilt. Aber jedem der Anwesenden ist der kindlich-glückliche Ausdruck seiner markigen, tief eingemeisselten Gesichtszüge aufgefallen. Seine Grundstimmung ist überhaupt diejenige eines dankbaren Gotteskinds gewesen, und aus dieser Stellung seinem Gott gegenüber erwuchs ihm die harmlose Herzlichkeit im Verkehr mit den Menschen.

Genau den gleichen Eindruck wie an jenem Sommertage haben diejenigen mitgenommen, die vor kaum sechs Wochen seine Freude über die gelungene Überraschung sahen, als hinter seinem Rücken für den fünfzigsten Jahrgang seiner Zeitschrift ein festliches Heft aus ihm persönlich unbekanntem Beiträgen zusammengestellt worden war. Aber am unvergesslichsten wird mir persönlich die letzte Unterredung bleiben, gerade achtundvierzig Stunden vor seinem sanften Einschlafen.

Er sass im Stuhle zurückgebeugt, aber wie in seinem

ganzen Leben von der rührenden Liebe von Frau und Kindern umgeben, die ihm wie wenig anderen Menschen gegeben worden war. Da hat er sich denn selbst als einen Paralytischen bezeichnet, wie er ihn so oft in seiner Auslegung der Evangelien den Lesern und Hörern beschrieben hatte. Die Hand war gelähmt, das eine Auge geschlossen, der Mund schief gezogen, die Worte kamen nur undeutlich heraus. Und doch: es war ein Bild, welches ein Malerauge aufs tiefste ergriffen haben würde. Für den wissenschaftlichen Theologen aber bleibt das streng philologische Thema von Interesse, das ihn, so lange er überhaupt bei Besinnung war, immer wieder beschäftigt hat.

In den vorhergegangenen noch arbeitsfähigen Tagen hatte ihn der Inhalt eines Papyrus in Anspruch genommen, der in einem Beitrag zu der schon genannten Festschrift behandelt worden war, und dessen Wortlaut sich sogleich seinem bis zuletzt so wunderbar treuen Gedächtnis eingeprägt hatte. In den letzten Stunden aber hat sich sein noch immer klarer Geist wieder der Apostelgeschichte zugewandt, deren ältere und jüngere Quellen er so oft und so gründlich durchforscht hatte, und über deren letzte Kritik er noch eine eben vollendete Untersuchung hinterlassen hat. In unserer Unterredung handelte es sich dabei um eine Specialfrage, die auch den Nichtgelehrten nicht unverständlich sein wird.

In Luther's Übersetzung von Apostelgeschichte 16, 12 wird von der macedonischen Stadt Philippi als von der Hauptstadt des Landes gesprochen. Was dem grossen kritischen Forscher der Philipperbrief für sein eigenes Gemütsleben war, haben die erhebenden Worte unseres Superintendenten Ihnen eben gezeigt. Die erste Erwähnung der Stadt in der Apostelgeschichte aber findet sich in der gewichtigen Erzählung, wie Paulus von den Trümmern von Troas herübergekommen war, nachdem der macedonische Mann ihm im Gesicht erschienen war mit

der Bitte: Komm herüber und hilf uns — es ist bekanntlich der Übergang der Christusreligion nach Europa gewesen. Der griechische Ausdruck nun aber, den Luther administrativ gefasst hat, als die politische Hauptstadt, sollte nach Hilgenfeld geographisch gefasst werden: als die äusserste Spitze, der südöstliche Vorsprung des Landes. Es lag ihm ersichtlich daran, auch mir das noch recht verständlich zu machen. Und noch am folgenden Morgen haben die Kinder das Wort Apostelgeschichte als sein letztes gehört. Wahrlich, dieser Gelehrte ist nach dem Bismarck'schen Bilde in den Seelen gestorben — bis zum letzten bewussten Augenblick mit der ihm zum Lebenswerk gewordenen Auslegung unserer heiligen Bücher beschäftigt.

Verdenken Sie es mir nicht, dass ich wenigstens diesen einen Moment Ihnen so genau vorführte. Denn es ist sonst überaus schwer, aus der kaum zu überschauenden Fülle von Hilgenfeld's gelehrten Einzelarbeiten (es sind mehr als tausend) an dieser ernsten Stätte das allgemein Verständliche herauszugreifen. Wohl wäre es eine erhebende Aufgabe, in gleicher Art wie bei dem ähnlich reich gesegneten Hase in den einzelnen bahnbrechenden Werken zugleich den Entwicklungsgang der verschiedenen theologischen Disciplinen vorzuführen. Aber ich habe mir bald klar machen müssen, dass dazu die Zeit nicht reicht. Nur um so mehr aber hat mir dann recht eigentlich vor der Übernahme einer Aufgabe geangt, der sich so wenig wirklich gerecht werden lässt. Dass ich ihr trotzdem Folge geleistet habe, hat den Grund, dass ich weiss, dass ich nur die allgemeine Empfindung der Bürgerschaft Jenas an diesem Sarge zum Ausdruck zu bringen brauche. Denn es ist kein Zufall, dass unsere Universität, deren meiste Mitglieder ihn wie eine Gestalt aus einer ihnen fremd gewordenen Zeit in unsere Tage hineinragen sahen, unter den Ehrenbürgern Jenas fast nur den Namen Hilgenfeld's verzeichnet; dass die Erfurter Akademie,

die hier so manche auswärtige Mitglieder in allen Facultäten zählt, doch meines Wissens nur dieses eine Ehrenmitglied hier hatte; dass der Akademische Gesangverein ihn in derselben Weise aus allen anderen herausgegriffen hat.

Wer daneben freilich die weiteren Kreise kennt, in welchen der Name Hilgenfeld seit einem halben Jahrhundert wie ein Programm wirkte, der weiss auch, dass — von den deutschen Theologen jedor Confession und Richtung noch völlig abgesehen — die ernste Forschung in der Schweiz und in Frankreich, in England und Schottland, in den Niederlanden und Skandinavien, und nicht am wenigsten in allen einzelnen Kirchen Amerikas, sich in ihrer Teilnahme mit Stadt und Universität Jena eins fühlen. Die volle Bedeutung dieser so allgemein geteilten Empfindung wird jedoch nur demjenigen verständlich, der sich zugleich dessen bewusst ist, wie sowohl die jüngeren Geschlechter als die ferner gelegenen Länder instinktiv das Bewusstsein gehabt haben, ihrerseits etwas gut machen zu müssen, was eine frühere Zeit und was die engere Heimat bei diesem Manne versäumt hatten. Hilgenfeld ist beinahe vierundachtzigjährig gestorben. Er war beinahe siebzig, als unsere Facultät endlich den Mann als Ordinarius begrüßen konnte, der ihr von dem Anfang seiner Docentenzeit an seine ganze Kraft gewidmet hatte, soweit nämlich nicht die Hilfsbibliothekarstelle, die ihm den kärglichsten Lohn bot, diese Kraft vorweg genommen hatte. Sein Schicksalsgenosse Grimm, ebenfalls ein Forscher ersten Ranges und ein Mann reinsten Charakters, hat jenes Ziel überhaupt nicht erreicht. Was ist das — so muss man an Hilgenfeld's Sarge in hohem Ernst fragen —, was ist das für eine Zeit gewesen, die an solchen Männern so handeln konnte? In was für eine allgemeine Lage des deutschen Protestantismus lässt dieses persönliche Geschick hineinblicken? Was hatten diese Männer verschuldet, dass ihnen ihr Lebensweg lange Jahre so schwer gemacht wurde?

Die tiefstliegende Ursache ist die gleiche, welche auch Hase als jungen Tübinger Privatdocenten auf die Festung geführt hatte. Denn sie liegt in jenem allgemeinen Naturgesetz, dass jeder wirkliche Fortschritt nicht nur in der Religionsgeschichte, sondern in der Menschheitsgeschichte überhaupt ein Martyrium derjenigen bedingt, welche diesen Fortschritt für die nachfolgenden Geschlechter begründen. Hase's Jugenderlebnis wird stets typisch bleiben für die Zeit nach den Karlsbader Beschlüssen, in welcher obenan der preussische Staat den Büttel für die machte, welche ihm die Lebensadern unterbunden hatten. Hilgenfeld's und Grimm's Manneserfahrungen kennzeichnen dagegen jene andere Zeit dumpfer, schwüler Reaction in den fünfziger Jahren, in welcher schon einmal in Preussen das Centrum Trumpf war, während ein jüdischer Proselyt dem Protestantismus die Ordre geben durfte, die Wissenschaft müsse umkehren.

In solcher Zeit eine Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie zu begründen, es ist wahrlich ein kühnes Unterfangen gewesen. Auf die allgemeine geschichtliche Bedeutung dieser Hilgenfeld'schen Zeitschrift einzugehen, ist heute glücklicher Weise nicht notwendig. Denn das war gerade in der schon genannten Festschrift geschehen. Aber auch wenn wir diese Zeitschrift ganz bei Seite lassen, bleibt es eine ungewöhnlich schwere Aufgabe, in einer kurzen Übersicht Ihnen eine Vorstellung zu bieten von dem äusseren Umfang und dem inneren Gehalt einer Gelehrtenarbeit, die nach beiden Seiten hin gleich einzig dasteht. Es wird vielleicht am ehesten möglich, wenn wir zu vergleichen suchen zwischen dem, was den unvergänglichen Zauber der Werke desjenigen Theologen ausmacht, dem an unserem Fürstengraben das Denkmal gesetzt ist, und der auf ein verwandtes Feld und doch in ganz anderer Weise gerichteten, eben darum aber beiderseits sich gegenseitig ergänzenden Thätigkeit seines Nachfolgers als Senior der Facultät und Universität.

Hase war die gottbegnadete Künstlernatur, noch persönlich von dem grössten Dichtergenius geweiht, den unser Volk kennt, von Goethe. Wo er auch einsetzte — im Leben Jesu, in der Kirchengeschichte, in der Dogmatik, in der Polemik —, da hat er uns abgerundete Kunstwerke gegeben, die als solche nie veralten. Wo jedoch ein derartiger genialer Wurf überhaupt möglich werden soll, da ist viel Kleinarbeit von anderen nötig gewesen, um die sichere Grundlage zu schaffen. Unter allen denen aber, welche in den mannigfachen Einzelfächern der historischen Hilfswissenschaften unermüdlich thätig gewesen sind, steht Hilgenfeld bleibend vorbildlich in der vordersten Reihe.

Man darf dabei ja vielleicht von einer Vorarbeit reden für das, was die Geschichtsschreibung von der Geschichtsforschung aufzunehmen hat. Wohl auch von einer Kleinarbeit, wie noch unlängst eine meiner eigenen Schriften bezeichnet worden ist, die es offen ausgesprochen hatte, dass sie für eine spätere Zeit Bausteine für ein allseitiges Lebensbild unseres grossen Kaisers liefere. Auch mancher ungeduldige Leser gerade der Hilgenfeld'schen Schriften konnte wohl den Eindruck haben, er bleibe da in den Vorfragen stecken. Was kümmert mich — lassen Sie mich den so Urteilenden sein Urteil etwas genauer begründen — die Marcus- oder Matthäus-Priorität, welches von beiden Evangelien auf die älteren Quellen sich stützt; ich will ja über die Aufzeichnungen der Jünger hinaus nur ihren gemeinsamen Herrn selbst reden hören? Wohin man aber kommt, wenn die Vorfragen der Evangelienkritik nicht zu ihrem Recht gelangt sind, dafür bleibt für alle Zeiten die Strauss'sche Schablonisierung von 1835 mit allen ihren modernen Nachahmungen ein abschreckendes Beispiel. Neben jener ersten Frage höre ich wohl auch eine zweite: Was habe ich an einer Ketzergeschichte der vorkonstantinischen Zeit, welche nur Untersuchungen über die Quellen gibt, über die Schriften nicht der Verketzerten

selbst, sondern der Ketzerriecher? Auch hier aber sind alle seither erzielten grossartigen Einblicke in die damalige allgemeine Religionsgeschichte erst durch Hilgenfeld angebahnt worden, und in ihm liegt gleicherweise die Correctur noch der modernsten Auswüchse. Wer überhaupt bei solcher Urteilsweise stehen bleiben wollte, der kennt den Weg der ernsten, strengen, selbstverleugnenden Zucht der Wissenschaft nicht einmal in seinen Anfängen.

Lassen Sie mich jenen älteren Beispielen noch ein paar jüngere zur Seite stellen! Viele Hunderte von Einzelarbeiten sind nötig gewesen, um den furchtbaren Bauernkrieg in allen seinen Verzweigungen und Phasen, um die Entstehung und die Entwicklung der Wiedertäuferbewegung, und mehr noch, um überhaupt die gesamte Vorgeschichte des gesamten Reformationszeitalters im Zusammenhange zu überschauen. Das, was den Naturwissenschaften ihre glänzenden Entdeckungen ermöglicht hat, es ist die geduldige, ruhig beobachtende und vergleichende empirische Methode gewesen. In dieser Methode ist nun aber in der biblischen Exegese und der Kirchengeschichte Hilgenfeld der Lehrmeister aller wissenschaftlichen Theologen aller Kulturvölker gewesen. Sein Begriff von Wissenschaft war demjenigen schlechthin entgegengesetzt, der sich modern nennt, d. h. modern bestenfalls für ein paar Jahrzehnte, um dann von einer neuen Mode als antiquiert behandelt zu werden. Das wird bei keiner einzigen von den vielen, vielen Hunderten Specialuntersuchungen Hilgenfeld's jemals der Fall sein.

Wie Ihnen nun aber überhaupt ein Bild zeichnen von dem Inhalte dieser sich über volle sechzig Jahre erstreckenden Untersuchungen? Lassen Sie mich es auf die Weise versuchen, dass ich zunächst das erste Jahrzehnt seiner Thätigkeit in jenen grundlegenden Schriften vorführe, an denen kein zukünftiger Gelehrter jemals vorbei gehen wird, wenn er sein wissenschaftliches Haus nicht auf Flugsand erbauen will. Die weiter folgenden

drei Jahrzehnte lassen sich wieder als ein in sich zusammenhängendes Ganzes betrachten, insofern in dieser Zeit die eigene Zeitschrift das Rückgrat aller einzelnen Arbeiten gebildet hat. In den beiden letzten Jahrzehnten endlich, in welchen gewissermassen die Ernte der langjährigen Aussaat eingeheimst wurde, möchte ich die Dürre des Schriftenverzeichnisses durch einige schlichte Illustrationen beleuchten, bei denen die eigene Erinnerung mitsprechen darf¹⁾.

Schon die 1846 verfasste philosophische und die ihr 1847 gefolgte theologische Promotionschrift zeigen die Richtungen, nach welchen Hilgenfeld immer wieder neue Bahnen gebrochen hat. Jene — über Spinoza — prognosticierte bereits den gründlichen Kenner der philosophischen Systeme und der Nachwirkung jedes einzelnen in der Theologie. Diese — über die Clementinischen Homilien und Recognitionen, die beiden abweichenden Relationen des ältesten, an der Grenze zwischen Kirche und Häresie aufgebauten christlichen Romans — sahen ihn zugleich in den Fussstapfen seines grossen Tübinger Meisters Baur die Parteigegensätze schon der apostolischen Zeit schärfer, als es bis dahin üblich war, zeichnen. Schon im Jahre 1848 ist aus der zweiten Dissertation eine umfassende Monographie geworden, die Grundlage zahlreicher stets wieder neu aufgenommenen Untersuchungen der Fachgenossen. Mit demselben Jahre begannen die auf der gründlichen Prüfung jeder einzelnen Schrift beruhenden Recensionen Hilgenfeld's: zunächst in der Jenaischen und Halleschen Literaturzeitung, seit 1852 auch im Literarischen Centralblatt. Mitten inne erschien im Jahre 1849 die erste von Hilgenfeld's Untersuchungen über Evangelium und Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff, 1850 die erste seiner Schriften über das synoptische Grundproblem

¹⁾ Die nachfolgenden Ausführungen mussten in der Rede selbst zurückgestellt werden, sind hier jedoch wieder eingefügt.

der drei ersten kanonischen Evangelien, indem diesen später in der Kirche recipierten Evangelien die Fragmente der Evangelien Justin's, der Clementinischen Homilien und Marcion's zur Seite gestellt wurden. Neben beide trat gleichzeitig noch die dritte Specialschrift über die besondere Composition des Marcus-Evangeliums. Schon bald aber sind diesen Erstlingswerken über die Evangelien auch diejenigen über das apostolische Zeitalter zur Seite getreten: 1850 die Schrift über das Zungenreden, 1852 die über den Galaterbrief, 1853 die über die apostolischen Väter. Von der letzteren muss später noch ein Wort beigefügt werden. Jetzt resümiere ich noch rasch, dass den zuletzt genannten umfassenden Werken 1854 der Commentar über alle vier Evangelien folgte; 1855 Hilgenfeld's Beteiligung an der berühmten, vorbildlich geführten Debatte zwischen den beiden grossen Meistern Hase und Baur über das Urchristentum; 1857 die Schrift über die jüdische Apokalyptik, ebenfalls der Ausgangspunkt noch immer fortlaufender weiterer Untersuchungen.

Auch die zukünftigen Forscher werden an den Werken des ersten Jahrzehnts von Hilgenfeld's wissenschaftlicher Arbeit nicht vorbeigehen können. Denn nur derjenige, welcher dieselben gründlich kennt, kann sich in dem nachfolgenden Entwicklungsgang der wissenschaftlichen Gesamtarbeit zurecht finden, weil jede folgende Untersuchung naturgemäss die älteren voraussetzt. Man kann die späteren Stadien unserer Disciplin gar nicht verstehen, wenn man nicht auf die älteren zurückgreift. Ich rede da aus vielfacher eigener Erfahrung: beispielsweise mit Bezug auf den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts, wo man im Grunde noch immer bei der Hilgenfeld'schen Schrift dieses Namens von 1860 einsetzen muss. Für die rasch lebende moderne Welt ist das unbequem. Dies der Grund, dass Hilgenfeld in seinen späteren Jahren sich so oft hat wiederholen müssen, weil seine früheren Arbeiten ignoriert oder von der nur zu bemerkbaren protestantischen

Indexcongregation boykottiert waren. Mit dieser einen Unbequemlichkeit für das junge Geschlecht hat sich — wenn wir nämlich für die Taktik von Hilgenfeld's Gegnern nach Entschuldigungen suchen — noch eine andere verbunden. Jenem jüngeren Geschlecht ist eine ganz anders leichte, gefällige Form zur zweiten Natur geworden. Hilgenfeld ist noch der rechte Typus des Gelehrten der alten Schule, dem die Form im Vergleich mit dem Inhalt gleichgültig war. Das hat nicht nur seinen Büchern, sondern mehr noch seinen Vorträgen im Lichte gestanden. Aber wer, der überhaupt weiss, worin der Wert ernster Wissenschaft liegt, wird nicht auch von dem glattesten, gefälligsten Feuilleton, welches die noch ungelösten Probleme gar nicht ahnen lässt, sich immer wieder zu jenen Gelehrten zurückflüchten, die die Solidität der Arbeit auch im Kleinen und Kleinsten obenan stellen?

In höherem Grade noch als bei den Werken des ersten Jahrzehntes kann man Hilgenfeld's wissenschaftliche Methode erproben, wenn man sich nunmehr zu derjenigen Periode in seinem Leben wendet, welche (nach dem Eingehen der von ihm bis dahin eifrig unterstützten Tübinger Theologischen Jahrbücher) mit der im Jahre 1857 begründeten Zeitschrift beginnt. An dieser Stelle aber ist es geradezu ein Ding der Unmöglichkeit, von den Hunderten der eigenen Abhandlungen, von den noch viel zahlreicheren von ihm kontrollierten Beiträgen der Mitarbeiter, und ganz besonders von jenen gründlichen Recensionen eine Andeutung zu geben, an deren Hand man den allgemeinen Gang der theologischen Entwicklung von Etappe zu Etappe verfolgen kann. Der Bibliograph Eberhard Nestle hat die Zahl der Einzelarbeiten von Mommsen und Hilgenfeld mit einander verglichen. Das von Franz Görres angelegte Generalregister der von 1858—1890 in der Zeitschrift erschienenen Arbeiten (die Jahre von 1890 bis 1906 sind dabei noch gar nicht mit berücksichtigt), die in Hilgenfeld's Seminar ausgearbeitete Liste seiner

eigenen Schriften werden sich für jeden theologischen Forscher der Folgezeit als unentbehrlicher Wegweiser erproben. Von den in der gleichen Zeit selbständig erschienenen Schriften seien die von 1864 über Kanon und Kritik des Neuen Testaments (mit der grundlegenden Untersuchung über das Muratorische Fragment des ältesten Verzeichnisses der neutestamentlichen Schriften) und von 1864 über den Gnostiker Bardesanes nur nebenbei erwähnt. Um so mehr aber muss schliesslich der Nachdruck gelegt werden einmal auf die beiden mit musterhafter Akribie vorbereiteten Ausgaben der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften — die erste Ausgabe des *Novum Testamentum extra Canonum receptum* —, von 1866 und den *Messias Judaorum* von 1869; sodann aber auf die beiden grossen zusammenfassenden Werke: die historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament von 1875 und die Ketzergeschichte von 1884. Allein schon diese beiden (die älteren Einzeluntersuchungen zusammenfassenden) Werke umspannen eine reiche Lebensarbeit. Und doch fasst den Rückblickenden immer wieder das Bedauern: wie ganz anders würde es mit der Solidität der späteren Forschung stehen, wenn Hilgenfeld zeitig ein Seminar zur Verfügung gehabt hätte wie Ranke; wenn er in denselben Generationen junger Professoren zu schulen vermocht hätte. Denn sein Bienenfleiss würde gerade auf solche Jünger vorbildlich gewirkt haben.

Darf ich nun noch kurz einige persönliche Erinnerungen anschliessen, um Hilgenfeld's Arbeit in seinen letzten zwei Jahrzehnten dadurch einigermassen zu kennzeichnen?

In der Zeit, als meine Studien begannen — es ist dieselbe gewesen, in welcher der erste Jahrgang der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie erschien — ist der Name Hilgenfeld bereits einer derjenigen gewesen, von denen jeder wusste: der Mann schafft nur Solides. Als ich mich dann habilitierte und mehrmals nacheinander

die sogenannte Patristik las (die Literaturgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, die als erste Grundlage dienen musste für die Zusammenfassung der alten Kirchengeschichte), da hat Hilgenfeld's Monographie von 1853 über die sogenannten apostolischen Väter (die ältesten, noch für Apostelschüler gehaltenen nachbiblischen Schriftsteller) die Grundlage für mein eigenes Colleg geliefert. Als mein erstes Buch erschien, hat Hilgenfeld auch an dieses Werk, das doch im wesentlichen ganz andere Dinge behandelte, die Sonde angelegt, wie der Verfasser sich zur Marcus- oder Matthäus-Priorität verhalte. In diesem Punkte haben wir zeitlebens verschiedene Meinungen gehabt, und fleissige Studierende, welche gleichzeitig unsere Collegien hörten, haben wohl ihre Freude daran gehabt, wie beispielsweise gerade bei der Erzählung vom Paralytischen (dem Gichtbrüchigen Luther's) unsere Argumentationen sich gegenseitig bekämpften. Das gleiche Buch aber — ich erzähle beides, weil beides gleich charakteristisch ist für den grossen Gelehrten mit dem Kindesherzen — ist die Veranlassung seines ersten Schreibens an mich gewesen, in dem er die Besprechung einer ebenso gelehrten als konfessionalistisch einseitigen Schrift wünschte: über den Kampf der lutherischen Kirche um Luther's Lehre vom Abendmahl. In allen derartigen Specialfragen hat der Begründer der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie zeitlebens auf der Warte gestanden. Der principielle Gegensatz der unbefangenen (wir werden auch in Zukunft mit M o m m s e n ruhig sagen: der voraussetzungslosen) Geschichtsforschung gegen jede Art von Infallibilismus war ihm von frühe an in Fleisch und Blut übergegangen. Aber wie warm schlug zugleich sein Herz für seinen christlichen Glauben, für sein deutsches Vaterland und für seine evangelische Kirche. Der Nachruf auf den Vater: „Aus dem Leben eines evangelischen Pfarrers“, die Rede auf dem ersten Protestantentag, die vielfache Betätigung im Gustav Adolf-Verein, die eine

Reihe von Jahren hindurch ihm ans Herz gewachsene Arbeit im Jenaer Kirchgemeindevorstand, vor allem aber das ganze häusliche Leben des innerlich frommen Menschen hat ihn zu einer Säule der Gemeinde und der Kirche gemacht. Aber von dieser Seite seines reichen Lebens durfte schon der Superintendent dieser Stadt Zeugnis ablegen. Unsere Facultät kann sich daher begnügen, an dieser Stätte ihren Kranz dem der Universität beizufügen.

B. Auswärtige Kundgebungen bei A. Hilgenfeld's Abscheiden.

1. Beileidstelegramm S. K. H. des Grossherzogs von Sachsen, des Rector magnificentissimus der Universität Jena, an die Witwe.

Ihnen wie den Ihrigen spreche ich an dem Ableben Ihres Herrn Gemahls meine herzliche Teilnahme aus und werde dem hochverdienten Gelehrten ein ehrendes Andenken immer bewahren.

Wilhelm Ernst.

2. Leidener „Theologisch Tijdschrift“: In Memoriam van Adolf Hilgenfeld [41. Jahrg., 2. Heft, einleitender redactioneller Artikel von K. Lake], übersetzt vom Herausgeber.

Der Tod eines grossen Mannes, welcher die Geschichte hat machen helfen, bringt manchmal Betrübniß auch in die Herzen derjenigen, welche ihn weder persönlich gekannt, noch unter seinem Einfluss gestanden haben. So wird es gewiss in Holland sein bei dem Tode von Adolf Hilgenfeld. Er hat in einem langen Leben hart gearbeitet und viel geschrieben, aber es ist hier der Ort nicht, das aufzuzählen, was er zu dem Schatz der theologischen Wissenschaften beitrug. Das bleibe für später vorbehalten. Doch wenn ein Gelehrter an das Ende seiner Arbeit gekommen ist, so hinterläßt er nicht nur in seinen Büchern den Eindruck der Persönlichkeit, die er in seiner Arbeit zum Ausdruck brachte, und die sein unzerstörbares

Erbe bleibt; seine Grabschrift steht auch eingemeisselt in den Herzen von Schülern und Amtsgenossen. So ist es mit Adolf Hilgenfeld. Sechzig Jahre unterwies er in der Theologie, und fünfzig Jahre redigierte er die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“; er lehrte selbst viel und unterrichtete viel; aber die holländischen Theologen standen vor allem unter dem tiefen Eindruck seiner Fähigkeit, sich hineinzudenken in Principien und Theorien, die er sich selbst nicht aneignen konnte. Er hat in die Welt Männer ausgesendet, welche in seiner Schule kritischer Studien das geduldige Forschen nach Wahrheit allein um ihrer selbst willen und aus Liebe für die Sache der Wahrheit lernten, die ja die Wissenschaft fruchtbar und den Gelehrten achtungswert macht. Es war ihm gegeben, viel länger zu arbeiten, als die gewöhnliche Dauer unseres irdischen Lebens ist. Und er ist gestorben satt an Tagen und reich an Ehren. In Jena vor allem wird sein Name gesegnet bleiben. Und in dem Namen desjenigen Theiles der holländischen Theologie, welcher durch unsere Zeitschrift vertreten wird, bezeugen wir Hilgenfeld's Verwandten und Amtsgenossen unsere warme Teilnahme und bringen unsere tief gefühlte Huldigung dem Andenken eines grossen Mannes.

**3. Schreiben der Theologischen Facultät in Bern an die
Jenaer Facultät.**

Hochgeehrter Herr Dekan!
Hochgeehrte Herren Collegen!

Die evangelisch-theologische Facultät der Universität Bern hat mit dem lebhaftesten Bedauern den am 12. dieses Monats erfolgten Tod Ihres Herrn Collegen, des Herrn Geh. Kirchenrates, Professors D. Dr. Adolf Hilgenfeld, erfahren. Wir fühlen das Bedürfnis, Ihnen bei diesem Verlust unsere innigste Teilnahme auszusprechen.

Adolf Hilgenfeld war eine der festen, alten Säulen, die den Bau der theologischen Wissenschaft in

Deutschland trugen. In einem nicht nur ungewöhnlich langen, sondern auch ausserordentlich fruchtbaren Leben hat er unter Verzicht auf äusseren Glanz seine ganze Kraft in den entsagungsvollen Dienst der wissenschaftlichen Forschung gestellt. Er hat durch eine lange Reihe von Publikationen die Kenntnis des Neuen Testaments und der Geschichte des Urchristentums gefördert und manchen soliden Baustein hierzu aus den tiefen Schächten der Forschung gebrochen und zubereitet, der den künftigen Bau der Wissenschaft zieren wird. Seine Arbeiten legen alle Zeugnis ab von dem grossen Ernst, der Besonnenheit und Nüchternheit, mit der er auf diesem schwierigen Gebiet zu Werke ging, sie zeugen auch ebenso von der vorurteilslosen, nur der Wahrheit dienenden Richtung seines scharfsinnigen Geistes. Es war ihm vergönnt, so manche der Phasen, durch die hindurch die Geschichte dieser Wissenschaft sich bewegt, zu erleben und zu überleben und mit seinem unbestochenen Urteil die wechselvolle Geschichte der Forschung als ein treuer Eckart zu begleiten. Durch fünfzig Jahre konnte er die Redaction der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ in seiner sicheren Hand behalten; er sah manches Unternehmen dieser Art entstehen und vergehen, während er selbst unerschüttert auf dem Platze stand.

Dabei hat er stets mit der mutigen Wahrheitsliebe auch warme Pietät für das christliche Leben und die protestantische Kirche zu vereinigen gewusst. Er war überzeugt, dass seine Forschung gerade durch ihre volle Unbefangenheit nicht ein Werk der Zerstörung, sondern der Erhaltung vollbringe an alledem, was durch die glorreiche Reformation dem deutschen Volke an Gütern des sittlichen und religiösen Lebens geschenkt worden ist und was uns in den Kämpfen und Wirren der Gegenwart wieder besonders nottut.

So zählen wir ihn zu den Männern, auf welche die wissenschaftliche Theologie stolz sein kann und denen sie

allezeit Dank schuldig sein wird. Wir preisen die göttliche Güte, die ihm ein so langes und reiches Lebenswerk geschenkt hat, und wir hoffen und wünschen von Herzen, dass seine Arbeit auch ferner treue Pfleger und Fortsetzer finden möge zum Besten der theologischen Wissenschaft und zum Heil der protestantischen Kirche.

In dieser Gesinnung drücken wir Ihnen im Geiste herzlich die Hand am Grabe Ihres verehrten Collegen!

**4. Schreiben der Theologischen Facultät zu Leipzig
an den Sohn.**

Hochgeehrter Herr College!

Aus Anlass des Hinscheidens Ihres hochverehrten Vaters gestatte ich mir, Ihnen sowie der gesamten trauernden Familie im Namen unserer Facultät wie in meinem eigenen die aufrichtigste Teilnahme auszusprechen.

Der Verewigte ist uns in der hingebenden Treue, die er während eines langen Lebens an die Erforschung der vornehmsten Quellen des Christentums gewendet hat, ein Vorbild unermüdeten, gewissenhafter und charaktvoller Arbeit gewesen. Er hat überdies durch seine persönliche Anspruchslosigkeit und sein collegiales Wohlwollen die herzliche Hochschätzung aller derer gewonnen, die ihm persönlich begegnen durften. Sein Scheiden hinterlässt darum eine Lücke, die auch wir lebhaft und schmerzlich empfinden, und sein Andenken wird bei uns immer in Ehren bleiben!

D. Kirn, d. Z. Dekan.

**5. Schreiben der Theologischen Facultät zu Giessen
an den Sohn.**

Ew. Hochwohlgeboren

gestatte ich mir, namens der Theologischen Facultät der hessischen Landesuniversität unsere Teilnahme an dem Hinscheiden Ihres Herrn Vaters, des ordentlichen Professors der Theologie, Geheimen Kirchenrates D. Dr. Adolf

Hilgenfeld, zum Ausdruck zu bringen. Der Verstorbene war der Senior der wissenschaftlich arbeitenden Theologen nicht nur Deutschlands, sondern vielleicht des ganzen Erdenrunds, und er war es nicht nur in dem Sinne, dass er alle an Jahren überragte. Er war es vor allem als der nimmer müde Zeuge einer grossen Periode deutscher wissenschaftlicher Arbeit. Die bahnbrechenden Gedanken seines Meisters Ferdinand Christian Baur hat er nicht nur aufgenommen und als treuer Schüler verarbeitet, sondern er hat sie auf seinen besonderen Arbeitsgebieten vertieft und durchgeführt. Die biblische und die patristische Kritik verdanken ihm höchst wertvolle Beiträge, nicht allein in der Kleinarbeit, sondern auch in der Zusammenfassung grösserer Ergebnisse. Nicht alles, wofür er seine wissenschaftliche Überzeugung einsetzte, ist durchgedrungen, aber er hat es doch erleben dürfen in seiner 60jährigen litterarischen Thätigkeit, dass die Enkel manches vom Grossvater annahmen, was die Söhne nicht beachtet oder gar mit Absicht hatten am Wege liegen lassen. So viel steht, unbeeinflusst durch persönliches Urteil, fest, dass, wer immer künftig mitarbeiten oder gar mitreden will über die immer von neuem gewälzten und in immer neuen Formen auftauchenden Probleme der Erforschung des Urchristentums, sich ernsthaft und nachhaltig auseinandersetzen muss mit der Lebensarbeit Adolf Hilgenfeld's. Er war ein Gelehrter im reinsten Sinne des Wortes, er war auch ein Muster treuer, uneigennütziger Pflichterfüllung. Sein Andenken wird unter uns in Segen bleiben.

D. Krüger, d. Z. Dekan.

6. Schreiben des Ehrenpräsidenten des Evang. Bundes,
Grafen v. Winzingerode, an den Herausgeber.

Was mich heute treibt, Ihnen ein Wort zu schreiben, ist der Tod des „alten Hilgenfeld“, mit dessen ehrwürdiger Erscheinung Sie mich Bekanntschaft machen liessen. Ich fühle das Bedürfnis, mich der Facultät als

Mitleidtragender zu erkennen zu geben, wenn mich die schuldige Bescheidenheit nicht davon zurückhielte. Aber ich will wenigstens Ihnen sagen, in wie lebhafter Erinnerung mir der alte Herr steht, der uns in seinem Studierzimmer, der fensterreichen Bibliothek, empfing, in losen Schriftstücken fast vergraben. Ich wurde an Jacob Grimm erinnert, als er mich, den jungen Studenten, zuerst in Berlin empfing. Auch Leben und Gedanken unserer Gelehrten sind heute mehr nach aussen aufs praktische Leben gerichtet, und damit erfährt auch die äussere Gestalt, die sie ihrer nächsten Umgebung geben, eine Veränderung. Aber hier hatte man noch das Bild eines alten Herrn, der sich in seiner Gelehrtenwelt sein Sonder-Reich geschaffen und darin herrschte, unangreifbar für die äussere Welt. Er geleitete uns, wie Sie sich erinnern, an sein Gärtchen im Hofe, das die schönsten Rosen schmückten, ein duftiger Schutz gegen widrige Berührung.

7. Nachwort des Herausgebers.

Die Redaction beschränkt sich diesmal auf einige kurze Mittheilungen aus der grossen Fülle bedeutsamer Kundgebungen. Dagegen werden die folgenden Hefte unter dem Titel „Zeitgeschichtliches aus Hilgenfeld's Leben“ eine Reihe wichtiger Actenstücke bringen. Den Anfang derselben werden die Acten über die Nichtbestätigung der Wahl Hilgenfeld's als Oberpfarrer in Osterburg i. d. Altmark im Jahre 1856 bilden.

XII.

Lucas und die Apostelgeschichte.

Von

A. Hilgenfeld.

I. Verfasser und Plan der Apostelgeschichte.

Die Abhandlung über Kritik und Antikritik an der Apostelgeschichte [ZfWTh. 1906, IV, S. 461—483] habe ich beschlossen mit der Erklärung, dass ich die Lösung der noch keineswegs erledigten Frage nach dem „Wir“ in der Apostelgeschichte alsbald versuchen werde. Von der Beantwortung dieser Frage hängt das Urteil über den Verfasser der Apostelgeschichte und unseres 3. Evangeliums, der beiden Schriften ad Theophilum in dem Neuen Testamente ab. Seit Irenäus fand man in diesem wiederholten „Wir“ den Beweis, dass der paulinische Evangelist Lucas die Apostelgeschichte als Augenzeuge und Reisegenosse des Paulus geschrieben habe. Erst A. Königsmann [De fontibus commentariorum sacrorum, qui Lucae nomen praeferunt 1798] brachte die Ansicht auf, dass Lucas wohl unser 3. Evangelium und die Apostelgeschichte dem Theophilus gewidmet habe, aber verschieden sei von dem Reisegefährten des Paulus, aus dessen Schrift er, ohne die 1. Person Plur. zu ändern, beträchtliche Stücke aufgenommen habe. Gerade in der Tübinger Schule erhielt die umgekehrte Ansicht das Übergewicht, dass Lucas, der Wir-Schreiber, verschieden sei von dem Autor ad Theophilum, welcher seinem 2. Buche manche Stücke dieses Wir-Berichts einverleibt habe, ohne die 1. Person plur. in die 3. Person umzusetzen.

Adolf Jülicher, dessen blendend geschriebene „Einleitung in das Neue Testament“ nach 12 Jahren die

5. und 6. Auflage 1906 erlebt hat, nimmt zu der kirchlichen Überlieferung eine noch skeptischere Stellung ein. Über den Wir-Schreiber bemerkt er S. 405: dass er als Reisegefährte des Paulus das Miterlebte wahrscheinlich tagebuchartig aufgezeichnet habe [Act. 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16]. Ob aber gerade Lucas der Wir-Schreiber gewesen sei, lässt Jülicher S. 407 sehr zweifelhaft. Jedenfalls könne weder Lucas noch der Wir-Schreiber der Verfasser des ganzen Buches gewesen sein. „Wenn jener Paulusgenosse [= der Wir-Schreiber] der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte oder der Scriptor ad Theophilum gewesen wäre, so würde er vieles wie Act. 15 gegen besseres Wissen geschrieben haben. Er gelangt zu höherer Schätzung, wenn wir auf die Auffindung seines Namens endgültig verzichten“ [S. 406]. Nach seinem Gefühl „ist das beharrliche Schweigen der Acta über Lucas der Lucas-Hypothese eher ungünstig“ [S. 407]. Nur weil man vielleicht im 2. Jahrhundert noch eine Erinnerung daran hatte, dass auch Lucas Aufzeichnungen über die Reisen des Paulus gemacht hatte, soll es nahe gelegen haben, die anonyme Apostelgeschichte, in der ja ein Genosse des Paulus redete, ganz jenem Lucas zuzuschreiben. Das ist also der Fortschritt, welchen Jülicher über Unseren gemacht hat, dass er in beiden Schriften ad Theophilum nichts mehr als ursprünglich von Lucas geschrieben stehen lässt.

Aber kann denn der Scriptor ad Theophilum seine beiden Bücher dem vornehmen Theophilus zugeschickt haben, ohne seinen eigenen Namen zu nennen? Das wäre ein beispielloses Verfahren. In der ursprünglichen Zusendung muss der Name des Verfassers schlechterdings genannt gewesen sein, etwa in der Formel: *Λουκᾶς πρὸς Θεόφιλον α'* und *β'*. Wäre in der Widmung ein anderer Mann als Verfasser genannt gewesen, so liesse sich nicht erklären, warum die spätere Überlieferung Lucas an seine Stelle gesetzt hätte.

Auch Adolf Harnack ist dem skeptischen Ausläufer der nach-tübingschen Kritik sehr entschieden entgegengetreten [Lucas der Arzt, 1906] und zurückgekehrt zu der Ansicht des Irenäus und der Kirchenväter. Über viele Fragen sind wir beide derselben Ansicht. Den Wir-Schreiber hält auch Harnack für Lucas den Arzt, einen von den Mitarbeitern des Paulus [Philemon 24]. Auch darin stimmen wir überein, dass der Wir-Schreiber nicht verschieden ist von dem Ich-Schreiber der beiden ersten Verse der Apostelgeschichte mit der Anrede an Theophilus, welchem er bereits ein Buch über das Tun und Lehren Jesu bis zu seiner Aufnahme [in den Himmel] gewidmet hat. Darin sind wir einig, dass der Autor ad Theophilum, von welchem das Vorwort zu dem 3. Evangelium, die Anrede an Theophilus im Anfange der Apostelgeschichte und die Wir-Stücke in deren 2. Hälfte herrühren, Lucas ist. Zwischen uns handelt es sich nur darum, ob diese beiden Schriften, wie sie auf uns gekommen sind, von Lucas verfasst sind, oder nur deren Grundschrift, welche von der Überarbeitung oder Umarbeitung zu unterscheiden ist. Als einen grossen „Verstoss des Verfassers in der Ökonomie der Apostelgeschichte“ erkennt es Harnack selbst an (S. 13), dass der Verfasser „sich, von einer breiteren Grundlage ausgehend und in dem Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem bis Rom (durch die in den Aposteln mächtige Kraft Gottes) seinen Zweck sehend, im letzten Viertel [in Wahrheit schon von c. XIII an, also nachdem er erst 12 Capitel geschrieben hatte!] ganz in die Geschichte des Paulus und innerhalb dieser Geschichte in die Seereise verliert. Dieser Verstoss ist selbst bei einem Begleiter des Apostels immer noch sehr auffallend; bei einem später schreibenden, mit Paulus persönlich unbekanntem Autor von hohen schriftstellerischen Gaben ist er geradezu unbegreiflich.“ Gewiss, wenn die Apostelgeschichte ein Werk aus Einem Gusse ist, steht man hier vor einem ungelösten Rätsel. Ein „Autor von hohen

schriftstellerischen Gaben“, welcher den Zweck seiner, einem vornehmen Herrn, einem Magnificus [μαγνίστος] gewidmeten Schrift, schon ehe er halb fertig geworden ist, vergisst, ist unbegreiflich, übrigens nicht weniger, wenn er ein Begleiter des Paulus, wie Lucas, war, als wenn er erst später ohne persönliche Bekanntschaft mit Paulus geschrieben haben sollte. Aber ist denn solche Einheitlichkeit der Apostelgeschichte nur haltbar? Schon das Missverhältnis in der Anlage des Buches rechtfertigt die Frage, ob es nicht von einem Corrector im grossen oder Bearbeiter herrühren sollte, welcher das consilium scriptoris ad Theophilum ipsius von vorn an bereits veränderte, aber diese Änderung nur in den ersten 12 Capiteln durchführte, die letzten 16 Capitel in Hinsicht des Paulus unverändert liess.

Ganz so, wie sie ist, kann auch Harnack [S. 79. 80. 92, Anm. 2] die Apostelgeschichte nicht auf Lucas zurückführen. Er schreibt [S. 79, Anm. 3]: „Ganz sicher scheint mir zu sein, dass der Text von I, 1—6 corrigirt ist; man muss aber auch vermuten, dass zwischen v. 5 und 6 eine Streichung stattgefunden hat.“ Schon in dem Eingange der Apostelgeschichte soll also ein Corrector geändert und gestrichen haben. Ist Lucas schon zu Anfang als Ich-Schreiber an Theophilus nicht verschont geblieben von einem Corrector, so sind wir nicht sicher davor, dass dieser, auch ehe Lucas wieder hervortritt als Wir-Schreiber, geschaltet und gewaltet, geändert und gestrichen, aber auch eingeschaltet, überhaupt das 2. Buch des Lucas an Theophilus wesentlich umgearbeitet hat. Sollte sich eine echt lucanische Grundschrift, von welcher die Wir-Stücke am wenigsten „corrigiert“ sind, ergeben, so kann die sprachliche Einheit, welche sich durch das ganze Buch mehr oder weniger hindurchzieht, kaum befremden. Wird sich aber die sachliche Einheit ebenso durchführen lassen? Wird namentlich alles, was zwischen

dem „Ich“ des Anfangs und dem „Wir“ in der Mitte oder in der 2. Hälfte der Apostelgeschichte steht, wenn auch hier und da „corrigiert“, von dem Autor ad Theophilum herrühren? Sollte das grelle Missverhältnis des Schlusses der Apostelgeschichte, man kann sagen des zweiten grösseren Teiles der Apostelgeschichte, welche von c. XIII an tatsächlich nur *πράξεις Παύλου* bietet, zu dem Anfange, welcher *πράξεις ἀποστόλων*, wie die Aufschrift lautet, beginnt, wirklich von einem Begleiter des Paulus stammen? Dieser auch von Harnack als auffallend bezeichnete Verstoss in der Ökonomie des Buches würde ganz wegfallen, wenn sich meine Ansicht bestätigte, dass echt lucanische *πράξεις Παύλου* als Fortsetzung der von ihm dem Theophilus gewidmeten *πράξεις Ἰησοῦ* durch einen Bearbeiter im Anfang, aber nicht in dem Hauptteile umgearbeitet sind zu *πράξεις ἀποστόλων*.

II. Der Eingang der Apostelgeschichte

I, 1—14.

Act. I, 1. 2. Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὃ Θεόφιλε, ἃν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο, καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον¹⁾).

In *α* steht *ἀνελήμφθη* erst nach *ἐξελέξατο*, der Rest von *καὶ ἐκ.* an fehlt.

Ist da etwas „corrigiert“, so wird es eher in *α* geschehen sein, wo das *ἐντειλάμενος* keine nähere Bestimmung hat, als in *β*, wo der den Aposteln hinterlassene Auftrag Jesu, das Evangelium zu verkündigen, ebensowohl zu dem Inhalte des 2. Buches stimmt, als auch dem Schluss des 1. Buches [Luc. XXIV, 47] entspricht. Ganz passend

¹⁾ Der Text ist immer nach *β* angeführt, wenn nichts anderes ausdrücklich angegeben ist.

beginnt der Verfasser sein 2. Buch mit einem Rückblicke auf das erste, welches er dem Theophilus gewidmet hat. In dem Vorworte zu dem 1. Buche hat der Autor ad Theophilum den schon von vielen christlichen Schriftstellern vor ihm behandelten Gegenstand bezeichnet als die in der, seit der Taufe Jesu mit der Bildung einer Jüngerschaft beginnenden Christenheit in Erfüllung gegangenen Tatsachen, welchen er von vorn an genau nachgegangen sei¹⁾. Das ist ein völlig abgeschlossener Gegenstand, welcher an keine Fortsetzung denken lässt. In dem Anfang des 2. Buches wird aber derselbe Gegenstand bezeichnet als Anfang eines Tuns und Lehrens, welches der Fortsetzung bedarf. Das vorangestellte πάντων kann nur einen relativen Abschluss bezeichnen, da erst recht bedeutsam ἤρξατο sogar vor das Subject gestellt wird. Da darf man nicht, wie es noch oft geschieht, diesem Worte alle Be-

¹⁾ Luc. I, 1—4. Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν [in coetu christiano] πραγμάτων, καθὰ παρέδοσαν ἡμῖν [Christianis] οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γινόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε καὶ μοι παρεκολουθηκῶτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς [studiis persecuto inde ἀπ' ἀρχῆς coetus christiani omnia facta accurate] καθεξῆς σοι γράψαι [continenter tibi scribere], κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς ἂν κατηχήθης λόγων [de doctrinis quibus instructus es] τὴν ἀσφάλειαν. Auch nach meinen Erörterungen in dieser Zeitschrift, 1897, S. 411—432; 1901, S. 1—10 pflegt man immer noch das ἄνωθεν auf die Geburt Jesu [und seines Vorläufers Johannes] zurück zu beziehen, wie es schon in dem Muratorianum verstanden ward. Aber es kann doch keinen von ἀπ' ἀρχῆς, was nicht über die Taufe Jesu zurückweist, verschiedenen Sinn haben. Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Luc. I, 5 bis II, 52, welche ich in dieser Zeitschrift, 1901, S. 177—235. 313—317 dem Autor ad Theophilum abgesprochen habe, wird durch dieses ἄνωθεν nicht gedeckt. Der Terminus a quo ist die Taufe Jesu noch Act. I, 21. 22 δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ, ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν μάστιγα τῆς ἀναστάσεως σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων. X, 37 ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης.

deutung nehmen, wie wenn es nur zur Umschreibung von *ἐποίησε καὶ ἐδίδαξεν* diene¹⁾. Alles, was Jesus bis zu seiner Aufnahme in den Himmel getan und gelehrt hat,

¹⁾ H. H. Wendt bemerkt wohl in der 3. Auflage seines höchst gründlichen Commentars z. d. St.: „Da *ἄρχεσθαι* seq. inf. in den Evangelien sehr häufig gesetzt wird, nicht um den Anfang einer Handlung von der Fortsetzung zu unterscheiden, sondern um die Handlung als eine neu einsetzende im Gegensatz zu ihrem früheren Nichtvorhandensein [das würde hier sein ein Nicht-Tun und Nicht-Lehren Jesu vor seiner Taufe] zu bezeichnen, z. B. Luc. III, 8; IV, 21; V, 21; VII, 15. 24. 38. 49, so ist es eine künstliche Deutung, wenn man an u. St. den im Evangelium berichteten Anfang des Tuns und Lehrens Jesu in Gedanken Gegensatz stellt zu der in der Apostelgeschichte zu berichtenden Fortsetzung seines Wirkens vom Himmel her [namentlich durch Berufung des Paulus] oder durch Vermittelung der Apostel.“ Schön C. F. A. Fritzsche ad. Matth., p. 570 sq. hat die beliebte Abschwächung des *ἄρχεσθαι* c. inf. zu einer blossen Paraphrase, von welcher auch Blass hier nichts wissen will, mit Erfolg bestritten. Den Gedanken Gegensatz des Anfangs gegen eine Fortsetzung konnte mein verewigter College C. L. W. Grimm, *Lexicon in libros NTi. s. v. ἄρχω*, nicht verkennen, legte aber die Fortsetzung in *ἤρξατο* selbst hinein: „quae agere et docere coepit et in quibus agendis ac docendis perrexit usque [ad assumptionem].“ Zu solcher Einlegung berechtigt nicht Hebr. XII, 2 *τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν*, weil Act. I, 1 nur von der Zeit handelt. Richtig bemerkt B. Weiss, *Die Apostelgeschichte*, 1893, zu *ἤρξατο Ἰησοῦς*: „hier im Hinblick auf das Tun und Lehren der Jünger, in dem sich das Tun und Lehren Jesu fortsetzt.“ Wo bei *ἤρξατο* von dem Infinitivus das Subject getrennt wird, ist es niemals bedeutungslos. Vgl. Mt. IV, 17 *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῦσσειν καὶ λέγειν*. XI, 7 *τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου*, dazu Grimm: *discedentibus Ioannis discipulis coepit Christus dicere [populo] de Ioanne, quod non fecerat illis praesentibus*. Mt. XVI, 21 *ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς*. Mc. XIV, 65 *καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ* [subsequentibus ministris colaphos addentibus]. Luc. XI, 53 *κακεῖθεν ἐξεβόησεν αὐτοῦ ἤρξαντο οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι δεινῶς ἐνέχειν* [aliter D]. Act. XI, 4 *ἀρξάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς τὰ καθ' ἑξῆς λέγων*. Als Schluss der Verhandlung folgt XI, 18 die Umstimmung der Beschneidungsleute.

wird hier nicht mehr, wie in dem Vorworte zu dem 1. Buche, als Abschluss der in der Christenheit in Erfüllung gegangenen Tatsachen bezeichnet, sondern als ein Anfang, ἀρχή, welcher zwar keine qualitative τελείωσις, wohl aber quantitativ durch weitere Ausbreitung einen Fortschritt [προβαίνειν, προάγειν] erfordert.

Als das Ende des in dem 1. Buche beschriebenen Tuns und Lehrens Jesu wird in dieser Zusammenfassung sehr bestimmt bezeichnet seine Aufnahme in den Himmel, nachdem er den durch den heiligen Geist auserwählten Aposteln einen Auftrag gegeben hatte; welchen, sagt nur β, nämlich das Evangelium zu verkündigen. Das ist in der Tat der wesentliche Inhalt des letzten Abschnittes in dem 1. Buche [Luc. XXIV, 36—53]. Noch an dem Abend des Auferstehungstages erscheint Jesus den in Jerusalem versammelten elf Aposteln und erteilt nach einer letzten Belehrung über die Schriftnotwendigkeit des Christus-Leidens und -Auferstehens den Auftrag (v. 47): κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ὡς ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξαμένων ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. In v. 48 wird fortgefahren: καὶ [om. α] ἡμεῖς δὲ [δὲ testes plerique] μάρτυρες τούτων. In dieser Anrede an die unmittelbaren Jünger Jesu übersieht man meist die passive Wendung bei der Heiden-Predigt und die Unbestimmtheit des Ausdrucks bei dem Anfange der Predigt von Jerusalem im Unterschiede von der Bestimmtheit, mit welcher den unmittelbaren Jüngern Jesu [freilich nicht allein, wenn καὶ und δὲ zu lesen ist] die Zeugenschaft für die Auferstehung des Gekreuzigten, welche auch der Heiden-Predigt zu Grunde liegt, zugesprochen wird. Sichtlich vermieden wird die Scheidung zwischen der Heiden- und der Juden-Predigt, dem Evangelium der Vorhaut und der Beschneidung [Gal. II, 7—9], aber die Juden-Predigt, welche der Sache nach in der Hauptstadt beginnen muss, wird uns nur als Anfang der Predigt bezeichnet, der Schwerpunkt des κηρυχθῆναι wird unverkennbar in die ganze

Heidenschaft verlegt. In dem Kerne des Matthäus-Evangeliums [wohl zu unterscheiden von dem Matthäisten XXVIII, 19] erhalten die Zwölf ausdrücklichen Auftrag Jesu, wenn auch nur den verlorenen Schafen vom Hause Israel [X, 6], was Jesus ihnen in der Dunkelheit sagt, in dem Lichte der [jüdischen] Öffentlichkeit zu sagen, was sie von Jesus ins Ohr hören, auf den Dächern [ihrer jüdischen Heimat] zu verkündigen¹⁾. Das Reden in der Dunkelheit und das Insohrsagen [in den Kammern] schreibt Lucas, von dessen Paulinismus Wellhausen [Ev. Luc., S. 32] nur wenig spüren kann, den unmittelbaren Jüngern Jesu als Juden-Aposteln zu, wogegen er das im Lichte der Öffentlichkeit Gehörtwerden und die Predigt auf den Dächern [der οἰκουμένη] anderen, offenbar dem Heiden-Apostel und Genossen zuweist²⁾. In diesem Sinne ist der Anfang der Verkündigung von Jerusalem, welcher der Sache nach den unmittelbaren Jüngern Jesu zufällt, zu verstehen als ein bescheidenes Vorspiel der ökumenischen Predigt an alle Heiden. Im Namen der Apostel, also von unmittelbaren Jüngern Jesu, sagt Petrus noch Act. X, 42 *καὶ ἐνετείλατο ἡμῖν (Ἰησοῦς) κηρῦξαι τῷ λαῷ, nicht τοῖς ἔθνεσιν*. Nur in diesem Sinne kann der Autor ad Theophilum sich die Fortsetzung des Tuns und Lehrens Jesu nach dessen Aufnahme in den Himmel gedacht haben. Freilich, auch um nur den Anfang der Verkündigung in Jerusalem zu machen, sollen die Jünger daselbst abwarten, dass der erhöhte Jesus die Verheissung seines Vaters auf sie aussendet; in dieser Stadt sollen sie sitzen, bis sie angezogen haben werden Kraft aus der Höhe [Luc. XXIV, v. 48. 49].

Act. I, 2 lässt an demselben Tage, da Jesus den

¹⁾ Mt. X, 27 *ὁ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί, καὶ ὁ εἰς τὸ οὐς ἀκούετε, κηρῦξατε ἐπὶ τῶν δωματίων*.

²⁾ Luc. XII, 3 *ἀνδ' ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε ἐν τῷ φωτί ἀκουσθήσεται, καὶ ὁ πρὸς τὸ οὐς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωματίων*.

Aposteln die Verkündigung des Evangeliums gebot, auch seine Aufnahme in den Himmel erfolgt sein. Genau so der Schluss des 1. Buches an Theophilus Luc. XXIV, 50—53. Unmittelbar nach seiner letzten Belehrung führt Jesus die Jünger aus Jerusalem *ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν [D et lat. verss., διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν testes plerique].* Die Auslassung der Erhebung in den Himmel kann auch bei einem Zeugen wie D leicht erklärt werden aus Rücksicht auf Act. I, 9. 10, wo die Himmelfahrt Jesu erst 40 Tage später erzählt wird. Selbst bei D wird ein besonderer Vorgang vorausgesetzt, wenn Jesus nicht etwa nach Segnung der Jünger [*καὶ εὐλογήσας αὐτούς*] von ihnen scheidet, sondern indem er sie mit erhobenen Händen segnet. Die Analepsis Jesu als plötzliche Erhebung in den Himmel beschliesst den Tag, an dessen Morgen seine Auferstehung aus dem Grabe schon geschehen war. Selbst wenn sie, da es ja schon Luc. XXIV, 29 gegen Abend geworden ist und der Tag sich geneigt hat, erst in die Nacht fallen sollte, so würde nur ihre Sichtbarkeit wegfallen. Die *ἀνάληψις* würde ähnlich, wie die *ἀνάστασις*, bei Nacht gedacht sein. Wenigstens bei völliger Finsternis, wie in der Nacht, bietet sie das grosse Bruchstück des Petrus-Evangeliums v. 19, wo Jesus am Kreuze sein letztes Wort spricht *καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.* Die Hauptsache ist auch Mc. XVI, 19 nur die Erhebung zur Rechten Gottes. Wie der Autor ad Theophilum lib. I nun auch über die Sichtbarkeit der *ἀνάληψις* gedacht haben mag, mit ihrer Ansetzung an dem Auferstehungstag selbst steht er in der urchristlichen Zeit nicht allein. Auch Barnabae epist. XV, p. 39, 13. 14. ed. meae II: *καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ, καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς.* Weist nun Act. I, 2 das *ἐντειλάμενος* in dem *argumentum libri primi* nicht auf eine erst 40 Tage später gegebene, sondern

auf die bereits erzählte Anweisung Jesu zurück, so bekennt sich der Autor ad Theophilum ja noch im Anfange seines zweiten Buches zu der in dem Schlusse des 1. Buches dargelegten Ansicht, dass Jesus unmittelbar nach der am Abend des Auferstehungstages den Jüngern gegebenen Anweisung aufgenommen ward in den Himmel.

Nach einer so genauen Zusammenfassung des argumentum libri primi muss jeder Leser ein Vorwort zu dem 2. Buche erwarten. Nach τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιεῖσάμην περὶ πάντων, ὃ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν gehört schlechterdings etwas wie: Τὸν δὲ δεῦτερον λόγον ποιοῦμαι κτλ., zumal wenn das Tun und Lehren Jesu auf Erden bis zur Aufnahme in den Himmel hier bezeichnet ist als ein Anfang, welcher Fortsetzung verlangt. Die Apostelgeschichte, wie sie vorliegt, wird aber lediglich in den beiden ersten Versen an das 3. Evangelium als das 1. Buch an Theophilus angeknüpft, ohne dass die Widmung eines 2. Buches nur ausgedrückt, dessen Abfassung irgendwie erklärt oder gerechtfertigt, dessen Gegenstand angekündigt würde. Soll der Autor ad Theophilum, welcher diesem Magnificus das 1. Buch mit einem so vollendeten Vorwort zugesandt hat, ein 2. Buch übersandt haben, in dessen Eingang er sich lediglich als den Verfasser des 1. Buches kundgiebt? Kein Wort darüber, wie er dazu gekommen ist, dem 1. Buche, in welchem er doch „die in Erfüllung gegangenen Thatsachen“ von vorne an genau und zusammenhängend dargelegt hat, ihm ein 2. Buch folgen zu lassen, ohne sich anders zu rechtfertigen, als dass er hier die πράξεις καὶ διδασκαλίας Ἰησοῦ als einen der Fortsetzung bedürftigen Anfang andeutet. Kein Wort über den δεύτερος λόγος, in welchem, da man noch nicht zum Abschluss der Erfüllung gekommen, πράξεις (καὶ διδασκαλίαι) ἀποστόλων folgen sollen, welche auf keinen Fall schon πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι, so dass der Verfasser nur allen Thatsachen in so vielen Aufzeichnungen nach autoptischer oder gleichwertiger mündlicher

Überlieferung nachzugehen brauchte. Und wie wird Act. I, 3 über das *argumentum libri primi* v. 1. 2 fortgeschritten? Das *initium libri secundi* wird ohne alle Umstände gemacht durch einen an das *argumentum*, mit welchem sich der autor libri primi gemeldet hat, angeknüpften Relativsatz: ³ οἷς [τοῖς ἀποστόλοις] καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις διὰ τεσσαρᾶκοντα ἡμερῶν ὄπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. So wird fortgeföhren ohne alle Rücksicht darauf, dass doch schon in dem 1. Buch [Luc. XXIV, 36 f.] der Auferstandene sich vor seiner Aufnahme in den Himmel den Aposteln dargestellt hat als lebend nach seinem Todesleiden, dass er sie von seiner Leibhaftigkeit überzeugt und über das Hauptstück des Gottesreiches, die Schriftnotwendigkeit des Christus-Leidens und Auferstehens, belehrt hat. Derselbe Verfasser, welcher die Erscheinung des noch nicht in den Himmel aufgenommenen Auferstandenen dem Theophilus bereits in dem 1. Buche vorgetragen hatte, sollte ohne jede Beziehung auf seinen früheren Bericht das 2. Buch, ohne es nur zu nennen, so begonnen haben, dass er an die Meldung, der Verfasser des 1. Buches zu sein, den Bericht von mehreren solchen die Apostel von der Auferstehung überzeugenden und über das Gottesreich belehrenden Erscheinungen 40 Tage lang nach der Aufnahme Jesu in den Himmel angeknüpft hätte? Verhielte es sich so in Wirklichkeit, so würde der Autor ad Theophilum, welchen Harnack für Lucas, Jülicher für irgend jemand hält, die „schriftstellerische Nachlässigkeit“, welche beide übereinstimmend im zweiten Teile seines Buches [Act. XVI, 10 f.] in dem plötzlichen Auftauchen und Verschwinden, Wiederauftauchen und Wiederverschwinden des „Wir“ wahrnehmen, schon im Eingange seines 2. Buches zeigen, was doch auch Harnack nicht annehmen möchte. Wäre dem so: Ein vornehmer Herr hat über schon von vielen Schriftstellern beschriebene hochwichtige Ereignisse eine neue schriftliche

Darlegung, welche mit der Vollendung der irdischen Laufbahn des Herrn schliesst, gewidmet erhalten. Nun wird ihm eine zweite Schrift gewidmet, deren Verfasser sich ihm in den Eingangsworten als Verfasser des 1. Buches mit Zusammenfassung des dort geschriebenen Inhalts kundgibt und dessen Schluss bestimmt angiebt. Da sollte er und mit ihm sollten alle Leser zufrieden sein, wenn der Schriftsteller, ohne sein neues Unternehmen irgendwie anzukündigen und einzuleiten, an dem Schluss dieser rückwärtsweisenden Zusammenfassung des 1. Buches mit einem Relativsatze stillschweigend zu dem 2. Buche übergeht? Man braucht kein Magnificus zu sein, um es seltsam zu finden, wenn man eine Schrift gewidmet erhalten sollte, deren Verfasser mit kurzer Zusammenfassung einer schon früher gewidmeten Schrift beginnt und an diesen Rückblick mit einem Relativsatze sein 2. Buch ohne irgend ein Vorwort anschliesst. Der Autor ad Theophilum kann so nicht geschrieben haben. Und führte der Schreiber mit dem Relativsatze uns wirklich weiter! Die Erscheinungen des Auferstandenen, welche nach dessen bereits in dem 1. Buche erzählter Aufnahme in den Himmel noch 40 Tage lang fortdauern bis zu einer zweiten Erzählung der Himmelfahrt, sind ja in keiner Hinsicht etwas Neues. Neu ist nur die Ausdehnung auf 40 Tage. Weit verbreitet ist die Meinung, der Autor ad Theophilum habe über die am Schlusse seines 1. Buches erzählten Vorgänge inzwischen genauere Kenntniss erhalten, wohl aus einer ihm damals noch nicht bekannten Quellenschrift. Dann hätte aber ein Schriftsteller, wie wir ihn aus dem Vorworte des 1. Buches kennen lernen, wahrlich nicht umhin gekonnt, über seine Zusammenfassung des 1. Buches fortzuschreiten etwa mit den Worten: *Τοῦ δὲ δευτέρου λόγου ἀρχὴν ποιῶμαι τὰ τοῦ πρώτου ἔσχατα ἀκριβέστερον ἀνατασσόμενος.*

Martin Sorof [1890], Friedrich Spitta [1891], Alfred Gercke [1894], welchen ich zugestimmt habe [Acta app. gr. et lat. p. 257 sq.], haben richtig gesehen,

dass Acta I, 1. 2 nicht das vollständige Vorwort des 2. Buches ad Theophilum sein kann, dass dessen zweiter Satz: *Τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιῶμαι κτλ.* oder dergleichen nicht erhalten ist. Harnack, welcher den überlieferten Text für sicher „corrigiert“ erklärt, wird wenigstens dieses Stück von Kritik der Apostelgeschichte nicht in deren „entsetzliche Leidensgeschichte“ einrechnen.

Aus dem erhaltenen Rückblick auf das 1. Buch ist so viel zu erkennen, dass unser Verfasser dem Theophilus [und anderen Heidenchristen] die Fortsetzung des von Jesus begonnenen Tuns und Lehrens darlegen wollte und dass er an dieser Fortsetzung die von Jesu auf Erden auserwählten Apostel, welchen der scheidende Jesus den Auftrag [das Evangelium zu verkündigen] hinterliess, beteiligt denkt. Beteiligt, sage ich. Denn als die eigentlichen Diadochen Jesu kann er die unmittelbaren Jünger Jesu nicht anerkannt haben. Ihnen die ökumenische Predigt an alle Heiden aufzutragen, hat der scheidende Jesus [Luc. XXIV, 47—49; vgl. XII, 3; vgl. S. 183 f.] sichtlich vermieden, nur die Anfangspredigt von Jerusalem aus [an alle Juden], auch diese erst, wenn sie in der Hauptstadt des Judentums die Geisteskraft von oben erhalten haben werden. Der Autor ad Theophilum hütet sich wohl mit unserem ersten Evangelisten, welcher das autoptische Evangelium der hebräischen Urgemeinde zum ersten Mal für die Heidenkirche zurecht gemacht hat, den scheidenden Jesus seinen elf Jüngern, den treu gebliebenen Aposteln, die Belehrung und Bekehrung aller Heiden gebieten zu lassen [Mt. XXVIII, 19], aber das grundschriftliche Verbot, dass die Zwölf bis zu seiner herrlichen Wiederkunft [Mt. X, 23] weder die Heidenstrasse ziehen noch in Samariterstädte eintreten sollen, und den Grundsatz ausschliesslicher Sendung zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel [Mt. X, 5. 6; XV, 24. 26] gleichwohl beizubehalten. Er folgt darin auch nicht unserem auch der Zeit nach zweiten Evangelium, welches die ausschliessliche Sendung

zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel schon weglässt¹⁾, welches das Brot des Gottesreiches den Kindern [den Juden] nur zuerst angeboten werden lässt [Mc. VII, 27] mit der bestimmten Absicht, dass sie sich nicht bekehren und Vergebung finden sollen [Mc. IV, 12]. So schroff stellt sich der Autor ad Theophilum zu dem Judentum nicht. Den Juden lässt er, wie Paulus [Röm. I, 16], den Vortritt der Missionspredigt, die anfangen soll bei ihnen durch die unmittelbaren Jünger Jesu. Aber das Evangelium an alle Heiden zu predigen, aus den obskuren Kammern des Judentums mit der Predigt des Evangeliums hinauszutreten in das helle Sonnenlicht des Erdkreises, ist nicht ihr Beruf, sondern eines von dem erhöhten Jesus auserwählten Rüstzeuges, dessen Taten und Lehren als des wahren *διάδοχος Ἰησοῦ* einer seiner Mitarbeiter wohl schriftlich darlegen darf, damit man gegenüber vielfacher Anfeindung die Sicherheit erkenne. Ist der Autor ad Theophilum nicht ein stümperhafter Schriftsteller gewesen, so kann er sein 2. Buch nicht ohne einen richtigen Prolog begonnen haben, und ist er nicht inzwischen seiner früheren Überzeugung untreu geworden, so muss er etwa ein solches Vorwort geschrieben haben. Dann wird er freilich auch nicht den Verstoss begangen haben, den Theophilus und alle anderen Leser vor und nach der Bekehrung des Saulus-Paulus so weitläufig in Jerusalem, Judäa, Samaria herumzuführen, ehe er die *πράξεις καὶ διδασκαλίας Παύλου* erzählt, welche immer noch den Kern der Apostelgeschichte bilden.

Bin ich aber nicht doch zu kühn gewesen, dass ich in meiner Ausgabe p. 259 das unvollständig erhaltene Vorwort zu dem zweiten Buche ad Theophilum so zu ergänzen unternahm, dass auf die *πράξεις Ἰησοῦ* die *πράξεις*

¹⁾ Daher braucht Marcus auch nicht mit dem Matthäisten [XXVIII, 19] die Apostel schliesslich zu der Bekehrung aller Heiden angewiesen werden zu lassen, sondern schliesst XVI, 20: *ἐκείνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ*.

Παύλου folgen sollten? Ich ergänzte: *Τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιῶμαι περὶ ἐκείνου τοῦ κήρυκος τοῦ εὐαγγελίου* [cf. 1. Tim. II, 7; 2. Tim. I, 11] *ὃν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ὄφθεις* [Act. IX, 3 sq.] *ἐξελέξατο τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν* [cf. Act. IX, 15], *οὗ* [= *ψ?*] *παρηκολούθησα ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας* [cf. Act. XI, 26] *τῆ διδασκαλίᾳ, τῆ ἁγωγῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν* [cf. 2. Tim. III, 10. 11], *ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν ἐγκαλεῖται τὴν ἀλήθειαν.* Hat der Autor ad Theophilum so ungefähr geschrieben, so hat er sein 2. Buch, ebenso gehörig wie das erste, eingeführt. Ging jenes zurück auf die mündliche Überlieferung der von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen, so war er hier selbst Augenzeuge und brauchte nicht erst aus vielen schriftlichen Darlegungen den Inhalt seines 2. Buches zu schöpfen. So würde es gar nicht auffallen können, dass der Autor ad Theophilum plötzlich unvermittelt mit seinem „Wir“ hervortritt. Auch der Anstoss könnte wegfallen, dass dieses „Wir“ erst Act. XVI, 10 nach dem Anfange der zweiten Bekehrungsreise auftritt, der ersten, welche Paulus allein unternahm. Das „Wir“ würde nach dem gut bezeugten D-Texte ja schon Act. XI, 28 beginnen bei der ersten Wirksamkeit des Saulus-Paulus in Antiochien, wo Lucas — denn so dürfen wir wohl den Autor nennen — zu den bekehrten, bereits als Proselyten dem Judentum zugewandten Hellenen [Act. XI, 20] gehört haben wird. Hat Lucas so etwa sein 2. Buch dem Theophilus gewidmet, so hat er auch hier wie in dem Vorworte des ersten seine Absicht nicht verschwiegen, und man braucht sich am Ende nicht mehr zu wundern, dass er seine geschichtliche Rechtfertigung des so viel angefeindeten Paulus abbricht, als er bei der endgültigen Entscheidung der römischen Staatsobrigkeit angelangt ist, ohne diese und den Lebensausgang des Paulus zu erzählen.

Solcher Ergänzung des Vorworts steht freilich im Wege der Relativsatz, mit welchem sich Act. I, 3 [vgl.

S. 187] an den Rückblick auf das 1. Buch I, 1. 2 anschliesst. Aber wir haben schon bemerkt, dass dieser Fortschritt nicht bloss formell des Autors ad Theophilum, wie wir ihn aus dem Vorworte des 1. Buches kennen, unwürdig ist, sondern auch materiell sehr bedenklich ist. Als lebend nach dem Todesleiden hat sich Jesus ja zu Ende des 1. Buches [Luc. XXIV, 36 f.] schon am Abend des Auferstehungstages vor seiner Aufnahme in den Himmel den Aposteln und Jüngern dargestellt. Ihre sich durch 40 Tage hindurchziehenden Erscheinungen des Auferstandenen sollen gleichfalls noch vor der Himmelfahrt Jesu Act. 1, 9 f. geschehen sein, finden aber zwischen Luc. XXIV, 49 und 50 keinen Platz. Die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt sind unvereinbar mit dem Schluss des 1. Buches. Und mit solcher Abweichung von seinem 1. Buche sollte der Autor ad Theophilum, ohne sich irgendwie zu rechtfertigen oder wenigstens zu sagen, dass er das Ende der irdischen Laufbahn Jesu jetzt genauer darlegen könne, sein 2. Buch begonnen haben? Weitere „Beweise“ der Leibhaftigkeit seiner Auferstehung als das Aufweisen der Hände und Füsse mit der Anforderung zur Betastung, vollends der Speisegenuss vor den Jüngern Luc. XXIV, 39. 43 können auf keinen Fall schlagender sein und erscheinen kaum nötig. Ähnlich steht es mit weiteren Belehrungen über die Sachen des Gottesreiches nach der das irdische Leben Jesu kräftig abschliessenden Belehrung über die Schriftnotwendigkeit des Christus-Leidens und -Auferstehens Luc. XXIV, 44 f. Sachlich neu ist nur die Ausdehnung auf 40 Tage, die Tassarakoste als Vorspiel der Pentekoste, an welcher die Verheissung der Ausrüstung mit Geisteskraft von oben Luc. XXIV, 48. 49 erfüllt werden soll. Diese 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, welche dem 1. Buche geradezu widersprechen, kehren wieder in den Worten des Petrus bei der Bekehrung des Cornelius Act. X, 40—42. *Τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν*

καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ἐμφανῆ γενέσθαι ⁴¹ οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ καὶ συνεστράφημεν μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν ἡμέρας τεσσαράκοντα [ἡμ. τεσσ. om. α.]. ⁴² καὶ ἐνετείλατο ἡμῖν κηρῦξαι τῷ λαῷ [Judaeis] καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν. Fehlen die 40 Tage auch in α, so kann das Zusammenessen und Zusammentrinken der Jünger mit Jesu, wovon Luc. XXIV, 45 nichts sagt, doch nur in eine Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt fallen, und stimmt, wie wir sehen werden, zu Act. I, 4. Auch die Rede des Paulus in der Synagoge von Antiochia ad Pisidiam weist Act. XIII, 31 auf mehrtägige Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem hin, kann aber allerdings nach 1. Kor. XV, 5. 7 auch auf die für Kephas, dann die Zwölf, für Jacobus, dann die sämtlichen Apostel gedeutet werden. Act. I, 3 führt also den Theophilus und andere Leser nur insofern über das 1. Buch hinaus und in das 2. Buch hinein, als es dessen Bericht einer einzigen Erscheinung des Auferstandenen vor den versammelten Jüngern zu vielfachen, den Beweis der Auferstehung wiederholenden, die Belehrung über die Hauptsache weiter ausführenden Erscheinungen ausdehnt. Qui haec scripsit, libri primi finem extendit potius quam secundi libri initium facit. Dieses Schreiben ist nicht zu Ende, sondern fährt fort:

Act. I, 4 καὶ συναλιζόμενος μετ' αὐτῶν [μετ' αὐτῶν om. α] παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς, ἣν ἠκούσατε, φησί, διὰ τοῦ στόματός μου [ἣν ἠκούσατέ μου α]. Hat man den antipaulinischen Pseudo-Clemens nicht durch einen Machtpruch aus dem 2. Jahrhundert verwiesen, so wird man das [in α nackte] συναλιζόμενος nicht von einer blossen Versammlung Jesu mit den Aposteln und Jüngern [v. 6 οἱ μὲν οὖν συνελθόντες] am Ende der 40 Tage erklären, sondern anerkennen müssen, dass hier ein feier-

liches Gemeinschaftsmahl berichtet wird, ἡ κοινὴ τῶν ἀλῶν μεταλήψις¹⁾). Als ein gemeinsames Essen und Trinken wird dieses συναλιζέσθαι ja Act. X, 41 von Petrus selbst erklärt. Wenigstens sieben Jünger lässt auch Joh. XXI, 13 durch den Auferstandenen gespeist werden. Weniger geisterhaft ist auch dieses Gemeinschaftsmahl nicht, welches nach v. 12 nicht mehr in Jerusalem, sondern auf dem Ölberge gehalten sein würde. Es ist ein Abschiedsmahl und erinnert an das in dem 1. Buch [Luc. XXII, 14 f.] erzählte Abschiedsmahl Jesu vor Tod und Auferstehung, aber noch mehr an die einzige Erscheinung des Auferstandenen vor den versammelten Jüngern Luc. XXIV, 47—49. Wiederholt hier Jesus doch das ihnen dort gegebene Gebot, in der jüdischen Hauptstadt zu bleiben, bis sie angezogen haben werden Kraft von oben durch sein ἐξαποστέλλειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς. Sogar der in dem Lucas-Evangelium nur hier vorkommende Ausdruck der „Verheissung des Vaters“ kehrt wieder, bei β fast in der Form eines Citates, welches den plötzlichen Übergang aus der oratio indirecta in die directa erst recht erklärt.

Was die „Verheissung des Vaters“ zu bedeuten hat, wird ausgeführt Act. I, 5 ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι ἀγίῳ βαπτισθήσεσθε, ὃ καὶ μέλλετε λαμβάνειν [ὃ κ. μ. λ. om. α] οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας ἕως τῆς πεντηκοστῆς [ἕως τ. π. om. α]. Verglichen mit Luc. XXIV, 48. 49 ist hier nichts neu als zu Anfang der Gegensatz gegen die Wassertaufe des Johannes, welcher jedoch zu Luc. III, 16 in dem 1. Buche stimmt, zu Ende die Zeitnähe der Geistesmitteilung, welche nach β bis zur Pentekoste erfolgen wird. Die Erzählung der in dem 1. Buche angekündigten Geistesmitteilung konnte in dem 2. Buche nicht fehlen. Dass sie an einem jüdischen Feste

¹⁾ Clem. ep. ad Jacob. c. 9. Über solches τῶν ἀλῶν μεταλαμβάνειν habe ich zuletzt gehandelt in dieser Zeitschrift 1905, I, S. 42, Anm. 1.

erfolgte, ist sehr passend. Die Vorauserwähnung der Pentekoste stimmt auch wohl zu der Tessarakoste der Himmelfahrt.

Der Verfasser fährt fort: *οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαταστήσεις τὴν βασιλείαν τοῦ Ἰσραὴλ; καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὗς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.* Eine Lücke vermag ich nicht wahrzunehmen vor Act. I, 6, wo mir *οἱ συνελθόντες* eben die zu dem Gemeinschaftsmahle zusammengekommenen Jünger zu sein scheinen¹⁾. Dass sie durch die [zumal in *β* ganz genaue] Zeitbestimmung der Geistestaufe veranlasst werden, auch nach der Zeit der Wiederherstellung des Reiches Israel zu fragen, liegt nahe. Sie werden mit dieser Frage abgewiesen. Freilich muss man dann annehmen, dass die Belehrungen des Auferstandenen über die Dinge des Gottesreiches Act. I, 3 diesen Unterschied von dem politischen Messias-Reiche jüdischer Erwartung nicht enthalten haben können. Um so mehr werden die Schranken des Judentums, in welchen das 1. Buch [Luc. XII, 3; vgl. XXIV, 47] die unmittelbaren Jünger Jesu noch predigen lässt, bereits völlig aufgehoben Act. I, 8: *ἀλλὰ λήμψεθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς* [Luc. XXIV, 49 *ἕως οὗ ἐνδύσηθε ἐξ ὑψους δύναμιν*] *καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες* [Luc. XXIV, 48 D *καὶ ὑμεῖς δὲ μάρτυρες τούτων*] *ἐν τῇ Ἱερουσαλῆμ* [Luc. XXIV,

¹⁾ Carl Clemen hat in dem zweibändigen Werke über Paulus, sein Leben und Wirken (1904), welches von höchster Sorgfalt und Gründlichkeit zeugt und auch die kanonische wie die apokryphischen Apostelgeschichten sorgfältig behandelt, wohl Bd. I, S. 174 behauptet, das *συνελθόντες* könne nicht als die Kehrseite des *συναλεζόμενος* v. 4 angesehen werden [Zeller, H. Holtzmann], „denn dabei werden wir nach dem Vorhergehenden nicht an einen einmaligen, sondern an einen wiederholten Vorgang zu denken haben“. Jede Wiederholung schliesst aber mit einem letzten Falle, wie hier. Unbestimmt ist der Bericht auch in Betracht der Örtlichkeit, welche erst aus v. 12 als „bei Bethanien gelegen“ zu entnehmen ist.

47. 49] *καὶ πάση τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. Über das 1. Buch hinaus geht hier, wenn man dort β vorzieht, schon die Auslassung der Andeutung, dass auch andere als die unmittelbaren Jünger Zeugen sein werden. Dass die Zeugenschaft dieser unmittelbaren Jünger nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in ganz Judäa stattfinden soll, ist unverfänglich. Fraglicher ist es, ob auch Samarien nach dem 1. Buche an Theophilus zu dem Wirkungskreise der Apostel gerechnet werden darf. Luc. XVII, 18 gilt der dankbare Samariter noch als *ἄλλογενής*. Aber unbedenklich ist Samarien als ein Land, wo die Urapostel Zeugen gewesen sind, für einen Schriftsteller, welcher die Erzählung von der Bekehrung Samariens und dem Magier Simon Act. VIII, 1. 5—25 im Sinne hat. Aber steht die Einheitlichkeit der Apostelgeschichte schon so fest, dass wir auch diese Erzählung dem Lucas voraus zuschreiben müssten? Unmöglich kann derselbe Schriftsteller, welcher Luc. XII, 3; XXIV, 47 den unmittelbaren Jüngern die ökumenische Predigt an alle Heiden so unzweideutig abgesprochen hat, sie zu Zeugen Jesu bis zum Ende der Erde [Jes. XLIX, 6; Act. XIII, 47, auch 33 β] bestimmt werden lassen. Die ursprüngliche Ansicht von der Bestimmung der 12 Apostel für die 12 Stämme Israels mit Ausschluss der Samariter, vollends der Heiden [Act. X, 5. 6] ist hier fortgebildet worden zu der Ansicht, dass die 12 Apostel in letzter Hinsicht die Begründer der Christenheit des ganzen Erdkreises sind und deren Oberleitung behalten haben mit der Metropole Jerusalem, deren Vertreter Jacobus frater domini ist [Act. XII, 17; XV 2 f.; XXI, 18 f.]. Von Jerusalem aus wird zuerst Samarien bekehrt durch den Nichtapostel Philippus, aber sofort von den Aposteln in Jerusalem beaufsichtigt [Act. VIII, 14 f.]. Versprengte aus Jerusalem bringen das Wort nach Antiochien, wo es auch Hellenen [welche schon Proselyten des Judentums waren] mit Erfolg gesagt wird. Sofort schickt die Urgemeinde in Jerusalem als Legaten dahin den

Barnabas, welcher sich als Genossen den Saulus-Paulus herbeiholt [Act. XI, 22 f.]. Als diese Duumviri in gemeinsamer Bekehrungsreise, abgewiesen von den Juden, sich auch zu Heiden mit Erfolg gewandt haben, unterliegt die Stellung der gläubigen Heiden zu dem mosaischen Gesetz [welches auch Proselyten des Judentums anerkennen mussten] und zu der Beschneidung der Entscheidung der Apostel und der Presbyter in Jerusalem [Act. XV, 2, zumal nach β], auf welche Entscheidung Act. XXI, 18 f. 25 Jacobus als Vertreter der Urgemeinde noch den Paulus als siegreichen Eroberer von Makedonien und Achaja verweist. In der Apostelgeschichte, welche weder von Petrus in Rom noch von Johannes in Asien, gar nicht zu reden von Thomas in Parthien, Bartholomäus in Indien, das mindeste erzählt, kann die Zeugenschaft der von Jesus in seiner irdischen Laufbahn auserwählten Apostel bis zum Ende der Erde nur so verstanden werden, dass ihnen als den Häuptern der Christenheit alle Erfolge der Ausbreitung des Evangeliums in dem ganzen Erdkreis angehören. Das ist die Ansicht, welche nach Mc. XVI, 20 schon zu Ende des 1. Jahrhunderts der Brief des Clemens an die Korinthier und sogar der des Barnabas, im 2. Jahrhundert Aristides und Justinus Martyr kundgeben ¹⁾.

¹⁾ Vgl. meine Acta app. gr. et lat. p. 199 sq. Mit auffälliger Zurücksetzung des Paulus schreibt Justinus Apol. I, 39: ἀπό γὰρ Ἱερουσαλήμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιώται λαλεῖν μὴ δυνάμενοι διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεισάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον. Den Auszug der Zwölfapostel in die [Heiden-]Welt kennt auch die judenchristliche Überlieferung, aber erst nach sieben Jahren ihrer auf Juden beschränkten Wirksamkeit und im Gegensatze gegen die Heidenbekehrung des Paulus: Clem. Recogn. III, 61. 65. 69; IX, 29. Denselben Auszug der Zwölfapostel in die Heidenwelt lässt das antijudaistische *Κήρυγμα Πέτρου*, welches alle Zusammenstöße und Reibungen des Petrus und Paulus vor ihrem Zusammentreffen in Rom tilgt, erst nach zwölf Jahren seit ihrer ausschliesslichen Predigt für Israeliten erfolgt sein; vgl.

Aber der gut paulinische Autor ad Theophilum hat von der ökumenischen Verkündigung des Evangeliums die Urapostel noch fern gehalten. Erst ein weniger entschiedener Pauliner, ich sage ein Unions-Pauliner, wird von dem *πράξεις Παύλου* ankündigenden Vorworte nur den Rückblick auf die *πράξεις Ἰησοῦ* beibehalten, das weitere, formlos genug, ersetzt haben substituens primi libri exeuntis repetitionem dilatatam atque aptatam ad secundi libri praefationem cum ipso initio confusam. So durchgreifend hat er die Umarbeitung der ursprünglichen *πράξεις Παύλου* in *πράξεις ἀποστόλων* aber nicht durchgeführt, dass nicht die unentbehrliche und nach dem Ausfalle des Verräters einer Wiederherstellung bedürftige Zwölfzahl der Apostel an der Spitze der Christenheit, welche sein Paulus sonst anerkennt, Act. XIV, 4. 14 verleugnet würde durch Bezeichnung des Paulus und des Barnabas als Apostel.

Jesu Aufnahme in den Himmel ist wohl schon Act. I, 2 als Schluss des 1. Buches, wo sie Luc. XXIV, 50—51 kurz berichtet war, hervorgehoben. Wenn sie Act. I, 9—11 noch einmal ausführlicher erzählt wird, so ist die Verschiedenheit des Schreibers von dem Autor ad Theophilum gar nicht zu verkennen. Act. I, 9: *καὶ ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν, καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν* [καὶ ταῦτα εἰπὼν βλέπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν α]. In dem 1. Buche folgte auf die letzte Belehrung des Auferstandenen am Abend nach dem Auferstehungstage ein Auszug aus Jerusalem „bis bei Bethanien“, welcher doch erst bei Nacht erfolgt sein kann. Hier sind Jesus und die Apostel schon ausserhalb von Jerusalem, und Nacht kann es noch nicht geworden sein, zumal nach α. Dort

Clemens Alex. Strom. VI, 5, 43. Noch die Didascalia apostolorum, welche den apostolischen Constitutionen zu Grunde liegt, lässt VI, 8 geraume Zeit vergangen sein, ehe die Zwölfapostel auszogen, um den Heiden das Wort des Lebens zu verkündigen.

scheidet Jesus von den Jüngern, indem er sie mit erhobenen Händen segnet, und wird [unsichtbar] erhoben in den Himmel. Hier wird er, als er seine Belehrung geschlossen hat, bei Tage plötzlich von einer Wolke aufgenommen und den Augen der Jünger entzogen. Wenn hier bei dem Gemeinschaftsmahle, welches kaum im Freien denkbar ist, eine Wolke, welche nur im Freien denkbar ist, den Auferstandenen aufnimmt, so darf man unseren Repetenten nach der Örtlichkeit überhaupt nicht fragen. Act. I, 10. 11: *καὶ ὡς ἀνελίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι λευκῇ οὐ καὶ εἶπαν· Ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἐστήκατε ἐνβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν [εἰς τὸν οὐρανὸν add. α] οὕτως ἐλεύσεται ἐν τρόπῳ ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.* Sollten die Jünger Jesum so gen Himmel fahren sehen, wie er in Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen wird, muss der um die Örtlichkeit wenig bekümmerte Schreiber freilich seine Leser von dem Gemeinschaftsmahle plötzlich ins Freie versetzen. Auch darum scheint er sich wenig gekümmert zu haben, dass eine auf dem Ölberge geschehene Auffahrt Jesu in einer Wolke wohl auch von Vortübergehenden bemerkt werden konnte, der Auferstandene aber doch nur den Jüngern sichtbar werden sollte: Act. X, 41. Aus dem Dunkel der Nacht, wie ja auch die Auferstehung vor Tagesanbruch geschah, in dem 1. Buche ist die Aufnahme Jesu in den Himmel hier in das helle Tageslicht verlegt und als Vorbildung seiner herrlichen Wiederkunft gezeichnet.

So ist dieser Schreiber *primi libri ultima repetens* atque extendens tatsächlich nicht hinausgekommen über den Rückblick auf das 1. Buch Act. I, 1. 2 und will die Aufnahme Jesu in den Himmel, welche das 1. Buch abschloss, als anschauliche Himmelfahrt unmerklich den Anfang des 2. Buches machen lassen. Sollte darin das „schriftstellerische Geschick“ des Autors ad Theophilum

zu erkennen sein? Ich finde hier vielmehr das künstliche Verfahren eines Bearbeiters, welcher das Programm der ursprünglichen *πράξεις Παύλου*, einer Fortsetzung der *πράξεις Ἰησοῦ*, durch Weglassung und eigenartige Ausführung zu dem Anfang von *πράξεις ἀποστόλων* umsetzt. Daher die Tassarakoste der Himmelfahrt als Vorspiel der Pentekoste der Geistesmitteilung an die unmittelbaren Jünger Jesu, welche nach dem Schlusse des 1. Buches [Luc. XXIV, 48. 49] den Anfang des zweiten machen musste.

Das allerletzte des 1. Buches [Luc. XXIV, 52. 53] ist die Rückkehr der Jünger von *πρὸς Βηθανίαν* nach Jerusalem. Schon Marcus schrieb XI, 1 *Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*. Luc. XIX, 29 *Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Ἐλαιῶν*. Daher Act. I, 12 *Τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος ὃ ἐστὶν ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ σαββάτου ἔχον ὁδόν*. Anstatt des unbestimmten „bei Bethanien“ bestimmt und anschaulich der Ölberg.

Weiter führt erst Act. I, 13. 14 und leitet sichtlich *πράξεις ἀποστόλων* ein. Ein Verzeichnis der 12 Apostel war schon im 1. Buche Luc. VI, 13—16 gegeben. Wenn nun auch Judas als Verräter ausgefallen war, so war doch für die Leser des 2. Buches eine Wiederholung der Aufzählung nur dann nötig, wenn die Apostel als Häupter der Christenheit bis zum Ende der Erde [I, 8] gelten sollten, wenn deshalb die Zwölfzahl ihres Collegiums nach dem Ausscheiden des Verräters wieder hergestellt werden musste. Nur ein Schriftsteller, welcher vor allem die Wiederherstellung des Apostel-Collegiums in seiner Zwölfzahl im Sinne hatte, welcher im Begriffe war, Act. I, 15—26 folgen zu lassen, konnte es nötig finden, bei der Rückkehr der Jünger vom Ölberge in das *ὑπερῶον* zu Jerusalem, welches leicht zu erkennen ist als das *ἀνάγειον* des 1. Buches [Luc. XXII, 12], das Verzeichnis der treu gebliebenen Apostel zu wiederholen. Sollte er, ohne an

eine Vorlage gebunden zu sein, die *πράξεις ἀποστόλων* geschrieben haben, so dürfte man wahrlich erwarten, dass er nicht erst die Rückkehr der Jünger in das Beletagenzimmer zu Jerusalem abgewartet haben würde, um für die Leser des 2. Buches nachträglich dieses wiederholte Verzeichnis zu bringen. Wie viel besser als der Relativsatz Act. I, 3, welcher thatsächlich hinter die eben erwähnte Aufnahme Jesu in den Himmel zurückschreitet, würde sich an die Erwähnung der Apostel v. 2, wirklichen Fortschritt einleitend, das Verzeichnis der elf Apostel angeschlossen haben, welchen der scheidende Jesus den Auftrag hinterliess [das Evangelium zu verkündigen]! So wie die wiederholte Aufzählung lautet, weist sie ja nach vorwärts und eignet sich ganz zu einem Anfange der *πράξεις ἀποστόλων*. Das erste Verzeichnis wird nicht einfach abgeschrieben mit Auslassung des Judas. Die beiden Brüderpaare, welche den Anfang machen, werden getrennt durch Voranstellung der in der folgenden Erzählung an die Spitze tretenden Apostel Petrus und Johannes, wie B. Weiss [Die Apostelgeschichte, 1893] zu d. St. treffend bemerkt: „im Vorblick auf Cap. III. IV. VIII.“ Ausser der Mutter Jesu werden auch seine Brüder erwähnt, von welchen Jacobus in der folgenden Erzählung XII, 17; XV, 13 f.; XXI, 18 f. bedeutsam genug hervortritt.

Sicher gehört auch die gleich folgende Erzählung [Act. I, 15—26] der Wiederherstellung der Zwölfzahl des Apostel-Collegiums durch die Wahl des Matthias dem gleich anfangs erkennbaren Bearbeiter des 2. Buches an Theophilus an. Dagegen muss die Erzählung von der Geistesausgiessung an der Pentekoste Act. II nach ihrer Grundlage dem Autor ad Theophilum angehören, welcher sie ja schon Luc. XXIV, 48. 49 angekündigt sein liess. Das 1. Buch schloss Luc. XXIV, 52. 53 mit der Rückkehr der Jünger nach Jerusalem, wo sie immerfort in dem Heiligum waren Gott preisend. Daran schliesst sich sachlich so passend wie möglich, namentlich in der Fassung

von β Act. II, 1: *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς, ὄντων αὐτῶν πάντων ἐπὶ τὸ αὐτό.* So wird die Erzählung des 2. Buches begonnen haben.

Die Hand des Bearbeiters ist freilich auch hier längst bemerkt worden. Der Schatz der lucanischen Darlegung ist nun einmal grossenteils in dem Acker der Apostelgeschichte verborgen. Aber wenn uns das „Ich“ des Eingangs nicht trog, sondern durch Erkenntnis der lucanischen Grundschrift und ihrer Bearbeitung lohnte, so dürfen wir auch mit gutem Mute die schwierige Untersuchung des rätselhaften „Wir“ in dem zweiten Teile der Apostelgeschichte unternehmen.

III. Die Wir-Stücke der Apostelgeschichte.

Saulus-Paulus erscheint in der Apostelgeschichte zuerst VII, 58 [vgl. XXII, 20] bei der Ermordung des Stephanus, durch welche die Urgemeinde zersprengt wurde. Versprengte Gläubige kommen nicht bloss nach Samarien [VIII, 5 f.], sondern auch bis Phönicien, Kypros und Antiochien, und in diese Stadt, wo Kyprier und Kyrenäer, auch Hellenen [gewiss schon Proselyten des Judentums] waren, entsendet die Gemeinde in Jerusalem den Barnabas, welcher sich den Saulus-Paulus aus Tarsus als Gehülften herbeiholt. Als beide ein ganzes Jahr lang zusammen gewirkt haben, kommen von Jerusalem Propheten nach Antiochien. Der β -Text wird hier namentlich durch Augustinus bestätigt.

Act. XI, 27: *ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱερουσολύμων προφητῆται εἰς Ἀντιόχειαν, ἣν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. ²⁸ συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαθος σημαίνων διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἣτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. ²⁹ οἱ δὲ μαθηταί, καθὼς εὐποροῦντο, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν*

τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς. [³⁰δ καὶ ἐποίησαν ἀποστέλλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου].

Der α-Text bietet nicht ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συνειστραμμένων δὲ ἡμῶν, sondern fährt fort: ἀναστὰς δὲ εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαθος ἐσήμαινεν κτλ. Diesen Text hat Harnack verteidigt in den Sitzungsberichten der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 6. April 1899 und nimmt bis jetzt keine Rücksicht auf meine eingehende Entgegnung in dieser Zeitschrift 1899, S. 384—389, indem er [Lucas, der Arzt, S. 4, Anm. 1; S. 15] „die berühmte Glosse in Act. XI, 27“ erwähnt. Wer den Ich-Schreiber I, 1 als den in Antiochien geborenen Lucas anerkennt, sollte aber daran nicht einmal zweifeln, dass derselbe Lucas hier, wo er die ersten Erfahrungen der Christengemeinde seiner Vaterstadt berichtet, als deren Mitglied mit „Wir“ erzählt. Es ist die reinste petitio principii, wenn Harnack dieses „Wir“ schon deshalb verwirft, weil es nicht die Begleiter des Paulus bezeichne [Sitz.-Ber. S. 3]. Das „Ich“, welches sich I, 1 als den Verfasser des 1. Buches ad Theophilum bezeichnet hatte, wird sich doch wohl auch mit „Wir“ in die Christengemeinde Antiochiens einschliessen dürfen, welche die von Jerusalem mit Jubel empfängt. Das ist nicht einmal eine verzeihliche „Nachlässigkeit“, wie sie Harnack in dem Act. XVI, 10 plötzlich auftretenden „Wir“ findet. Lucas ist kein so teilnahmloses Mitglied dieser Gemeinde, dass er nicht deren Jubel bei der Ankunft von Propheten aus Jerusalem und seine Anwesenheit bei der mit denselben gehaltenen Versammlung erwähnte. Er ist auch nicht so unzeit, dass er, wie Harnack von dem β-Texte verlangt, dann auch bei der in dieser Versammlung von den antiochenischen Jüngern beschlossenen Liebesgabe für die Brüder in Judäa seine eigene Beteiligung mit ἡμεῖς δὲ hervorgehoben haben sollte. Das οἱ δὲ μαθηταὶ des β-Textes kann doch keinen Gegensatz gegen die ἡμεῖς ausdrücken, wie ἕκαστος αὐτῶν lehrt,

sondern nur gegen die von Jerusalem gekommenen Propheten. Harnack erklärt es freilich für mehr als auffallend, dass an dieser Stelle durch das „Wir“ die antiochenische Christengemeinde als die Gemeinde des Verfassers [bezeichnet wird], der zugleich dartun will, dass er bei dem erzählten Ereignis (Auftreten der jerusalemischen Propheten in Antiochien) zugegen gewesen ist“. Aber noch viel weniger kann ein Glossator auf diese Weise seine eigene Person eingeführt haben. Harnack behauptet daher, der Emendator werde ursprünglich geschrieben haben: *συνεστραμμένων δὲ αὐτῶν* oder *τῶν μαθητῶν*, dann sei aus Gedankenlosigkeit das für die Apostelgeschichte [2. Teil] so charakteristische *ἡμῶν* verschlimmbessert worden. Diese Ausführungen Harnack's nennt Jülicher (Einleitung, 5. und 6. Aufl., S. 413) „glänzende Untersuchungen“. Hier erfreue ich mich denn doch auch der Zustimmung meines hochgeehrten Collegen H. H. Wendt [Commentar z. Apg. zu d. St.]. Hier kann nicht einmal von „schriftstellerischer Nachlässigkeit“ die Rede sein. An der ersten Stelle, wo es möglich war, bei den Anfängen der antiochenischen Christengemeinde, tritt der Autor ad Theophilum ohne jede „Selbsteinschiebung“ mit der ersten Person, in welcher er sein 2. Buch begonnen hatte, wieder hervor. Die Auslassung des Jubels bei der Ankunft der Propheten von Jerusalem und des „Wir“ in α erklärt sich leicht als eine der vielen Kürzungen dieses Textes, in welchem auch Act. XV, 4 der feierliche Empfang des Paulus und Barnabas in Jerusalem fehlt. Möglich, dass auch für den oder die Urheber der α -Recension wie schon für Irenäus adv. haer. III, 14, 1 das „Wir“ in der Apostelgeschichte nur als indicium Lucae „inseparabilis a Paulo cooperarii in evangelio“ Bedeutung hatte, wovon hier noch nicht die Rede sein konnte.

Act. XI, 30—XII, 25 kann freilich nicht mehr von Lucas geschrieben sein. Die Erwähnung dieser zweiten Reise des Paulus nach Jerusalem passt nicht zu seiner

Versicherung, dass er in den ersten 14 Jahren nach seiner Bekehrung nur einmal, nämlich drei Jahre nach seiner Bekehrung, nach Jerusalem gezogen sei [Gal. I, 18; vgl. Act. IX, 26—30]. Dieser feierlichen Beteuerung kann ein Mitarbeiter des Paulus nicht so widersprochen haben. Ich meine nicht geirrt zu haben, wenn ich hier ein Stück alter *Πέτρον πράξεις* in die lucanischen *Παύλου πράξεις* eingeflochten fand¹⁾. Zu der Absendung des Barnabas und Saulus-Paulus nach Jerusalem und dessen Rückkehr nach Antiochien stimmt auch nicht die unmittelbar folgende Bemerkung Act. XIII, 1: *Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν²⁾ προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ἐν οἷς Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ ἐπικαλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος Κυρηναῖος Μαναὴν τε Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος*. So wenig diese Bemerkung eine unmittelbar vorhergehende Erzählung von Barnabas und Saulus-Paulus erträgt, so vortrefflich schliesst sich die Aufzählung von fünf Propheten und Lehrern in der nicht mehr entstehenden, sondern bestehenden Gemeinde zu Antiochien an die Entstehungsgeschichte derselben [XI, 19—26] und den Besuch der Propheten von Jerusalem [Act. XI, 27—29] an. Aus diesen *quinque primis* der bestehenden Gemeinde in Antiochien werden die *Duumviri* Barnabas und Saulus-Paulus, welche an der Entstehung der Gemeinde als Lehrer beteiligt waren [XI, 26], auserwählt und ausgesendet, aber nicht ohne Begleitung. Act. XIII, 5: *εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρετοῦντα αὐτοῖς*. Dass aus diesem Gefolge nur Johannes [Marcus] genannt wird, erklärt sich leicht, weil sein baldiges Ausscheiden [Act. XIII, 13; XV, 38] zu berichten war. Aber die *Duumviri* behielten auch nach

¹⁾ Die Erwähnung des Johannes Marcus Act. XII, 12. 25 musste willkommen sein, um dessen anfängliche Teilnahme an der gemeinsamen Bekehrungsreise des Barnabas und Saulus-Paulus Act. XIII, 5. 13; XV, 38 vorzubereiten.

²⁾ Vgl. Act. V, 17: *ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων*. XIV, 13: *τοῦ ὄντος Λιδὸς πρὸ τῆς πόλεως*.

seinem Weggange ein dienendes Gefolge. Von Antiochien müssen noch andere als Johannes Marcus als dienende Brüder mitgegangen sein. Genannt werden sie nicht. Aber auch auf der dritten Bekehrungsreise des Paulus wird Act. XIX, 22 eine ungenannte Mehrheit dem Paulus dienender Brüder vorausgesetzt, aus welchen Paulus zwei, den Timotheus und den vorher nicht genannten Erastus, nach Makedonien schickt. Nichts verbietet, alles empfiehlt sogar die Annahme, dass derselbe Lucas, welcher sich bei der Jubel-Versammlung in Antiochien Act. XI, 27. 28 als Teilnehmer kundgegeben hat, auch zu diesem bescheidenen Gefolge dienender Brüder mit gehört hat, aber solche Teilnahme an der Reise nicht ohne besondere Veranlassung merklich gemacht hat.

Der Bericht über die Zusammenkunft des Paulus mit den Uraposteln in Jerusalem Act. XV, 1—35 weicht ab von der Darstellung Gal. II, 1—10. Das sogenannte Apostel-Decret ist jedenfalls mit der Übereinkunft Gal. II, 9 nicht zu vereinen; aber dieser Abschwächung, welche auch ich dem Lucas nicht zuschreiben kann, geht doch dicht vorher Act. XV, 7: *πολλῆς δὲ συζητήσεως γενομένης κτλ.*

Zu der nächsten Bekehrungsreise Act. XV, 36 ff. muss Paulus sich eine neue Begleitung schaffen. Für Barnabas, von dem er sich infolge einer Erbitterung trennt [wegen der Begleitung des Johannes Marcus Act. XV, 39 oder wegen der schwächlichen Haltung des Barnabas in Antiochien nach Gal. II, 13?], findet er von vorne herein Ersatz in Silas [Silvanus], welcher ja gleichfalls ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde war [Act. XV, 22]. War Lucas einer von den dienenden Brüdern, welche schon den Barnabas und Saulus-Paulus auf ihrer gemeinsamen Reise von Antiochien aus begleitet hatten, so brauchte er es kaum zu bemerken, dass er dem Paulus bei der zweiten Reise treu blieb. Dagegen erforderte es Erwähnung, dass Paulus Act. XVI, 1 f. für den untreu gewordenen Marcus einen Ersatz fand in Timotheus aus

Lystra. Lassen wir die von Paulus eigenhändig vollzogene Beschneidung des Timotheus und die mündliche Überlieferung der Apostel- und Presbyter-Beschlüsse Act. XVI, 3. 4, wo die Hand eines Bearbeiters gar nicht zu verkennen ist, bei Seite. Behalten wir im Sinne die auffallende Kürze, mit welcher Act. XVI, 6 der Durchzug durch Phrygien und die galatische Landschaft ohne Erwähnung der doch späterhin XVIII, 23 vorausgesetzten Begründung galatischer Gemeinden erzählt wird, wo die Hand des Bearbeiters wohl in der Kürzung zu erkennen ist. Unbedenklich ist Act. XVI, 7—10 der Zug durch Mysien nach Troas, wo uns das rätselhafte „Wir“ zum ersten Mal auf den Reisen des Paulus begegnet und auch beibehalten wird in dem darauf folgenden Bericht über den Aufenthalt in Philippi wenigstens bis v. 17.

Dass der β -Text dem α -Texte nirgends nachsteht, sollte niemand leugnen, v. 12 befreit er uns geradezu von einer bis jetzt nicht überwundenen Schwierigkeit des α -Textes. Philippi wird hier genannt *πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία*. Was soll das heissen? Dass auch Philippi den Ehrentitel „erste Stadt“ führte, etwa wie unser Jena die Ehre hat, auch „Residenzstadt“ zu heissen, war doch für den Wir-Schreiber kaum der Erwähnung wert. Dass es zu dem Bezirke Makedonien gehörte, ist ein verworrener Ausdruck, weil Makedonien eine Eparchia mit vier Bezirken war, Philippi aber nicht einmal die Hauptstadt eines von diesen Bezirken. Alle Schwierigkeit verschwindet in β , wo es heisst: *εἰς Φιλίππους, ἣτις ἐστὶν κεφαλὴ τῆς Μακεδονίας, πόλις κολωνία*. Hier ist *κεφαλὴ* örtlich das äusserste Ende [= apex Macedoniae], die südöstliche Spitze an der Grenze von Thrakien¹⁾,

¹⁾ In einer Inschrift des Darius Hyst. bei Herodot IV, 91: *ΤΕΛΕΟΥ ΠΟΤΑΜΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙ* [Quellen], Xenoph. Cyrop. III, 3, 66: *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τῆς τάφρου* auf dem Walle des Schanzgrabens, wie auch *ἀπὸ τῶν κεφαλῶν τῶν ἔνδον* von den Wällen der Schanze heisst.

und πόλις κολωνία¹⁾ soll die politische Bedeutung hervorheben, auch die Einwohnerschaft kennzeichnen. In α wird κεφαλή nicht richtig verstanden sein, nämlich politisch als πρώτη = Hauptstadt, und da Makedonien in vier Bezirke geteilt war, hinzugefügt sein τῆς μερίδος, πόλις aber zu πρώτη gezogen.

Verwirft man den β-Text schon Act. XI, 28, so hat man zu erklären ein ganz plötzliches und unvermitteltes Auftreten des Wir-Berichtes in der schon begonnenen Reise des Paulus und dessen plötzliches Verschwinden mitten in der Erzählung von der Austreibung des Wahrsager-Geistes aus der Magd und der Verhaftung des Paulus. Auch wenn Lucas ebenso wie Timotheus nicht zusammen mit Paulus und Silas gemisshandelt und ins Gefängnis geworfen wurde [vgl. 1. Thess. II, 2], so muss er doch nach der Entlassung des Paulus bei seinem Abschiede im Hause der Lydia zugegen gewesen sein [XVI, 40]. Dennoch bemerkt er nichts über seine Anwesenheit. Stillschweigend lässt er seine Leser wenigstens voraussetzen, dass Timotheus mit Paulus von Philippi bis Beröa mit reiste [XVII, 14]. Über sein eigenes Verbleiben in Philippi, von dem Nachlaufen der wahrsagenden Magd [XVI, 17] bis zu der volle drei Jahre späteren Abreise von Philippi nach Jerusalem [XX, 5 f.] lässt er die Leser in vollster Dunkelheit. Es müsste etwas ganz Besonderes gewesen sein, was den Lucas bewogen hätte, seine Anwesenheit bei dem reisenden Paulus nur von Troas bis Philippi, dann wieder nach Jahren von Philippi bis Troas und Jerusalem anzudeuten. So lange dieses Besondere nicht gefunden ist, bleibt dieses „Wir“-Stück als von dem Verfasser des ganzen 2. Buches ad Theophilum geschrieben unerklärt.

Ist dieses „Wir“-Stück erklärlicher bei der Annahme, dass der Verfasser des 2. Buches an Theophilus hier aus

¹⁾ Clem. Rom. ep. I, 25, 3: εἰς τὴν λεγομένην Ἑλλάου πόλιν übersetzt der alte Lateiner: in colonia quae vocatur Solis civitas.

der Schrift eines Reisegefährten des Paulus ein Stück so wörtlich abgeschrieben habe, dass er das autoptische „Wir“ beibehielt? Weniger unerklärlich meinte ich diese Ansicht gemacht zu haben, als ich ihr in meiner Einleitung in das N. T. (S. 606/7), durch Anerkennung des schon Act. XI, 28 von einem Mitgliede der entstehenden Gemeinde in Antiochien gebrauchten „Wir“, diesem mitten in der Erzählung einer Reise des Paulus hervortretenden „Wir“ eines Begleiters wenigstens das ganz Unvermittelte nahm. Allein die dort zur Erklärung angeführten Beispiele reichen nicht aus¹⁾. Was hier erzählt wird, ist ja nichts Vollständiges, vielmehr ein Fetzen, welchem der Abschluss fehlt. Soll man zurückkehren zu der Ansicht Königsmann's, Lucas habe in der ausgeschriebenene Schrift eines Begleiters des Paulus denselben mitunter aus seiner Person reden lassen, wie wenn nicht jener, sondern er [Lucas] selbst der Reisebegleiter wäre, und so schon den Irenäus getäuscht? Mit Recht bemerkt Harnack [S. 7], dass man bei der Annahme solcher Entlehnung aus einer autoptischen Schrift „schwer um den Verdacht herumkommt, der Verfasser habe damit irgendwelche unstatthafte Absichten verfolgt“.

Anders stellt sich die Sache, wenn dieses kurze Wir-Stück nicht etwa in das 2. Buch ad Theophilum von dem Verfasser aus der Schrift eines Reisegefährten des Paulus abschriftlich aufgenommen, sondern geschrieben ist von

¹⁾ Clemen, welcher das „Wir“ Act. XI, 28 nicht anerkennt [Paulus I, S. 216, Anm. 4], möchte [I, 257] die vermeintliche Beibehaltung des „Wir“ Act. XVI, 10 f. aus einer Quellschrift erklären aus einer Nachlässigkeit des Autors ad Theophilum „trotz seiner sonstigen Sorgfalt“. Dergleichen finde sich nicht bloss bei mittelalterlichen Chronisten, sondern z. B. auch bei Diodor. Aus Diodorus Si. führt aber C. Wachsmuth [Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 1895, S. 96] kein anderes Beispiel an, als XIX, 72, wo *ἕως τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου* ähnlich beibehalten ist, wie bekanntlich „bis auf diesen Tag“ in Geschichtsbüchern des Alten Testaments.

ihm als einem Mitgliede der schon in ihrer Entstehung von Barnabas und Saulus-Paulus gepflegten Gemeinde in Antiochien [Act. XI, 28], welcher mit beiden Pflegern bescheiden dienend auf die Reise gegangen ist, dann nach der Trennung beider dem Paulus ebenso bescheiden folgte. Warum tritt er aber [Act. XVI, (8) 10] plötzlich aus seiner Bescheidenheit heraus mit dem „Wir“ eines comes Pauli? Am Ende aus einem doppelten Grunde. Paulus hatte nach seiner Trennung von Barnabas und Johannes Marcus zwei neue Hauptgefährten annehmen müssen, den Genossen Silas und den Gehilfen Timotheus [Act. XV, 40; XVI, 3]. Was lag da näher als die leise Andeutung, dass auch von dem alten Gefolge noch wenigstens einer bei Paulus geblieben sei? Weil der Autor ad Theophilum sich nicht als comes Pauli brüsten wollte [Irenäus nennt ihn: „non glorians . . . neque elatus], bricht er das „Wir“ so bald als möglich ab und überlässt es seinen Lesern, seine Anwesenheit Act. XVI, 40 bei dem Abschiede von Philippi in dem Hause der Lydia hinzuzudenken. So überlässt er es seinen Lesern auch, wie sie über seine Anwesenheit oder Abwesenheit bei Paulus während ganzer drei Jahre [bis Act. XX, 4] denken mögen. So möchte das „Besondere“ dieses Wir-Stückes seine persönliche Erklärung gefunden haben. Aber auch sachlich [was die Hauptsache ist] scheint es Erklärung zu finden durch die hohe Bedeutung seines Inhalts. Man kann sich kaum etwas anderes denken, als dass das in der ersten Person Pluralis Erzählte besondere Wichtigkeit erhält, etwa wie wir durch Sperrdruck Stellen in einer Erzählung hervorheben. Enthält dieses Stück doch den erfolgreichen Übergang des Paulus von Asien nach Europa, welchen der Autor ad Theophilum recht fein durch sein bedeutsames Wir hervorheben mochte. Bei dem ersten Betreten europäischen Bodens durch das auserwählte Rüstzeug, den Namen Christi zu tragen vor Heiden und Könige und von ihm Zeugnis abzulegen wie vor dem jüdischen Könige

Agrippa so auch vor dem römischen Weltgebieter [Act. IX, 15, besonders nach β], kann der Autor ad Theophilum seine Teilnahme nicht zurückhalten, aber begnügt sich mit kurzer Andeutung. Hat er Act. XI, 27. 28 bei dem Jubel über die Ankunft der Propheten von Jerusalem in Antiochien seine Teilnahme nicht zurückgehalten, so erzählt er Act. XVI, 10 f. in Jubelton schon die Berufung nach Makedonien und bleibt in dem Jubeltone, bis in Europa fester Boden gewonnen ist.

Nimmt man solche Bedeutsamkeit dieses ersten Wirkstückes des Reisegefährten wahr, so wird man sich nicht wundern, dass das bedeutsame „Wir“ erst Act. XX, 4 f. bei einer bedeutungsvollen Reise des Paulus wieder ertönt. Am Schlusse seiner dritten Bekehrungsreise, der zweiten, welche er selbständig unternahm, beginnt Paulus seine schicksalsvolle Reise nach Jerusalem. Er schafft sich dazu wieder eine neue Begleitung, denn er hat schon Act. XIX, 21. 22 von Ephesus aus den Timotheus und Erastus nach Makedonien geschickt, wahrscheinlich um von dort nach Rom weiter zu reisen und die grosse Liebesgabe für die judenchristliche Urgemeinde zu betreiben [vgl. 2. Kor. VIII, 1—IX, 15]. In dieser Absicht reist er selbst wieder nach Makedonien, und bei seinem letzten Aufenthalt in diesem Lande schliessen sich ihm sieben Abgesandte der heidenchristlichen Gemeinden an, unter ihnen Timotheus. Sie reisen nach Asien voraus und erwarten den Paulus in Troas¹⁾. Dann begleiten sie ihn nach Milet [Act. XX, 4—15].

¹⁾ XX: ⁴Μέλλοντος οὖν ἐξίεναί αὐτοῦ [= τοῦ Παύλου] μέχρι τῆς Ἀσίας, Σώπατρος Πύρρου Βερνικαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀριστάρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάιος Λουβέριος [Λεββαῖος α] καὶ Τιμόθεος, Ἐφέσιοι δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος, ⁵οὗτοι προελθόντες ἕμενον αὐτὸν ἐν Τρωάδι. ⁶ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων ἀπὸ Φιλίππων καὶ ἦλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς Τρωάδα πεμπτῆται, ἐν ᾗ καὶ διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτὰ. Recht verworren lässt die Apostelgeschichte die Septemviren von Anfang an den Paulus begleiten und doch in Troas volle fünf Tage lang auf ihn und seine Be-

Von diesen meist neuen Reisegefährten des Paulus, zu welchen Silas nicht mehr gehört, musste der Autor ad Theophilum schon an sich selbst als einen der älteren Begleiter unterscheiden, und da er die Bedeutung dieser Reise schon Act. XVIII, 21 berührt hat, bleibt er mit einiger Unterbrechung [durch die nicht ursprüngliche Abschiedsrede in Milet XX, 17—38] in dem autoptischen Wir-Berichte bis zu dem feierlichen Empfange des Paulus nebst heidenchristlichem Gefolge durch Jacobus und die bei ihm versammelten Presbyter der judenchristlichen Urgemeinde [XXI, 1—18].

Das Ziel autoptischer Hervorhebung dieser Reise ist erreicht, und das „Wir“, welches schon Act. XVI, 18 bei der Misshandlung und vorübergehenden Verhaftung des Paulus und Silas in Philippi verstummte, hört auch in Jerusalem auf bei den Misshandlungen und der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea, wo doch Lucas nach Philemon 24 bei dem gefangenen Paulus gewesen sein wird.

Die Berufung des Paulus auf das Gericht des Kaisers war angenommen, und auf den jüdischen König Agrippa hatte die Rede des Paulus tiefen Eindruck gemacht. Kein Wunder, dass das „Wir“ des Autors ad Theophilum zum dritten und letzten Male erklingt, als Paulus von der Provinzialhauptstadt Cäsarea nach der Kaiserstadt Rom abgeführt wird. Theophilus und alle Leser dieses Buches mussten in Kenntnis gesetzt werden, wer den Paulus auf dieser für sein Schicksal entscheidenden Reise begleitete,

gleiter warten. Warum Gaius und Aristarch XIX, 29 überhaupt erwähnt sind, findet Harnack (S. 7, Anm.) „nicht sofort klar“. Allein diese beiden Makedonier erwähnt schon Act. XIX, 29 als zwei mit Paulus verreiste Makedonier in Ephesus, wodurch Gaius „aus Derbe“ in α berichtet wird. Aus Thessalonich waren drei Abgeordnete, Aristarch, Secundus und Gaius Duberius, aus Beröa Sopater Pyrrhi f., aus Ephesus Tychicus und Trophimus. Die Siebenzahl wird voll durch Timotheus aus Lystra. Von Silas ist seit Act. XVIII, 5 keine Rede mehr.

und wie er an das Ziel seiner Laufbahn gelangte. Das geschieht durch nachdrücklichen Wir-Bericht in höchster Ausführlichkeit [XXVII, 1—XXVIII, 16].

Nach dem β -Texte, dessen Vorzug vor α gerade hier unverkennbar ist, beschliesst der Statthalter die Absendung des Paulus an den Kaiser [XXVII, 1: *Καὶ οὕτως ἔκρινεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν ἀναπέμπεσθαι Καίσαρι.* vgl. XXV, 12]. Am nächsten Morgen beruft er den Centurio Julius und übergibt ihm den Paulus mit noch anderen Gefangenen. Mit Paulus besteigt auch der Autor ad Theophilum ein Fahrzeug, welches im Begriffe ist, nach Asien zu fahren. Wie er als freier Mann [Philemon 24] das Fahrzeug besteigt, so auch der Makedonier Aristarch aus Thessalonich [v. 2], nicht als der Mitgefangene des Paulus [Kol. IV, 10]. Der Leser weiss nun, wer den zu dem höchsten Gerichte in der Kaiserstadt Rom beförderten Paulus freiwillig begleitet hat. Wie der Autor ad Theophilum aber seinen Wir-Bericht über die Reise des Paulus von Philippi bis Jerusalem Act. XXI, 17. 18 beschlossen hat mit der günstigen Aufnahme durch die Brüder in Jerusalem und deren Oberhaupte nebst Vorstand, welcher schwere Beschuldigungen des Paulus zur Sprache bringt, so schliesst er auch diesen „Wir“-Bericht mit dem ermutigenden Entgegenkommen der Brüder aus Rom und der freien Haft des Paulus als eines von dem Kaiser zu richtenden Gefangenen [XXVIII, 14—16].

Der Autor ad Theophilum, welcher Act. XXVIII, 17—29 die Verhandlungen mit den Ersten der Judenschaft gewiss nicht geschrieben hat, führt bis an das Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom, setzt offenbar schon den Lebensausgang des Paulus voraus, aber vermeidet es, die Entscheidung des römischen Gerichts mitzuteilen.

Dass die Wir-Abschnitte mit dem ganzen 2. Buche ad Theophilum, abgesehen von späten Zuthaten, welche Harnack selbst hier und da anerkennt, ich meine von

seiner Bearbeitung der Apostelgeschichte, durch sprachliche Einheit verbunden sind, ist richtig, und ich bin ferne davon, die Wir-Stücke als Bruchstücke einer von dem Autor ad Theophilum teilweise fast wörtlich abgeschriebenen autoptischen Schrift zu behaupten. Bereitwillig erkenne ich es als verdienstlich an, dass Harnack die sprachliche Einheit der Wir-Stücke mit dem Kerne des 2. Buches ad Theophilum hervorgehoben hat. Aber alle Rätsel hat er dadurch noch nicht gelöst. Mein Versuch, das plötzliche Auftreten und Verschwinden des „Wir“ in der Apostelgeschichte zu erklären, möge unbefangene und sachkundige Prüfung finden! Wenn Lucas wirklich beabsichtigte, bei den bedeutsamsten Wendepunkten in den *πράξεις καὶ διδασκαλίαι Παύλου* seiner Erzählung den Reiz höherer Anschaulichkeit zu geben durch den Hinweis darauf, dass er selber zugegen gewesen sei, was konnte da stärker Hervorhebung verdienen als der bahnbrechende Übergang von Asien nach Europa, vom Morgenlande zum Abendlande, dann der Weg des siegreichen Eroberers der griechisch-makedonischen Lande in die palästinische Gefangenschaft, schliesslich die Abführung zu dem kaiserlichen Gerichte in der Welthauptstadt?

Nachwort.

Der vorstehende Aufsatz ist die letzte Arbeit meines Vaters. Als seine unermüdliche Hand nicht mehr die Kraft hatte, die Feder zu führen, als sein Auge schon versagte, beschäftigten sich seine Gedanken noch immer unablässig mit den Problemen der Apostelgeschichte, und er diktierte noch einige Seiten, bis er glaubte, den Abschluss erreicht zu haben. Dann verliess ihn das Bewusstsein. Mir gab er den bestimmten Auftrag, für den Abdruck zu sorgen. Ich hatte also die Pflicht, seinen letzten Wunsch zu erfüllen.

Mit dankbarer Freude hatte er die Festschrift ent-

gegengenommen, mit welcher durch die Liebenswürdigkeit treuer Freunde der 50. Jahrgang seiner Zeitschrift eröffnet werden konnte. Er ahnte damals nicht, dass das nächste Heft mit einem Nachruf auf ihn selber beginnen würde. Aber wenn es dem Begründer der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie auch nicht vergönnt war, die Vollendung des Jubeljahrgangs zu erleben, so soll dieser Band doch nicht ohne einen Beitrag auch von ihm erscheinen.

Heinrich Hilgenfeld.

XIII.

Bernhard Pünjer.

Ein Gedenkblatt für einen von der
Realencyklopädie für protestantische Theologie
und Kirche Vergessenen ¹⁾).

Von

Dr. Arno Neumann in Apolda.

Georg Christian Bernhard Pünjer war ein namhafter Docent der systematischen Theologie zu Jena im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und gehört äusserlich und innerlich zu den Frühvollendeten. Denn seine 35 Lebensjahre bergen einen aussergewöhnlich wertvollen Inhalt.

Pünjer wurde am 7. Juni 1850 im Schulhause zu Friedrichsgabekoog bei Büsum im Kreise Norderdithmarschen (Holstein), ganz nahe bei Wesselburen, der Heimat Hebbel's, als vierter von fünf Söhnen geboren. Solch ein „Koog“ ist ein eingedeichtes, zum Körnerbau

¹⁾ Vgl. „Allgem. deutsche Biographie“, Bd. 159.

reifes Stück Schwemmland. Hier gab es nur sieben von einander getrennte Bauernhöfe. Auch das Schulhaus lag völlig einsam, nahe am brausenden Meere, mit weitem, ebenen Horizonte und zwischen wogenden Kornfeldern und fetten Viehweiden. Mit den begüterten, gebildeten, auf ihre republikanische Vergangenheit stolzen Marschbauern, den „Nachbarn“, hielt man so herzlichen Verkehr, dass später einer von ihnen, ganz von selber und völlig ungenannt, grosse Opfer brachte, um dem jungen Gelehrten die Wege zur Professur zu ebnen. Sonst war die Menschenleere des Landes oft geradezu gemütbeängstigend. Als Schleswig-Holstein preussische Provinz wurde, war die Schule des Vaters Pünjer mit ihren acht Schulkindern die kleinste Volksschule im ganzen Königreiche. Schon seit 1848 war die Familie antidänisch und begeistert deutsch gesinnt. Es herrschte der Geist grösster Einfachheit und tiefen, fast zu tiefen Ernstes im Hause. Denn der Vater, als Sohn kleiner Leute in Trittau bei Hamburg geboren hatte eine harte Jugend verlebt und war dabei selber hart geworden. Und die Marsch mit ihren eckigen und zähen Menschen hat auch nichts Erweichendes. Er war ganz Pflicht und Arbeit, ohne jede Fröhlichkeit und jeden Kunstsinn. Kaum dass Schiller's Werke im Hause waren. Der Religionsunterricht diente ohne viel innere Anteilnahme der traditionellen Rechtgläubigkeit, wie sie der visitierende Bischof Koopmann, bekannt aus der Fehde mit R. A. Lipsius, wünschte, wenn er auch nicht in den üblichen Normaldiktaten endete. Daher drängte der Vater den Sohn bald selbst auf die Seite gesunder Opposition in der Stille. Die Mutter dagegen war eine begabte Lehrerstochter, eine geborene Schneckloth, aus dem Kirchdorfe Hemmingstedt in Dithmarschen. Sie war ohne alle Bücherbildung, aber von unmittelbarer Herzlichkeit und beweglichem Frohsinne. Mit undogmatischem Gottvertrauen hat sie den Schmerz über den frühen Tod dreier hoffnungsvoller Söhne zu überwinden

gewusst. Sie wurde auch von Bernhard überaus geliebt. Schon 1882 starb sie an einem Lungenschlage.

Im 14. Jahre rang es der bildungsdurstige Sohn dem Vater ab, dass er, nach privater Vorbereitung durch den befreundeten Pastor Maassen im nachbarlichen Kirchdorfe Wöhrden, gerade zu Ostern des Entscheidungsjahres 1866, in die Tertia des Gymnasiums zu Meldorf eintreten durfte. Er durchlief die Anstalt mit aussergewöhnlicher Schnelle bis Ostern 1870 und lernte hier, wie sein Abiturientenaufsatz beweist, immer mehr, „dass Wissen Macht ist“. Am meisten zeichnete er sich im Religionsunterrichte aus. Aber auch sonst war er in allen Fächern tüchtig. Namentlich die Mathematik mit ihrer nüchternen Schärfe hatte es ihm so angethan, dass er beim Abgange zur Universität schwankte, ob er sich ihrem Studium nicht ganz widmen sollte. Schon damals zeigte er eine grosse stilistische Gewandtheit. In dieser doppelten Begabung erkennen wir deutlich das Erbteil des Vaters. Seinen religiösen Standpunkt charakterisirte damals der selbstbewusste Maturus im Schüleralbum des Gymnasiums, höchst bezeichnend für seine spätere theologische Selbständigkeit und Freiheit, mit dem Spruche: „Ein jeglicher wird seines Glaubens leben“ (vgl. Röm. 1, 17; Gal. 3, 11).

Deshalb begann er auch seine Studien, als er sich für die Theologie entschieden hatte, 1870 in Jena, wo damals noch Hase den Mittelpunkt der Facultät bildete. Als der Krieg gegen Frankreich ausbrach, wollte er sofort sein Studium unterbrechen und versuchte, als Freiwilliger angenommen zu werden. Allein umsonst! Wahrscheinlich hatten die Ärzte bereits die ersten Keime seiner späteren Krankheit gefunden. Geschwächt war seine Gesundheit wohl namentlich dadurch, dass er zweimal dem Ertrinken nahe gewesen war. Denn zuvor wird er uns als eine kräftige Jünglingsgestalt beschrieben. 1871 wechselte Pünjer die Hochschule und ging, ein Feind aller Einseitigkeit, nach Erlangen, um den Geist einer kirchlich

gebundenen Theologie auf sich wirken zu lassen. Befremdet zog er von hier schon ein Semester später nach Zürich zu A. E. Biedermann. Trotzdem führte er später die Strenge gegen sich selbst und sein Wertlegen auf das Geschichtliche im Christentum auf einen nachwirkenden Einfluss des Erlanger v. Hofmann zurück. Biedermann wurde bald grundlegend für sein Denken. Von Zürich siedelte er 1872 nach der heimatlichen Universität Kiel über, um schliesslich wieder in Jena zu landen. Hier war seit 1871 Rückert's Nachfolger, R. A. Lipsius, immer mehr zum „allerseits anerkannten Führer“ geworden. Bald schloss sich auch Pünjer in herzlicher Verehrung an ihn an. Der Einfluss, den Lipsius auf den jungen Theologen ausübte, und ihre freundschaftliche Intimität wuchsen bis zu Pünjer's Lebensende beständig. Lipsius hat für seinen Schützling, in dem er gerne seinen einstigen Nachfolger sah, mit beinahe väterlicher Liebe gesorgt und ihm schliesslich auch die Augen zugedrückt.

Nachdem sich der Student bereits durch eine lateinische Rede über die Entwicklungsgeschichte der Melanchthonischen Loci am 30. Mai 1874 das Lynckersche Baccalaureatsstipendium verdient hatte (*Ratio, quae inter Melanchthonis locorum theologicorum formam priorem et posteriorem intercedat, exponitur. Jenae, typis Hermsdorfi, 1874, 19 p.*), erreichte er im gleichen Jahre den äusseren Abschluss seiner Studien. Zuerst promovierte ihn die philosophische Fakultät auf Grund einer Dissertation über „Die Religionslehre Kants“ (Im Zusammenhange seines Systems dargestellt und kritisch beleuchtet. Jena 1874. VIII u. 112 S.). Dann absolvierte er zu Michaelis in seiner Heimatprovinz vor dem evangelisch-lutherischen Konsistorium in Kiel das theologische Amtsexamen mit dem „zweiten Charakter und zwar mit rühmlicher Auszeichnung“. Den Einzelzensuren gegenüber begreift man es, dass Pünjer der Meinung war, man habe ihm nur

um seiner liberalen Überzeugung willen die erste Nummer vorenthalten. Den für die Anstellungsfähigkeit notwendigen sechswöchentlichen Seminarkursus machte er nicht, weil er schon seit Jahren die brennende Sehnsucht im Herzen trug, akademischer Lehrer zu werden. Er kehrte vielmehr nach Jena zurück und wurde 1875 Licenciat der Theologie. Seine Arbeit *pro venia docendi* handelte über Michael Servets Lehrsystem (*De Michaelis Serveti doctrina commentatio dogmatico-historica*, Jenae, Typis Maukii, 1876. IV u. 110 p.). Nunmehr hätte er sofort Vorlesungen beginnen können, wenn nicht bereits 1874 ein grosser gesundheitlicher Warner in Form eines Blutsturzes erschienen wäre. Daher zog er es vor, zunächst den Winter 1875 auf 1876 zur Gesamterfrischung seines angegriffenen Organismus in Mentone an der Riviera zu verbringen. Im Frühling 1876 erfolgte dann die Habilitation mit einer Probevorlesung über das Verhältnis des Darwinismus zu Religion und Sittlichkeit (Jahrb. f. prot. Theologie 1877, S. 59—83). Durch Otto Pfliders Berufung nach Berlin (1875) war in Jena damals gerade für einen Systematiker Raum geworden. Pünjer blieb bis 1880 Privatdozent. Dann wurde er Extraordinarius. Seine Vorlesungen hat er seit einem schweren Typhusanfalle im Jahre 1876 nie wieder unterbrochen. Nach Vollendung seiner zweibändigen „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation“ (Braunschweig, I, 1880, IX u. 491 S.; II, 1883, VI u. 399 S.) verlieh die Heidelberger Theologenfakultät dem 33jährigen am Luthertage den Ehrendoktor. Leider hatten sich mitten in angestrengtestem Fleisse immer wieder von Zeit zu Zeit die Anzeichen eines Lungenleidens geltend gemacht. Daher unternahm er in den Ferien regelmässige Erholungsreisen; so nach der stillen Einsamkeit der Heimatfluren 1879 und 1882, so 1884 nach Reiboldsgrün, wo er eine in sein Leben tief eingreifende Freundschaft mit der gleichgestimmten Familie Wittgenstein aus Döbeln

schloss. Im April ging er nach Dresden, um sich, wie er schrieb, „künstlerisch zu erfrischen“. Denn er hatte es immer als einen Mangel empfunden, dass man ihm nicht von Jugend auf den Blick für das Schöne, für Malerei und Musik, geöffnet hatte. Von dieser Reise kehrte er in den Osterferien nach seiner eigenen Empfindung „schwerkrank“ heim. Er fieberte und war arbeitsunfähig. Am 6. Mai machte er seinen letzten Ausgang und besuchte R. A. Lipsius. Er war noch immer voll Hoffnung auf Genesung. Da plötzlich in der Nacht vom 11. auf den 12. Mai umdüsterte sich sein Geist; am 13. Mai 6 Uhr abends verlöschte sein Leben still wie eine Kerze.

Die alte Krankheit schien durch allerlei gemüthliche Erregungen neu geweckt worden zu sein. Enttäuschungen über die nicht erfolgte Berufung in eine ordentliche Professur, zuerst nach Giessen, dann nach Zürich, schliesslich nach Heidelberg, scheinen um so schmerzlicher gewesen zu sein, als er auch das Leben des Einsamen, wirtschaftlich Kämpfenden immer deutlicher empfand. Und es war sicher nicht nur seine Krankheit, sondern mehr noch die charaktervolle Weitherzigkeit seiner religiösen Position, welche ihm die Tore zum Glücke verschloss. War er doch inzwischen längst durch seine erfolgreiche Lehrtätigkeit und seine literarischen Arbeiten zu einem Manne von Ruf geworden. Die Sektion freilich konnte nur hochgradige Lungentuberkulose und Herzerweiterung feststellen. Am 16. Mai abends 6 Uhr wurde er neben der Garnisonkirche auf Universitätskosten bestattet. Diakonus Dr. Kind, einer seiner Freunde, amtierte, Geh. Kirchenrat D. Lipsius als am meisten getroffener Fakultätsgenosse baute ihm in einer Rede von rührender Schönheit ein Ehrendenkmal, später von D. Nippold in einer Einführungspredigt für die theologischen Seminaristen über 1. Kor. 1, 22—24 sekundiert. Den einzigen grösseren Nachruf, der ihm wurde, schrieb sein bester Freund, Prof. D. Schmiedel in Zürich, damals noch sein Kollege in der Jenenser Privatdozentur.

Bezeichnenderweise hatte Pünjer 1876 seine Lehrtätigkeit mit einem Kolleg über Schleiermacher eröffnet, also mit dem Quellstadium der modernen Theologie und dem eigentlichen Begründer der Religionspsychologie. Denn auch bei Pünjer verbanden sich wie bei jenem die theologischen Interessen aufs innigste mit den philosophischen. Wenn er sich auch als Dozent von hier aus über die gesamte systematische Theologie und Teile der Kirchengeschichte verbreitete, so gehörte doch seine eigentliche Liebe immer mehr und mehr der Religionsphilosophie. Man hörte Pünjer gerne; denn er war von unbestechlicher Wahrhaftigkeit, objektiver Klarheit und zugleich von echter religiöser Wärme und sittlichem Ernste. Er hatte „als lebendiger Christ an sich erfahren, dass nur persönliche Frömmigkeit dem Streben den Frieden, der Arbeit des Lebens die rechte Kraft und Weihe geben kann“. Wir können feststellen, dass es immer die besten Theologen, die Prinzipienringer, waren, die zu ihm gingen und mit ihm in freundschaftlichen Verkehr kamen. Mancher gute Name steht in den Listen derer, welche später als Getreue Büchergeschenke aus der von ihm hinterlassenen Bibliothek erhielten. Denn er war ausgezeichnet dazu geeignet, durch jene Zweifel und Seelenkämpfe hindurchzuführen, die junge Religionsvertreter so oft durchzumachen haben. Er vergass bei seinen Vorlesungen die praktischen Interessen nie. Er schreibt in seinem theologischen Testamente (Die Aufgaben des heutigen Protestantismus, S. 21) über die theologische Wissenschaft: „Sie hat vor allem auch die Vorbildung der künftigen Diener am Worte in diesem Geiste (der Wahrheit und Weite) zu leiten, damit sie über der zunächst vorwiegenden Beschäftigung mit der menschlich bedingten Geschichte der Religion in kritischen, historischen und philosophischen Untersuchungen ihren göttlichen Inhalt zur Stärkung und Tröstung des fehlenden und ringenden Menschengemüts nicht aus dem Auge verlieren und sich dessen klar bewusst werden, dass sie der

Gemeinde nicht die Dogmen dieser oder jener Partei, nicht die Weisheit dieser oder jener Schule zu predigen haben, sondern das schlichte und einfache Wort Gottes selbst.“ Dementsprechend trieb er auch selbst praktisch-theologische Arbeit im Vereine für innere Mission in einer Zeit, wo der Liberalismus sonst zumeist auf dem Gebiete der Herbergen zur Heimat, der Bekämpfung der Vagabundennot, der Volksbibliotheken usw. pietistischen Neigungen den Vortritt liess. Auch den Bestrebungen des Gustav Adolf-Vereins und der Heidenmission hat er sich lebhaft gewidmet, und wesentlich sein Votum war es, das in den entscheidenden Verhandlungen vom 4. und 5. Juni 1884 den Ausschlag gab, dass der „Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein“ seine Tätigkeit nicht auf Indien, wo Pünjer ein zu grosses Entgegenkommen gegen den Brahmo-Somadsch fürchtete, sondern auf Japan richtete. Namentlich der Jenaische „Lehrlingsverein“ wahrt ihm für seine Mithilfe, die wohl in Jugenderinnerungen aus Garten und Feld ein starkes Motiv hatte, ein gutes Gedächtnis.

Freilich im tiefsten Kerne war Pünjer — das erkennt man schon am 14-jährigen Knaben — eine wissenschaftliche Natur. Er war geboren zum Manne des Wortes und noch mehr der Feder, und auf diesem Wege hat er sich das Recht auf einen Platz in den Annalen der Wissenschaft erworben. Schon seine obengenannte Stipendiatenrede zeigt seine systematischen Neigungen deutlich, damals, wo er das Gedächtnis der Reformation zu feiern hatte. Er befasst sich mit der ersten evangelischen Glaubenslehre, die Philipp Melancthon zum Verfasser hat. Er zeigt durch eine Vergleichung der ersten und dritten Auflage der loci, wie sich Melancthon allmählich vom praktisch-frommen Standpunkte des Lutherischen sola fide löst und durch ein Lehrsystem die Bildung einer neuen Kirchenpartei unter den Evangelischen veranlasste. Grundlegend war dabei seine Abweichung vom *servum arbitrium*

Luthers. Pünjer kritisiert auch seinerseits die lutherische Lehre von der Willensunfreiheit. Noch mehr in seinem Elemente befindet sich unser Autor, wenn er zur Erlangung der goldenen Sporen in philosophicis bald nachher die Religionsphilosophie Kants, des grossen Problemstellers auch dieser Disziplin, darstellt und einer relativen Kritik unterzieht, d. h. ihre Widersprüche mit dem Gesamtsystem des Philosophen aufzeigt. Wichtig ist, dass der Kritiker schon jetzt jede Begründung der Religion auf die Moral abweist. „Denn — sagt er (S. VI) — von diesem Gesichtspunkte aus können weder die ausserchristlichen Religionen, sei es ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach begriffen, sei es ihrem historischen Bestehen nach erklärt, noch innerhalb des Christentums ganz unbestreitbar tief religiöse Vorstellungen verstanden werden.“ Er konstatiert eine relative Unabhängigkeit beider Lebensgebiete. Die Postulatentheorie weist er als unhaltbar ab.

Die Wahl des Themas hing gewiss mit der damals werdenden neukantischen Zeitströmung zusammen. Liebmann und F. A. Lange hatten ihren Ruf: „Rückwärts zu Kant!“ erhoben. Pünjer war einer der ersten Theologen, die Stellung nahmen zu jenen Fragen, über die sich heutzutage jede theologische Schule in ihrer Art dutzendfach literarisch geäussert hat. Der Einfluss von Lipsius macht sich bei unserem Denker bereits geltend (vgl. den Artikel „Lipsius“ von Scheibe in der „Allgemeinen deutschen Biographie“). Aber im Grunde will Pünjer hier noch die Spekulation Biedermanns, zu dessen Füßen er begeistert gesessen hat, voll retten. Auch Schleiermacher hat ihn befruchtet. Gegen Kaftan tritt er mit bewusster Schärfe auf.

Diese Untersuchung über Kant wurde, wie der Schlussabschnitt mit einer lichtvollen Übersicht über die Geschichte der Religionsphilosophie und mit gesunden Grundsätzen für die Religionswissenschaft beweist, die

Keimzelle zu Pünjers Lebenswerke, von dem unten die Rede sein wird.

Die Habilitationsschrift wendet sich dagegen zunächst wieder einem mehr historisch-theologischen Gegenstande zu, freilich immer mit principieller Abzweckung. Er kann seine Natur nicht verleugnen. Er liefert einen Beitrag zur Dogmengeschichte, indem er die theologischen und philosophischen Lehren des vielseitigen Antitrinitariers Servet aus den Quellen, namentlich nach der Schrift *Christianismi restitutio* (1535 bzw. 1553), darstellt (S. 8—71), etwa nach den Massstäben einer von Schleiermacher ausgehenden Dogmatik kritisiert (S. 71—93) und ihm seine Stellung in der Geschichte der Trinitätslehre und den Reformatoren gegenüber anweist (S. 93—110). Servet, ein spanischer Arzt, Geograph und Theologe, wurde am 27. Oktober 1553 auf Betreiben Calvins als Ketzer dem Scheiterhaufen überwiesen. Jetzt dagegen hat man ihm am 27. Oktober 1903 zu Genf, wo er starb, und am 5. August 1906 in Paris, wo er studierte, Sühnedenkmäler errichtet. Pünjer imponieren an Servet mit seiner „vornizänischen Religion“ viele höchst moderne Ansätze, aber er wurde nach ihm weder religionis rationi noch *Christianismi naturae* gerecht.

Dieselbe sachlich kühle Darbietung des geschichtlich Vorliegenden in einem Quellenmosaik, dieselbe klare Durchleuchtung, wie sie bereits die philosophische und die theologische Dissertation wertvoll machen, zeigt in erhöhtem Masse das Hauptwerk, die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Band I umfaßt den vorkantischen Stoff, die Religionsphilosophie des ungebrochenen philosophischen Dogmatismus. Band II führt die Darstellung von der kantischen Revolution der Geister bis auf Fechner fort. Als eine weitere Vorarbeit zu diesem grossangelegten Buche sind eingehende Schleiermacher-Studien anzusehen. Ihre Frucht war die kritische Ausgabe von Schleiermachers Reden

(Braunschweig 1879, V u. 306 S.), noch heute für wissenschaftliche Zwecke die beste Ausgabe wegen ihrer umfassenden Parallelen zwischen dem Texte der 1., 2. und 3. Auflage. Denn bekanntlich ist die Fortentwicklung der Grundbegriffe: Religion, Gott, Welt, Historie usw. bei dem grossen Unionstheologen sehr bedeutsam. Für den Schleiermacher-Geniesser freilich ist diese Ausgabe durch den Neudruck R. Otto's mit seiner geistvollen Kommentation überholt. Gerade in solcher Textvergleichung wie für Melancthon und Schleiermacher zeigt sich die ganze Akribie Pünjerscher Arbeitsweise.

In seinem Hauptwerke bietet Pünjer auch für die vorreformatorische Zeit eine treffliche Skizze religionsphilosophischer Problemstellungen und Antworten, weil er den Begriff der Religionsphilosophie in so weitem Sinne nimmt, dass sie zugleich in gewissem Sinne Geschichte der Theologie und auch der Philosophie ist (vgl. seine Auseinandersetzung mit Nitzsch im Theologischen Jahresbericht für 1883, S. 236—238). Besonders wertvoll aber ist die Berücksichtigung der Gegenwartsbewegungen, wobei namentlich die Schleiermachersche, die Hegelsche und die neukantische Schule mit ihren Einzelzweigen ausführlich gezeichnet werden. Im ersten Bande tritt die Kritik fast ganz zurück, weil der Verfasser von der Geschichte nur lernen wollte, ein vorhandenes religionsphilosophisches System nicht einfach adoptieren konnte, selbst weder das von Biedermann noch das von Lipsius, und ein eigenes, woran er hätte messen können — was er mit mutiger Bescheidenheit eingesteht — noch nicht besass. Der zweite Band dagegen lässt, je mehr der Berichterstatter dem Heute näher rückt, um so deutlicher, wie naturgemäss, seine eigene Stellung durchblicken. Hier zeigen sich auch einzelne Gruppierungen und Beurteilungen, die bei einem grösseren Abstände von den Dingen berichtigt werden müssen. Lasson wäre z. B. zu Hegel zu rücken; Rothe, Weisse, Pfleiderer

und Kaftan kommen ungebührlich kurz weg. Liebmann fehlt. Hier kann man jetzt R. Seydels Abriss (Religionsphilosophie im Umriss, herausgegeben von P. W. Schmiedel, 1893) als Ergänzung benutzen. Schwer vermisst man vom heutigen Standpunkte aus das ganze Ausland, namentlich Holländer, Franzosen und Amerikaner, wie sie Tröltsch und Reischle unlängst kurz charakterisiert haben. Freilich ist der Zusammenhang mit der nicht-deutschen Theologie zu Pünjers Zeiten noch sehr unentwickelt, und Pünjer selbst war es erst, der den Fachgenossen durch eine Abhandlung den französischen und englischen Positivismus erschloss (Der Positivismus in der neueren Philosophie [Comte, Mill, Spencer und verwandte Erscheinungen in der deutschen Philosophie], Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 79—121. 241—272. 434—481; 1879, S. 1—62; vgl. 1882, S. 385—404). Das Buch als Ganzes ist noch heute das standard work der Geschichte der Disziplin, welche allmählich bei den Theologen wieder zu Ehren kommt. Daher wurde es auch 1887 ins Englische übersetzt (History of the Christian Philosophy from the Reformation to Kant. Transl. by W. Hastie. Edinburgh, T. a. T. Clark). Pfeleiderer, der selbst schon 1878 mit dem Versuche einer ähnlichen Darstellung vorangegangen ist, empfiehlt stets, das Studium der Religionsphilosophie mit Pünjers an Objektivität unerreichtem Buche zu beginnen. Denn er weiss selbst genau, wie seine eigene Stärke im Gegensatz dazu in einer Fruchtbarmachung des Stoffes für das lebende Subjekt besteht. Er hat sich selbst in späteren Auflagen unter Pünjers Einflüsse sachlich bereichert.

Schon im Vorworte zum ersten Bande versprach unser Autor eine Schlussabhandlung absoluter Kritik. 1883 hatte sie vor seinen Blicken immer mehr die Gestalt eines dritten Bandes eigener Gedanken angenommen. Als der Tod den edlen Dulder überraschte, fand Lipsius in seinem Nachlasse zwei Entwürfe für diesen systematischen Teil, von

denen leider der vom Verfasser schliesslich bevorzugte, welcher die „Definition der Religion“ als Abschluss bringen sollte, ein Torso war. Die Form des Grundrisses hatten sie beide. Aus ihnen konnte Lipsius mit gerechter Vorsicht den 1886 zu Braunschweig (Schwetschke u. Sohn) gedruckten „Grundriss der Religionsphilosophie“ kombinieren (vgl. über das Detail das Vorwort!).

Doppelt wertvoll erscheint es uns heute in der Epoche der religionsgeschichtlichen Methode, dass der Verfasser bereits, wenn auch nach Pfeleiderers Beispiele, gemäss Herders und Hegels Ideen und gemäss Schleiermachers Anregungen in der fünften Rede (Über die Religionen) von der Verwertung der Religionsgeschichte ausgeht. An diese historische knüpft er eine psychologische und eine metaphysische Untersuchung an. Die Religion kommt auch ihm zustande durch das Zusammenwirken aller drei Elementarfunktionen unseres Seelenlebens, des Fühlens, Denkens und Wollens. Mit dem Nachweise der wesentlichen Übereinstimmung der religiösen und der immanent-metaphysischen Erkenntnis trotz der spezifischen Eigenart beider Gebiete schliesst das Werkchen. Lotze-Fechnerscher idealistischer Monismus steht im Hintergrunde (S. 58). Die Möglichkeit „gemütlicher Anteilnahme Gottes“ soll dabei gewahrt werden, und Pünjer erlaubt es, den geläuterten Persönlichkeitsbegriff auf das Absolute anzuwenden. Seine Position ist also jetzt eine mittlere zwischen Spekulation und Erfahrungstheologie, zwischen Biedermann und Lipsius, doch so, dass man seinen Ausgangspunkt von jenem noch empfindet. Er hat sich allmählich immer mehr von dem scharfsinnigen Züricher, dessen Tod 1885 er bitter beklagte, fortentwickelt. Neukantische Ideen haben ihn vorsichtiger gemacht. Aber auch mit Lipsius hat er sich schon 1882 in einer ungedruckten Arbeit über „Theologie und Metaphysik“ auseinandergesetzt; ebenso mit der alt-ritschlischen Schule, deren „nüchternen Moralismus mit

der dürftigen Trias: Gottvertrauen, Nächstenliebe und Berufstreue“ er bekämpft. Eine eingehende Würdigung von Biedermanns Arbeiten brachte der Theologische Jahresbericht, und ebenso konnte Lipsius aus dem Nachlasse eine verwandte Veröffentlichung versprechen. Alles zeigt den immer selbständiger werdenden Denker und eine Stellung zu den Grundproblemen der Theologie, die heute noch höchst erwägenswert ist, wenn man auch in metaphysisch noch viel vorsichtiger treten wird. Pünjer ist eben leider als Werdender abberufen worden.

Am „Theologischen Jahresbericht“ kann man seine Entwicklung in den letzten Jahren seines Lebens einigermassen verfolgen. Denn seine einzelkritische Tätigkeit im „Literarischen Zentralblatt“, der „Theologischen Literaturzeitung“ und der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ hatte er seit 1881 zu einem grossen Gesamtunternehmen zusammengefasst, das seinen Namen hoffentlich dauernd lebendig erhalten wird. Er begründete damals mit einem Kreise von ersten theologischen Gelehrten, zumal des Thüringer Landes, nach dem Muster des „Jahresberichts über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft“ (seit 1872) und des „Jahresberichts für Geschichtswissenschaft“ (seit 1878) ein theologisches Parallelunternehmen, um „den Überblick über die Gesamtheit der theologischen Forschung zu erleichtern“. Vollständigkeit, worin er heute beinahe unerreicht ist, erstrebte damals der „Theologische Jahresbericht“ noch nicht. Er wollte nur ein „Führer“ durch die HAUPTERSCHEINUNGEN sein. Der Herausgeber verwaltete die Departements der Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Apologetik, Polemik, Enzyklopädie ständig, der Ethik, des kirchlichen Vereinslebens, der Statistik und Totenschau nach Bedürfnis. Eine Unsumme von feiner Arbeit ist hier aufgestapelt.

Daneben leistete er, wohl zugleich um seine knappen Geldmittel zu vergrössern, gewichtige Beiträge zu Ersch und Grubers „Allg. Enzyklopädie der Wissenschaften

und Künste“, II. Sektion, Bd. 33—40 (Karpokratianer, Katharinen, Katholizismus, Katharer, Theodor Keim, Kenotiker, Ketzler, Kirche, Kirchengeschichte, Kirchenjahr, Kirchenväter, Klerus, Knapp, Knox, Koptische Kirche, Kreuzauffindung), alles Arbeiten, welche den damaligen Stand der Forschung in mustergültiger Knappheit zusammenfassen. Ebenso haben ihm die „Allgemeine deutsche Biographie“ und die 12. u. 13. Auflage von Brockhaus' „Konversationslexikon“ für gediegene Artikel dankbar zu sein.

Pünjers Schwanengesang war seine schöne Rosenvorlesung über „Die Aufgaben des heutigen Protestantismus“ (Jena 1885, 23 S.) vom 4. Februar 1885. Seine Parole lautet hier: Kampf gegen Rom und für gereinigtes Christentum! Er will fromme, edle und aufgeklärte Menschen in einem erziehen. Er entrollt noch einmal die Fahne eines geistesfreien Christentums, zeigt aber zugleich, wie er alles Parteiwesen aus dem Grunde seiner lauterer Seele hasst, ja gerade gegen den Protestantenverein ist er nach Lipsius' Urteile (Theolog. Jahresbericht für 1885, S. 362 f.) hier sogar zu hart, wenn er ihn schlechthin des Unverständnisses für die Eigenart des Religiösen zeihet. Pünjer war also gewiss ein Liberaler, aber im edelsten Sinne des Wortes. *Νέος δ' ἀπόλλυτ', ὄντιν' ἂν φιλήῃ θεός.*

Zu Pünjers Werken, welche im Vorausgehenden aufgeführt und bibliographisch genau bezeichnet sind, kommen noch hinzu: Christentum und Philosophie oder Glauben und Wissen (Kirchen- u. Schulblatt für Sachsen-Weimar, 1880, S. 243—253. 278—286) und: Pflicht und Aufgabe der Mission im Lichte der Religionsgeschichte. Vortr. (Zeitschr. f. prakt. Theol. 1885, S. 21—30).

Über ihn handeln nur folgende Schriften: Worte, gespr. a. Sarge d. D. Bernh. Pünjer, a. o. Prof. d. Theol., am 16. Mai 1885 i. d. Garnisonkirche zu Jena: I. Rede des Diakonus Dr. Kind (S. 1—7); II. Rede des Geh. Kirchenrats Prof. D. Lipsius (S. 9—12); III. Gebet (S. 13).

Jena, Neuenhahn, 1885. — P. W. Schmiedel, Prof. D. B. Pünjer † (Protest. KZtg. 1885, Nr. 20, Sp. 458—460. Auch. „Jenaische Ztg.“, Sonntag, d. 17. Mai 1885. — „Augsburger Allg. Ztg.“, Nr. 136, Sonntag, d. 17. Mai 1885. — „Itzehoer Nachrichten“, Nr. 59, Sonnabend, d. 23. Mai 1885. — Lipsius, Theolog. Jahresbericht f. 1884, S. 384 f. (vgl. f. 1885, S. 525). — Holtzmann und Zöpffel, Lexikon f. Theol. u. Kirchenwesen², Braunschweig 1888, S. 882^b. — Schaff and Jackson, Encyclopedia of living divines, NYork, Funk and Wagnalls, 1887. — Nippold, Friedr., Handbuch d. neuesten Kirchengesch., 3. umgearb. Aufl., III¹, S. 575 f. — Ernst Böhme, 350 Jahre Jenaischer Theologie. Eine geschichtl. Skizze (erw. Abdr. a. d. Ztschr. „Pfarrhaus“), 1898, S. 44.

Wertvolles Material verdankt der Berichterstatter der Liebenswürdigkeit des Rektors Julius Pünjer zu Altona, des einzigen noch lebenden Bruders von Bernhard Pünjer, und den Gymnasialakten von Meldorf.

XIV.

Zur Friedensschrift des Patriarchen Johannes Bekkos.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbek.

Die zahlreichen, fast sämtlich der Kircheneinigung und der Verteidigung der abendländischen Lehre gewidmeten Schriften des Johannes Bekkos sind im 141. Bande der Migneschen Patrologie (S. 16—1032) nahezu vollständig vereinigt. Sie sind hier nach Leo Allatius' 1652 bezw. 1659 zu Rom erschienenem Werke „Graecia orthodoxa“ (I, S. 61—378; II, S. 1—641) abgedruckt, und zwar, wie das leider in so vielen Bänden jenes Sammelwerks der Fall ist, mit unzähligen Fehlern und Flüchtigkeiten, während die demselben Bande einverleibte, von Hergenröther in wissenschaftlicher Weise nach Cod. 26 Laurent. plut. VIII, p. 174 ff. hergestellte Erstlingsausgabe von Bekkos' Widerlegung der Schrift des Photios *Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας* (Sp. 728—864) sich vorteilhaft von jenen abhebt. Das bedeutendste Werk des Johannes Bekkos, seine in mehrfacher Beziehung grundlegende Streit- und Friedensschrift vom Jahre 1275 „Über die friedliche Vereinigung der Kirchen des alten und neuen Roms“ (*Περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν*) ist von Hugo Lämmer (Scriptor. Graeciae orthod. biblioth. sel. I, Freiburg 1866, S. 196—406) noch einmal herausgegeben worden. Für den Text der Schrift hat dieser nichts getan. Er hat weder Allatius' Cod. Vat. einer abermaligen Vergleichung, noch dessen lateinische, in zahlreichen Fällen

einen ganz bestimmten Rückschluss auf den von ihm gelesenen griechischen Text gestattende Übersetzung einer gewissenhaften Nachprüfung unterzogen, noch den eben genannten, von ihm selbst (a. a. O. S. 196, A. 1) erwähnten Cod. Laurent. plut. VIII, Fol. 1 ff. für seine Ausgabe verwertet. „Quem [d. h. tractatum Becci] post Leonem Allatium ita recognovimus — so erklärt er selbst —, ut pro emendando textu recensioni SS. Patrum, quorum ex documentis Beccus pro fulcienda sua sententia ad verbum protulit excerpta, non esse negligendas censeremus.“ Das ist allerdings nicht viel, und das Wenige erscheint auch deshalb noch in fragwürdigem Lichte, weil Lämmer zu meist ältere Kirchenväter-Ausgaben zum Vergleiche benutzt hat, deren philologische Herrichtung in Textfassung und Zeichensetzung denn doch recht oft erheblich zu wünschen übrig lässt. Ich bin nicht in der Lage gewesen, eine vollständige Neuvergleichung der Väter-Stellen durchzuführen. Aber wo ich es konnte, verglich ich neuere Ausgaben und habe dadurch für den Text des Bekkos manches Erspriessliche gewonnen. Die Zeichensetzung in Lämmers Ausgabe ist derartig mangelhaft und falsch, dass es oft längerer Überlegung bedarf, ehe man, nach Beseitigung der meisten ganz überflüssigen oder geradezu widersinnig gesetzten Zeichen, die grossen, oft etwas langatmigen Satzgefüge des Bekkos völlig zu übersehen vermag. Falsche Zeichensetzung treffen wir z. B. S. 217, 237, 251, 254, 256 (in einer Stelle des Basileios), 259 (oben), 265, 269, 278, 282 u. a. a. O. Ich führe nur ein Beispiel an. Der Text des Bekkos hat in seinen Auseinandersetzungen mit den Syllogismen des Photios bei Lämmer S. 336 folgenden Wortlaut: *τοιαύτη γοῦν ἐνθεωρουμένης διαστολῆς τῇ λεγούσῃ προτάσει, πάντα ὅσα τοῦ πατρὸς κοινὰ πρὸς τὸν υἱὸν, ταῦτα καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. κἀντεῦθεν ἐληλεγμένον, μὴ καλῶς ἔχειν, τοῦ οἴεσθαι κοινωεῖν τὸ πνεῦμα τῆς ἰδίας ὑπάρξεως τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ, ἐὰν ὁ υἱὸς κοινωνεῖ τῷ πατρὶ κατὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὑπάρχειν*

τὸ πνεῦμα. πῶς σὺ ἐκ τῆς τοιαύτης κοινωνίας, ὡς τάχα κατ' ἀνάγκην συμπεραίνων τι ἀληθές, εἰς τὸ λέγειν τερατωδέστερον τῆς Ἑλλήνων μυθολογίας ἀποφαίνει, τὸ παρὰ τῶν Λατίνων δογματιζόμενον. Die rhetorische Gliederung dieser Ausführung ist durch verkehrte Zeichensetzung (so drei Zeilen nach dem Anfang, dessen *τοιαύτη* beziehungslos ist, ein Punkt hinter *ἅγιον*, desgleichen drei Zeilen weiter hinter *πνεῦμα* und ebenso hinter *δογματιζόμενον*, desgleichen ein fehlerhaftes Komma hinter *ἀποφαίνει*) völlig verwischt. Das Ganze ist eine schwungvolle, die Haltlosigkeit der Behauptung des Photios scharf kennzeichnende Frage, die in richtiger Fassung so lauten würde: *τοιαύτης γοῦν ἐνθεωρουμένης διαστολῆς τῇ λεγούσῃ προτάσει πάντα ὅσα τοῦ πατρὸς κοινὰ πρὸς τὸν υἱόν, ταῦτα καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, κἀντεῦθεν ἐληλεγμένου μὴ καλῶς ἔχειν τοῦ οἴεσθαι κοινωνεῖν τὸ πνεῦμα τῆς ἰδίας ὑπάρξεως τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ, ἐὰν ὁ υἱὸς κοινωνῇ τῷ πατρὶ κατὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα. πῶς σὺ ἐκ τῆς τοιαύτης κοινωνίας, ὡς τάχα κατ' ἀνάγκην συμπεραίνων τι ἀληθές, εἰς τὸ λέγειν τερατωδέστερον τῆς Ἑλλήνων μυθολογίας ἀποφαίνει τὸ παρὰ τῶν Λατίνων δογματιζόμενον;* — Ein weiterer Mangel der Ausgabe Lämmer's ist der, dass die patristischen Nachweisungen bei weitem nicht vollständig genug sind. Es genügt offenbar nicht, dass eine von Bekkos etwa am Anfange seiner Schrift angezogene Stelle nach ihrem Fundort dort verzeichnet wird, dieser Nachweis aber an einem späteren Orte, wo dieselbe Stelle in anderem Zusammenhange berührt wird, unterbleibt. Das trifft z. B. auf Gregorios von Nyssa zu, von dem C. 61, S. 377 ein Ausspruch angeführt, aber seinem Fundorte nach nicht näher gekennzeichnet wird, da das schon C. 53, S. 361/362 geschehen ist. Auch die von Bekkos angeführte Stelle aus Epiphanos (C. 58, S. 372) ist nicht verzeichnet, ebensowenig die aus Dionysios (C. 56, S. 367), deren genaue Ermittlung immer mit lästigem Zeitverlust verknüpft ist. Es fehlt endlich auch ein Nachweis bei

Basileios und Athanasios S. 388 und S. 389; S. 244 und S. 267/8 findet sich bei Gregorios von Neocäsarea kein Nachweis. Die Stellen gehören natürlich, was den mittelalterlichen Griechen nicht bekannt war, nicht diesem an, sondern Apollinarios von Laodicea. Und zwar sind sie dessen berühmter *Katà μέρος πίστις* entnommen, deren Anfangsworte Bekkos ja genau verzeichnet, vgl. meine Ausgabe von „Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica“, S. 376, 8—10 und S. 377, 32 ff.

Wie diese Bemerkungen erkennen lassen, ist für den Text des Johannes Bekkos bis jetzt noch ausserordentlich wenig getan. Und doch ist er ein theologischer Schriftsteller, der um der Bedeutung willen, die er im Kampf der Geister seiner Zeit und stark nachwirkend in den folgenden Jahrhunderten mit Recht gehabt hat, einer eingehenderen philologischen Fürsorge durchaus würdig ist. Es ist tatsächlich niemand vorhanden, der für den Frieden zwischen Griechenland und Rom, zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche begeisterter und überzeugungstreuer gestritten hätte als Bekkos¹⁾. Und wo er nicht mit dem gelehrten Rüstzeug der alten Kirche seine zwingenden dogmatischen Beweise führt, sondern der Sache des Friedens unmittelbar das Wort redet, da ist seine Sprache sehr eindringlich und packend, oft von ehrlicher Leidenschaft durchglüht und in schwingvollem Flusse dahineilend. Wir haben in Bekkos nicht nur einen sehr gelehrten, staunenswert belesenen, sondern auch sprachlich und stilistisch wohl durchgebildeten Schriftsteller vor uns. Formenlehre und Syntax scheinen bei ihm sich noch in den alten festen Geleisen der klassischen Überlieferung zu bewegen, wie sie seit den Tagen der Komnenen in

¹⁾ Vgl. Ehrhard's genauen Bericht über Johannes Bekkos' Leben und Schriften in Krumbacher's Gesch. der Byz. Lit.², § 29, S. 96/97. Zu kurz und inhaltlich nicht genügend ist der Artikel über Johannes Bekkos von (Gass †) Ph. Meyer i. d. Real-Encykl. f. prot. Theol.³ IX, S. 286, Z. 9—36.

Byzanz wieder zu besonderer Geltung gekommen war. Die feineren Klangfarben der Rede, wenn sie sich in angenommenen Fällen ergeht, vor allen die Formen der Bedingungssätze, sind Bekkos durchaus noch geläufig. Der auch in Allatius' bezw. Lämmer's mangelhafter Ausgabe sicher überlieferten Beispiele richtigen Satzbaues, richtiger Behandlung der Conjunctionen sind so viele, dass die in dieser Hinsicht auftauchenden Unebenheiten und Verstöße gegen die Regel dem unzulänglichen Verständnis und der Unachtsamkeit der Abschreiber oder Herausgeber seines Werkes zugeschrieben werden müssen. Oft ist der durch letztere verursachte Schaden schon wieder gut gemacht, wenn diese oder jene offenbar ausgefallene oder verstümmelte Silbe wieder eingesetzt, verschriebene Buchstaben berichtigt, Verwechslungen im Geschlecht der Wörter durch Einfügung eines einzigen Buchstaben wieder beseitigt werden.

In diesem Sachverhalte dürfte die Berechtigung zu dem Versuche liegen, auch ohne neue handschriftliche Forschungen, die allerdings in erster Linie nötig sind, an eine nur mit wenigen Ausnahmen den ersten 34 Capiteln, d. h. dem grundlegenden Hauptteil der Schrift¹⁾ entnommene Reihe von Stellen, an denen Allatius und Lämmer — Migne kommt überhaupt nicht in Betracht —, ohne Anstoss zu nehmen, vorübergehen, die bessernde Hand zu legen, in der Erwartung, es möchten die auf Gründe gestützten Verbesserungsvorschläge einst handschriftliche Bestätigung erfahren.

¹⁾ Den zweiten Teil der Schrift (Cap. 35—72) habe ich in vier gesonderten Arbeiten eingehender — und, wo sich die Gelegenheit bot, auch kritisch — behandelt. Es sind dies 1. „Die Syllogismen des Photios“ (ZfwTh. XLIV, S. 553—589), 2. „Johannes Phurnes bei Bekkos“ (ZfwTh. XLIII, S. 237—257), 3. „Nikolaos von Methone im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos“ (ZfwTh. XLIII, S. 105—141), 4. „Theophylaktos' Schrift gegen die Lateiner“ (Byz. Ztschr. X, S. 515—529).

Ich beginne mit einigen Väterstellen, bei denen ein Vergleich mit der besseren Überlieferung auch einiges Licht auf die von Bekkos bezeugte Fassung ihres Wortlauts wirft.

Bekkos beruft sich C. 19, S. 260 auf Athanasios. Lämmer verzeichnet: S. Athanasii Opp. I, 117, ich habe Montfaucon-Thilo's Ausgabe verglichen: P. 561 bezw. S. 484, Or. III c. Ar. cap. 11.

Die Stelle lautet bei Lämmer S. 260, Z. 2—11 [ich füge hier, wie im folgenden, um Irrtümern vorzubeugen, Zeilenzählung bei, die in der Lämmer'schen Ausgabe fehlt, und lasse die überflüssigen Zeichen weg]: *Διδόντος τοῦ πατρὸς χάριν καὶ εἰρήνην αὐτὴν καὶ ὁ υἱὸς δίδωσι*. Die bei Athanasios folgenden Worte: *ὡς ὁ Παῦλος ἐπισημαίνεται διὰ πάσης ἐπιστολῆς γράφων· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* — lässt Bekkos ohne Angabe aus und fährt fort: *μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ χάρις ἐστὶ παρὰ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς ἔστιν ἐν τῷ φῶς τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ ἀπανιάσματος, καὶ τὸ φωτίζειν τοῦ ἡλίου διὰ τοῦ ἀπανιάσματος γίνεται*. [Wie es scheint, um des in den folgenden Worten des Athanasios: *οὕτω γοῦν πάλιν ἐπευχόμενος Θεσσαλονικεῦσι καὶ λέγων* — steckenden *πάλιν* willen, fasste Bekkos, da er die erste Stelle, Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 3; Eph. 1, 2 u. a. a. O., ausgelassen, dieselben also:] *διὰ τοῦτο καὶ Παῦλος πρὸς Θεσσαλονικεῖς λέγων* [1. Thess. 3, 11]· *αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς κατευθίναί τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς, τὴν ἐνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐφύλαξεν. οὐ γὰρ εἶπε κατευθύνειν ὡς παρὰ δύο διδομένης παρὰ τούτου καὶ τούτου, ἀλλὰ κατευθίναί, ἵνα δείξῃ ὅτι ὁ πατὴρ δι' υἱοῦ δίδωσι ταύτην*. Es ist klar, dass die beiden gesperrt gegebenen Worte ohne Beziehung sind, da, wie der ganze Zusammenhang zeigt, *ὁδός* nicht gemeint sein kann. Der Text muss aber in dem Cod. Vat., nach dem Allatius die Schrift herausgab, schon ebenso gelautet haben, denn er übersetzte: „neque enim dixit dirigant, quasi a

duobus id concederetur, ab hoc et ab hoc, sed dirigat, ut ostenderet eam a patre per filium tradi.“ Hat nun auch Bekkos, wie zuvor bemerkt, die Darstellung des Athanasios für seinen Zweck ein klein wenig zusammengezogen, so wird man doch die Beziehungslosigkeit der beiden gesperrten Worte nur durch den offenbar von Abschreibern verschuldeten Ausfall des Wortes *χάρις*, Gnade, auf die es in der ganzen Stelle ankommt, erklären können. Bei Athanasios folgt nämlich auf *παρὰ τοῦτου καὶ τοῦτου διπλῆς χάριτος*. Setzt man diese Worte, wie es notwendig ist, an ihre Stelle, so haben *διδομένης* und *ταύτην* die ihnen zukommende Beziehung.

C. 20, S. 262, 12 ff.—264, 2 bringt Bekkos eine längere Stelle aus Basileios' Schrift *De spir. s. c. V*, 12. Lämmer verweist auf S. Basilii M. Opp. II, 300. Ich habe die von Goldhorn in Thilo's *Bibl. patr. graec. dogm. Vol. II* neu herausgegebene Mauriner-Ausgabe zu Rate gezogen (T. III, p. 9 bezw. S. 200) und finde, dass Bekkos' Text, die zahlreichen verkehrt gesetzten Zeichen ungerechnet, unter der Nachlässigkeit der Abschreiber — oder Lämmer's — gelitten hat. Basileios führt Josephs Beispiel an, der im Gefängnis den beiden ägyptischen Hofbeamten ihre Träume deutet. Bei Bekkos lautet es einfach (S. 263, Z. 1. 2): *ὁ Ἰωσήφ τοῖς ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ διαλεγόμενος*. Wie kommt Allatius zu der Übersetzung: „Ita Ioseph, loquens de insomniis apud eos, qui erant in carcere“? Er hat das gesperrt Gegebene sicherlich griechisch vor sich gehabt. Darum müssen die bei den Maurinern hinter *Ἰωσήφ* folgenden Worte *περὶ τῶν ἐνυπνίων* auch in Bekkos' Text wieder eingefügt werden. Es handelt sich im folgenden um den Unterschied in der Bedeutung der Präpositionen *ἐκ* und *διὰ*. Dieser Gegensatz ist in Lämmer's Ausgabe ganz verwischt. Dort heisst es im Anschluss an das Beispiel von Joseph (Z. 3): *καὶ ἀνάπαλιν τῇ ἐξ οὗ προθέσει, ἀντι δι' οὗ κέχρηται. ὡς ὅταν λέγη Παῦλος γενόμενος ἐκ γυναικός. τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἐτέρωδι σαφῶς διειστέιλαιτο . . .*

Dass dieser Text des Basileios, des Meisters der Darstellung, klar und durchsichtig sei, wird niemand behaupten können. Er ist eben beschädigt. Allatius muss im Cod. Vat. noch einen besseren Text vor sich gehabt haben, der dann bei der Drucklegung — sei es durch seine Schuld oder die spätere Lämmer's — in Unordnung geriet. Denn wenn er übersetzt: „Et contra haec particula, ex quo' usurpatur pro, per quem', velut cum ait Paulus: Factus ex muliere pro eo quod erat per mulierem“ — so las er hinter *γενόμενος ἐκ γυναικός* noch die Worte *ἀντὶ τοῦ διὰ γυναικός*. Die mit der Einführung des Paulus beginnende Textstörung dagegen fand er schon vor. Er hat sie nicht zu beseitigen vermocht, sondern übersetzte *κέχρηται* fälschlich passivisch mit *usurpatur*, während es Prädicat zu *Παῦλος* ist. Der Eingang der Basileios-Stelle wird also auch bei Bekkos lauten müssen: *ὁ Ἰωσήφ περὶ τῶν ἐνυπνίων τοῖς ἐν τῷ θεσμοτηρίῳ διαλεγόμενος σαφῶς καὶ αὐτὸς ἀντὶ τοῦ ἐκ θεοῦ εἰπεῖν διὰ τοῦ θεοῦ εἴρηκεν, καὶ ἀνάπαλιν τῇ ἐξ οὗ προθέσει ἀντὶ τῆς δι' οὗ κέχρηται Παῦλος, ὡς ὅταν λέγῃ· γενόμενος ἐκ γυναικός [Gal. 4, 4], ἀντὶ τοῦ διὰ γυναικός.*

Im 23. Cap. S. 271/272 bringt Bekkos wiederum eine grössere Stelle aus Basileios' Schrift wider Eunomios I, 20 (a. a. O. T. I, p. 231/232 bzw. S. 64/66). Sie besagt im Eingang bei Bekkos: „Es giebt eine natürliche und eine künstliche Ordnung. Natürlich ist diejenige, die, wie bei den Geschöpfen, von schöpferischen Gründen bestimmt ist (*κατὰ τοὺς δημιουργικοὺς λόγους ταχθεῖσα*), oder wie die Stellung der zählbaren Dinge“ usw. Wenn Allatius übersetzt: „Naturalis [scil. est ordo], qui creaturarum iuxta creandi rationes dispositus est“ — so las er höchstwahrscheinlich *διαταχθεῖσα*, was ich aus der Mauriner-Ausgabe des Basileios in Bekkos' Text einzufügen kein Bedenken trage.

Noch unter dem Zeichen der Erörterungen über die

allerdings zuweilen von grammatischen Erwägungen bestimmte Bedeutung bezw. Gleichbedeutung der beiden Präpositionen steht der Anfang des 24. Capitels (S. 273—274, Z. 4). „Wenn jemand sagt,“ führt Bekkos aus, „die Frucht komme aus der Wurzel durch den Schössling, was ist das anderes, als wenn wir sagen, sie komme aus dem Schössling? Und wenn wir den Strom aus dem Urquell (*ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ*) durch die sprudelnde Quelle (*διὰ τῆς πηγῆς*) herleiten, was ist das anderes, als wenn wir sagen, er stammt aus der Quelle?“ Diese Stelle hat kritisch insofern eine gewisse Bedeutung, als eins der in dem zweiten Beispiel gebrauchten Worte nicht so ohne weiteres selbstverständlich ist. Bei Bekkos, dem gelehrten Kenner der Kirchenväter, stammt das Beispiel sicherlich aus einer Erinnerung an die berühmte Stelle der fünften theologischen Rede des Gregorios von Nazianz (Or. XXX, 31. T. I, p. 576 bezw. S. 534): Ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, μὴ τῷ μὲν ὁ πατήρ, τῷ δὲ ὁ υἱός, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχη. Im klassischen Sprachgebrauch des Griechischen findet sich nämlich *ὀφθαλμός* noch nicht in der Bedeutung „Quellpunkt, Urquell“; das Hebräische, wo das Wort *יָרֵךְ* „Auge“ in der Bedeutung „Quelle“ (vgl. Richt. 15, 19; Jos. 15, 7; Neh. 2, 13 u. a. a. O.) unmittelbar heimisch ist, scheint vielmehr erst — wann? vermag ich nicht zu sagen — diese weitere Besonderheit der Bedeutung veranlasst zu haben. Die Ausleger wenigstens haben mit Recht geglaubt, für das Wort in dieser seiner abweichenden Bedeutung eine besondere Erläuterung geben zu müssen. Elias von Kreta erklärt darum *ὀφθαλμός*, in den dürftigen, von A. Jahn im Anhang zur Migne'schen Ausgabe des Gregorios Sp. 843 A gegebenen Auszügen aus dessen umfangreichem Commentar zum Nazianzener, als *τῆς πηγῆς τὴν ἀρχήν, τὴν πρώτην βλύσιν . . . ἐξ ἧς, ὡσπερ ἀπὸ ὀφθαλμοῦ τινος φῶς, τὸ ὕδωρ βλυστάνει ἀνατιδόμενον* — oder, wie es Leuvenklaius in der Baseler Ausgabe vom

Jahre 1571, in seiner Übersetzung des (ganzen) Commentars des Elias (p. 207) wiedergiebt: „*Ὀφθαλμόν* dicit Gregorius hoc loco principium fontis primum ebullientis, de qua tanquam ab oculo lux aqua promanat e terra prorumpens.“¹⁾ Gregorios selbst braucht in seiner Dichtung *Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Arc. III, 60. 61, Dronke S. 195) für *ὄφθαλμός* das Synonymon *πόρος* „Öffnung, Röhre“:

*Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὐθις,
οὔτε πόρος, πηγὴ, ποταμὸς μέγας, ἔν τε ἡέθρον
ἐν τρισσοῖσι τύποισιν ἐλαυνόμενον κατὰ γαίης.*

Aus den Schlussätzen des 1. Buches der Gegenschrift des Gregorios von Nyssa gegen Eunomios (Lämmer: Append. ad. S. Gregor. Nyss. Opp. p. 164; ich: Oehler's Ausgabe vom Jahre 1865, S. 160) führt Bekkos (C. 26, S. 281, Z. 7 ff.) an: *Ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ πατρὶ δὲ υἱὸς καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων οὐχ ἰσπερίζει κατὰ τὴν ὑπαρξιν, οὕτω καὶ τοῦ μοιογενοῦς ἔχεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοία μόνη κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένης τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως.* Diesen Text hat auch Allatius vor sich gehabt, da er die zweite Hälfte des Satzes also wiedergab: „ita et unigenito adhaeret sanctus spiritus, intellectu solo secundum rationem causae praeintellecta spiritus existentia.“ Dass hier ein durch Unachtsamkeit der Abschreiber eingeschlichener Fehler den Gedanken des Gregorios sachlich geschädigt hat, ist von Allatius und Lämmer nicht bemerkt worden. Und doch lässt die folgende Ausführung des Bekkos keinen Zweifel darüber, dass er Gregorios richtig verstanden hat. Er sagt nämlich im Anschluss an jene Stelle: „Lässt er hier nicht gewissermassen den Gedanken durchblicken, es gebe zwei Ursachen des Geistes, den Vater und den Sohn? Aber, ihr Freunde und Brüder, die Aussprüche der Väter

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung: „Quaestionum Nazianzenarum specimen“ (Wandsbeck 1876. Progr.-Nr. 237), S. XIX, desgl. meine „Ges. patrist. Untersuchungen“ (Altona u. Leipzig 1889), S. 142.

dürfen nicht so ohne weiteres ausser acht gelassen werden, müssen vielmehr sämtlich von uns zusammengestellt werden wie eine die Überlieferung unserer Frömmigkeit regelnde Richtschnur. Auch wenn der Heilige gesagt hat, der Vater werde hinsichtlich seiner Ursache früher gedacht als der Sohn, und ferner, der Eingeborene werde mit Rücksicht auf seine Ursache früher gedacht als die Seinsweise des Geistes (S. 281, Z. 18: *Προθεωρεῖσθαι τὸν μονογενῆ τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως*), so ergeben sich daraus noch nicht zwei Ursachen des Geistes.“ Hier übersetzt Allatius die eingeschalteten griechischen Worte, auf die es eben ankommt, richtig mit „*praeintelligi unigenitum existentia spiritus secundum causae rationem*“. Es ist also klar, dass in der Gregorios-Stelle *προθεωρουμένου* zu schreiben ist, das sich auf das vorhergehende *τοῦ μονογενοῦς* bezieht; die Beziehung auf *ὑποστάσεως* verkehrt den Gedanken. Bei Oehler steht a. a. O. natürlich *προθεωρουμένου*.

Ich habe diese fünf Väter-Stellen deswegen einer besonderen Behandlung für wert gehalten, weil ich die Verbesserung ihres von Bekkos überlieferten Textes (bezw. die sprachgeschichtliche Erklärung einer einzelnen Stelle) glaubte fördern zu können. Andere Abweichungen in den von Bekkos aus Kirchenvätern mitgeteilten Aussprüchen tragen zum Teil anderes Gepräge und geben zu besonderen Bedenken weniger Anlass. Ich wende mich nunmehr zu solchen Stellen, die zwar nicht in der Formenlehre, wohl aber in der Syntax eine helfende Hand beanspruchen.

Bekkos' Sprache weist in der Formenlehre keine Abweichungen von der der Alten auf. Nur an drei Stellen, wenn ich recht gesehen, es können aber auch mehr sein, sind mir bei Compositis von *ἴστημι* Formen aufgefallen, die im Verhältnis zu der sonstigen Formenbehandlung als Ausnahmen erscheinen, während sie es tatsächlich nicht sind. Cap. 2 (S. 200, Z. 7 v. o.) treffen wir *διιστώσας*

C. 10 (S. 215, Z. 12 v. o.) *συνιστώσι*, C. 33 (S. 311, Z. 5 v. u.) *προϊστώσιν*. Nach Dieterich's Untersuchungen¹⁾ sind zwar „innerhalb des Conjugationssystems von *ἴστημι* starke Verschiebungen eingetreten“ hinsichtlich der Formenbildung und Bedeutung, ein lautlicher Wandel und Übergang von *α* zu *ω* hat sich aber, bis zum 10. Jahrhundert wenigstens, in der gebildeten Schriftsprache noch nicht allgemein vollzogen. In der Volkssprache treffen wir derartige Formen jedoch schon zahlreich in dem apokryphen Schrifttum der ersten Jahrhunderte (angen. Grdf. *ιστάω*), wie im Anschluss an Blass²⁾ besonders Reinhold des weiteren nachgewiesen hat. Dieser verzeichnet in seinen sehr verdienstlichen „De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae“ (Dissert. phil. Hal. XIV, 1. 1898), S. 93/94, den aus Bekkos angemerktten Formen entsprechend, unter vielen anderen *καθιστώσα* Acta Thomae 47, *παριστώμενον* Acta Petri et Pauli β 16 A, so dass aus solchen Vorgängen die allmähliche Wandelung in diesen Formenverhältnissen sich genügend erklärt.

Syntaktische Berichtigungen des Textes sind in grösserer Anzahl notwendig. Die Berechtigung zu solchem Vorgehen fliesst aus der Beobachtung, dass Bekkos die feineren Klangfarben der Ausdrucksweise (*ἄν*), besonders in hypothetischen Sätzen, in zahlreichen, sicher überlieferten Fällen durchaus streng gewahrt hat.

Ich weise auf den Anfang zurück. Bekkos erklärt den Beweis erbringen zu wollen (C. 2, S. 200/201), dass die Handlungsweise der Urheber der Trennung und die gleiche Neigung ihrer Nachfolger keine triftigen Gründe zu einer so weitgehenden Ausdehnung der verderblichen

¹⁾ K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. Byzantinisches Archiv, Heft I, Leipzig 1898, S. 218. 219.

²⁾ Fr. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 2. Aufl. (Göttingen 1902), S. 50, § 29, 2.

Kirchenspaltung hatten. „Denn“, sagt er (S. 201, Z. 3—9), „wenn es mir möglich wäre (εἰ γὰρ καὶ ἦν ἡμᾶς), aus Schriftstellen den Beweis zu erbringen (συστήσαι), die römische Kirche befinde sich in bezug auf die Frömmigkeit durchaus nicht im Irrtum, dann wäre der Widerspruch der Gegner eigentlich nicht löblich (ὡς οὐ καλῶς εἶπον ἄν) οἱ ἀντιπρόντες), andererseits würde man allein schon aus dem Nachweise (εἰ καὶ — zu ergänzen oder aus dem ersten Satze fortwirkend zu denken ἦν ἡμᾶς ἀποδείξαι — ἀπὸ μόνου τοῦ ἀποδείξαι), die Freunde der Spaltung befänden sich mit den zu ihren Gunsten erhobenen Einwendungen im Unrecht, zu der Einsicht kommen (γνωρίσαι ἄν) ἦν), dass die Kirche Roms hinsichtlich der Frömmigkeit sich nicht im Irrtum befinde.“ Ich denke, gegen die zweimalige Einfügung des ἄν, die dem sonstigen Sprachgebrauch des Bekkos genau entspricht, wird niemand etwas einzuwenden haben.

Ebenso liegt die Sache im 4. Cap. (S. 204, Z. 2 v. u. bis 205, Z. 4). „Jeder, der zu diesem kirchlichen Frieden gelangt ist (πᾶς γὰρ τις ὃς ἐπὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ταύτην ἦλθεν εἰρήνην) in dem Sinne, dass er unsere kirchlichen Bräuche und Glaubenssätze verwirft und sich für den Vorzug der römischen Kirche als einer im Vergleich zu der unserigen frömmern entscheidet, der dürfte damit von dem Reiche Christi sich ausgeschlossen (ἔκπτωτος ἄν) εἶη τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας), in eine Reihe mit Judas, dem Verräter, und seinen Genossen und denen, die den Heiland gekreuzigt, sich gestellt haben.“

In Verteidigung eines Ausspruches des Basileios gibt Bekkos C. 12 (S. 242. 243) dazu folgende Erläuterung: οἰοῦναι λέγων — d. h. Βασιλεῖος — ὡς εἰ καὶ ποίημα ἦν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, Ἐννόμει, κατὰ σέ, ἀλλ' οὐχὶ μόνῳ τῷ μονογενεῖ ἔδει προστιθέναι τὴν αἰτίαν αὐτοῦ διὰ τὸ μηδεμίαν ἐνέργειαν τοῦ υἱοῦ ἀποστετημένην τοῦ πατρὸς εἶναι. In dem οὐχὶ steckt, wie mir scheint, οὐκ ἄν, letzteres wiederum durchaus notwendig.

In bewunderndem Rückblick auf eine Erklärung des Nysseners Gregorios fällt Bekkos C. 23 (S. 270, Z. 6 v. u.) nach dem Texte des Allatius bezw. Lämmer's folgendes Urteil: *Τίς τῶν ἁγίων ἀριθλοῦτερον παραστήσει τὴν ἐν τῇ τριάδι τάξιν καὶ τὴν κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸ πνεῦμα μεσιτείαν τοῦ υἱοῦ;* Es liegt auf der Hand, dass das Futurum hier keinen Sinn hat. Bekkos hat offenbar sein Urteil in der Form der milderen Behauptung, d. h. im Opt. Aor. mit ἄν ausgesprochen (das ja überdies nach der Silbe -ον so leicht ausfallen konnte). Die ursprüngliche Fassung lautete demnach: *Τίς τῶν ἁγίων ἀριθλοῦτερον ἄν παραστήσειεν* usw. An die Stelle von Allatius' explanabit würde dann explanaverit treten müssen.

Eine Basileios-Stelle in demselben 23. Cap. (S. 272, Z. 1—3 v. u.) ist ohne das — in Bekkos' Text verloren gegangene — ἄν gar nicht denkbar, also nämlich: *Ὁ τὸ πνεῦμα ἐκλύσας δι' αὐτοῦ καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα συναφεκλύσατο. καὶ τὸν υἱὸν ἀληθῶς ὅστις (ἄν) λάβῃ, ἔξει αὐτὸν ἐκατέρωθεν.*

Auch im Gebrauch und in der Behandlung der Conjunctionen ist bei Bekkos kein Abweichen bemerkbar von den seit alters befolgten Regeln, die er, der gelehrte Kenner der Kirchenväter, übrigens bei diesen auf Schritt und Tritt befolgt sehen musste. Daher muss es heissen C. 26 (S. 285, Z. 4 v. o.): *ὅρα καὶ σύνες δι' οὐδὲν ἕτερον τῷ ἁγίῳ ταῦτα ῥηθῆναι, ἀλλ' ἵνα δηλώσειεν* (L. δηλώσει) *ὁ λόγος αὐτοῦ τὴν φησικὴν καὶ οὐσιώδη τοῦ πνεύματος ἔνωσιν.* — C. 27 (S. 293, Z. 1 v. o.): *καὶ ὅσα ἄν ἀκούσῃ* (L. ὅσα ἀκούσει) *λαλήσει.* — C. 31 (S. 306, Z. 3 v. o.): *ἵνα μὴ καὶ διαφοροὺς γενήσεις τοῦ ἐνὸς υἱοῦ ἐκ τοῦ ἐνὸς πατρὸς δ' ᾧ* (L. δ' ὡσει) *νοεῖσθαι ὁ ταῦτα λέγων.* — C. 33 (S. 314, Z. 9 v. o.): *σκοπεῖτωσαν, μήποτε αἰτοὶ καθ' ἑαυτῶν μαίνωνται* (L. μαίνονται), während in demselben Capitel (S. 311, Z. 7 v. o.) richtig zu lesen ist: *σκοπεῖτωσαν, μήποτε τὸ τῶν λεπτολογιῶν ἄμετρον*

παρασύρη αυτούς τῆς ὁδοῦ τῶν πατέρων. — C. 44 (S. 336, Z. 8 v. o.): ἐὰν ὁ υἱὸς κοινωνῆ (L. κοινωνεῖ) τῷ πατρί. — C. 66 (S. 388, Z. 1 v. u.): ὅταν δὲ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν εἶναι διδασκώμεθα (L. διδασκόμεθα).

Durch die Unachtsamkeit der Abschreiber sind, was weder Allatius noch Lämmer bemerkt haben, zuweilen Wort- und Satztheile bezw. Silben und Buchstaben ausgefallen, die, an ihre ursprüngliche Stelle gesetzt, vielfach erst den vollen Sinn und Zusammenhang richtig erkennen lassen.

So lese ich C. 6 (S. 207, Z. 8 v. o. ff.): εἰ μὲν γὰρ δικαίως καὶ ἐπὶ τινι πρὸς τὴν ἡμῶν εὐσέβειαν συντελοῦντι (ἦν) ἢ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας μάχη, . . . ἤμεν ἂν καὶ αὐτοὶ συνδιατιθέμενοι τοῖς ἐπιρρηπῶς ἔχουσι πρὸς τὸ σκάνδαλον. Der hier ganz stilgerecht gebildete Nachsatz des dritten hypothetischen Falles, worauf ich zur Bestätigung meiner zuvor ausgesprochenen Behauptung von der tadellosen Schreibweise des Bekkos besonders hinweise, erheischt mit Notwendigkeit das von mir eingeschaltete ἦν.

Von Athanasios, dem zwischen der Lehr- und Ausdrucksweise des Abend- und Morgenlandes vermittelnden Geiste, sagt Bekkos (Cap. 11, S. 236, Z. 5 v. u.): „Er kannte deren (der Römer) andersgeartete Sprache als ausdrucksarm und darum als den Anlass, dass man einen besonderen Gebrauch der Ausdrücke vorbrachte“: τὸ ἑτερόγλωσσόν τε τῆς προφορᾶς παραίτιον [natürlich mit Bezug auf τὸ ἑτερόγλωσσον, L. παραίτια] ἰδικῆς τῶν λέξεων χρήσεως ᾗδει.

Rückblickend auf den von ihm bisher geführten Beweis, wendet sich Bekkos C. 14 (S. 246, Z. 6 v. u.) an die, welche sich doch noch belehren lassen wollen. „Ich fordere euch (ὕμᾱς, L. sinnlos ἡμᾶς), die künftigen Leser dieser meiner gegenwärtigen Schrift auf (τοὺς ἐντευξομένους ὕμᾱς τῷ παρόντι συγγράμματι ἀξιοῦμεν), den Sinn dieser von mir angeführten schriftlichen Äusserungen,

als einen anderer Deutung nicht fähigen, mit ehrlichem Herzen zu erfassen.“ — Sodann weist er in demselben Capitel (S. 247) die Zeitgenossen, welche Haarspalterei in Glaubensdingen treiben, auf den Widerspruch hin, in den sie sich zu den älteren Vätern setzen, „indem sie (Z. 11 v. o.) es gewissermassen für einen Verlust erachteten, Brüder zu gewinnen, welche die Ermahnungen der Kirchenlehrer zu brüderlicher Vereinigung mit uns führen (*οὗς αἰ τῶν τῆς ἐκκλησίας διδασκάλων ὑποθήκαι πρὸς τὴν ἡμῶν συναγοῦσιν ἀδελφότητα*), in denen diese uns anraten (*ἐν αἷς [L. οἷς] ὑποτίθενται . . .*), die Unterschiede in den Ausdrücken zu übersehen.“ — Auf derselben Seite (Z. 3 v. u.) ist statt *πέμπεσθαι* (L.) zu schreiben *ἐκπέμπεσθαι*, von dem in bezug auf den h. Geist dort neben *προϊέναι* und *προέρχεσθαι* ständig die Rede ist, und zwar in der Verbindung *προέρχεσθαι τε καὶ ἐκπέμπεσθαι*, so dass S. 248, wo eben diese drei Ausdrücke wieder aufgenommen werden, ebenso zu schreiben ist: *τὸ προϊέναι δηλαδὴ προέρχεσθαι (τε) καὶ ἐκπέμπεσθαι*.

Cap. 17 (S. 255, Z. 5 v. u.) erläutert Bekkos eine Stelle des Kyrillos also: „Durch den Gebrauch der Einzahl deutet er hier durchaus nichts anderes an (*ἐνικῶς τοῦτο εἰπὼν οὐδὲν ἄλλο πάντως ἐντεῦθεν ἐμφαίνει* [L. *ἐμφαίνων*]), als dass er den Geist zwar aus Vater und Sohn herleitet (*λέγει*), damit aber nicht als aus zwei Ursachen.“

Im Anschluss an die zuvor behandelte Frage in Form der gemilderten Behauptung in C. 23 (S. 270, Z. 4 v. u.) muss der Text, ähnlich gefassten Wendungen an anderen Stellen entsprechend, besonders in Rücksicht auf das in der Überlieferung ganz absolut stehende und darum durchaus hart anmutende *ἀρκεῖ*, nach meiner Überzeugung also lauten: *εἰ δέ (σοι) εἰς παράστασιν τῆς ἐν τῇ τριάδι τάξεως ὁ Νίσσης Γρηγόριος οὐκ ἀρκεῖ, συνεπιμαρτυρήσει αὐτῷ τὰ περὶ τῆς τάξεως καὶ ὁ μέγας Βασίλειος*.

Die Wiederherstellung der folgenden Stelle bedarf keines Wortes (C. 33, S. 310, Z. 5 v. u.): *κατὰ τί γὰρ*

ἂν ἄλλο καὶ πιστευθεῖη θεὸς εἶναι τὸ πνεῦμα, εἰ μὴ τις καὶ καρδίᾳ πιστεύσειεν ἀκριβῶς καὶ χεῖλεσιν ὁμολογήσειεν [L. ὁμολογήσει] καθαρῶς ἐκ τῆς θείας οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ . . . προῖέναι αὐτό;

Fälle, in denen ein einziger Buchstabe, an die rechte Stelle gesetzt, die ursprüngliche Hand des Schriftstellers wiederherstellt, ohne dass es eines Beweises bedarf, sind folgende: C. 4 (S. 205, Z. 6 v. o.) ἀρξόμεθα statt ἀρχόμεθα L., C. 5 (S. 205, Z. 7 v. u.) ἡγουμένους (durch καὶ verbunden mit ἡττωμένους) statt ἡγουμένης L., (S. 206, Z. 3 v. u.) ἐγκαλύπτεσθαι statt ἐκκαλύπτεσθαι L., (C. 26 (S. 286, Z. 4 v. o.) διαμαρτυρόμενοι statt διαμαρτυρώμενοι L., C. 27 (S. 290, Z. 7 v. u.) ἔξεις statt ἔχεις L., C. 48 (S. 350, Z. 10 v. o.) διασκοπούμενος (auf das Subject τις bezüglich, im Nachsatz mit ὁ τοιοῦτος wieder aufgenommen) statt διασκοπούμενοι L.

Zahlreich sind die Stellen, wo der ursprüngliche Text durch den Unverstand oder die Flüchtigkeit der Abschreiber oder die Unachtsamkeit Allatius' bezw. Lämmer's bei der Drucklegung verdunkelt oder verunstaltet ist. C. 4 (S. 204, Z. 6 ff.) heisst es: Πρὸς γοῦν τὸ ἀλάθτητον ἐκείνο δικαιοτῆριον ἀφορῶντας εὐθὺ τοῦ σκοποῦ γίνεσθαι χρεῖ, ἕκαστον ἀξιοῦντας τῶν τοῖς παροῖσιν ἡμετέροις γράμμασιν ἐντευξομένων ἐσῦστερον εὐθεὶ συνειδῶτι καὶ ἀρεπεῖ βασανίζειν τὰ ἐμπειριλημμένα. Dass Allatius in seinem Cod. Vat., aus dem er übersetzte, den richtigen Wortlaut vor sich hatte, zeigt seine Wiedergabe: „Ad illud itaque iudicium falli nescium respicientes actutum rem ipsam aggrediamur, exorantes singulos, qui nostra haec scripta in posterum legent, recta conscientia et neutram in partem propensa in illis contenta examinare.“ Demzufolge muss es in Bekkos' Text heissen: τοῦ σκοποῦ ἔχεσθαι und εὐθείᾳ συνειδήσει.

Im 5. Cap. (S. 205, Z. 10 v. o.) kann doch von den Bestreitern der römischen Kirche nicht gesagt werden, sie hätten den Kampf mit Schrift und Tinte geführt, γραφῇ

καὶ μέλανι (L.), sondern höchstwahrscheinlich doch wohl: mit Schrift und Rede (ῥήματι).

Cap. 8 (S. 209, Z. 4 v. u.) redet Bekkos von dem, der, der Partei der Verständigeren zugehörig, τῆς λογικωτέρας ὢν μοίρας καὶ λογικωτέρας ἀντιβαίνειν ὁρμῶν. Allatius las jedenfalls schon, was Lämmer, wie so oft, nicht bemerkt hat, das Richtige, d. h., da er „ratiocinatione magis seria contradicere studet“ übersetzt, λογικώτερον.

„Wir wollen“, sagt Bekkos C. 10 (S. 215, Z. 5 v. u.), „die Erzeugnisse der Streitsucht und unverständiger Hartnäckigkeit denen überlassen“ usw., τὰ μὲν τῆς φιλονεικου γνώμης καὶ πεισμονῆς ἀλόγου ἔκτοκα [nicht ἔκτόκια L.] ἐκείνοις παρῶμεν usw. — In demselben Capitel (S. 221, Z. 4 v. u.) sagt Bekkos von Gregorios' Lobschrift auf Athanasios: Er nahm sich zum Gegenstande seiner Darstellung τό τε ὑποκείμενον [nicht ὑπερκείμενον L.] τοῦ βίου καὶ τὴν ἐν λόγοις τοῦ ἀνδρὸς δύναμιν, „den Grundgehalt seines Lebens, die Macht und Kraft seiner Rede“. — „Basileios“, sagt Bekkos ferner (S. 227, Z. 5 v. o.), „engte [dem Zusammenhange entsprechend muss es heissen: εἶργε, nicht ἦρχε L., was keinen Sinn giebt] die Gegner durch andere Schriftstellen und unbestrittene, dasselbe besagende Zeugnisse und daran geknüpft zwingende Schlussfolgerungen derartig ein, dass“ usw. — Im Anschluss an eine Stelle des Basileios fährt Bekkos (S. 230, Z. 5 v. u.) fort: συναψδὰ τούτω καὶ ὁ θεῖος ἀΐθις γνωματεύει Γρηγόριος ἐν γε τῷ πρώτῳ τῶν αὐτοῦ Εἰρηνικῶν. Unverkennbar steht das Hauptverbum am Anfang, und zu demselben gesellt sich ein erläuterndes Participium, so dass γνωματεύων zu schreiben ist. Jenes aber ist entstellt. Man wird nicht an συναψδέω (dann also συναψδεῖ) zu denken haben, das, wie es scheint, nur in einer Dichterstelle bei Stobäos in der Bedeutung „zusammen singen oder spielen“ vorkommt, sondern an συναυδάω „überein- oder zusammenstimmen“, so dass die Form zu lauten hätte συναυδᾶ, also: „Mit

ihm stimmt in seinem Urteile wiederum auch Gregorios überein in seiner ersten Rede vom Frieden.“

Im 11. Cap. (S. 234, Z. 1 v. u.) weist Bekkos auf die Notwendigkeit hin, darauf zu achten, welchen Unterschied die Bedeutung jener von ihm gebrauchten Ausdrücke (*ἡ τῶν λέξεων ἐκείνων δύναμις* S. 235, Z. 2), auf Grund deren er seiner Zeit die Versöhnung der Kirchen zustande brachte, im Verhältniß zu den den späteren Zwiespalt veranlassenden, aufweist, *ὄσσην διαφορὰν ἔχει*, nicht *εἶχε*, wie L. hat, denn es handelt sich freilich um Dinge der Vergangenheit; aber nur in der Bedeutung ihrer Fortwirkung bis in die damalige Gegenwart, daher notwendig das Präsens *ἔχει*. — In demselben Capitel (S. 235, Z. 11 v. o.) sagt Bekkos ebenfalls von Athanasios: *οὐ πρὸς τὰς λέξεις, ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν βάρψας τὸν νοῦν*, was ja recht wunderlich klingt; wenn aber Allatius übersetzte: „ad sententiam mentem intendens“, so las er richtig *τρέψας*, was allein dem Zusammenhange entspricht. — An einer etwas späteren Stelle redet Bekkos von den Gegnern, welche eine Versöhnung mit der römischen Kirche nicht zulassen, *τὴν τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας καταλλαγὴν οὐ προσίενται διίσχυριζόμενοι* — so lautet der Text bei L. — *ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ λέγειν τὸ πνεῦμα* usw., was im Sinne der Griechen, diesem Texte zufolge, gerade das Gegenteil ihrer Überzeugung sein würde. Auch hier las Allatius wieder das Richtige: „Romana ecclesia contentente ex patre et filio dici spiritum“ usw., also *διίσχυριζομένης*. — Dasselbe ist S. 239, Z. 7 v. u. der Fall. Die Rede ist vergleichsweise (*οὐχ ὡς ἐκεῖνος*) von Jeremias, *ἐπὶ τῇ καταβολῇ τῶν πυργωμάτων καὶ τῶν βάρειων τῆς παλαιᾶς Ἱερουσαλήμ*, Allatius: „non ut ille super turrium et murorum disiectu antiquae Ierusalem“. Also ist doch wohl *τειχῶν* statt des sinnlosen *βάρειων* (L.) zu schreiben.

Cap. 12 (S. 242, Z. 12 v. o.) entgegnet Bekkos den Verdächtigen des Basileios mit Bezug auf eine bestimmte

Stelle: *συνιέτωσαν περὶ τοῦ πνεύματος εἶναι τὸν λόγον, ἐκ τῆς περοκοπῆς ἀπάσης περὶ οὐδενὸς ἑτέρου γεγεννημένης ἀλλ' ἢ περὶ αὐτῆς τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστάσεως.* Auch hier wieder hat Allatius einen völlig einwandfreien Text wiedergegeben. Seine Übersetzung „cum in textu illo universo nullius alius mentio fiat“ zeigt, dass er jenes *ἐκ* vor *τῆς περοκοπῆς* (nicht *περοκοπῆς* L.) nicht las, dessen Beseitigung unbedingt notwendig ist.

Im 16. Cap. (S. 251, Z. 1 ff.) haben Allatius (wie seine Übersetzung beweist) und Lämmer, wie so oft, die Grosszügigkeit der von Bekkos seinem unmittelbar (in 2. Person) angeredeten Gegner gestellten Frage als solche nicht verstanden. Sie lassen die Frage schon in der ersten Zeile endigen: *Τί βούλει ἀπαρτί [ἀπάρι L.] καὶ ἕτερον προσθεῖναι εἰς σκέψιν;* — und haben nicht gesehen, dass das *ἕτερον* eben im Folgenden genauer bezeichnet und das Fragezeichen erst in Z. 8 zu setzen ist. Darum muss (nur Komma hinter *σκέψιν*!) die Fortführung des einen, von Allatius und Lämmer in drei Teile zerrissenen Gedankens, mit durchweg verbesserter Zeichensetzung, also erfolgen: *ὅτι φῆς [nicht φησι, L.] τὸ προχεῖσθαι προῖέναι καὶ ἀναβλύζειν καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰ καὶ ἔστιν οὗ λεγόμενα περὶ τοῦ πνεύματος, [ἐκ πατρὸς L. — perperam insinuatum ex sequentibus!] οὐσιωδῶς δηλοῦσι καὶ φησικῶς ὑπάρχειν αὐτὸ ἐκ πατρὸς, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ λέγωνται ταῦτα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, δηλοῦσι τὸ φησικῶς καὶ οὐσιωδῶς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων διανομήν;* Hier muss das Fragezeichen, kein Punkt (L.), stehen; denn hier erst endet der Gedanke der Frage, wie auch die unmittelbar sich anschliessenden Worte deutlich bezeugen: *ἀλλ' ὡς ἀγαπητέ, πρῶτα μὲν τίς τῶν ἁγίων εἶρηκε τοῦτο; ἐρωτῶντί μοι ἀποκρίθητι.* — Auch das Ende der Seite zeigt einen verunstalteten Text, der ursprünglich etwa so gelautet hat: *εἶπερ γάρ τις ἦν ἐν τούτοις διαφορά, πῶς ἂν καὶ ἀπεσιπήθη παρὰ τῶν δι' ἀκριβείας [τὴν ἀκριβείαν L.]*

ἐπισκεψαμένων μὴ τοιγε ταῦτα [εἰς αὐτά L.], ἅπερ [εἰς] αὐτὸ τὸ κεφάλαιον ὀρώσι τοῦ δόγματος, ἀλλὰ καὶ [εἰς] ἄλλα πολλῶν τοῦτων μετριώτερα ἐν τῷ παρορᾶσθαι βλάπτειν δοκοῦντα; Für die erste Textänderung kann ich mich noch auf Allatius berufen, der jene Stelle mit „qui quam exactissime examinarunt“ wiedergab, für die zweite auf den griechischen Sprachgebrauch, der ἐπισκέπτεσθαι nur mit dem einfachen Akkusativ verbindet.

Cap. 20 (S. 264, Z. 11 v. o.) muss es ἡγουν [nicht ἡως (L.), was verschrieben und sinnlos ist] ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ in der Anführung aus Kyrillos heissen, weil Bekkos in der Umschreibung jener dieselben Worte wiederholt: ἡγουν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ.

Im Anfang des 25. Cap. (S. 277, Z. 3 v. u.) lese ich: Οἱ δὲ ἐπὶ [oder ἐπ', statt ταῖς L.] ἀντιλογίαις ἀκαίρως φιλοτιμούμενοι καὶ πάλιν φασίν — dem von Bekkos stets befolgten guten griechischen Sprachgebrauch folgend, der eben bei φιλοτιμείσθαι die Präp. ἐπὶ erfordert in dem Sinne: „seine Ehre worin setzen, sich womit rühmen oder brüsten“, so dass Bekkos hier die Gegner bezeichnet als Leute, „welche ganz zur Unzeit ihre Ehre in das Auffinden von Widersprüchen setzen“. Wenige Zeilen später schlage ich, selbstverständlich mit verbesserter Zeichensetzung, folgende Textfassung vor: ἃ γὰρ οὐκ εἰς κοινὸν ἀπροαήριον συνόδου παρὰ τοῦ εἰπόντος ἐρρέθη, ἀλλ' ἐν γωνίᾳ καὶ συγγράμμασιν ἰδικῶς ἐκτεθέντα [ἐκτεθεῖσιν L.], οὐδέν τι καινόν, εἰ παροπτεῖα ταῦτα ἡμῖν; τί φαστε, ἀδελφοί; οὐδέν τι καινὸν τὰ τοῦ Νύσσης παροπτεῖα γενέσθαι; τοῦ Νύσσης τοῦ ὄν πῶς ἂν καλέσω οὐκ ἔχω, ὅτι οὔτε [μηδὲ L.] παροδίῳ καιρὸς ἡμῖν ἐγκωμίων, οὔτε [οὐδὲ L.] σπουδῇ ἡμῶν (περὶ) τὸ προκειμένον τὸ μεγαλεῖον τοῦ ἀνδρὸς ἀποδειῖξαι, εἴ γε ἄνδρα αὐτὸν καλεῖν χρῆ καὶ οὐκ ἄγγελον; Die hinter ἀδελφοί folgende Frage zeigt deutlich, dass die gleichen, kurz vorhergehenden Worte gleichfalls eine Frage sind, was Lämmer, da er hinter dieselben einen Punkt setzt, ebenso wenig gesehen hat wie den

Umstand, dass die mit τοῦ Νύσσης erfolgte Wiederaufnahme des Gedankens eben wiederum eine Frage ist, die erst hinter ἄγγελον endigt. — Am Schluss des Capitels (S. 280, Z. 9 v. o.) muss, scheint mir, ὥσπερ οὐδ' ὅσα ὁ μέγας Ἀθανάσιος εἶρηκεν, οὐδ' ὅσα ὁ . . . Κύριλλος gelesen werden, mit Tilgung des hinter ὥσπερ bei L. sich findenden οὖν, das dem folgenden οὐδ' seinen Ursprung zu verdanken scheint.

Die an die schon vorher behandelte Stelle des Nysseners im 26. Cap. (S. 281, Z. 6 v. u.) sich anschliessenden Worte des Bekkos glaube ich so lesen zu müssen: ἀλλ' ὃ φίλοι καὶ ἀδελφοί, [ἐπεὶ] οὐχ ἀπλῶς τὰ τῶν ἁγίων δεῖ παρορᾶσθαι ἐρητά, συμβιβάζεσθαι δὲ πάντα ἐπάναγκες παρ' ἡμῶν, ὥσπερ πρὸς κανόνα ἢ γνώμονα τὴν παράδοσιν τῆς εὐσεβείας ἡμῶν (ἀπευθυνόμενον), letzteres notwendig wegen des voraufgehenden πρὸς und S. 281, Z. 1. 2 genau ebenso lautend. — S. 286, Z. 5 v. o. ist zu lesen: οἱ πατέρες αὐτῶν τοῖς θεολόγοις πατράσιν ἡμῶν τῶν Γραικῶν τούτοις [τούτους L.] κατακολουθήσαντες εἰρήκασιν τοῦτο.

Im 28. Cap. (S. 297, Z. 2 v. o. ff.) muss, wie mir scheint, die Kyrillos-Stelle gelesen werden: Τῶν γὰρ τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς φυσικῶν ἀγαθῶν οὐσιωδῶς ὑπάρχων ὁ υἱὸς κοινωνὸν [κοινωνοὺς L.] ἔχει καὶ τὸ πνεῦμα. — Der Rückblick, den Bekkos am Schluss des Capitels auf das Vorhergehende wirft, ist durch ein offenbar infolge lästigen Schreibversehens entstandenes Einschiesel tatsächlich entstellt und durch den Ausfall der Copula εἰσιν, die man, um dem so nachdrucksvoll begonnenen Abschluss das nötige Rückgrat zu geben, dringend vermisst, und die Allatius noch gelesen („Tot igitur tantique sunt, qui“), um seine ganze Wirkung gebracht. Er muss lauten: τοσοῦτοι μὲν οὖν καὶ τοιοῦτοί (εἰσιν) [οἱ ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ ὑπάρχειν εἰπόντες], ὧν οἱ μὲν ἐκ τοῦ υἱοῦ, οἱ δὲ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ὑπάρχειν εἰρήκασιν, ὡς μηδὲν διαφέρον ἡγούμενοι ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα εἰπεῖν καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ.

Im 34. Capitel, mit welchem Bekkos den ersten Hauptteil seiner Schrift abschliesst, ist S. 315, Z. 5 v. o. ff. zu lesen: *τινάς εἶρεθῆναι περικοπὰς τὸ εὐλογοφανές τῶν προανατεταγμένων τῷ μετιόντι τὰ [περιόντι L.] τῆς ἀληθείας ὡσπερ ἐπικρυπτούσας*. Das fehlerhafte und in diesem Zusammenhange sinnlose *περιόντι* hat jedenfalls schon Allatius vor sich gehabt, aber damit nichts anzufangen gewusst. Er hat es unübersetzt gelassen, ebenso wie τὸ *εὐλογοφανές*. Bekkos redet von einigen Abschnitten in den wider die Römer verfassten Schriften, „welche die Wahrscheinlichkeit des zuvor Dargelegten für den, welcher der Wahrheit nachgeht (τῷ μετιόντι τὰ τῆς ἀληθείας), gewissermassen verhüllen“. —

Die Anzahl der verbesserungsbedürftigen Stellen, die ich zumeist aus dem ersten Teile der Friedensschrift des Johannes Bekkos auswählte, ist hiermit noch nicht erschöpft. Dieselben zeigen aber, wie notwendig es ist, für die Schriften des Patriarchen bald einmal eine bessere handschriftliche Grundlage, als die bisherige war, zu beschaffen. Ich schliesse diese Bemerkungen mit einem Worte des Bekkos, das er in der behandelten Schrift, freilich im Hinblick auf eine unvergleichlich viel wichtigere Sache, gesprochen hat (C. 4, S. 204, Z. 10 v. o. ff.): *εἰ μὲν ἀρέσκει τῷ ἐντυγχάνοντι τὸ διορθωθῆν παρ' ἡμῶν σφάλμα τῶν πρὸ ἡμῶν, χάρις θεῷ τῷ παντὸς καλοῦ δοτῆρι καὶ χορηγῷ*.

XV.

Das Bathkol [Himmelsstimme].

Eine talmudisch-kritische Untersuchung.

Von

Rabb. Dr. B. Koenigsberger,

Pleschen [Prov. Posen].

I. **בה קול** — natürliches Echo.

Wir haben bei der Erklärung des mischnisch-talmudischen Wortes **בה קול** zweierlei Bedeutungen und bei der an zweiter Stelle zu behandelnden wiederum zwei Stufen zu unterscheiden. Es hat in erster Linie die Bedeutung von **Echo**, hebr. **איר**, nhbr. **קול הברה**¹⁾. Was der Tosafist bab. Sanh. 11^a zur Erklärung des Wortes sagt: „Nach dem Tode der Propheten Chaggai, Secharjah und Maleachi hörte man mit dem **בִּק** nicht eine Stimme, die direct vom Himmel kam, sondern aus jener Himmelsstimme ging eine zweite hervor, die sie hörten, wie wenn man kräftig aufschlägt, so dass die Töne weithin hörbar werden“, stimmt zu der auch sonst bereits angegebenen Bedeutung²⁾.

1) Exod. rabb. (cap. 29 Ende) heisst es³⁾: R. Simon ben Lakisch sagte: Was bedeutet: die Stimme hatte keine

¹⁾ S. Elia Levita im Tischbi s. v. **הברה**, das er mit **קול דממה** in 1. Kön. 19, 12 zusammenstellt. Dort erklärt es Raschi nach ihm gewordener Mitteilung mit dem frz. **טאצימנט** tacement (lat. tacere), im Römischen (**לשון רומי**) Echo (**איר**), deutsch „Widerhall“ und verweist auf **קָה** in Rosch haschana 27^a; anders Gittin 89^{a/b}, wo es eine „nicht wirkliche“ Stimme bezeichnet. Vgl. auch Raschi zu Hiob 4, 16 und dazu Kohut, Aruch compl. III, 509 s. v. **חש**¹⁾. Mussafia (zum Aruch s. v. **הבר** I) identificiert es mit unserem **בִּק**. Vgl. noch Rabb. Tam in Tosef. jeschanim zu Joma 20^b.

²⁾ Vgl. jer. Pes. V, 5 (82^e): **קול שדרכו הולך**.

³⁾ Zu Deut. 5, 19. (Baer, Concord., registriert s. v. **גדול** irrt. Deut. 5, 23.)

Zunahme (וּלְאֵי יִסָּק)? Wenn ein Mensch einen anderen ruft, hat seine Stimme ein בֶּקַע (Echo); die Stimme aber, die von Gott ausging, hatte kein בֶּקַע. Ebenso ib. cap. 28 Ende. Das passt zu der Erklärung des Midrasch am Ende der Pericope Nasso und Anfang Levit., dass die Gottesstimme, die mit Mose sprach, nur im Stiftszelte vernehmbar war und an dessen Wänden abbrach. Anders aber ist der Ausdruck בֶּקַע als Umschreibung von עַל פִּי ד' aufzufassen, wie Raschi zu Num. 3, 16 bemerkt: Als Mose die Leviten (vom ersten Monat ab) zählen sollte, fragte er: Soll ich dazu in ihre Zelte gehen? Gott erwiderte: Tu du das Deinige, und Ich werde das Meinige tun. Mose folgte der Gottesmajestät an den Eingang der Zelte, aus denen ein Bathkol erscholl: So und so viel Söhne sind im Zelte¹⁾. Ähnlich ist es wohl auch nach dem Midrasch bei der durch das Los (עַל פִּי דַּגּוּרִיל Num. 26, 56) erfolgten Landesteilung zu denken; vgl. Baba bathra 122^a.

2) Die nach Jeb. 122^a (Tos. ib. XIV, 7) die Ansicht der Schule Hillel's wiedergebende Mischna Jeb. XVI, 6: Man darf einer Frau die Wiederverheiratung auf ein Echo hin gestatten, wie es einmal vorkam, dass jemand auf der Spitze eines Berges stand und rief: N. N., Sohn des N. N., aus dem Dorfe N. N. ist gestorben! und man, als man hinging, ohne dort einen Menschen zu finden, der betreffenden Frau die Wiederverheiratung erlaubte, gehört auch hierher²⁾. —

3) Inhaltlich gehört zur obigen Stelle folgende (Megilla 32^a): R. Schefatjah sagte im Namen des R. Jochanan: Wo ist angedeutet, dass man sich des Echos bedienen

¹⁾ Vgl. dazu Num. rabb. 3, 9, Tanch. ib. 19 Ende (שְׂפִינָה statt בֶּקַע).

²⁾ Vgl. noch Tosefta Nasir I, 1: מִפִּדְיוֹן עַל פִּי בַת קַיִל: „ein Zeugnis kann auch auf Grund eines Bathkol gültig sein“. — Zu der hier für בֶּקַע von Obadja aus Bertinora gegebenen Erklärung sei noch auf Berach. IX, 3 und Levit. rabb. 22, 4 verwiesen, wo auch der für Echo übliche Ausdruck דַּבְרֵי ד' vorkommt.

darf (מנין שמשתמשין בבק)? In den Worten (Jes. 30, 21): „und deine Ohren werden vernehmen das Wort hinter dir (zeitlich), sprechend“. Das gilt aber nur, wenn man die Stimme eines Mannes im Orte¹⁾ und die eines Weibes auf dem Felde gehört und die betreffende Person (auf Anruf) „ja, ja“ oder „nein, nein“ gesprochen hat. Nach den Erklärern bezieht sich die Stelle darauf, dass es nicht Aberglaube ist und man sich nicht zu scheuen braucht, sich, wenn man etwas zu unternehmen im Begriff ist, nach dem bejahenden oder verneinenden Zuruf eines unbekanntem Menschen zu richten²⁾. Der jerusalemische Talmud a. a. O. bemerkt zu Jes. 30, 21 i. N. des R. Eleasar, dass man sich nach einem בק richte: R. Jochanan und R. Simon ben Lakisch wollten einmal den Amoräer Samuel besuchen und sprachen: Wir wollen uns nach dem Bathkol richten! Als sie an einer Schule (סדרא) vorbeikamen, hörten sie die Stimme eines Knaben die Worte 1. Sam. 28, 3 („und Samuel war gestorben“) sprechen und fassten dies als Omen auf. Es war auch so. Einmal

¹⁾ Die Erklärung Raschi's, dass hier ein nicht gewöhnlicher Zuruf gemeint sei, findet ihre Bestätigung durch Ber. 3^b: ואמרם בברא לא שכיחא.

²⁾ Nach Tosaf. vgl. jer. Sabb. VI, 9: 8^c (Gen. r. 85, 5): אמרם שאין יחוש ית סימן, dass es gewisse, nicht auf Aberglauben beruhende Zeichen gebe. S. da:u Maimonides, Hilch. Akkum XI, 5. — Ähnlich wird der Vorgang bab. Chullin 95^b erzählt: Rab erforschte das Gelingen eines Unternehmens, indem er zusah, ob er gerade eine Fähre fände oder nicht, Samuel am Aufschlagen eines Buches (Pentateuch?), was auch bei anderen Völkern üblich war (Lighfoot, Comm. zu Matth. 3, 17; Theol. Stud. u. Krit. 1835, Heft 3 u. a.), R. Jochanan durch das Befragen eines Kindes (vgl. dazu noch Ber. 55^b u. 57^b ob. den Ausspruch desselben: wenn einem des Morgens ein Bibelvers einfällt, so ist das eine kleine Prophetie). Als letzterer einmal den von ihm hochverehrten Rab in Babel (Sura) besuchen wollte, fragte er ein Kind nach dem gelernten Bibelverse, worauf ihm dieses auch 1. Sam. 28, 3 nannte. R. Jochanan schloss daraus, dass Rab's Partner Samuel gestorben sei. Das „Zeichen“ erfolgte aber nur, um R. Jochanan nicht durch die Rücksichtnahme auf Samuel von dem Besuche abzuhalten.

zogen R. Jona und R. Jose hinauf, um den erkrankten R. Acha zu besuchen und sprachen: Wir wollen uns nach dem Bathkol richten! Da hörten sie, wie ein Weib seine Nachbarin fragte: Die Leuchte ist erloschen? worauf diese sprach: Nimmer mögen Israels Leuchten erlöschen! —

4) Ber. 3^a wird erzählt, dass R. Jose in einer Ruine bei Jerusalem ein Echo hört, das wie eine Taube¹⁾ summte (בֶּק מְנַדְמָה כִּירוּתָה) und über den Untergang des Tempels klagte. —

5) Am bekanntesten ist wohl die (Aboth²⁾ VI, 2; Echa rabb. Proöm. § 2; Tanchuma רשׁא § 12; Exod. rabb. 41, 7; Tanna d'be Elija rabb. 18; Elija suta 17 angeführte Äusserung des R. Josua b. Levi: Tag um Tag geht ein בֶּק vom Berge Horeb aus und ruft: Weh den Geschöpfen ob der Vernachlässigung der Thora!³⁾

6) Auch die folgende Erzählung des Rabba bar bar Chana (B. bathra 74^a) gehört hierher: Ein mit ihm ziehender Araber führt ihn zum Berge Sinai und sie sehen, dass Skorpione, die wie weisse Eselinnen⁴⁾ dastanden, ihn um-

¹⁾ Bild für Israel; vgl. Kusari III, 73.

²⁾ Es sei hier auf einige alte Irrtümer hingewiesen: Man liest in den Übersetzungen (auch bei Strack) stets für פֶּרֶקֶי אֲבוֹתָה „Sprüche der Väter“, während es heissen muss „Abschnitte des [Tractates] Aboth“. Ebenso ist, wie z. B. Hohecl. 2, 8; 5, 2 und sonst, auch Ps. 29 קוֹל stets mit „horch!“ (nicht „Stimme“) zu übersetzen; desgl. Ps. 118, 15. Und dann hat sich seltsamerweise Ruth 1, 17 die Übersetzung erhalten: „nur der Tod soll scheiden zwischen mir und dir“, während es auch sinngemäss heissen muss „auch wenn (obgleich) der Tod zwischen mir und dir scheidet“. Ruth will, auch wenn sie der Tod zeitlich oder räumlich von Noomi getrennt treffen sollte, neben dieser begraben werden.

³⁾ J. Lipschütz bemerkt hierzu: Die Naturforscher berichten in ihren Werken, dass sich auch jetzt noch um den Berg Sinai herum in den oberen Luftschichten beständig ein echoartiges Getöse hören lässt.

⁴⁾ Nach Edels sind darunter die Weisen zu verstehen (nach Aboth II, 15), welche die Thora, die auf dem Sinai gegeben worden, mit einem Zaun umgaben (ib. I, 1). Der Ausdruck „weisse Eselinnen“ (Richt. 5, 10) bezieht sich nach Erub. 54^b auf die Gelehrten.

gaben. Da hört er ein Bathkol, welches spricht: Weh Mir, dass Ich geschworen! Denn wer wird Mir jetzt Mein Gelübde lösen? Und als er davon den Weisen erzählt, schelten sie ihn einen Toren; denn wenn der Herr Seinen nach der Sintflut geleisteten Schwur, die Welt nicht mehr (durch eine Flut) zu zerstören, habe auflösen wollen, so sei er doch im Irrtum gewesen, weil der Herr sonst kein „Wehe“ gesprochen hätte. —

7) Als Kaiser Hadrian den Grund des Adriatischen Meeres feststellen wollte, nahm er Stricke und liess sie $3\frac{1}{2}$ Jahre lang herunter und hörte ein Bathkol, welches rief: Höre auf, Hadrian¹⁾! Als er ein anderes Mal das Lob der Flut an Gott hören wollte, liess er in gläsernen Kästen Taucher ins Meer hinab, die ihm, als sie wieder heraufkamen, berichteten: Wir hörten den Ocean den Herrn mit den Worten preisen: „Mehr als durch die Stimmen der vielen gewaltigen Gewässer, der Wogen des Meeres, ist der Herr in der Höhe gepriesen“ (Ps. 93, 4). —

8) Rabba b. b. Chana erzählte (B. bathra 73^b): Als wir einmal auf einem Schiffe fuhren, bemerkten wir einen Vogel, der bis zu den Gelenken im Wasser stand, während sein Kopf an das Firmament reichte. Wir vermuteten hier seichtes Wasser und wollten hinein, als wir ein Bathkol²⁾ vernahmen, das uns davor warnte; denn vor sieben Jahren sei hier einem Holzhauer das Eisen ins Wasser gefallen und noch nicht auf den Grund gelangt. —

9) R. Jochanan (En Jak.: R. Jonathan) erzählte (ib.): Als wir einmal zu Schiffe waren, bemerkten wir ein Kästchen, an dem sich Edelsteine und Perlen befanden,

¹⁾ So gegen die Erklärer, welche כלה אדריאס mit „zu Ende ist das Adriatische Meer!“ übersetzen. S. das Folgende. — Kohut, Aruch compl. VII, 257^b verweist s. v. רר⁸ auf Respp. der Geonim (ed. Harkavy 289), wo es heisst: „Jetzt kann man in Babylonien in der Erntezeit ein aus Teichen und Wassersümpfen kommendes schweres Getöse hören, das man dort und bei den Arabern מרידא nennt.“

²⁾ Im En Jakob steht hier die aram. Form בררת קלא.

und das von einem Fische heruntergezogen wurde. Als es ein Taucher holen wollte, drohte ihn der Fisch zu durchschneiden, worauf jener Essig gegen ihn blies, so dass er hinunterkommen konnte. Da ertönte ein Bathkol (בר קולא) und sprach zu uns: Was wollt ihr von diesem Kästchen, das für das Weib des (bescheidenen, frommen) R. Chanina b. Dosa bestimmt ist, das im Jenseits den Frommen den himmelblauen Schaufaden anlegen wird? —

10) Rab Jehudah sagte i. N. Rab's (Ber. 17^b): Tag um Tag geht vom Berge Horeb¹⁾ ein Bathkol aus und spricht: Die ganze Welt wird nur um Meines Sohnes Chanina (b. Dosa) willen gespeist, der sich mit einem Maass Brotfrucht für eine ganze Woche begnügt²⁾. —

11) Zu Hohesl. 1, 3 bemerkt der Midrasch Schir rabbah: Wie das Öl oberhalb aller Flüssigkeiten schwimmt, so übersteigt auch Israel alle Völker, wie es (Deut. 28, 1) heisst: „Und der Herr, dein Gott, wird dich über alle Völker setzen.“ Und wie das Öl beim Eingiessen kein Echo (Bathkol) hat, so hat auch Israel in dieser Welt kein Bathkol, wohl aber (nach Jes. 29, 4) im Jenseits³⁾. —

12) Sota 13^b (Sifre Deut. § 357 : 149^b) berichtet eine Baraita i. N. des R. Elieser: Als Mose gestorben war, liess sich um das Lager Israels im Umkreise von 12 Milien im Quadrat⁴⁾ ein Bathkol vernehmen: Gestorben ist Mose, der grosse Gesetzgeber Israels! Ausführlicher schildert diesen Vorgang das jerusalemische Targum zu

¹⁾ So auch Kalla rabb. 8 Anf., Exod. r. 41, 7, Echa r. Proö. § 2, Tanch. רשע 12, Elia r. 18. An den Parallelstellen Chull. 86^a und Taan. 24^b fehlen die Worte מדרר דררר.

²⁾ Die auf R. Simon b. Jochai's Austritt aus der Höhle bezüglichen Stellen behandeln wir im 2. Teile dieser Arbeit.

³⁾ Nach S. Straschun gehört zum Beweise Jes. 29, 6 (קרל גרול); richtiger aber ib. 29, 4^b. Ein ähnlicher Vergleich mit dem Sande Ex. r. 1, 29, mit Holz und Stoppeln Mechilta p. 89^b unt.

⁴⁾ Die Ausdehnung des Lagers wird noch u. a. erwähnt: jer. Schebi. 86^c ob. u. Gitt. I, 2, Erub. III, 4, Pesikta 172^a, Lev. r. 20, 7, Sota 84^a ob. (Tos. ib. VIII, 3), Ber. 54^b, Erub. 55^b, Joma 75^b,

Deut. 34, 5: Ein Bathkol (ברתה קלֵא) fiel vom Himmel und sprach also: Kommet, all ihr Erdenkinder, und schauet Meinen Schmerz¹⁾; denn Mose, Israels Lehrer, der sich uneigennützig gemüht hatte und geschmückt war mit vier schönen Kronen der Thora, Priester- und Königswürde und des guten Namens (vgl. Aboth IV, 13^b) . . . also verschied dort Mose, der Diener des Herrn, im Lande Moab mit einem Kusse Gottes²⁾. —

13) Ähnlich klingt die Mitteilung³⁾: R. Jirmijah b. R. Eleasar sprach: Einst hat sich auf den Bergeshöhen (jer.: in den Zelten der Frommen) ein Bathkol vernehmen lassen: Wer mit Gott gewirkt hat, komme und nehme seinen Lohn nach Num. 23, 23⁴⁾, und der heilige Geist spricht: Wer von Anfang an Mir gedient hat, dem will Ich's bezahlen. —

14) R. Eleasar sprach i. N. des R. Jose b. Simra (Pesikta 132^a): Einst wird sich ein Bathkol über die Berge verbreiten: „Singet dem Herrn ein neues Lied!“ (Ps. 96, 1); R. Levi sprach i. N. des R. Chama b. Chanina: Einst wird in den Zelten der Frommen ein Bathkol rufen: „Horch, Jubel und Heil(sruf) in den Zelten der Frommen!“ (Ps. 118, 15). —

15) R. Jirmijah sprach i. N. des R. Samuel b. R. Izchak (Midr. Sam. III, 4): Ein Bathkol (als Ausdruck des allgemeinen Verlangens nach besseren Priestern) ver-

Schir r. 11, Mechilta Jethro IX (71^b Note 14 u. 72^a Note 30, Baraita d. Stiftshütte XII; s. auch Bacher, Agada d. Tannaiten I, 116, 4.

¹⁾ So ist (gegen die Vocalisation) zu übersetzen.

²⁾ Das Bathkol giebt auch hier in der üblichen Form wohl nichts weiter als das Echo der Klage, die sich beim Tode des Gottesmannes verbreitete.

³⁾ Lev. r. 27, 2; Tanch. Emor 10, Pesikta 75^b, jer. Sabb. VI, 9: 8^d. Inhaltlich auch Num. r. 14, 2, Pes. rabb. 25 (126^b).

⁴⁾ Vielleicht sollte die Anführung des בָּק, unter dem man (vgl. weiter) späterhin die göttliche Himmelsstimme verstand, einer Missdeutung der ersten Worte des Satzes (כִּי לֹא נִחַשׁ) vorbeugen.

breitete sich (damals) in der ganzen Welt: Einst wird ein Frommer erstehen, der den Namen Samuel führen wird. Da nannte jede Mutter, die einen Sohn gebar, ihr Kind Samuel. Wenn man aber dann des Kindes Treiben betrachtete, sprach man: Ist das Samuel? Das ist nicht jener Samuel! Als aber (der richtige) Samuel geboren wurde und man seine Führung beobachtete, sprach man: Der scheint es zu sein; der ist es, von dem es heisst (1. Sam. 1, 23): „Ja, erfüllen wird der Herr Sein Wort.“ —

Die Ermittlung der Bedeutung Echo für **בַּת קוֹל** ist nicht neu¹⁾. Vom oben Angeführten abgesehen, sei hier nur flüchtig auf die interessanten (leider viele Druckfehler enthaltenden) Ausführungen von Wolfgang Wessely-Prag, „das himmlische Echo (**בַּת קוֹל**) im Judentume“ in Busch's „Wiener Kalender“, 1845, Bezug genommen, der jedoch den Begriff „Echo“, ausser in der Überschrift, kaum kennt und auf welche daher erst weiterhin Bezug zu nehmen sein wird. In einer auf weit grösserer Textkenntnis beruhenden Arbeit „Das Bathkol“ (Litbl. des „Orient“, 1845, Nr. 22. 24) ermittelt H. Chajes-Zolkiew, auf die Wessely'sche Abhandlung Bezug nehmend, neben der divinatorischen Bedeutung auch die von „Echo“ für **בֵּק**, welche W. nur nach Tosef. zu Sanh. (nicht B. Bathra) 11^a andeutet, und verweist zunächst auf die oben aus Ex. rabb. 29 Ende angeführte Midraschstelle und den Comm. des Maimonides zu M. Jeb. XVI, 6, wo die nachfolgenden Fälle als Erklärung für **בֵּק** aufzufassen wären. Unter weiterer Bezugnahme auf Meg. 32^a (jer. Sabb. VI, 9) macht dann Ch. den scharfsinnigen Unterschied vom sonst zu

¹⁾ Interessant ist das Citat aus einem Resp. des Alfasi (bei Duk es, Blumenlese 293), warum es nicht **בֵּן קוֹל** (zumal **קוֹל** masc. ist) heisse: „Wir haben darüber nichts gehört“. Dann geht A. auf die Termini **למקרא** **אם**, sowie das **אם** in der jüdischen Terminologie (vgl. **אבות מלאכות**, **בנין אם**) ein und sagt, dass **אם** da gebraucht wird, wo es ein **עיקר** (radix) ist, von dem etwas abgeleitet oder kategorisiert wird, während **אם** steht, wo es sich nur um die betreffende Sache selber handelt und nichts abgeleitet wird.

verzeichnenden „himmlischen“ Echo und stellt für unsere Citate den Begriff des „gewöhnlichen“ Echo, dem man nur bedingungsweise folgen dürfe und das auch (Chull. 95^b, nicht: 95^a) trüglich sei, fest. Unter 4) bemerkt der geistvolle Ch., dass auch ein plötzlich verbreitetes Gerücht, welches sehr schnell (und weithin) die Runde macht und im gewöhnlichen Naturgange unerklärlich erscheint, von den Talmuden durch בָּק ausgedrückt wird. In diese Kategorie gehöre jene Stimme, die sich beim Ableben Moses geltend machte. Die Rabbinen erklärten eine derartige Schnelligkeit manchmal durch den buchstäblich angewandten Bibelvers (Koh. 10, 20): „Denn der Vogel des Himmels entführt den Laut, und der Beschwingte verkündet das Wort“ (B. bathra 4^a, nicht: 3^a; auch Ab. sara 10^b)¹⁾ oder durch בא בקפיצה (Erub. 43^a: בשט, Jeb. 116^a).

Wir registrieren hier noch, dass auch Hamburger, Realencyklopädie II, 92 (s. v. Bathkol) für einige der angeführten Stellen die Bedeutung des gewöhnlichen Echos festhält, wie auch Kohut, Ar. compl. II, 213, unter Hinweis auf D. Kimchi's שרשים und besonders zu Ez. 7, 7 (הר הרים)²⁾.

Besonders interessant ist es aber, dass David Nieto in seinem, dem Iuda Halevi'schen Kusari nachgebildeten³⁾, die Traditionslehre dialogartig behandelnden „Kusari scheni“ oder מטה דן (2. Ausg., Metz 1780, IV, 58 ff) auch das בָּק behandelt und im Princip rationell erklärt. Da die Schrift wenig bekannt ist, geben wir die Stelle in extenso wieder:

§ 293 Kusari: Lassen wir die Bibelstellen für später, denn ich sehne mich nach dem B. mezia 59^a resp. M. Kelim V, 6 ge-

¹⁾ Koh. r. z. St. u. Lev. r. 32, 3 ist auch davon die Rede, dass die Wände, die Strassen Ohren haben (לדרך, לכוהל, אזנים לכוהל).

²⁾ Vgl. auch Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten I, 411 (ib. 4. Bd. = 3. Continuation).

³⁾ S. D. Cassel am Ende seiner Einleitung zum Kusari.

schilderten Vorgange, wo man den (schlangenartig, windenförmig gebauten) Achnaiofen durchteilte und zwischen die Teile Sand tat, worauf ihn R. Elieser für rein erklärte, während die anderen Weisen seine Unreinheit weiter behaupteten. Dort heisst es dann: R. E. beantwortete alle möglichen Fragen, ohne dass man dem zustimmte, und sprach: Wenn die gesetzliche Entscheidung mit meiner Ansicht übereinstimmt . . . , dann wird man es vom Himmel aus erklären. Da kam ein Bathkol und sprach: Was wollt Ihr R. E. gegenüber, nach dessen Ansicht doch stets die Halachah (gesetzliche Entscheidung) ist? Aber R. Josua erhob sich und sprach: „Die Thora ist nicht im Himmel“ . . . , wir beachten das Bathkol nicht; denn Du, o Herr, schriebst bereits am Sinai in Deiner Thora, nach der Mehrheit zu gehen. — Ich frage gar nicht, ob dieser Vorgang nur eine bildliche Schilderung mit verborgenem Kern oder ein wirkliches Factum ist; denn es ist doch auffällig, dass der Talmud von einer geradezu unehrerbietigen Auflehnung gegen Gott und einer derartigen Antwort an das vom Himmel kommende Bathkol erzählt.

§ 294. Meister: Deut. 18, 20 heisst es: „Jedoch, wenn ein Prophet sich erdreistet, etwas in Meinem Namen zu sprechen, was Ich nicht geboten habe, oder wenn er im Namen fremder Götter redet, so soll dieser Prophet sterben“, und ib. 18, 5: „dem E., eurem Gotte, sollt ihr nachwandeln . . .“, und es ist darnach ein Prophet, der das Volk von der Befolgung der Gebote abbringen will, des Todes. Wenn demnach das Bathkol ausrief, dass man gegen das Gottesgebot, „nach der Mehrheit zu gehen“, entscheiden solle, durfte man da darauf hören?

§ 295. Kusari: Vielleicht ist es aber doch erlaubt, nach dem Bathkol ein Gebot zu übertreten, wie es auch einem Propheten ausnahmsweise erlaubt war, gegen die Worte der Thora zu wirken, z. B. Elija gegen das Verbot der Höhenopfer (Deut. 12, 13), zumal man auch nach dem Bathkol für die Ansicht der Schule Hillel's entschied.

§ 296. Meister: Dieses Bathkol entsprach der Thora, da Beth Hillel in der Majorität war.

§ 297. Kusari: Nun gut. Was sagst du aber zur Antwort R. Josua's, die allzu dreist gegen Gott erscheint?

§ 298. Meister: Weisst du nicht vom Hörensagen, dass in alten Büchern berichtet wird, dass wenn Alexander von Macedonien seine Scharen zum Kampfe ermutigen wollte, er es vermittle eines Horns oder einer Trompete tat, deren Ton durch das ganze Lager — 12 Milien im Quadrat — drang? Falls dir dies unglauwbüdig erscheint, da es schon zu weit zurückliegt und die griechischen

Schriftsteller unzuverlässig sind, so gehe nach Europa (איברוא), wo du ein lat. tuba locutoria genanntes Instrument sehen kannst dessen Ton über 2 Milien weit dringt und von den Schiffen auf hoher See zur gegenseitigen Verständigung benutzt wird. Da sah einmal ein Fürst mit einem Fernrohr¹⁾ in einer Entfernung von 2 Milien seine Herde in der Nähe eines Waldes weiden und befahl einem neben ihm stehenden Manne, dem Hirten mit der Sprechtrumpete zuzurufen, dass er die Tiere besser vor den Raubtieren des Waldes schütze. Als der Hirt sie hörte und niemand in seiner Umgebung sah, glaubte er, es sei eine aus dem Himmel kommende Stimme, oder dass ihn der Satan habe irreführen wollen, bis ihn der Fürst in Gnaden aufklärte und beschenkt ziehen liess. — Ferner wird von einem grossen König, der kinderlos und etwas idiotisch war, berichtet, dass sich sein Vicekönig, der in allem sein Ratgeber war, ein kupfernes Rohr anfertigen liess, mit dem er durch den Schornstein zu dem darob erschreckten König also sprach: „Du N. N.! der Herr hat mich gesandt, Dir kund zu tun, dass Du der Krone unwürdig bist, weil Du Dein Volk nicht zu leiten verstehst, und in die Hölle kommen wirst, wenn Du sie nicht freiwillig niederlegst“. Und als ihm der König am andern Morgen dies erzählte, suchte er ihn zu beschwichtigen, da ihn entweder allzugrosse Gewissenhaftigkeit und Grübeleien zu solchen Wahnvorstellungen gebracht oder der Satan habe irreführen wollen; er solle daher die ganze Nacht hindurch Gott bitten, entweder den Satan oder seine bösen Gedanken zu verschrecken, und wenn es doch Sein Wille wäre, ihm zwei oder drei Mal die Worte zu wiederholen und ihm zu sagen, was er tun solle, damit er nur ins Jenseits komme. Der König folgte diesem Rate und vernahm, wie er dem Vicekönig am frühen Morgen erzählte, um Mitternacht dieselbe Stimme zum zweiten Male. Letzterer riet ihm, noch eine Nacht zu warten. Als der König die Stimme dann nochmals vernahm, stand es bei ihm fest, dass es so Gottes Wille sei. Inzwischen hatte der Vicekönig im Geheimen durch Geschenke die Fürsten des Reiches dafür gewonnen, ihn zu wählen, wenn der König der Krone entsagen sollte. Dieser berief sie bald zusammen, erzählte ihnen den geheimnisvollen Vorgang, teilte ihnen seinen festen Entschluss mit, das Scepter niederzulegen, und hiess sie, trotz ihres Zuredens, nach ihrem Belieben einen neuen König wählen. Er selbst verliess sein Reich und blieb bis an sein Lebensende in der Einöde. Die Fürsten aber wählten den Vicekönig zu

¹⁾ Ein solches (שפרות) hatte auch der Patriarch R. Gamaliel: Erub. 43 b.

ihrem König. — Dieser Fall hat sich vor etwas mehr als 400 Jahren ereignet, wie ich in den Büchern der Könige gelesen habe. — Du kennst ja, o König, die ränkevollen Pläne der Menschen. Und wenn R. Josua auf das Bathkol gehört hätte, hätte leicht einmal ein verwegener Mensch nach der Art jenes Fürsten mit dem Hirten oder wie der Vicekönig eine Stimme erschallen lassen und sie für eine Himmelsstimme ausgegeben, wodurch er leichtfertige Menschen von Gott und Seiner Thora ablenken konnte. Dem hat R. Josua vorbeugen wollen und somit nicht eine Auflehnung gegen Gott bekundet, sondern gerade Sein Wort vor einer Verletzung geschützt.

§ 299. Kusari: Was ich zu leicht nahm, hast du aufklärend in mir befestigt.

Im weiteren bespricht der Meister den Gedanken, dass niemand das Recht habe, auch nicht durch ein Bathkol, etwas von der Thora zu beseitigen. Und an diesem Grundsatz — so schliesst er — wollte R. Josua festhalten, als er in frommem Eifer rief: Die Thora ist nicht im Himmel, und wir achten nicht auf das Bathkol. Es ist aber auch nicht weiter denkbar, dass etwa R. Josua seine Genossen zum Irrtum brachte; denn der Talmud setzt alsbald hinzu: Der Heilige, gepriesen sei Er, freute Sich und sprach: Meine Kinder haben Mich besiegt. —

Auch Isaak Lampronti bemerkt in seiner hebr. Encyclopädie „Pachad Jizchak“ s. v. **קול**: „**בְּקוֹל**“, **דְּאִיקוּר בְּלִשׁוֹן לְעוֹ**, die Bedeutung des Wortes (**בְּקוֹל**) ist Echo in der romanischen Sprache“, und verweist dazu auf Sanh. 72^b ob., sowie M. Jeb. XVI, 6, auf Obiges aus Nieto's Werk, und auf ein Werk, welches heisst: *Demonstrazione de la essentia di Dio di la opere di la creatione* von Guilelmo Diras, Florenz i. J. 1719 n. d. g. Z., t. IV, c. 4, p. 114 Anm. 25, endlich auf Joma 9^a, Aruch s. v. **סַמְנוּר** und Tosafoth zu Sanh. 11^a, und bringt viele Citate mit Stichworten.

Aus der Bedeutung „Echo“ für **בְּקוֹל** entwickelte sich eine Gattung hebräischer Gedichte, die D. Kaufmann [Ztschr. f. Hebr. Bibliogr. I 22 f.] als *Echogedichte* bezeichnete. S. dazu auch L. Blau, Leo Modenas Briefe etc., Bpst. 1905, S. 19 und meine Bemerkung im nächsten Hefte.

(Schluss folgt.)

XVI.

Biblische Rätselfragen.

Von

Prof. D. Dr. **Eb. Nestle** in Maulbronn.

Zu einer vollständigen Geschichte der Bibel würde auch eine Übersicht über die Rätselfragen, Übungen des Scharfsinns und Gedächtnisses und dergleichen gehören, die sich schon lange an die Bibel angeschlossen haben und noch heute in manchen Kreisen und ihren Zeitschriften beliebt sind. So erschienen z. B. 1864 „Tausend biblische Fragen und Antworten“, aus den Jugendblättern von Dr. Barth gesammelt. 25 Jahre später hat sein Nachfolger J. Hesse (der Vater des bekannten Schriftstellers) „Biblische Übungen“ veröffentlicht, Tausendfünfhundert Fragen und Antworten zum Gebrauch für Bibel-leser, insbesondere für Jünglingsvereine, Sonntagsschullehrer usw. (Calw & Stuttgart, Vereinsbuchhandlung). Etwas anderer Art sind die biblischen Rätselfragen, auf die ich im folgenden die Aufmerksamkeit lenken möchte weil sie an einem Orte stehen, wo sie leicht übersehen werden könnten, nämlich in dem Aufsatz von J. B. Chabot, *Éclaircissements sur quelques points de la littérature Syriaque* (Journal Asiatique, Sept.-Oct. 1906, p. 259—293). Dort bilden sie den 8. Abschnitt (p. 275—286), der überschrieben ist: *Les jeux d'esprit chez les Syriens*. Veröffentlicht sind sie nach einer Abschrift von E. W. Brooks aus der dem 8. Jahrhundert angehörigen Handschrift add. 12154 des Britischen Museums. Die Überschrift lautet: *Autres énigmes, sur divers sujets, d'après les Livres saints, composées pour l'instruction des écoliers et pour la ré-*

création. Der Leser wird manchem alten Bekannten darunter begegnen und überrascht sein, dass Scherzrätsel, die er vielleicht für jüngsten Datums gehalten hat, schon vor 1000 Jahren in Schulen des fernen Syriens gestellt wurden. Zum Beispiel gleich die erste Frage:

Wer ist nicht geboren, aber gestorben, und wer geboren und nicht gestorben, und wer gestorben und nicht verwest?

Antwort: Adam, Henoch und Elia, und die Frau des Lot.

Wer ist der Anfang, wer das Leben, wer das Ende der ganzen Schöpfung?

Antwort: Adam, Gott, und der Tod.

Wer starb dreimal, und wurde dreimal lebendig, und gelangt doch nicht zur Auferstehung?

Antwort: der Stab des Moses.

Sie wurde gekrümmt und empfing, gestreckt und gebar, mit dem Kind, das sie gebar, tötete sie den Mörder und erlöste das Volk.

Antwort: die Schleuder des David.

Die Mutter von Zweien, und das Weib von Zweien und Ein Vater der Vier:

Antwort: Thamar, die Schwiegertochter des Juda.

Schon dies Beispiel zeigt, dass wir heute diese Fragen nicht mehr allen Schülern zur „instruction et ré-
création“ vorlegen möchten. Ähnlich:

Vier gingen heraus mit Schrecken, drei gingen hinein in Furcht, fünf kamen heraus in Stille:

Antwort: Lot mit den Seinen.

Was ist das Grab, in das kein Toter hineinkam, aus dem kein Lebender herauskam, und das voll Toter war?

Der Tempel, den Simson umriss.

Was hat, so lang es lebte, nicht gefressen, frass aber nach seinem Tode und hat die Speise nicht verdaut?

Der Stab des Moses.

Was ging nicht, so lang es lebte, ging aber nach seinem Tode, aber weder auf der Erde noch im Himmel?

Die Arche des Noah.

Zwei gingen ins Gericht und drei kamen schuldig heraus:

Adam, Eva und die Schlange.

Drei gingen ins Gericht und vier kamen gerecht heraus:

Ananias und seine Genossen mit dem Engel.

Was sind die drei Zeugen ohne Seele und ohne Blut, die ein richtiges Zeugnis ablegten und angenommen wurden?

Der Ring und die Binde und der Stab des Juda (Gen. 38, 18).

Was flog ohne Flügel, liess sich nieder ohne Füsse, und biss ohne Mund?

Die Asche, die Moses über Ägypten streute.

Wer schwor und log nicht, und hätte nicht gesündigt, wenn er gelogen hätte, und sündigte sehr, indem er nicht log?

Herodes wegen Johannes des Täufers.

Wer der Erwählten sagte die Wahrheit und wird darum getadelt?

Simson, seinem Weibe gegenüber.

Wann war Fleisch in Wolle und die Wolle in Fleisch und das Fleisch im Wasser?

Bei Jona im Bauch des Fisches.

Wer geht nicht und steht nicht und sitzt nicht?

Der Fromme von Ps. 1, 1.

Der Vater ist von Holz, und die Mutter ist von Stein, und sie zeugen einen Sohn, der weder dem Vater noch der Mutter gleicht.

Der Stab des Moses und der Felsen, aus dem Wasser hervorgeht.

Das Land ist von Holz und der Mist von einem

Vogel und die Pflugschar von Eisen, und der Pflüger ist taub und stumm, und eine volle Furche endet der Pflüger.

Der Bauer ist Zacharias, der Vater des Täufers, das hölzerne Land die Schreibtafel, der Vogelmist das Wachs, die Pflugschar der Griffel.

Ehe der Herr kam, trugen vier zwei; wie der Herr kam, trugen zwei vier.

Der Gichtbrüchige und sein Bett.

Wie hiessen die Männer, welche dem David Wasser aus dem Brunnen von Bethlehem brachten?

Gedchu (so syr. Bibel 2. Sam. 23, 8), Eliezer und Abisai.

Wessen Kinder waren Ananias mit seinen Genossen?

Söhne des Jojakim, des Sohnes des Josia, des Königs von Juda, und Daniel war ein Sohn des Johanan (so), des Bruders des Jojakim.

Wie hiess der Vater des Nebukadnezar?

Nabopolassar, König von Chaldäa.

Wie hiessen die Eltern des Königs Cyrus?

Der Vater, Kambyses der Perser, die Mutter, Mandane die Medierin, die Tochter des Mederkönigs Astyages.

„Und die Räuber, die mit Christus gekreuzigt wurden, hiessen der zur Rechten דמיכירוס und der zur Linken Titus, und der den Herrn mit der Lanze stach, Logina: und die Blutflüssige Burniqa, und die Namen der Soldaten, die das Grab bewachten אורסטריס, und der andere Anatolius, und der andere Anosios (אנוסיס). Davids Mutter hiess Nachaš; die Mutter des Paulus אלקטינה; der Vater der Gottesmutter Nonachir (so), ihre Mutter Hanna. Der Vater des Melchisedech, wie Epiphanius sagt, Harqlim und seine Mutter Šaltiël, und sie gehörten zu den Kanaanäern.“

Dies der Schluss der aus etwa 40 Stücken bestehenden Sammlung. Chabot giebt S. 284 am Rande an, in welchen Katalogen einige schon gedruckt sind oder andere

sich finden. Sachau's Verzeichnis der Berliner Handschriften nennt eine arabische Sammlung von 63 Rätseln ohne Auflösung S. 633. 909.

Dieselben oder ähnliche Fragen lassen sich auch in mittelalterlichen Handschriften des Abendlandes nachweisen; ob aber in einer, die diesen syrischen an Alter gleichkäme? Darum wird dieser Beleg syrischen Bibelstudiums willkommen sein.

Anzeigen.

Clemens Alexandrinus. Herausgeg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften von Dr. Otto Stählin. I. Protrepticus und Paedagogus. Leipzig 1905. LXXXIII u. 352 S. Lex.-8°. — II. Stromata I—VI. Leipzig 1906. XIV u. 519 S. Lex.-8°.

Dass nach so vielen verfehlten Versuchen und nach so vielen mühseligen Vorarbeiten jetzt endlich eine den Ansprüchen der Wissenschaft wirklich genügende Ausgabe des unter allen Kirchenvätern allgemein vielleicht am meisten geschätzten Clemens Alexandrinus der wissenschaftlichen Welt vorgelegt werden konnte, berechtigt zum Ausdruck aufrichtiger Freude. Wir verdanken die Leistung O. Stählin, der sich seit einer Reihe von Jahren durch eine ganze Anzahl von Arbeiten für die Lösung dieser schwierigen Aufgabe als der geeignete Mann erwiesen hat. Drei seiner dieses Gebiet berührenden Veröffentlichungen, nämlich „Beiträge zur Kenntnis der Hss. des Clemens Alexandrinus“ (1895), „Untersuchungen zu den Scholien des Clem. Alex.“ (1897) und „Clem. Alex. und die Septuaginta“ (1901), sind von mir in dieser Zeitschrift (XLIV, S. 617—622) gewürdigt worden. So war in der Handschriften-Frage, die Stählin übrigens in einer besonderen Untersuchung „Zur handschriftlichen Überlieferung des Clem. Alex.“ (Leipzig 1901) noch weiter zu fördern bestrebt war, bereits vor dem Erscheinen der Textausgabe genügende Aufklärung gegeben. Und es ist ein hochehrfreuliches Ergebnis, dass die schon früher von Seiten Harnack's,

O. v. Gebhardt's und Zahn's in Angriff genommenen handschriftlichen Ermittlungen durch Stählin zumeist in weitem Umfange bestätigt worden sind, so dass das Gefühl der Sicherheit, bei Clemens endlich einmal auf sicherem Boden zu stehen, der durch Meinen und Wähnen ungenügend vorbereiteter Beurteiler nicht mehr in Frage gestellt werden kann, ganz wesentliche Stärkung und Festigung erfahren hat. Alle bisher hauptsächlich von philologischer Seite in textlicher wie sachlicher Beziehung für Clemens beigesteuerte Leistungen sind hier in glücklicher Vereinigung zusammengefasst worden, so dass es, nach Stählin's Ausdruck (Bd. I, S. LXXXIII), „vielfach fremde Arbeit“ ist, „die der Arbeit zugute gekommen ist. Ihr ist es nicht am wenigsten zu verdanken, wenn die Ausgabe brauchbar geworden ist.“ Von dem Umfange der gelehrten Kenntnisse des Clemens, die vielleicht schon früher über Gebühr gepriesen wurden, geben die unter den Text gesetzten Angaben eine Übersicht, die durch ihre Reichhaltigkeit tatsächlich überraschend wirkt. Um die Ermittlung des gelehrten Besitzstandes des Clemens haben sich viele Forscher, zuletzt wohl am eingehendsten Christ bemüht. Dieser veröffentlichte 1900 zu München „Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus“. Wenn ich dieselben in der Wochenschr. f. klass. Philol. (1900, Nr. 33/34, Sp. 895—908) eingehend zu würdigen suchte und besonders in der Richtung, dass ich, abgesehen von der Zurückweisung der Annahme Christ's, Clemens habe die ps.-justin. Cohortatio als Quelle benutzt, Clemens' Sprache und Darstellung gegen Christ's durchaus ungerechtfertigte, ja tatsächlich ungerechte Beurteilung in Schutz zu nehmen mich bemühte, so hatte ich die Genugtuung, auch Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Literatur II, S. 24) in dieser Beziehung auf meiner Seite zu sehen. Die Vorstellungen aber von Clemens' umfassender Gelehrsamkeit, die etwa durch Berufung auf die in der vorliegenden Ausgabe verzeichneten Nachweisungen ihr Recht behaupten wollen, sind durch die Schrift des schwedischen Philologen J. Gabrielsson „Über die Quellen des Clemens Alexandrinus“ (Upsala 1906), die ich in der Wochenschr. f. klass. Philol. (1907, Nr. 13, Sp. 351—356) zur Anzeige gebracht habe, auf das stärkste erschüttert worden. Es hat sich herausgestellt, dass Clemens, von Philon und Platon allerdings abgesehen, mit denen durch eigene Forschung gründlich vertraut gewesen zu sein ihm niemand abstreiten kann, die Kenntnis der meisten von ihm

angeführten, uns kaum noch dem Namen nach bekannten Schriften und Schriftsteller einem sehr umfassenden und gelehrten realencyklopädischen Werke verdankt, nämlich der *Παντοδαπή ιστορία* des zur Zeit der Kaiser Trajanus und Hadrianus und darüber hinaus lebenden Sophisten und Philosophen Favorinus. Aus ihm stammt alles, was Clemens an Bemerkungen und Ausführungen bringt, die sich auf die Geschichte der Philosophie und ihrer Vertreter, auf Altertümer der verschiedensten Art, Zeitrechnung und Geschichte des Schrifttums, Dichterstellen, Doxographisches u. a. beziehen. Es ist erstaunlich, was Favorinus alles in jenem seinem Werke behandelt hat. Auch davon hat Gabrielsson eine Anschauung gegeben in einer Sonderschrift „Über Favorinus und seine *Παντοδαπή ιστορία*“ (Upsala 1906), die ich gleichfalls in der Wochenschr. f. klass. Philol. (1907, Nr. 14, Sp. 378—381) besprochen habe. Danach ist Favorinus für Diogenes, Gellius, Stobäus, Maximus, Antonius, Älianus, Athenäus u. a. Quelle gewesen, die zumeist, wenn sie von Clemens erwähnt oder benutzt werden, für diesen fortan in Wegfall kommen, da er nur aus Favorinus schöpft. — Von der musterhaften Ausstattung der Ausgaben der Berliner Kirchenväter-Kommission braucht nicht geredet zu werden. Es steht nun von Clemens nur noch ein dritter Band aus, der die angefochtene Überlieferung (Buch VII der Strom.) sowie die zahlreichen Bruchstücke enthalten wird. Möge er mit den beiden ersten sich auf gleicher wissenschaftlicher Höhe halten.

Wandsbek.

Johannes Dräseke.

O. Seeck, Die Briefe des Libanius, zeitlich geordnet. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack. N. F. Bd. XV, Heft 1/2.) Leipzig 1906. V u. 496 S. gr. 8°.

Mit dem Namen des Libanius, des grössten Lehrers der Rhetorik und Sophistik im vierten, von den Theologen nicht mit Unrecht als das klassische bezeichneten Jahrhundert, sind die Namen der gefeierten Kirchenlehrer dieser Zeit, nämlich Athanasius, Gregorius von Nazianz, Gregorius von Nyssa und Chrysostomus in der Weise verknüpft, dass eine grosse Anzahl derjenigen Männer, die von Libanius Briefe empfangen, auch von jenen Briefe erhalten haben oder in ihren Briefen erwähnt werden. Besonders der Bekannten- und Freundes-

kreis des Nazianzeners berührt sich in weitem Umfange mit dem des Libanius. Seeck hat nun in die ungeheure Masse der überlieferten Briefe des Libanius — es sind 1600 Stücke —, die, von dem Meister der Darstellung von vornherein mit dem Zweck und der Absicht einer künstlerischen Wirkung in der Öffentlichkeit geschrieben, von Anbeginn mit Bewunderung gelesen, frühzeitig nachgeahmt und in der Folge auf das eifrigste und sorgfältigste vervielfältigt worden sind, durch eingehende Untersuchungen Licht und Ordnung zu bringen gewusst, unterstützt darin von Förster, dem Herausgeber der Werke des Libanius (Teubner), dessen Ausgabe, gerade in den Briefen, abzuwarten aus manchen Gründen der Arbeit Seeck's vielleicht mehrfach förderlicher gewesen sein würde. Für die Kirchenhistoriker dürfte der im Cod. Vatican. 83 mit überlieferte Briefwechsel des Libanius mit Basilius besonders anziehend und lehrreich sein. Er besteht aus 25 Briefen, Nr. 1580—1604, der sechsundzwanzigste (1605) ist erst von Hieronymus Wolf aus dem Cod. Vossianus hinzugefügt worden. Dieser Sammlung ist es seit dem Bekanntwerden der Briefe ebenso ergangen wie dem Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinarius von Laodicea; er ist von katholischer Seite infolge unglaublicher Befangenheit für unecht erklärt worden. Bestimmend dafür war nicht ein Mangel an handschriftlicher Bezeugung. Diese kann gar nicht besser sein und dürfte niemals zu einer Verurteilung führen. Einseitig religiöse, wissenschaftlich ganz unhaltbare Bedenken waren es, die über jenen zwiefachen Briefwechsel den Stab brachen. Dass die Reste der einst umfangreicheren Sammlung von Briefen, die Basilius mit Apollinarius gewechselt, durchaus echt seien, habe ich vor langen Jahren in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (VII, S. 85—123) mit triftigen Gründen bewiesen. Genau ebenso steht es mit der Echtheit der zwischen Libanius und Basilius gewechselten Briefe. Schon Tillemont und Sievers haben sie gegen den um Basilius' Rechtgläubigkeit übereifrig besorgten Maranus in Schutz genommen. Seeck hat zu den früheren Beweisen noch neue hinzugefügt. Ich weise nur auf den folgenden hin: „Wenn es feststeht,“ sagt er, „dass die Quelle des Vossianus auf die eigenen Kopialbücher des Libanius zurückgeht, so ist bei den Briefen, welche auch die Hs. enthält, die Echtheit bewiesen.“ Es bedarf nur der Hinzufügung, dass dies gerade die Briefe sind, auf Grund deren Maranus die Echtheit der ganzen Sammlung an-

zufechten versucht hat. Durch Seeck's scharfsinnige Beweisführung (vgl. S. 30—34) ist die Frage endgültig entschieden.
Wandsbek. Johannes Dräseke.

Procopii Caesariensis opera omnia. Rec. J. Haury.
II voll. I: De bellis libri I—IV (LXIV u. 552 S.), II: De bellis libri V—VIII (II u. 678 S.). Lipsiae MCMV. 8^o.

Nicht viele Ausgaben im Bonner Corp. script. Byzant. haben allgemeinere Anerkennung gefunden und ihren Wert bis heute behauptet. Die Mehrzahl derselben, in erster Linie auch die des Prokopios von Dindorf (1833—38), erwies sich als verfehlt oder als philologisch so unzureichend, dass schon bald nach ihrem Erscheinen der Wunsch nach einer neuen Ausgabe ausgesprochen und der Ruf nach einer solchen bei der stetig wachsenden Teilnahme und Beschäftigung der Philologen und Theologen mit den Werken des Prokopios immer dringender (vgl. Krumbacher, *Gesch. d. byz. Litt.*¹, S. 46,² S. 234, hier die krit. Ausg. schon als vorbereitet bezeichnet) erhoben wurde. Aber über ein halbes Jahrhundert hat man auf diese neue Ausgabe warten müssen. Lebhaft erinnert Ref. sich noch, wie er schon vor 40 Jahren, als Joachimsthalscher Primaner, der damals bereits Quellenstudien zu betreiben begann, in den auf den Innenumschlägen der Teubner'schen Ausgaben befindlichen Verzeichnissen der als demnächst erscheinend bezeichneten Werke sehnsüchtig nach Prokopios ausschaute und bei späteren, besonders auf die Vandalengeschichte bezüglichen Studien, wie so viele andere, mit der Dindorf'schen Ausgabe sich zu behelfen genötigt war. Handelt es sich doch hier um den hervorragendsten Geschichtschreiber des untergehenden Altertums, über dessen Bedeutung seit nunmehr einem Menschenalter mit einem Aufgebot von Gelehrsamkeit, mit einem Eifer, ja vielfach mit einer Erbitterung geschrieben und gestritten worden ist, die des in Frage stehenden Gegenstandes durchaus würdig sind. Länger als zehn Jahre war sodann von der nun in ihren beiden ersten, die gesamten Kriegsgeschichten des Prokopios, die Perser-, Vandalen- und Gotenkriege umfassenden Bänden vorliegenden Teubner'schen Ausgabe fort und fort die Rede. Zahlreiche Gelehrte, deren Namen und Schriften jedem diesen Fragen Näher tretenden in Krumbacher's *Gesch. d. byz. Litt.*², S. 236 zur Verfügung stehen, haben seitdem mit der Textbehandlung und der Überlieferungsgeschichte der Werke

des Prokopios sich eingehend beschäftigt. Ihre Bemühungen sind natürlich der neuen Ausgabe in weitestem Umfange zugute gekommen. Vor allen war es Haury, der durch zahlreiche auf Prokopios bezügliche Forschungen und Vorarbeiten sich als den berufenen Herausgeber des Schriftstellers erwies. Der handschriftliche Apparat, den er zumeist persönlich zusammengebracht hat, ist ein sehr ansehnlicher. Nur die zur Feststellung des Wortlautes von ihm genau verglichenen und mit grossen Buchstaben bezeichneten Hss. seien hier aufgeführt. Es sind, und zwar die ersten vier Bücher enthaltend (p. XXVIII—XL): 1. G = Cod. Vat. graec. 1001 (olim 709), bomb. saec. XIV; 2. O = Cod. Ottobon. graec. 82, chart. saec. XIV; 3. P = Cod. Paris. graec. 1702 (olim 2078. 2554), membr. saec. XIV; 4. V = codicis Vaticani graeci 152 prior pars, chart. saec. XIV; die letzten vier Bücher enthaltend (p. XL—LII): 5. A = Cod. Ambros. A 182 sup. (olim 147), chart. saec. XIV; 6. K = Cod. Vatic. graec. 1690 (olim 24. 107. 6), membr. saec. XIV; 7. L und L₁ = Cod. Laurent. 69, 8, chart. saec. XIV; 8. VV₁V₂ = Cod. Vatic. graec. 152 (s. Nr. 4). Von denjenigen Hss., welche die von C. de Boor 1903 veröffentlichten Auszüge des Konstantinos Porphyrogenetos de legationibus enthalten, hat Haury (p. LIII/IV) nur zwei verglichen und beschrieben: H = Cod. Monac. graec. 276, chart. saec. XVI und W = Cod. Ambros. N 135 sup., chart. saec. XVI. Dass die ersten Ausgaben der Gotenkriege schon aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammen, hängt mit der regen Teilnahme der Italiener gerade für diesen sie und ihr Land besonders angehenden Teil der Geschichte zusammen. Sie aufzuzählen, würde hier zu weit führen. Auch über die Dindorf'sche Ausgabe soll nicht weiter geredet werden. In neuester Zeit stellte Rostagno sehr sorgfältige und umfangreiche handschriftliche Nachforschungen an, und mit Hilfe der von ihm gesammelten Lesarten gab dann Comparetti 1895—98 in den „*Fonti per la storia d'Italia, Scrittori, secolo VI*“ die Bücher V—VIII der Kriegsgeschichte mit kritischem Apparat heraus. Ein Mangel dieser Ausgabe liegt aber in dem grossen Ballast minderwertiger oder verkehrter Lesarten, die Comparetti mitschleppt, und in dem Umstande, dass der gelehrte Herausgeber der Eigenart der Prokopischen Sprache nicht genügend Rechnung getragen hat. Eine Reihe dahin gehöriger Lesarten berichtigt Haury in seinen Proleg. p. LVI bis LVIII. Auch des Russen Krašennikov's mit grossen

Ansprüchen hervorgetretene Ausgabe der Anekdoten scheint, Haury's Anzeige (BZ. IX, 672—674) zufolge, denjenigen Anforderungen noch nicht gerecht geworden zu sein, die man heutzutage an eine neue kritische Veröffentlichung einer so wichtigen Schrift zu stellen berechtigt ist. So muss denn Haury's Ausgabe mit aufrichtiger Freude und lebhaftem Dank begrüßt werden. Diesem Gefühl Ausdruck zu geben, scheint mir einer solchen, auf langjährigem, überaus entsagungsvollem Fleiß beruhenden Leistung gegenüber die erste Pflicht zu sein, nicht jenes so oft grundlos sich breitmachende Besserwissenwollen, das Dreinreden in die Arbeit des Herausgebers mit so und so vielen — wenn es durchaus sein soll, mittels der *adnotatio critica* leicht beschaffbaren — Besserungsvorschlägen, wie leider manche Kritiker das lieben. Im Prokopios heisst es vor der Hand noch sehr, sehr vieles gründlicher lernen als bisher. Dann wird sich auch die Beurteilung des Mannes und seines Werkes nicht unwesentlich anders gestalten, als wie das bei einigen neueren, am lautesten Gehör heischenden Beurteilern, wie Braun (i. s. Progr.-Abhdlg., Nürnberg 1894: „Die Nachahmung Herodot's durch Prokop“, der schon die den Stoff betreffs des Thukydides gleichartig behandelnde Dissertation vom Jahre 1885 vorausgegangen war) und Brückner (i. s. Progr.-Abhdlg., Ansbach 1896: „Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Procopius von Cäsarea“), der Fall ist. Die Fragen der höheren Kritik, die nach Wert und Bedeutung des Schriftstellers, nach seiner Bildung, seinem schriftstellerischen Verfahren und seiner Weltanschauung, sind von Dahn in seinem bekannten Werke über Prokopios (Berlin 1865) so gründlich und erschöpfend behandelt, dass man das von ihm entworfene Bild als ein im wesentlichen vollendetes bezeichnen darf, das als solches unverändert in Geltung bleiben wird. Und das, meine ich, wird auch der Fall sein mit der alle jene Fragen zu einem wissenschaftlich voll befriedigenden Abschluss bringenden Arbeit Haury's: „Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Procopius von Cäsarea“ (Progr., München 1896), in der er die weitgehenden Bemängelungen und Verdächtigungen des Schriftstellers von seiten Braun's mit überlegener Sachkenntnis zurückweist. Er hat hier erfreulicherweise auch den feinfühligsten und gelehrtesten französischen Beurteiler seiner Arbeit, Diehl, auf seiner Seite. Dieser stellte (BZ. VII, 169/170) Braun das wenig schmeichelhafte Zeugnis aus: „Il est en effet singulièrement puéril, parce que dans la

forme Procope a plus ou moins vaguement imité Herodote ou Thucydide, d'en conclure qu'il a pour le fond inventé des événements et des situations, et M. Haury a démontré sans peine, peut-être même avec une inutile ampleur, l'inanité de ces enfantines critiques." „Il a“, fügte er noch hinzu, „non moins justement mis en lumière le consciencieux emploi que Procope a fait de ses sources, l'exactitude, l'impartialité réelle qu'il a portée dans ses Histoires et le fonds qu'on doit faire sur un ouvrage qui a coûté à l'auteur tant d'années et de peine.“ Das soll man sich immer gegenwärtig halten. Auf die vielfach erörterte Frage nach dem Zusammenhang des Prokopios mit den Gazäern kann hier nicht näher eingegangen werden. Ich möchte nur auf einen Umstand aufmerksam machen. Prokopios von Gaza war in der letzten Zeit seines Lebens veranlasst worden, nach Cäsarea übersiedeln und dort zu lehren. Zu dieser Zeit aber war Prokopios von Cäsarea ein junger Mensch. Wenn nun jener auch bald wieder nach Gaza zurückkehrte, so liegt doch die Annahme ganz ausserordentlich nahe, dass viele junge Leute von Cäsarea sich damals nach Gaza wandten, um dort zu den Füßen des berühmten Sophisten in die Geheimnisse der Rhetorik sich einführen zu lassen. Der Einwand, Prokopios von Cäsarea habe sich um den rhythmisch gestalteten Satzschluss nicht gekümmert, will nicht viel besagen. Er beweist nur, dass der Geschichtschreiber in der Nachahmung der Alten noch über seine Lehrer hinausging. Wenn Prokopios jenes Satzschlussgesetz nicht beachtete, so hat er mit den Gazäern doch sonst so viel anderes gemein, dass es als durchaus wahrscheinlich gelten muss, er habe unmittelbar von und bei ihnen seine Bildung empfangen. Für die Behauptung nämlich, er sei frühzeitig nach Konstantinopel gekommen, lässt sich ein einigermaßen stichhaltiger Grund nicht anführen. — Durch Veröffentlichung der Geheimgeschichte und der Bauwerke wird die lange herbeigesehnte Gesamtausgabe der Werke des Prokopios zu ihrem Abschluss kommen. Möge dieser dritte Band nicht zu lange auf sich warten lassen.

Wandsbek.

Johannes Dräseke.

Franz Wieland, Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. München 1906. XV u. 167 S. 8°.

Es ist ein sehr lehrreicher Gang durch die urchristliche Überlieferung, den der Verfasser unternimmt, um die ältesten Cultusformen der Christenheit in ihrem Ursprung, ihrem Wesen und ihrer Bedeutung zu ermitteln und die Entwicklung aufzuzeigen, welche der christliche Altar von der mensa eucharistica zur confessio, dem Heiligengrab, zunächst in vorkonstantinischer Zeit, durchlaufen hat. Mit grosser Sorgfalt hat er die Quellen geprüft, Sinn und Bedeutung derselben erklärt und ihren Wert gewürdigt, wobei, um den einen Umstand wenigstens zu erwähnen, nur gegen die Heranziehung des Zeugnisses des Ignatius (S. 33. 34. 36. 37 ff.) für die erste nachapostolische Zeit Einspruch erhoben werden muss. Die dessen Namen tragenden Briefe legen mit ihren vielfach mystischen Zügen und der überschwenglichen Verherrlichung der Stellung des Bischofs und des bischöflichen Amtes lebendiges Zeugnis von jenen gefahrdrohenden, doch schon erheblich späteren Zeiten ab, in denen die christliche Kirche mit der Gnosis um ihre Daseinsberechtigung zu ringen hatte: eine Anschauung von der Bedeutung dieses Schrifttums, die, durch den (†) Herausgeber dieser Zeitschrift zusammenfassend noch einmal in seiner Ausgabe „Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria“ (Berlin 1902) musterhaft begründet und gewürdigt, einer weiteren Ausführung in diesem Zusammenhange natürlich nicht bedarf. Was der Verfasser über die Bedeutung des Altars in der Liturgie der vorkonstantinischen Kirche auf Grund der bisher vorhandenen Zeugnisse in Schrift und Stein, deren einige, und zwar recht alte und ehrwürdige, in Abbildungen mitgeteilt werden (S. 94. 128. 130. 134), hat feststellen können, ist folgendes: Auf Grund der Auffassung der Eucharistiefeier als Verherrlichungsgebet und Mahl, also eines Opfers im rein geistigen Sinn unter Ausschluss jeder sachlichen Darbringung, sowie auf Grund der Ablehnung jeder Art von Tempel oder Heiligtum als eines inneren wesentlichen Erfordernisses für die Liturgie fehlten den Christen des ersten und grösstenteils auch des zweiten Jahrhunderts die Voraussetzungen zur Errichtung eines liturgischen Altars. Der Tisch, dessen sie sich gewöhnlich bedienen mochten, war in ihren Augen ohne religiöse Bedeutung, weil sie ihn nicht in innerem Zusammenhang mit ihrem Opfer stehend dachten. Mit dem Ende des zweiten bzw. Anfang des dritten Jahrhunderts schritt die christliche Lehre vom Opfer von dem rein geistigen Lobopfer durch das Eucharistiemahl fort zum Begriff der sachlichen Darbringung

der Eucharistie. Gleichzeitig begann man, die Eucharistiefeier an eigene Versammlungshäuser dauernd zu knüpfen, nachdem man sie andererseits vom eigentlichen Liebesmahl gelöst hatte. Diese Weiterungen führten noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zur Hochschätzung und Verehrung des eucharistischen Tisches selbst als Altar, zunächst aber nur für die Dauer der Liturgie, zu welcher der Tisch jedesmal eigens bereitgestellt und geschmückt wurde. Jedenfalls wurden vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an auch die Verstorbenen in die Gemeinschaft der Eucharistie einbezogen, indem man dieselbe an den Bestattungs- und Gedächtnistagen in der Nähe des Grabes, gewöhnlich aber in den Friedhofskapellen teils als gemeindliche Festfeier darbrachte, teils als Veranstaltung der einzelnen Trauerversammlung. Eine äussere Beziehung zwischen Altar und Grab bestand aber nicht, sondern nur ein geistiger Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Verstorbenen. Deshalb muss für die vorkonstantinische Kirche das Altargrab abgelehnt werden. Zum erstenmal finden wir mit Sicherheit einen christlichen Altar dauernd im Presbyterium aufgestellt in jener fröhlichen Zeit, als durch die Freigebigkeit des ersten christlichen Kaisers allüberall grosse und schöne christliche Tempel erstanden. „Nachdem er“ (d. h. der Bischof von Tyrus), sagt Eusebios (Hist. eccl. X, 4, 44 ed. Schwegler, S. 369, Z. 30—33) „so den Tempel vollendet, ihn mit hohen Thronsesseln zu Ehren der Vorsteher und dazu noch mit Sitzbänken, deren Reihen durch den ganzen Raum liefen, in herkömmlicher Weise geschmückt hatte, stellte er zu alledem inmitten des Tempels das Allerheiligste, den Altar auf.“ Damit ist, wie für die Kirche, so auch für den Altar eine neue Zeit angebrochen: der Altar ist dauernd, auch ausserhalb der Zeit der Liturgie, das Allerheiligste geworden; nicht überall zu gleicher Zeit, aber seine Erhöhung fällt, so viel wird man sagen dürfen, ungefähr zusammen mit der Zeit, da das Christusmonogramm über die Legionsfeldzeichen emporstieg. Was frühere Jahrhunderte so oft im Gegensatz zu einem wirklichen Altar betont hatten, das empfängt von jetzt an gerade in dem Altar sein herrlichstes Wahrzeichen: „Der heilige, grosse und einzige Altar,“ sagt derselbe Eusebios (nicht l. c. 5, wie Wieland irrtümlich anführt, sondern X, 4, 68, in Schwegler's Ausg. S. 374, Z. 14—19), „wer könnte dies anders sein, als der reine Altar der Seele des allgemeinen Priesters und das Heiligtum der Heiligtümer, welchem zur

Rechten der grosse Hohepriester aller steht, Jesus selbst, der Eingeborene Gottes, der das wohlriechende Räucherwerk und die unblutigen, geistigen Opfer des Gebetes heiteren Blicks und mit offenen Händen von allen aufnimmt und sie seinem Vater im Himmel, dem Gott über alles, darbringt?“ — Über manche Einzelheiten in der Auslegung der Überlieferung werden, das möchte in deren Beschaffenheit sowohl wie in dem Standpunkt des jeweiligen Beurteilers begründet sein, die Ansichten naturgemäss mehrfach auseinandergehen. Es darf aber als verdienstlich bezeichnet werden, dass der Verfasser die Erörterung eines für die Geschichte des christlichen Cultus so wichtigen Gegenstandes, wie der von ihm behandelte, in besonnener und sachlicher Weise überhaupt in Angriff genommen hat.

Wandsbek.

Johannes Dräseke.

Thad. Engert, Die Urzeit der Bibel. I. Die Welterschöpfung. Mit einer allgemeinen Einführung in die Exegese. München 1907. IV u. 53 S. gr. 8^o.

Wer sonst die Rückständigkeit der katholisch-theologischen Forschung behauptete, musste stets auf einen Sturm der Enttüstung aus jenem Lager gefasst sein. In der vorliegenden Schrift, die nur als Vorläuferin einer grösseren ausgeht, wird jene Rückständigkeit von einem scharfsinnigen und mit den neuesten Ergebnissen der Forschung wohlvertrauten katholischen Theologen unumwunden zugegeben. Er weist in seinem von erfreulichem Wahrheitsdrange und ehrlichem Forschergeist zeugenden Vorwort auf den langen, von seinem Lehrer A. v. Scholz fast allein geführten Kampf hin, der jetzt erst das Ergebnis gezeitigt hat, dass „das Recht der Textkritik auf katholischer Seite anerkannt worden“ ist. — Der fast erdrückenden Fülle des durch die neueste, tiefgreifende Orientforschung erschlossenen religionsgeschichtlichen Stoffes gegenüber rühmt der Verfasser den französischen Exegeten nach, dass sie „die Führung der katholischen Gelehrten“ übernahmen, während die deutschen „nur langsam und vorsichtig folgten und folgen“. Angesichts dieser Tatsachen erscheint es ihm „notwendig, die Probleme in ihrer überwältigenden Fülle wenigstens in allgemeinen Umrissen vorzulegen, um Verständnis für die neuen Wege, welche die Exegese einschlagen muss, zu finden“. Wahrhaft erfrischend wirkt es

nun, von einem katholischen Forscher endlich einmal das ehrliche Geständnis zu vernehmen: „Leichter ist es, neue Wege einzuschlagen, als von dem, worin man erzogen war, das man mit apologetischem Feuereifer zu verteidigen bestrebt war, sich loszurichten. Wer aber vorurteilslos die neuen und sicheren Ergebnisse der Forschung prüft, wird sich nimmer der Annahme verschliessen können, dass weiter ‚Concessionen‘ an die Wissenschaft, an die Wahrheit gemacht werden müssen.“ Ja, das ist allerdings unumgänglich notwendig. Über den Inhalt der Schrift, die der auf dem weiten religiösen und mythologischen Forschungsgebiet vorzüglich bewanderte Verfasser hier vorlegt, soll mit ihm nicht verhandelt werden. Das in ihr vorliegende bedeutsame Zeichen der Zeit ist es allein, auf welches hier hingewiesen sein soll. Höchst anziehend und lehrreich sind Engert's Ausführungen über „Die Weltschöpfung“ (§ 3, S. 25—53), nicht minder die über „Die exegetische Methode“ (§ 2, S. 18—25). Alles das könnte, so oder ähnlich, auch ein protestantischer Gelehrter geschrieben haben. Aber der Zusammenhang, in welchen der Verfasser diese Abschnitte mit dem ersten, „Die Inspiration“ überschriebenen (§ 1, S. 3—18), hineinstellt, zeigt leider wieder, wie unfrei und gebunden der katholische Forscher ist. Innerlich steht Engert ersichtlich weit über der päpstlichen Erklärung der z. Z. dort gültigen Inspirationslehre, und doch muss er sich mit ihr abfinden. Das sollte für die Wissenschaft ein überwundener Standpunkt sein. Es ist unmöglich, mit des Papstes Worten ein das wissenschaftliche Gewissen beruhigendes Abkommen zu treffen, und das zu erfahren, muss auch Protestanten erwünscht sein. Der aus der Encyclica „Provid. Deus“ von Engert (S. 3/4) mitgeteilte Absatz lautet: „Das Verfahren derjenigen ist nicht zu billigen, die sich jenen Schwierigkeiten [sc. aus den Naturwissenschaften und der Geschichte] zu entwinden suchen, indem sie ohne Zögern zugeben, dass die göttliche Inspiration sich auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitte und sonst nichts beziehe, in der falschen Annahme, dass man in betreff der Richtigkeit der Sätze, um die es sich handelt, nicht sowohl fragen müsse, was Gott gesagt habe, als zu welchem Zweck er es gesagt habe. Denn die Bücher, welche die Kirche als heilige und kanonische anerkennt, sind allesamt und vollständig mit allen ihren Teilen unter Eingebung des hl. Geistes geschrieben. Aber weit entfernt, dass bei der göttlichen Inspiration irgend ein Irrtum unter-

laufen könnte, schliesst sie nicht nur an sich jeden Irrtum aus, sondern schliesst ihn auch ebenso notwendig aus und weist ihn ab, als es notwendig ist, dass Gott, die höchste Wahrheit, nicht der Urheber eines Irrtums sei . . . Den Schreibern konnte nichts Falsches entschlüpfen, da der übernatürliche Einfluss sie so anregt und bewegt, dass sie all das, und nur das, was er befahl, recht im Geiste erfassten und getreu niederschreiben wollten und in der rechten Weise mit irrumsloser Richtigkeit ausdrückten.“ Man kann den die Wahrheit offen und ehrlich suchenden Forscher Thad. Engert nur bedauern, wenn er daran die gewundene Erklärung zu knüpfen sich genötigt sieht: „Diese Worte des päpstlichen Rundschreibens sind so klar und unzweideutig, dass es a priori als vergebliche Mühe der fortschrittlich gesinnten Exegeten erscheinen muss, die hermeneutischen Prinzipien der Encyclica den Regeln der historisch-kritischen Methode anzupassen. Diese päpstliche Kundgebung, die zwar keine dogmatische Entscheidung ex cathedra ist, gleichwohl aber den Anspruch auf Ehrfurcht und Gehorsam erhebt, ruht zweifellos auf der kirchlichen Überlieferung, die jederzeit, mit Ausnahme weniger kühner Geister, die volle Irrtumslosigkeit der Bibel festgehalten. Dagegen steht dieser Überzeugung die sichere Gewissheit gegenüber, dass die alttestamentlichen Schriften tatsächlich geschichtliche, geographische, naturwissenschaftliche, ja religiöse und sittliche Irrtümer enthalten.“ Aber wozu das alles? Und ist letztere, tatsächlich richtige Behauptung vom katholischen Standpunkt aus nicht unerhört? Zu den „wenigen kühnen Geistern“, auf die Engert da hinweist, gehört sicherlich auch er selbst. Wird er nun wohl mit jenem frischen, fröhlichen Freimut, der seine weiteren Ausführungen durchzieht, vor seinen kirchlichen Oberen bestehen? Oder steckt in seiner Erklärung (Vorw. S. IV): „Wichtige Gründe zwingen mich, vorerst nur den I. Schöpfungsbericht an die Öffentlichkeit zu bringen“ — schon die Besorgnis, dass auch ihm von jener Seite „ein retardierendes Halt“ (S. III) zugerufen werden könnte?

Wandsbek.

Johannes Dräseke.

Biblia Hebraica adiuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalmann, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I. W. Rothstein, V. Ryssel edidit Rud. Kittel, professor Lipsiensis. Lipsiae 1905. 1906. X u. 1320 p. 8°.

In seiner Schrift „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der Hebräischen Bibel“, 1901, beschrieb Kittel das Ideal einer dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft entsprechenden hebräischen Textausgabe des Alten Testaments für den Bedarf der Lernenden, für Studierende und Geistliche. Danach sollte wohl der massoretische Text die Grundlage bilden; aber er sollte von augenscheinlichen Irrtümern, Schreibfehlern und Verstößen aller Art gereinigt sein. Die verworfenen Lesarten sollten sämtlich in Anmerkungen angegeben werden, so dass der *textus receptus* vollständig zur Darstellung käme. Die Übersetzungen, besonders die LXX, sollten zur Erkenntnis der Textfehler verglichen werden, freilich ohne zu vergessen, dass die griechische Übersetzung nicht nur eine andere Handschrift, sondern eine oft völlig verschiedene Recension darstellt, die mit der massoretischen nicht einfach vermischt werden darf. Auf diese Weise hoffte Kittel den massoretischen Text aus der Zeit um 300 v. Chr. erreichen zu können. Die Vocalisation schien ihm zwar notwendig, um die Aussprache festzustellen, doch wollte er von den Accenten nur die allerwichtigsten, etwa 3—4, beibehalten. Ist die Zeit für eine solche Idealausgabe schon gekommen?

Was Kittel jetzt bietet, unterstützt von einem ganzen Stabe hervorragender Gelehrter, ist jedenfalls etwas ganz Anderes, so dass er manchen enttäuscht hat. Er hat im wesentlichen den massoretischen Text der editio Bombergiana 1524—25 abdrucken lassen mit allen Accenten und gibt nur unter dem Text eine Auswahl der abweichenden Lesarten aus den alten Übersetzungen und neuere Besserungsvorschläge, darunter auch die rabbinischen Noten über *Ketib* und *Qerē*. Von verschiedenen Seiten ist missfällig bemerkt worden, dass der Herausgeber damit seinen eigenen Grundsätzen untreu geworden ist. Auf solche Ausstellungen hat er geantwortet in einem offenen Brief an Oort in Leiden [*Theol. Tijdschr.*, 1905, S. 555 ff. und *Theol. Litt.-Ztg.*, 1906, Nr. 13].

Man darf nicht vergessen, dass Kittel nicht mehr die Absicht hatte, das von ihm selbst gezeichnete Ideal zu verwirklichen, weil sich der praktischen Ausführung zu grosse Schwierigkeiten entgegenstellten. Er wollte darum zunächst nur eine Handausgabe für Studenten, Geistliche usw. schaffen, welche einen Fortschritt gegen früher bedeuten sollte. Man muss bekennen, dass er dieses Ziel vollkommen erreicht hat.

Auffallend ist höchstens, dass für die Auswahl der text-

kritischen Noten ein recht äusserlicher Gesichtspunkt massgebend gewesen ist. Sie sollten nicht mehr Raum als im Durchschnitt 5—8 Zeilen für die Seite in Anspruch nehmen. Aber es ist klar, dass für den vorliegenden Zweck eine vollständige Aufzählung aller Abweichungen unmöglich war. Dann konnte über die Auswahl der wichtigen Lesarten nur das eigene Ermessen der Bearbeiter entscheiden, und um überhaupt eine Gleichmässigkeit herbeizuführen, gab es kaum ein anderes Mittel als die Bestimmung einer gewissen äusseren Grenze. Dass die Entscheidung im allgemeinen mit grossem Geschick getroffen ist, wird auch von Gegnern der Methode anerkannt. Bei besonders schwierigen Abschnitten ist die festgesetzte Grenze natürlich überschritten worden.

Nur ein Bedenken kann ich nicht unterdrücken. Hat es, wo doch gerade Beschränkung geboten erschien, wirklich einen Zweck, uns immer noch solche Spitzfindigkeiten zu bieten wie das grosse Nun Ex. 34, 7, das umgekehrte Nun Num. 10, 34. 36, das hängende Nun Jud. 18, 30 usw.? Man hat doch schon längst Ausgaben, in welchen dieser Ballast beiseite geworfen ist. Hätte man ausser solchen kleinlichen Überlieferungen entsprechend dem ersten Plan auch die weniger wichtigen Accente fallen lassen, so wäre viel Mühe gespart und wohl auch der Druck erheblich billiger geworden, ohne dass der in Aussicht genommene Leserkreis viel verloren hätte. Delitzsch's Übersetzung des Neuen Testaments ist doch auch ohne Accente durchaus verständlich. Dann wäre es vielleicht auch möglich gewesen, in anderer Richtung einen kleinen Schritt weiter zu gehen und wenigstens die Verbesserung ganz offener Schreibfehler in den Text aufzunehmen, z. B. Jer. 27, 1 צרקיור statt דריקים und ähnliches.

Aber dieses Bedenken ist nicht stark genug, um uns die Freude an dem Gebotenen zu verderben. Es ist nicht nur für Lernende, sondern wohl auch für den Forscher angenehm, eine Handausgabe in correctem Druck mit der Angabe der wichtigsten Lesarten benutzen zu können; und da der Preis im Verhältnis zu der geleisteten Arbeit und dem gebotenen Vorteil wirklich niedrig ist, kann man hoffen, dass das Buch auch in dem Sinne seinen Zweck erfüllt, dass es viele Leser findet. Freilich, die Idealausgabe fehlt uns immer noch. Wir wünschen, dass Kittel bei einer 2. Auflage in den Stand gesetzt wird, sich ihr um einen weiteren Schritt zu nähern.

Jena.

Heinrich Hilgenfeld.

S. Issleib, Moritz von Sachsen als evangelischer Fürst. 1541—1553. (Sonderabdruck aus d. Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte. 20. Heft.) Leipzig 1907. 213 S.

Mit Recht bittet der Verfasser am Anfang seines Werkes den Leser um Geduld, denn man braucht in der Tat einige Selbstüberwindung, um es durchzuarbeiten, und fragt sich oft, wenn die Ereignisse rein chronologisch ohne inneren Zusammenhang aneinandergereiht werden, ob nicht ein Regestenwerk über Moritzens Religionspolitik, das gar nicht den Eindruck eines Buches erweckte, vorzuziehen wäre. Dass etwa bei der jetzigen Form der Darstellung die Ansichten des Verfassers besonders deutlich hervorträten, wird man ja auch nicht behaupten können. Gewiss erfährt man ja aus Issleib's Zusammenstellungen, dass Moritz während seiner ganzen Regierung mit religiösen und kirchlichen Fragen beschäftigt war; doch das war eigentlich selbstverständlich. Auch daran, dass er dabei auf einem protestantischen Standpunkt stand, hat man doch wohl nicht gezweifelt. Man war nur der Meinung, dass für Moritz die religiösen Fragen erst in zweiter Linie standen, seine politischen Interessen ihm voringen, und diese Ansicht wird auch durch Issleib nicht widerlegt. Was er im einzelnen gegen Brandenburg's Darstellung vorbringt, macht oft einen recht kleinlichen Eindruck, ist an anderen Stellen unbegründet und bedürfte, wo es sich um wichtigere Dinge handelt, wie etwa bei der Auffassung der Stellung Georgs von Carlowitz in den ersten Jahren der Regierung des Herzogs, eines genaueren Beweises. Doch soll nicht geleugnet werden, dass die fleissigen Forschungen des Verfassers zuweilen auch zu Ergänzungen und Verbesserungen Brandenburg's führen und dass er in seiner specielleren Darstellung manches genauer behandeln kann als dieser, so etwa, wenn er den Ausschusstag vom Dec. 1541 auf 9 Seiten behandelt, während Brandenburg dafür nur drei zur Verfügung standen. Ob allerdings der Leser nicht nach der Lectüre dieser drei Seiten ein klareres Bild der Verhandlungen haben wird als nach der von Issleib's neun Seiten, bleibe dahingestellt.

Wenn Issleib auch mit seinem eigenen Urteil sehr zurückhält, so scheint es doch, als sei er mit Moritzens Haltung durchweg einverstanden. Wie weit eine solche Auffassung in bezug auf die Interessen des Protestantismus im allgemeinen richtig wäre, soll hier nicht erörtert werden. Wenn der Verfasser aber auch an seiner merkwürdigen An-

schauung von dem nichtreligiösen Charakter des schmalkaldischen Krieges festzuhalten scheint (S. 146. 168 Anm. 2), so muss dem gegenüber doch immer wieder betont werden, dass diese Auffassung mit den von ihm so gern angerufenen Quellen im Widerspruch steht.

Jena.

G. Mentz.

E. Förster, Die Entstehung der preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III. nach den Quellen erzählt. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus. Tübingen. I. 1905. XV u. 428 S. II. 1907. XII u. 530 S.

Statt eines kurzen Hinweises auf den gewichtigen Inhalt der Förster'schen Monographie würde ich gerne den aus derselben für das Verständnis der allgemeinen kirchengeschichtlichen Entwicklung zu ziehenden Gewinn in einer eingehenden Untersuchung darlegen. Denn es ist eine wahre Erfrischung, inmitten der Springflut der modernen Feuilletontheologie einmal wieder auf ein solides Gelehrtenwerk zu stossen, welches auf der Grundlage ernster Quellenstudien in die von der Tagesmode noch kaum geahnten ernsten Zukunftsprobleme hineinführt. Wenn Förster's Werk mir im Beginn der Arbeit an dem 5. Bande meines Handbuchs bereits vorgelegen hätte, — einen wie ganz anders reichen Inhalt hätte dann § 4 über die staatskirchliche Reparaturarbeit der Restauration gewonnen! Nicht minder hätten die die Zeiten Friedrich Wilhelms IV. und Kaiser Wilhelms I. behandelnden Abschnitte eine festere Unterlage gewonnen. In allen wesentlichen Punkten bin ich in meiner Urteilsweise neu gefestigt und kann fast durchweg Förster's Urteilsweise mir aneignen¹⁾.

Abgesehen von diesem Verhältnis zu meinem zusammenfassenden Handbuch²⁾ gemahnt mich das Förster'sche Werk

¹⁾ Die Abweichungen im Urteil decken sich fast durchweg mit den Ausführungen Schian's über die beiden Bände des Förster'schen Werkes in den deutsch-evang. Bl. 1906 [Die evang. Kirche in Preussen vor 100 Jahren] und 1907 [Die Einführung von Union und Agende in Preussen unter Fr. Wilh. III.].

²⁾ Der Nebentitel Förster's: „Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus“ steht in interessanter Gleichzeitigkeit zu dem Titel des [seit 1908 im Erscheinen begriffenen] 5. Bandes: „Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus“. Der relative Unterschied in der Auffassung des Begriffs „Kirche“ kommt weiter unten zur Sprache.

aber zugleich an meine alten Vorstudien für die [heute selbstverständlich wie so vieles Ähnliche ignorierte] Berner Rectoratsrede über die Theorie der Trennung von Kirche und Staat 1881. Die „geschichtliche Beleuchtung“ des Aufkommens dieser — schon damals in der französischen Schweiz aktuell gewordenen — Theorie hat schon in der alten Kirche nicht nur die damals miteinander in Streit begriffenen Theorien, sondern zugleich die tiefer liegenden Gründe des immer neuen Triumphes des Papalismus über den Byzantinismus darzulegen gehabt. Eine ebenso ernste Aufgabe hat sich in nicht minderem Grade bei dem Aufkommen des Nebyzantinismus in den Reformationkirchen und ihren Niederlagen gegenüber der neugekräftigten Papstkirche eingestellt. Keine Periode aber ist lehrreicher für die Unfähigkeit des protestantischen Nebyzantinismus, auch die berechtigtesten allgemeinen Interessen der päpstlichen Kurie gegenüber zu wahren, als das 19. Jahrhundert. Die gleiche Periode, welche Förster nach der protestantischen Seite vorführt und deren nach dieser Seite lehrreichstes Ergebnis die [von ihm zum erstenmal nach dem amtlichen Material allseitig gekennzeichnete] moralische Niederlage des Staates im Kampf mit dem Alt-Luthertum bildet, ist katholischerseits durch die noch schwerere Niederlage im Kölner Kirchenstreite gekennzeichnet. Unser junges deutsches Reich sollte das gleiche doppelte Fiasko noch einmal erleben in der Gleichzeitigkeit der staatlichen Niederlage im Culturkampf mit der Epidemie der protestantischen Ketzerprocesse in der Ära Kögel. Die letztere Periode ist in dem Schlussabschnitt meines 5. Bandes nach zahlreichen neuen Quellen gezeichnet. Für die Zeit Friedrich Wilhelms III. wird in Zukunft die Förster'sche Monographie als Quellenwerk dienen. Nur werden dann durchweg die Gleichzeitigkeiten in der katholischen Entwicklung daneben gestellt werden müssen.

Bei der Herausgabe der Boyen'schen Memoiren, welche für die Regierung Friedrich Wilhelms III. so wichtige Entwürfe brachten, habe ich kein Hehl daraus gemacht, dass ich mit der Sympathie Treitschke's für den vielgeprüften ehrenhaften Monarchen sympathisiere. Es geht nicht an, dem einen Manne das zur Last zu legen, was die ganze Zeitatmosphäre des Wiener und Karlsbader Congresses verschuldete. Die menschlich liebenswürdigen Züge des Königs in der Eylert'schen Anekdotensammlung sind durch die Bunsen'schen Memoiren in ein noch viel helleres Licht ge-

rückt. Aber was für ein entsetzliches Verhängnis hat darin gelegen, dass eine einzelne wohlmeinende, aber unzulängliche Persönlichkeit in Staat und Kirche den absoluten Entscheid zu geben hatte! Der preussische Staat ist dadurch schliesslich der bis dahin auf protestantischem Boden unerhörten Revolution verfallen. Dass aber auch die evangelische Kirche durch den gleichen Absolutismus an den Rand des Abgrunds gedrängt wurde, — siehe da das tief ernste Ergebnis des Förster'schen Werkes. Bis dahin hat kaum jemand eine Ahnung davon gehabt, wie allentscheidend nicht bloss circa sacra, sondern in sacris die Privatmeinung und Geschmacksrichtung des Königs gewesen sind. Und man wird wieder und wieder zu der Frage gedrängt, woher kam ihm das Recht zu solchem schliesslich allein entscheidenden Entscheid? Der Summepiscopat der bekennenden Fürsten und Magistrate der Reformationszeit hat mit diesem neupreussischen Kirchenregiment nichts zu tun. Die andern mit den Ländern annektierten Kirchen sind schon viel früher einfach als die gleiche Kriegsbeute behandelt, wie noch nach 1866 die altelwürdige nassauische Kirche. Wer das ganze Unheil des staatskirchlichen Bureaukratismus vor Augen haben will, findet schwerlich eine ergiebiger Quelle als die von Förster gesammelten Acten.

Schon oben ist als auf einen der reichhaltigsten Abschnitte auf denjenigen über die altlutherische Separation verwiesen. Wie aus diesem, so hat Referent u. a. auch aus dem fünften Abschnitt viel gelernt. Auch hier findet sich bei Förster der gleiche Rückgang auf die Männer der preussischen Reformzeit wie in den einleitenden Worten meines § 4. Es ist eine hochbedeutsame These S. 169: „Stein hat das staatliche Kirchenregiment neu begründet; seine Reform blieb auch hier unfertig; aber was er aufgebaut hatte, ist geblieben.“ Es folgen dann feinsinnige Skizzen der handelnden Persönlichkeiten [an diejenigen Otto Mejer's in „Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage“ erinnernd]. Ich hebe diejenigen von Nicolovius [S 172/6], Sack, Haustein, Ribbeck heraus. Es sind alles ehrenfeste Männer vom altpreussischen Beamtenstande. Aber sie führen alle ein bürokratisches Regiment über kirchliche Dinge nach politischen Gesichtspunkten. Die Kirche selbst ist nach der bekannten Klage des an der Sisyphus-Aufgabe ermattenden nachfolgenden Königs „an Händen und Füssen“ gebunden.

Es würde, wie schon in den ersten Worten bemerkt,

mir zur hohen Freude gereichen, den Förster'schen Untersuchungen im einzelnen nachzugehen. An dieser Stelle aber sei nur noch einmal auf die altbyzantinischen Parallelen verwiesen. Es sind nicht die schlechtesten der oströmischen Kaiser, deren Personen mit den Ketzernamen des Monophysitismus und Monothelitismus, mit den Bilderstreitigkeiten und dem Kampf gegen die päpstliche Politik verbunden sind. Aber der damals noch jugendliche Konvertit Lämmer hatte das *πρώτον ψεύδος* herausgefunden, indem er dem zuerst mit Pseudo-Isidor argumentierenden Nicolaus I. spöttisch „die byzantinische Staatskirche seiner Zeit“ gegenüberstellte. Der gleiche Gegensatz drängt demjenigen, der die gleichzeitigen Triumphe des Papsttums über den Staat Friedrichs des Grossen vor Augen hat, sich unwillkürlich auf, wenn er unserem Verfasser von Abschnitt zu Abschnitt folgt. Die von Förster geschilderte Periode umfasst ja nur ein Stück aus dem Gesamtverlauf des neubyzantinischen Processes. Aber dieser Gesamtverlauf ist durchweg der gleiche. Welche theologische Richtung die von der Umgebung des Trägers der Krone begünstigte ist; ob Bahrdt oder Hegel, ob Hengstenberg oder Kögel den Kirchenbehörden ihren Stempel aufdrücken, oder ob Harnack und Delitzsch als die Begünstigten gelten, macht in der [schliesslich immer in bösem Rückschlag endigenden] Einwirkung auf eine spätere Zeit keinerlei principiellen Unterschied. Der Losung „Trennung von Kirche und Staat“ hatte meine Berner Rectoratsrede die andere gegenübergestellt: „Trennung von Politik und Religion“. Ich weiss auch heute keine bessere an die Stelle zu setzen.

Ich muss einstweilen mit den Gedankengängen abbrechen, die das Förster'sche Quellenwerk in mir wachruft. Nur ein principieller Punkt in der Begriffsbestimmung bedarf noch der Klarstellung. Die Vorrede zum ersten Bande bezieht sich auf das fleissige Rieker'sche Buch über „Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland“. Der Verfasser bemerkt dazu: „Durch dies Buch ist bewiesen worden, dass der deutsche, insonderheit der lutherische Protestantismus von seinen Ursprüngen an bis ins 19. Jahrhundert hinein kirchenlos gewesen ist, und zwar nicht aus Not oder aus Schwäche, sondern aus Grundsatz.“ Demgegenüber bin ich für mein Teil der Überzeugung, dass die Zeiten der Orthodoxie, des Pietismus, des Rationalismus, eine wie die andere, viel mehr „Kirche“ gehabt haben als das 19. Jahrhundert. Es scheint, dass wir den Begriff der

„Kirche“ sehr verschieden fassen. Ich kann dabei nur [mit A. Immer's „Theologie des N. T.“] von dem Kirchenbegründer Paulus ausgehen. Nach dem Grundbegriff seiner *ἐκκλησία* und nicht minder nach Epheserbrief und Pastoralbriefen hat allerdings mehr wie eine sogenannte „Gemeinschaft“ und „Sekte“ einen „kirchlichen“ Charakter in dem Sinn, wie auch Rothe ihn fasst. Die staatlich-bureaukratische Herrschaft über die Kirche aber bedarf vor allem für sich selbst der Verkirchlichung. F. N.

Joh. Niedner, Die Ausgaben des preussischen Staates für die evangelische Kirche der älteren Provinzen [Stütz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 13. 14]. Stuttgart 1904. X u. 318 S.

Unter den von Förster seiner Darstellung zu Grunde gelegten Werken hebt sich mehrfach die Niedner'sche Untersuchung hervor. Auch diese letztere wird in Zukunft ihren Wert behaupten, genau so wie das von Niedner selbst wiederholt verwertete Woltersdorf'sche standard work über das preussische Staatsgrundgesetz und die evangelische Kirche. Die Parallele mit letzterem Werke drängte sich mir besonders in dem sechsten Abschnitt auf, der den berühmten 15. Artikel der preussischen Verfassung, welchem der Minister v. Raumer die berühmteste, ihn völlig illusorisch machende Deutung gab, in seiner „Bedeutung für die finanziellen Beziehungen des Staats zur evangelischen Kirche“ vorgeführt hat.

Wenn es dem Referenten möglich werden sollte, auf das Förster'sche Werk so, wie er es wünscht, näher einzutreten, so würden auch eine Reihe anderer Abschnitte von Niedner's Untersuchung specieller heranzuziehen sein. Ich hebe besonders noch den zweiten Abschnitt über die Entstehung der Staatsausgaben für das evangelische Kirchenwesen vor dem 19. Jahrhundert hervor. Gerade diese principielle Seite der Frage würde bei einer Neuordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in den Vordergrund gestellt werden müssen. Auch die Abschnitte über das allgemeine Landrecht, die Säkularisationen, die Zeit von 1815—1848 und schliesslich über die Periode nach 1876 sind durch ihre gründlichen archivalischen Quellenbeiträge dem zukünftigen Kirchenhistoriker unentbehrlich. Was der Paragraph meines Handbuchs über die Begründung der preussischen Kirchenverfassung

nach Herrmann's Tagebuchaufzeichnungen nach der principiellen Seite durchzuführen hatte, gewinnt erst von Niedner's finanzieller Unterlage aus sein volles Verständnis.

F. N.

1. Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde. Berlin, I. 1902. IX u. 403 S. II. 1906. XII u. 571 S.
2. B. Rogge, Hausrath's: Richard Rothe u. s. Freunde. Deutsch-evang. Bl. 1907. IV u. V.
3. Rudolf Ehlers, R. Rothe. [Männer der Wissenschaft. Eine Sammlung von Lebensbeschreibungen usw., hrsggb. von Julius Ziehen. 11. Heft.] 59 S., mit einem Bild Rothe's.
4. L. Witte, R. Rothe über Jesus als Wundertäter. Halle a. S. 1907. 55 S.

Schon der erste Band der Hausrath'schen Monographie hatte sich einer ausserordentlich günstigen Aufnahme zu erfreuen. In die Zwischenzeit bis zum Erscheinen des zweiten Bandes fiel sein sofort berühmt gewordenes Lutherbuch, das in weitesten Kreisen als die richtige zukunftsreiche Überwindung von Denifle's Inquisitoranklage begriffen wurde. Die lebensvolle Anschauung, die künstlerische Darstellung, die glänzende Beimischung von Humor und Sarkasmus werden diesem Werke noch auf lange hinaus viele Leser zuführen. Denn den mühsamen Pfaden von Julius Köstlin und seinen Nachfolgern nachzugehen und die überreiche biographische und lokalgeschichtliche Specialforschung mit dem dramatischen Lebensgang des Helden zu verbinden, wird immer nur Sache kleiner Kreise sein. Freuen wir uns, dass daneben die Masse der Gebildeten jetzt das in grösserem Masstabe hat, was G. Freytag und M. Lenz in bescheidenerem Umfange anstrebten.

Von dem Glanze seines Lutherbuchs bestrahlt hat der zweite Band von Hausrath's Rothe-Monographie eine noch begeistertere Aufnahme als der erste gefunden. Zahlreiche Besprechungen stimmen in dem Danke für die wertvolle Gabe überein, allen anderen zuvor das kompetente Votum Holtzmann's. Wir greifen aus diesen Besprechungen wenigstens eine heraus um ihrer wertvollen Ergänzungen willen, die hin und wieder auch zu berechtigter Correctur werden. Schon zu dem ersten Bande hat nämlich Rogge über die schlesische Entwicklungszeit Rothe's und seinen dortigen Freundeskreis manches Neue zu bieten vermocht. In noch höherem Grade

gilt dies von der Bonner Periode, in welcher Rogge mit Thikötter und Ehlers zugleich sowohl von Rothe wie von Ritschl für sein ganzes Leben angeregt wurde. Den ehrenhaftesten Beleg für das in dieser Zeit Empfangene hat er schon in jener Zeit gegeben, wo er als der einzige Hofprediger dem Berliner Kreuzzuge gegen Schenkel und das liberale Baden die Heeresfolge verweigerte. Stimmt er hier mit Hausrath's Urtheil überein, so bekämpft er andererseits wiederholt dessen Kritik preussischer Zustände, die ihm mehrfach geradezu als „Preussenhass“ erscheint. Ebenso übernimmt er Hausrath gegenüber die Ehrenrettung des mehrfach ungerecht behandelten Beyschlag. Ich weiss mich gerade hier, zumal in der Wertung von Beyschlag's Altenburger Kirchentagsvortrag, mit Rogge im Einklang, so kritisch ich andererseits den Abschnitt der Beyschlag'schen Selbstbiographie über seine Karlsruher Zeit in ähnlicher Weise wie Hausrath beurteilen musste [vgl. im 5. Bande meines Handbuchs S. 420—426].

Das meiste von dem, was Hausrath als von ihm selbst miterlebt zu erzählen hat, kann ich als richtig bezeichnen. Mein „Leben in Briefen“, worin nur Rothe selber zu Worte kam, trägt ja einen ganz anderen Charakter als die mit vollbewusster Subjectivität ausgemalten Bilder, die immer erst „die Freunde“ kennzeichnen, bevor die Stellung Rothe's selber zu den jeweils brennenden Zeitfragen behandelt wird. Ob der Begriff „Freunde“ durchweg richtig begrenzt wurde, mag dahingestellt bleiben. Ein „Freund“ im absoluten Sinn ist für Rothe überhaupt nur „sein Herr Christus“ gewesen. Über diesen mystischen Grundzug seines Wesens wäre noch manche Ergänzung beizufügen. In mehr als einem Abschnitt verspürt man die alte Verschiedenheit mystischer Gemüths- und rationalistischer Verstandesart. Aber an dieser Stelle kann ich mich nur auf die kurze Andeutung dessen beschränken, was Rothe selbst anders als sein jüngster Biograph beurteilen würde.

Über eine Reihe von Einzelfragen hoffe ich D. v. mich in anderem Zusammenhang aussprechen zu können. Heute wollte ich jedoch nur der Freude Ausdruck geben, dass auch nach der reichen Literatur des Säkularjubiläums [für welche wohl W. Hönig den wichtigsten Beitrag gegeben hatte] uns noch eine so reiche Nachlese gegeben worden ist. Denn auch Ehlers' feinsinnige Skizze zeigt der modernen Oberflächlichkeit gegenüber so recht deutlich, was ein so aus den

Tiefen des Gotteswortes schöpfender Geist wie Rothe der Theologie aller Zukunft zu bieten hat. Und auch Witte's Beitrag bringt mit vollem Recht den für Rothe schlechthin unentbehrlichen supranaturalen Faktor in Erinnerung. Der von Rothe nach den Erfahrungen, die die verspätete Herausgabe von Schleiermacher's Leben Jesu zu machen hatte, gefürchteten „Rütenikisierung“ des berühmten Collegs habe ich mich seinerzeit widersetzen müssen. Das Witte'sche Excerpt kann ich, wie die Lage zurzeit geworden ist, nur dankbar begrüßen.

F. N.

Mitteilung.

Konrad Kessler's handschriftlicher Nachlass.

Der Universitätsbibliothek in Greifswald ist seitens der Hinterbliebenen der handschriftliche Nachlass des am 2. November 1905 verstorbenen ausserord. Professors der semitischen Philologie, Dr. Konrad Kessler, überwiesen und damit der allgemeinen Benutzung zugänglich gemacht worden. So nahe der Dahingegangene der Veröffentlichung des zweiten Bandes seines „Mani“ zu sein geglaubt hatte — der erste Band war 1889 erschienen —, so hat er doch kein irgendwie druckfertiges Manuscript hinterlassen. Es sind vielmehr lediglich Tausende von Notizen und Citaten, mit leider nicht sehr deutlicher Hand auf lose Blätter geworfen, aus denen der Nachlass besteht. Herr Geheimrat Ahlwardt, der dem Verewigten in der Chronik der Universität Greifswald 1905/06 ein schönes Denkmal gesetzt hat, hat sich auch der Mühe unterzogen, diese Blätter durchzusehen und so weit zu ordnen, dass wenigstens alles beisammen zu finden ist, was zur semitischen Philologie, was zur Religionswissenschaft und was schliesslich zum Leben und zur Lehre Manis gehört. Entsprechend dem Gange der Studien Kessler's ist die letzte Gruppe die umfangreichste. Es ist ein reiches Material, in vieljähriger Arbeit mit dem grössten Fleisse zusammengetragen. Es wäre daher lebhaft zu wünschen, dass ein Berufener sich fände, der es einer eingehenden Prüfung unterzöge und dadurch für die Wissenschaft rettete, was sicher zu stellen dem zu früh Verschiedenen nicht vergönnt war. Die Verwaltung der Bibliothek ist jedenfalls gern bereit, für die Benutzung des Nachlasses jede denkbare Erleichterung zu gewähren.

Verzeichnis

der seit dem Erscheinen des vorigen Heftes zur Besprechung
eingesandten Bücher.

- F. J. Bonnassieux, Les evangiles synoptiques de Saint Hilaire de Poitier; étude et texte. Lyon et Paris 1906. VII u. 127 S.
- Joh. Bresler, Religionshygiene. Halle a. S. 1907. 55 S.
- E. Dalisda, Die Bergpredigt. Ein Beitrag zur synoptischen Evangelienklärung usw. [Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung, hrsggb. von K. Mathesius. 35. Heft.] Gotha 1906. 34 S. 0,60 Mk.
- Dr. Delassus, Die modernen Theorien über die Verbrechensursachen. [Wissenschaft und Religion. Sammlung bedeutender Zeitfragen.] Strassburg i. E. 1907. 61 S. 0,50 Mk.
- Rudolf Ehlers, Richard Rothe. [Männer der Wissenschaft. Eine Sammlung usw. hrsggb. von Dr. Julius Ziehen; Heft 11.] Leipzig 1906. 59 S. 1 Mk.
- Paul Fiebig, Die Offenbarung des Johannes und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit. [Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung, hrsggb. von K. Mathesius. 36. Heft.] Zwei Vorträge. Gotha 1907. 32 S. 0,80 Mk.
- E. Förster, Die Entstehung der preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III. nach den Quellen erzählt. Ein Beitrag zur Kirchenbildung des deutschen Protestantismus. II. Tübingen 1907. XII u. 530 S.
- J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. [Aristides und Athenagoras; Sammlung wissenschaftlicher Commentare zu griechischen und römischen Schriftstellern.] Leipzig und Berlin 1907. XLIII u. 333 S. 10 Mk.
- Georg Graue, Zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes. Leipzig 1906. IX u. 263 S.
- Kirchliches Handlexikon, in Verbindung mit K. Hilgenreiner, J. B. Nisius, J. Schlecht hrsggb. von Michael Buchberger. Mit kirchlicher Genehmigung. I. Bd. A—H. 22 Lieferungen. München 1907. XVI u. 2072 S. 22 Mk.
- Adolf Harnack, Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. [Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. II. Heft.] IV u. 220 S. Leipzig 1907.
- Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde. 2 Bände. Berlin. I. 1902. IX u. 403 S. II. 1906. XII u. 571 S. 20 Mk.

- Alfred Jeremias, Die Panbabylonisten. Der alte Orient und die ägyptische Religion. [Im Kampfe um den alten Orient. 1.] Leipzig 1907. 65 S. 0,80 Mk.
- S. Issleib, Moritz von Sachsen als evangelischer Fürst. [Sonderabdruck aus den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte, 20. Heft.] Leipzig 1907. 213 S. 3,50 Mk.
- A. Krieg, Zur Charakteristik Johann Sleidans. Ein Beitrag zur Geschichte des elsässischen Humanismus. [Programm Nr. 103.] Zehlendorf 1907. 36 S. 4°.
- S. S. Laurie, Synthetica: being meditations epistemological and ontological. I. On Knowledge. XI u. 321 S. II. On God and man. X u. 416 S. London, New York and Bombay 1906.
- G. Linder, Auslegung der Geschichte vom ersten Tier und vom anderen Tier in der Offenbarung Johannis. Liestal 1907. 61 S.
- D. Martin Luther's Deutsche Bibel. I. Bd., mit vier Nachbildungen Lutherischer Handschriften. Weimar 1906. XXIV u. 639 S. 21 Mk.
- B. Marr, Altjüdische Sprache, Metrik und Lunarphilosophie. I. Teil. Dux 1907. 116 S.
- Martin Meyer, Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin u. Leipzig 1907. 299 S. 3 Mk.
- E. C. H. Peithmann, Die christliche Geheimlehre der ersten zwei (christlichen) Jahrhunderte. Gnostischer Katechismus. 1. Heft. Das Allerheiligste und das Heilige. Bitterfeld und Leipzig 1904. 62 S. 1 Mk.
- August Pfannkuche, Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. [Aus Natur und Geisteswelt. 141. Bd.] Leipzig 1906. 133 S. 1,25 Mk.
- Psalmen des Westens. Berlin 1907. 195 S. 2—2,50 Mk.
- August Rohling, Die Zukunft der Menschheit als Gattung nach der Lehre der heiligen Kirchenväter. Ein Wort zur Förderung der religiösen Einigung. Leipzig 1907. 369 S. 8 Mk.
- C. Schaarschmidt, Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. Leipzig 1907. VII u. 252 S. 4,40—5,40 Mk.
- W. Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte. I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. 192 S. II. Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft. 168 S. [Sammlung Göschen 325. 326.] Leipzig 1907. Je 0,80 Mk.

296 Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Bücher.

- W. Staerk, Die Dichtungen Jesaias. [Ausgewählte poetische Texte des Alten Testaments. Heft I.] Leipzig 1907. IX u. 34 S. 1 Mk.
- W. Staerk, Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt. [Kleine Texte f. theol. Vorles. u. Übungen, hrsggb. von Hans Lietzmann. 22/23.] Bonn 1907. 39 S. 1 Mk.
- Novum Testamentum Latine, imprimendum curavit Eb. Nestle. Stuttgart 1906. XX u. 657 S. 24°. 2—3,50 Mk.
- Novum Testamentum Graece et Latine, imprimendum curavit Eb. Nestle. Stuttgart 1906. XXX u. 665 S. 24°. [S. 1—657 doppelt.] 3—4,50 Mk.
- Léon Vagany, Le problème eschatologique dans le IV^e livre d'Esdras. Paris 1906. XII u. 121 S.
- Daniel Völter, Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums. Strassburg 1907. 30 S. 1,20 Mk.
- Bernhard Weiss, Die Quellen des Lukas-Evangeliums. Stuttgart u. Berlin 1907. XII u. 296 S. 6 Mk.
- Hugo Winckler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. [Im Kampfe um den alten Orient. 2.] Leipzig 1907. 79 S. 1 Mk.
- L. Witte, Richard Rothe über Jesus als Wundertäter. Halle a. S. 1907. 55 S. 1 Mk.
- O. Wittstock, Der sechste Tag. Aus den Briefen einer siebenbürgisch-sächsischen Lehrerin. Berlin 1907. 231 S. 1,80 Mk.
- Aug. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, zum ersten Male übersetzt. I. Bd. 1. Hälfte. Leipzig 1907. 80 S. 2 Mk.
- Johann B. Zellinger, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Münster i. V. 1907. 105 S. 2 Mk.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.
Alle für die Zeitschrift bestimmten Sendungen sind zu richten an Professor Dr. Heinrich Hilgenfeld in Jena, Fürstengraben 7.

Verantwortlicher Redacteur D. Fr. Nippold.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVII.

Der Fall Hilgenfeld in Osterburg 1856.

Von

Professor Dr. **Heinrich Hilgenfeld** in Jena.

Am 9. April 1856 starb der Oberprediger Dr. Gottfried Wolterstorff in Osterburg in der Altmark. Er stammte aus einer alten Theologenfamilie. Sein Vater Christian Wolterstorff war erst Direktor des Gymnasiums, dann Pfarrer in dem nahen Salzwedel gewesen und hatte die theologische Doktorwürde aus Halle erhalten¹⁾. Er selber war ebenfalls Prediger in Salzwedel, als 1846 ein Bruder seines Vaters als Superintendent und Oberprediger in Osterburg starb. Der Magistrat von Osterburg als Patron der Stelle wählte den Neffen des Verstorbenen zum Nachfolger. Dem Konsistorium in Magdeburg scheint die Bestätigung nicht ganz leicht geworden zu sein. Es verlangte die Vorlegung der neuen Flugschrift des vorgeschlagenen Nachfolgers. Wolterstorff war nämlich so unvorsichtig gewesen, dass er seine Hinneigung zu Uhlich und den protestantischen Freunden²⁾ in keiner Weise geheim hielt

¹⁾ Dankbare Schüler von ihm waren z. B. der Turnvater Jahn und dessen Freund, der bekannte Pädagoge Wilhelm Harnisch († 1864). Dieser hat seinem verehrten Lehrer ein schönes Denkmal gesetzt in dem pädagogischen Roman: *Leben des 50jährigen Hauslehrers Felix Kaskorbi*. 1817. Unter dem Namen Waltegott schildert er, S. 39 ff., Christian Wolterstorff als Vorbild eines guten Lehrers und Erziehers und hält sich dabei ziemlich treu an die Wirklichkeit.

²⁾ Vgl. Nippold, *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte*, 3. Aufl. 1906. V. § 18, S. 219—235. „Die protestantischen Freunde und die Anfänge der freien Gemeinden.“ Das Gedicht, in welchem

und auch in Streitschriften gegen die Orthodoxie, besonders gegen den Pfarrer Kämpfe¹⁾ in Magdeburg auftrat. Seine Wahl wurde zwar bestätigt, aber er wurde nicht Superintendent, wie seine Vorgänger und Nachfolger im Amte. Er schrieb auch später noch mehrere Flugschriften vom Standpunkte der liberalen Theologie aus und verteidigte in einer Konferenz altmärkischer Geistlicher in Osterburg 1848 Thesen, welche für orthodoxe Theologen höchst anstößig sein mussten.

Mit der ältesten Tochter dieses Mannes hatte sich Adolf Hilgenfeld, dessen Vater²⁾ in der Nähe von Salzwedel als Pfarrer wirkte und mit Wolterstorff von der Studienzeit her befreundet und später verschwägert war, als junger Privatdozent 1848 verlobt und 1854 verheiratet. Schon als Bräutigam war er oft in Osterburg und hatte dort gepredigt. Der Verstorbene hinterliess eine Witwe mit 10 Kindern, von welchen acht noch ganz unversorgt waren, zum Teil noch im Alter zartester Kindheit standen. Hilgenfeld, der einzige Schwiegersohn, hatte kein Vermögen. Er war zwar schon 1850 ausserordentlicher Professor in Jena geworden, aber ohne Gehalt. Um sich das spärliche Gehalt von 200 Talern zu verdienen und heiraten zu können, hatte er 1854 eine Stelle als Assistent an der Universitätsbibliothek in Jena angenommen. Es war vor-

Uhlich nach seiner Amtsentsetzung in Magdeburg am 20. September 1847 Abschied nahm von seiner Gemeinde, und welches er als Manuscript für Freunde drucken liess, schickte er auch an Wolterstorff. Von der Gründung dieser freien Gemeinden spricht Hilgenfeld in seiner lateinischen Habilitationsrede. Vgl. *ZfwTh.* L. 1, S. 16. „Nulli apud vos novi coctus formantur eorum, quibus aut magistratum ecclesiasticorum sententiae et decreta displicuerunt aut qui alterius partis odio et furore ex ecclesia pelluntur.“

¹⁾ 1845 waren die „Bekenntnisse“ von Uhlich erschienen und in demselben Jahre die „Antwort auf die Bekenntnisse des Herrn Pastor Uhlich“ von Kämpfe.

²⁾ Vgl. A. Hilgenfeld, Der Lebenslauf eines evangelischen Pfarrers. Prot. Kirchenzeitung 21. Juni 1879, Nr. 25, S. 526 ff.

auszusehen, dass der Magistrat von Osterburg ausser anderen Gründen auch aus Rücksicht auf die Familie des hochgeschätzten Verstorbenen ihm gern seinen Schwiegersohn zum Nachfolger geben würde.

Das scheint der Superintendent der Diöcese, Buchholtz in Walsleben, gehnt und gefürchtet zu haben. Er konnte dem Verstorbenen seine persönliche Achtung nicht versagen, aber wie er über seine theologischen Anschauungen dachte, erkennt man aus folgenden Worten in seinem Bericht über das Ableben Wolterstorffs:

„Der Verstorbene, obwohl als Theolog mehr der freieren Auffassung des Evangelii zugewendet¹⁾, hat doch in rastloser Tätigkeit und treuem Eifer im Dienste am Staat, besonders auch als Seelsorger gearbeitet wie wenige mehr, und hat namentlich sein wahrhaft erbauliches Sterbelager²⁾ es an das Licht gebracht, dass ein frommes, gottseliges Herz ihm niemals gefehlt hat.“

Er bemühte sich redlich, für die hinterlassene Familie eine möglichst auskömmliche Versorgung zu schaffen. Aber schrecklich war ihm der Gedanke an die Möglichkeit, dass ein Geistesverwandter des Verstorbenen sein Nachfolger werden könnte. Er schrieb daher schon am 25. April 1856 an das Konsistorium in Magdeburg:

„. . . Das Pfarramt in Osterburg ist mir immer als ein Amt von so hervorragender Wichtigkeit erschienen, und die fernere Verwaltung desselben wird meines Erachtens mit so bedeutenden Schwierigkeiten zu kämpfen finden, dass ich dem HErrn der Kirche auf das Dringendste anliege mit meinen Gebeten, dass Er einen Mann von besonderer Begabung und mit starkem Glaubensmuth ausgerüstet dahin senden wolle. Ich habe deshalb

¹⁾ Von mir unterstrichen. H. H.

²⁾ Als er in seiner letzten Stunde sah, wie seine Kinder mit ihrer Mutter weinend sein Krankenlager umstanden, rief er die Worte aus Jes. 40: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott!“

meine Ansicht und meinen Rat bei hervorragenden Patronats- und Gemeinde-Gliedern dahin ausgesprochen, man möge sich bei Besetzung dieses Amtes doch ja nicht übereilen; vielmehr die Bewerbung bedeutender Persönlichkeiten, die ja bei dem hohen Einkommen der Stelle¹⁾ nicht fehlen würden, abwarten. — Ein Mehreres in dieser, mir und allen Diöcesanen warm am Herzen liegenden Sache zu tun bin ich nicht in der Lage.

„An Ein Hochwürdiges Consistorium aber kann ich nicht unterlassen die gehorsamste Bitte auszusprechen, doch hochgeneigtest allen gesetzlich und nach Lage der Sache möglichen Einfluss anzuwenden, dass wo möglich ein in Wissenschaften recht erfahrener und in Verwaltung seines Amtes voraussichtlich recht begabter und treuer Mann der Gemeinde gegeben werde. Die Gemeinde Osterburg ist mir hinreichend bekannt, wie auf sie in einem besonders hohen Masse das Wort: Jacob. III 1²⁾ anwenden zu müssen.

„So viel mir bis jetzt bekannt geworden, findet sich übrigens innerhalb der Diöcese kein Amtsbruder, welcher Wunsch und Bestreben hätte, dass ihm diese Stelle verliehen werden möchte.

„Ich bitte Gott, dass Er diese Angelegenheit hinausführen wolle zu Seiner Ehre und zum Heile der Gemeinde in der Diöcese Osterburg.

Der Superintendent Buchholtz.“

¹⁾ Das Einkommen wurde auf mehr als 2000 Taler geschätzt. Dennoch hatte Wolterstorff bei seiner zahlreichen Familie und seinem grossen Wohltätigkeitssinn kein Vermögen sammeln können, zumal da er die Stelle nur kurze Zeit hatte und vorher eine sehr mässig dotierte Stelle verwaltete. Auch über seinen Vorgänger wird berichtet, dass er bei seiner ganz unbegrenzten Wohltätigkeit nur ein ganz geringes Vermögen hinterliess.

²⁾ *Μή πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μείζον κριμα λημψόμεθα.* Nach Luthers Übersetzung: „Lieben Brüder, unterwinde sich nicht jedermann Lehrer zu sein, und wisset, dass wir desto mehr Urteil empfahen werden.“

Es kam so, wie Buchholtz befürchtet hatte. Hilgenfeld wurde gewählt und bat um seine Bestätigung durch folgendes Schreiben:

„Einem Hochwürdigem Königlichen Consistorium wagt es Unterzeichneter seine letzte Schrift: ‚Das Urchristentum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren D. D. Hase und v. Baur‘, Jena 1855, ehrerbietigst zu übersenden, weil dieselbe in aller Kürze die Ergebnisse meiner Forschungen über das Urchristentum übersichtlich zusammenfasst und als urkundliche Darlegung meiner Überzeugung auf diesem Gebiete gelten kann. Ich bin mir bewusst, durch meine Untersuchungen dem Wesen des christlichen Glaubens nicht entfremdet zu sein, sondern mich vielmehr nach bestem Wissen innerlich mit demselben versöhnt und zusammengeschlossen zu haben. Nachdem ich nun durch den Wohlwollenen Magistrat in Osterburg zum Nachfolger meines seligen Schwiegervaters, des Dr. Wolterstorff, als Oberpfarrer erwählt worden bin, fühle ich mich verpflichtet, Einem Hochwürdigem Consistorium, dem die Wahl zur Bestätigung vorliegt, diese Darlegung meiner [wie ich glaube, durch redliche Schrift- und Geschichtsforschung gewonnenen] Gesamtauffassung der Urzeit des Christentums zu übersenden und um nachsichtige, wohlwollende Beurteilung derselben zu bitten.

„Da ich ein evangelisches Pfarramt zu übernehmen wünsche, so würde es an sich nahe liegen, auch einen ähnlichen Ausdruck meiner dogmatischen Überzeugung Einem Hochwürdigem Consistorium vorzulegen. Meine bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten haben sich aber fast gänzlich auf dem Gebiete der Geschichte bewegt. In dieser Richtung habe ich die Neutestamentliche Schriftforschung und -Auslegung behandelt und als akademischer Docent vorwiegend über Dogmen- und Kirchen-Geschichte gelesen. Ich bin daher nicht in dem Falle, ein ab-

geschlossenes dogmatisches System vertreten oder darlegen zu können. Wohl aber kann ich die Grundzüge meiner dogmatischen Überzeugung im Folgenden kurz zusammenfassen. Nachdem ich in dem elterlichen und grosselterlichen¹⁾ Hause eine wahrhaft fromme und christliche Erziehung genossen hatte, hörte ich im Winter 1841—42 mit grossem Eifer Dogmatik bei Marheineke, ward aber daneben besonders von Schleiermacher angezogen, dessen ‚Christlicher Glaube‘ einen tiefen Eindruck auf mich gemacht hat. Die zur Zeit meines akademischen Studiums erschienene Dogmatik von Strauss [um von Feuerbach nicht zu reden] hat mich von Anfang an, wie ich aufrichtig versichern kann, nicht befriedigt, indem ich der Meinung war, dass dieser speculative Pantheismus wissenschaftlich überwunden werden müsse. Ich habe den Glauben an eine Einheit des Wahren und des ächt Christlichen, welche sich gerade der tieferen Forschung immer mehr aufschliessen muss, stets festgehalten, und dieser Glaube beruht für mich auf der Gewissheit, dass das, was wesentlich in der menschlichen Natur gegründet ist, wie das Interesse der Religion und der Wahrheit, in keinem unversöhnlichen Widerstreite stehen kann. Diese Überzeugung habe ich seit 1848 bis 1851 in Vorlesungen über Christliche Apologetik, deren Entwurf mir aber jetzt nicht mehr genügt, durchzuführen gesucht und gelegentlich auch in meinen Schriften geäussert. Diese Überzeugung hat sich in mir auch durch so manche Lebensschicksale immer mehr befestigt. Und wie ich an den lebendigen Gott glaube, vor welchem Alles, Vergangenes und Zukünftiges, ewig gegenwärtig ist, so dass er nicht erst des Menschengeistes zur Verwirklichung seines Bewusstseins bedarf, so erkenne ich auch in dem geschichtlichen Christus als dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens [Hebr. 12, 2]²⁾

¹⁾ Als Gymnasiast in Salzwedel 1833—1847 bei dem oben erwähnten D. Christian Wolterstorff in Salzwedel.

²⁾ τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν.

seine höchste, urbildliche Offenbarung an. Ich glaube an den heiligen Geist Gottes, der in der christlichen Gemeinde waltet und in Erkennen und Leben erst den eigentlichen Frieden mit Gott mitteilt, an den Geist, durch welchen der Mensch auf's Neue geboren werden muss, um der ewigen, über das irdische Leben hinausreichenden Seligkeit teilhaftig zu werden. Ich meine natürlich nicht, hiermit eine vollständige dogmatische Ansicht ausgesprochen zu haben, wohl aber die Grundzüge eines Bekenntnisses, welche mir durch Wissenschaft und Leben bereichert und immer mehr ausgefüllt werden, aber nie verloren gehen können.

„Da ich nun den lebhaften Wunsch habe, an der Stelle eines vielgeliebten Toten, an einer mir seit langer Zeit teuern Gemeinde, im Kreise lieber Angehörigen, auf dem unersetzlichen Boden der Heimat als Diener der christlichen Kirche zu wirken, so bitte ich Ein Hochwürdiges Consistorium, diese Erklärung über die Grundzüge meines Glaubens nebst der beifolgenden Schrift wohlwollend aufnehmen zu wollen, und unterzeichne Ehrerbietig Eines Hochwürdiges Consistorium gehorsamster

Dr. Hilgenfeld, Licentiat u. a. o. Professor d. Theol.
Hilfsprediger¹⁾ in Jena.

Jena, den 1. October 1856.“

Das Consistorium der Provinz Sachsen verhandelte am 11. Oktober in Magdeburg über die Bestätigung Hilgenfelds. Wegen der Wichtigkeit der Sache wurde Tholuck aus Halle zu der Sitzung hinzugezogen. Um die Stellung des Präsentierten zu dem Bekenntnis und der Lehre besser prüfen zu können, hatte der Generalsuperintendent Lehnert²⁾ alle ketzerisch erscheinenden Sätze

¹⁾ Hilgenfeld war am 24. August 1856 zum Hilfsprediger in Jena ordiniert worden.

²⁾ Karl Lehnert, früher Professor der Theologie in Königsberg und Berlin, später Konsistorialdirector in Magdeburg, † 1866.

aus folgenden Schriften Hilgenfelds zusammengestellt: Das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849. Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, 1850. Die Glossolie der alten Kirche, 1850. Das Marcus-Evangelium, 1850. Der Galaterbrief, 1852. Die Evangelien nach ihrer Entstehung, 1854. Das Urchristentum, 1855. Auf Grund der Verhandlungen gab der Konsistorialrat Sack¹⁾ folgendes Votum schriftlich ab:

„1. Dieser Gelehrte greift in einer Reihe von Schriften die Ächtheit des Evangelium Johannis und mehrerer anderer neutestamentlicher Schriften an. Dies allein enthält keine Häresie, denn die Authentie einzelner Schriften ist kein Dogma. Aber wenn die Gründe, aus denen eine Schrift für unächt erklärt wird, oder die Folgerungen, die aus ihrer angeblichen Unächtheit gezogen werden, dogmatischer oder religionsphilosophischer Art sind: so fragt es sich, ob diese dem christlichen Glauben und kirchlichen Bekenntnisse widersprechen. Zu beiden gehört die Annahme der historischen Glaubwürdigkeit der kanonisch-biblischen Schriften. — Nun behauptet Prof. Hilgenfeld, dass das Evangelium Johannis, im 2. Jahrhundert entstanden, ein Versuch sei, vom Standpunkte eines milderen Gnosticismus aus das Leben Jesu darzustellen. Und so schreibt er dem Verfasser Ansichten und Voraussetzungen zu, die ein Apostel und ächter Apostelschüler nie haben konnte, und die notwendig das Geschichtliche menschlich-irrig alterieren, wie dass die jüdische Religion nicht wesentlich höher als das Heidentum stehe; dass es eine ursprüngliche Verschiedenheit der menschlichen Naturen gebe, dass der Teufel ursprünglich böse sei, dass von

¹⁾ Karl Heinrich Sack, geb. 1789 in Berlin als Sohn des Hofpredigers F. S. G. Sack und Enkel des Hofpredigers A. F. W. Sack, wurde 1818 Professor der Theologie in Bonn. Zusammen mit seinem Freunde und Kollegen C. J. Nitzsch gab er die Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westfalens heraus. 1847—1860 Konsistorialrat in Magdeburg. † 1875.

einem Vater des Teufels im Evangelium die Rede sei, dass es keinen Zusammenhang der gesetzlichen Religion durch Moses mit dem Logos gebe, dass die Juden vom Teufel abstammen, dass eine glänzende Wiederkunft Christi im Evangelium verworfen werde.

„Ein Verfasser von solchen gnostischen Gesichtspunkten muss notwendig unfähig sein, wahre Geschichte zu geben, und unser Schriftsteller sagt auch, indem er die grössere Historicität der synoptischen Evangelien behauptet, dass sie dem ‚von einem fremden übermenschlichen Himmelswesen‘¹⁾ berichtenden Johannes vorzuziehen seien, womit dann eben die Idee des Logos als in Jesu Mensch geworden, als etwas die Geschichte Umdeutendes, Alterierenden bezeichnet wird.

„Dagegen ist kein Aequivalent die Bemerkung des Verfassers in seiner neuesten Schrift²⁾ S. 48/49 ‚die Idee des göttlichen Logos sei ein wesentlicher Fortschritt in der denkenden Auffassung dieses absoluten, in Jesu mit reiner Ursprünglichkeit hervortretenden Verhältnisses des Menschen zu Gott‘, denn dieses heisst mit anderen Worten: Die Grundidee des Evangeliums enthält ein Philosophem über das in Jesu realisierte richtige Verhältnis der menschlichen Natur zu Gott, womit Jesu nur das vollendete Menschliche beigelegt wird, wider die Lehre der Schrift, nicht bloss des Johannes, und wider das Bekenntnis der Kirche.

„2. Es bliebe die Möglichkeit übrig, dass der Verfasser eine ächte Historicität bei den Synoptikern anerkannte. Aber wenn wir S. 23 der neuesten Schrift lesen, dass das Matth.-Evangelium nur die ursprünglichste und geschichtlichste Darstellung des Lebens Jesu enthalte: so lässt dieser Superlativ immer noch Zweifel an der Annahme ächter Historicität übrig. Diese Zweifel werden

¹⁾ Das Urchristentum 1855, S. 48.

²⁾ Das Urchristentum.

zur Gewissheit durch die Bemerkung [in der ersten Schrift] ¹⁾, dass durch die Parteien sowohl Weglassungen der ursprünglichen Überlieferung, als Zusätze erzeugt worden seien in den Darstellungen der Evangelisten [S. 276], wie er denn ‚die Leidensgeschichte bei Matthäus als offenbar sehr wesentlich nach Ps. 22 gestaltet‘ annimmt und [Gal. Br. S. 124] eine den geschichtlichen Tatbestand alterierende Tendenz in der Apostelgeschichte findet. — Auch nicht allein vom Evangelium Johannis behauptet der Verfasser, dass es Mehreres enthalte, was sich mit dem modernen Bewusstsein nicht vertrage, sondern dies schreibt er auch [S. 173—176 in der Schrift Ev. Joh.] den vorzüglichsten Schriften des Neuen Testaments zu und rechnet dahin das Walten der Dämonen und unsauberen Geister und so vieles andere.

„3. Es ist aus dem Vorhergehenden klar, dass Prof. Hilgenfeld zu denjenigen Gelehrten gehört, welche beides, die neutestamentliche Geschichte und Lehre als ein Produkt menschlich literarischer Parteientwicklung ansehen, nicht als eine originale, glaubwürdige, in allem Wesentlichen übereinstimmende Darstellung und Urkunde des in sich vollendeten ursprünglichen von Christo stammenden Christentums. Damit widerspricht der Verfasser der Grundannahme der Kirche, namentlich der evangelischen, von der aus der Schrift zu erlangenden gewissen Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, und bewegt sich in einem Ideenkreise, bei welchem nicht nur keine Gemeinschaft des Glaubens zwischen Gelehrten und Laien mehr möglich ist, sondern auch ein Bibelgebrauch in der Kirche nicht möglich ist teils ohne schädliche Verschweigung und inneren esoterischen Widerspruch, teils ohne verderbliche Untergrabung des Ansehens der Schrift.

„Man hat Grund anzunehmen, dass Prof. Hilgenfeld die Extreme der neueren Kritik von seinem Standpunkte

¹⁾ Ev. u. Br. Joh. 1849.

aus zu mildern sucht oder wünscht; auch hat das in seinen Schriften abgelegte Bekenntnis viel für sich, um ihn als persönlich religiös und christlich gelten zu lassen, aber nicht das, was hinreicht, um ihm ein geistliches Amt anzuvertrauen.

„Mein Votum geht darauf hin, dass ihm dies mit Achtung, aber sehr bestimmt und entscheidend gesagt werde in einer nicht zu weitläufigen Anführung der Gründe.“

Danach gab Lehnert folgendes Votum ab:

„Die Abhaltung eines Colloquiums mit dem Prof. Hilgenfeld scheint mir nicht nötig zu sein, da für eine gerechte Entscheidung der Frage, ob derselbe zu der Oberpredigerstelle in Osterburg zuzulassen ist oder nicht, die Grundlagen in seinen Schriften vollständig vorliegen. Aus diesen aber geht m. E. im Wesentlichen Folgendes hervor:

„Der p. Hilgenfeld kennt zuverlässige Urkunden der Geschichte Christi und der Apostel nicht. Was die Evangelien enthalten, ist ihm ein Gemisch von Wahrheit und von unwillkürlicher Verkörperung dogmatischer Ideen. Der Christus der Evangelien ist allmählich entstanden. Seine verschiedenen Gestalten in den verschiedenen Evangelien sind Product eines Gedankenprozesses, in den auch die gnostischen Systeme gehören. Die Apostelgeschichte ist ein ganz unzuverlässiges Buch, eher eine Art von Roman, als ein Geschichtswerk. Ein grosser Teil der von der Kirche als ächt anerkannten apostolischen Briefe ist nach Hilgenfeld ebenfalls unächt.

„Er stellt die Wahrheit der wichtigsten christlichen Lehren in Abrede. Christus ist ein blosser Mensch. Die Erzählung von seiner übernatürlichen Geburt ist nicht geschichtlich. Die Lehre von der Parusie ist jüdische Vorstellung. Weissagungen und Wunder werden nicht anerkannt.

„Bei solcher Stellung zu der heiligen Schrift und der Schriftlehre ist der Prof. Hilgenfeld nicht im stande, sich

mit gutem Gewissen auf das Wort Gottes, wie solches in den prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und Neuen Testaments enthalten und in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche wiederholt ist, verpflichtet zu lassen. Er kann ein geistliches Amt nur entweder nach seinen von dem Worte Gottes und der kirchlichen Lehre abweichenden Ansichten oder in fortwährendem Widerspruche mit denselben, in beiden Fällen also nicht mit Segen für die Kirche verwalten.

„Um so weniger kann man sich von seiner Verwaltung eines Pfarramts Segen versprechen, als die Art, wie er die neutestamentlichen Schriften behandelt und namentlich das Evangelium Johannis auslegt, auf einen sittlichen Mangel in ihm, auf den Mangel an Wahrheitsgefühl¹⁾ schliessen lässt.

„M. E. ist daher seine Präsentation für die Oberpredigerstelle zu Osterburg auf das Bestimmteste zurückzuweisen.“

Der Entwurf zu der abschlägigen Antwort an Hilgenfeld, welchen Sack verfasste, war etwas lang. Ein Abschnitt, welcher später fortgelassen wurde, lautete:

„Wenn das Evangelium Johannis in der Art, wie Ew. Hohehrwürden es darstellen, von gnostischen Ideen tangiert ist: so kann auch in demselben die Geschichtswahrheit nicht unalteriert sein, und auch der Eingang desselben, worauf doch die alte wie die evangelische Kirche ganz vorzüglich ihre Lehre von der wahren Gottheit Christi baut, erscheint nicht als ein apostolisches Zeugnis, sondern als ein gnostisches oder doch bloss menschliches Philosophem, wie Sie denn in der Schrift „Urchristentum“ S. 48 den Christus des Prologs als „ein fremdes, übermenschliches Himmelswesen“ einführen und offenbar als den wahren geschichtlichen Eindruck störend und als unhaltbar bezeichnen.

¹⁾ Von mir unterstrichen. H. H.

„Man könnte sich auf den ersten Blick mit der Hoffnung schmeicheln, dass, nach Ew. Hohehrwürden Meinung, der geschichtliche Inhalt der Evangelien durch die Synoptiker als verbürgt und glaubwürdig anzunehmen sei. Allein nicht nur erkennen Sie [Urchristentum S. 23] dem Evangelium Matthäus nur die [vergleichungsweise] ursprüngliche und geschichtlichste Darstellung des Lebens Jesu' zu, sondern Sie behaupten auch [Ev. Joh. S. 276], dass ‚durch die Parteien‘ sowohl Weglassungen aus der ursprünglichen Überlieferung als Zusätze zu derselben erzeugt seien. Sie schreiben [Galaterbrief S. 124] der Apostelgeschichte ‚eine den geschichtlichen Tatbestand alterierende Tendenz‘ zu. In Betreff der Lehre behaupten Sie nicht nur [Ev. Joh. S. 173—176], dass dieses Evangelium Vieles enthalte, ‚was sich mit dem modernen Bewusstsein nicht vertrage‘, sondern Sie sagen auch, dass ‚viele Andere dieser Art in den vorzüglichsten Schriften des Neuen Testaments enthalten sei.“¹⁾

Gegen diesen Entwurf wurden von mehreren Seiten Bedenken erhoben. Lehnert urteilte darüber in folgender Weise:

„Ich glaube unvorgreiflich, dass entweder kürzer oder noch ausführlicher verfügt und im letzteren Falle auch bestimmter auf die Irrtümer Hilgenfelds in der Lehre hingewiesen werden sollte.“

Derselben Ansicht war Tholuck und schrieb:

„Auch mir erheben sich gegen dieses mittlere Mass des Eingehens ins Einzelne einige Bedenken. Soll aus einzelnen Stellen die unchristliche Ansicht von dem Grunde des Glaubens nachgewiesen werden nach der historischen und dogmatischen Seite, würde der Verfasser nicht zunächst eine Erwähnung seiner und der Baur'schen Totalanschauung von der Kirchengeschichte überhaupt und der Urgeschichte verlangen? Nach vorliegenden

¹⁾ S. 174. Das Zitat ist nicht wörtlich.

Beispielen seiner Polemik fürchte ich, dass er auch mit dem fortgeschrittenen Standpunkte seiner Kritik in dem Buche über die 4 Evangelien sich rechtfertigen und, wenn auch gar nicht mit vollem Recht, die Berufungen auf frühere Äusserungen nicht gelten lassen würde. Endlich würde doch wohl auch in unserem Interesse liegen, den Beweis vollständiger zu führen.

„Wenn ich mir vergegenwärtige, dass, wie bei einer früheren Gelegenheit¹⁾, die Jenaische Fakultät die Sache leicht zu der ihrigen machen könnte, so könnte wohl nur ein ausführliches Gutachten uns sicherer stellen. Wenn aber ein solches bei dieser Veranlassung gar nicht am Orte sein würde, so bliebe nur ein kürzeres Schreiben zur Wahl, welches sich beschränkte zu sagen, dass nach der Prüfung auch seiner neusten kritischen Schriften sich ergebe, dass nach seiner Überzeugung weder das Evangelium Johannis noch die synoptischen Evangelien eine gesicherte historische Grundlage ergeben für diejenigen Tatsachen, auf welchen die christliche Kirche mit ihren Institutionen und Festen ruht. Wenn nun auch dem akademischen Theologen nach protestantischen Grundsätzen das Recht kritischer Forschung keineswegs abgesprochen werden könne und dürfe, so seien doch Resultate wie die erwähnten am allerwenigsten mit dem Amte und der Aufgabe eines praktischen Geistlichen vereinbar. Und dies um so weniger, da jener historische Standpunkt mit dogmatischen Überzeugungen zusammenhängt, welche, in seinen Schriften teils ausgesprochen, teils vorausgesetzt, eine geistliche Amtsführung auf den Grundlagen biblischer und evangelischer Lehre nicht weniger unmöglich machen.

„Sollte eine solche Erklärung nicht genügen, so bliebe ja noch immer dem Collegium eine weitere Ausführung unbenommen.“

Der Entwurf wurde nun nach den gemachten Vor-

¹⁾ Mir ist nicht bekannt, welche Gelegenheit gemeint ist.

schlägen umgearbeitet und erhielt schliesslich folgenden Wortlaut:

„Auf Ew. Hohehrwürden Eingabe vom 1. d. M., in welcher Sie uns um Bestätigung der unterm 20. September c. an uns gerichteten Präsentation Ihrer¹⁾ zum erledigten Oberpfarramte in Osterburg mit Zedau, Seitens des dortigen Magistrats als Patrons, bitten, und zugleich ein Exemplar Ihrer neuesten Schrift: ‚Das Urchristentum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges u. s. w. Jena 1855‘ gefälligst übersenden, eröffnen wir Ihnen, dass wir, nach einer sehr reiflichen und allseitigen Erwägung des hier in Betracht zu ziehenden ernstesten Gegenstandes, uns, zu unserem Bedauern, dafür entscheiden mussten, dass die Bestätigung von Ew. Hohehrwürden Präsentation nicht erfolgen könne, wovon wir auch den Magistrat zu Osterburg unterm heutigen Datum in Kenntnis gesetzt haben.

„Ew. Hohehrwürden haben in einer Ihrer früheren Schriften das Evangelium Johannis für unächt und als Product eines mildereren Gnosticismus aus dem 2. Jahrhundert erklärt. Ebenso behaupten Sie die Unächtheit eines grossen Teils anderer neutestamentlichen Schriften. Solche kritische Urteile schliessen an sich noch nicht eine Abweichung von der reinen Lehre des Evangeliums, wie die evangelische Kirche sie bekennt, in sich; auch erkennen wir eine erneuerte kritische Forschung über den Ursprung der heiligen Schriften an sich als ein Recht der academischen Theologie an. Allein es kommt auf die Frage an, ob die Gründe und Voraussetzungen, aus welchen eine oder mehrere biblische Schriften für unächt erklärt werden, oder die Folgerungen, die aus dieser angeblichen Unächtheit gezogen werden, etwa von der Art seien, dass entweder die Gründe oder die Folgerungen, oder beide, an sich schon den Grund des christlichen Glaubens und die Substanz des kirchlichen Bekenntnisses alterieren.

¹⁾ Hier muss ein Wort ausgefallen sein, etwa: Person.

„Beides ergibt sich, nach unserer Überzeugung, aus Ihren von uns geprüften Schriften, und auch aus der neuesten uns übersandten¹⁾).

„Es geht ohne Zweifel daraus hervor, dass, nach Ew. Hohehrwürden Ansicht, die heilige Schrift des neuen Testaments weder eine sichere, glaubwürdige Urkunde der wahren Geschichte des Urchristentums sei, noch einen von menschlicher Partei-Entwicklung ungetrübten Ausdruck der urchristlichen Lehre enthalte. Und im Zusammenhange mit diesem Ihrem historischen Standpunkte sind dogmatische Überzeugungen in Ihren Schriften teils ausgesprochen, teils vorausgesetzt, welche eine geistliche Amtsführung auf den Grundlagen biblischer und evangelischer Lehre unmöglich machen.

„Auf dem Vertrauen auf eine ungetrübte Mitteilung der Tatsachen und Lehren des Heils beruht die christliche und namentlich die evangelische Kirche, wie alle ihre Bekenntnisse dies bezeugen. Auf der gemeinsamen Überzeugung davon beruht das gesegnete Verhältnis von Lehrern und Hörern in unserer Kirche; auf der Überzeugung von der Wahrheit der biblischen Geschichte und der Reinheit der biblischen Lehre beruht alle gesegnete Amtsführung evangelischer Geistlichen. Es würde unseren Gewissen zuwider sein, einer Gemeinde, in welcher, wie in unserer gesamten Landeskirche, dem Augsburgischen Bekenntnisse gemäss gelehrt werden soll, einen Mann zum Diener des Worts zu geben, der das biblische Fundament der Geschichte und Lehre für unsicher erklärt und dasselbe von fortgesetzten Entwicklungen menschlicher Denktätigkeit abhängig bleiben lässt.

„Obwohl wir daher an der Aufrichtigkeit des persönlichen Bekenntnisses, das Ew. Hohehrwürden in dem Schreiben vom 1. d. M. aussprechen, nicht zweifeln: so

¹⁾ Hier folgte ursprünglich der Abschnitt, welcher später gestrichen wurde. Vgl. S. 308—9.

genügt uns dasselbe dennoch keineswegs als Bürgschaft gesegneter evangelischer Amtsführung; weshalb unsere Entscheidung, so wie sie oben angegeben ist, verneinend hat ausfallen müssen.

„Magdeburg, d. 18. October 1856.

„Königliches Konsistorium der Provinz Sachsen.

„Möller. Noeldechen.“¹⁾

Gleichzeitig wurde die Entscheidung dem Magistrat von Osterburg mitgeteilt. Das Schreiben war in ähnlicher Weise umgearbeitet worden. Die Urschrift erscheint hier im Text, die Änderungen sind in den Anmerkungen darunter angeführt.

„Magdeburg, den 18. October 1856.

„Der Magistrat hat uns unter dem 20. September d. J. den ausserordentlichen Professor der Theologie Dr. Hilgenfeld zu Jena als Amtsnachfolger des verstorbenen Oberpfarrers Wolterstorff zu Osterburg präsentiert. Wir eröffnen dem Magistrat hierauf, dass [wir Bedenken tragen müssen die]²⁾ Präsentation des pp. Hilgenfeld [anzunehmen]³⁾, da derselbe in seinen Schriften über die⁴⁾ Neutestamentlichen Bücher [einer kritischen Richtung huldigt, bei welcher der Charakter derselben als der urkundlichen Darstellung der evangelischen Geschichte und Lehre wesentlich alteriert wird, und eine Bürgschaft nicht vorhanden ist, dass er als Pfarrer sein Amt]⁵⁾ unverbrüchlich nach der Norm

¹⁾ Johann Friedrich Möller, der Vater des bekannten Kirchenhistorikers W. Möller, wurde 1843 der Nachfolger des Bischofs Dräseke als Generalsuperintendent in Magdeburg und 1848 Vorsitzender des Konsistoriums. † 1861.

Wilhelm Nöldchen, 1860 Konsistorialdirektor, † 1885.

²⁾ unsere Amtspflicht uns in keiner Weise gestattet hat, der

³⁾ Folge zu geben

⁴⁾ + Alt- und

⁵⁾ noch bis in die letzte Zeit Grundsätze ausgesprochen hat, durch welche der Glaube an die Wahrheit und Zuverlässigkeit der heiligen Geschichte und Lehre nicht bloss wankend gemacht, sondern

der evangelischen Lehre und des kirchlichen Bekenntnisses verwalten werde.

„Wir bemerken, dass wir uns dieserhalb gegen den ¹⁾ Hilgenfeld selbst bereits schon ²⁾ ausgesprochen haben und veranlassen den Magistrat für das Oberpfarramt zu Osterburg baldmöglichst ³⁾ eine andere Wahl zu treffen u. s. w.

„Königl. Konsistor. der Prov. Sachsen.

„Möller. Diedrich.“ ⁴⁾

Erst am 30. Oktober erhielt Hilgenfeld den abschlägigen Bescheid und schrieb noch an demselben Tage folgende Antwort an das Konsistorium:

„Ein Hochwürdiges Königliches Consistorium hat mir durch eine mir heute zugekommene Vertügung vom 18. d. M. die Nicht-Bestätigung meiner Wahl zum Oberpfarrer in Osterburg angezeigt. Es wird mir erlaubt sein, Einem Hochwürdigem Consistorium mein Bedauern darüber auszudrücken, dass nun das schöne Verhältnis, welches zwischen der genannten Gemeinde und mir in Aussicht stand, nicht verwirklicht werden soll. Es wird mir aber auch gestattet sein, freimütig zu erklären, inwiefern ich mich durch die Auffassung meiner Stellung zur heiligen Schrift und zum Bekenntnis der evangelischen Kirche, welche ein Hochwürdiges Consistorium bei der Nicht-Bestätigung meiner Wahl zum Grunde gelegt hat, nicht getroffen fühlen kann.

„Ein Hochwürdiges Consistorium schreibt, ich habe
in Beziehung auf höchst wesentliche Bestandteile völlig aufgehoben wird.

Bei der Berufung des ebengedachten, sonst persönlich achtungswerten Geistlichen zum Oberpfarrer in Osterburg würde es uns an jeder Bürgerschaft fehlen, dass er ohne Widerstreit seines Gewissens und also zum Heil der ihm anvertrauten Gemeinde sein Pfarramt

¹⁾ + Professor

²⁾ + des Weiteren

³⁾ + und innerhalb der gesetzlichen Frist.

⁴⁾ Conrad Frdr. Christoph Diedrich, Militär-Oberprediger, Konsistorialrat seit 1854.

in einer meiner früheren Schriften das Evangelium Johannis für unächt und als Produkt eines milderer Gnosticismus aus dem 2. Jahrhundert erklärt, ebenso die Unächtheit eines grossen Theils anderer neutestamentlicher Schriften behauptet. Es ist richtig, dass ich bei der von solchen Schriftforschern wie de Wette, Lücke und Neander anerkannten Unmöglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs einerseits der Offenbarung, andererseits des Evangelium und der Briefe Johannis, auf Grund der apostolischen Abfassung der Offenbarung Johannis den nachapostolischen Ursprung des Evangelium Johannis behauptet und genauer nachzuweisen gesucht habe. Aber ich habe stets meine hohe Achtung vor dem tiefen geistigen Gehalt dieses Evangeliums festgehalten und um so mehr, namentlich in meinen neueren Schriften, die apostolische und ächt geschichtliche Grundlage der synoptischen Evangelien behauptet. Meine Untersuchungen über alle 3 synoptischen Evangelien haben bereits öffentlich die Anerkennung erhalten, die kritischen Überschreitungen ermässigt und zurückgeführt zu haben. So bin ich mir auch eigentlich nicht bewusst die „Unächtheit“ des Evangelium Johannis behauptet zu haben, da sich der Verfasser desselben nirgends nennt und 19, 35¹⁾ [um von 21, 24. 25 gar nicht zu reden] von den Augenzeugen unterscheidet. Ebenso bin ich mir bewusst, bei allen Ergebnissen, die ich über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften vorgetragen habe, und die mir nicht bloss von rechts, sondern auch von links Angriffe genug zugezogen haben, nicht nur nach bestem Wissen und Gewissen, nach dem ächt protestantischen Grundsatz freier Schriftforschung verfahren zu sein, sondern auch die Anerkennung der heiligen Schrift als der Religionsurkunde des Christentums, insonderheit des Neuen Testaments als einer

¹⁾ Καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οὐδὲν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.

Sammlung der dem Geiste Christi zunächst stehenden Schriften festgehalten zu haben. So unterschreibe ich auch vollkommen, was Schleiermacher [Christl. Glaube Bd. II. S. 357 d. 2. Ausg.] sagt: ‚Die heiligen Schriften des neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens; auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen.‘ Ebenso berufe ich mich auf das, was mein hochverehrter und für die Kirche gewiss verdienter Lehrer Marheineke in seinem ‚System der christlichen Dogmatik‘ [Berlin 1847 S. 563 f.] sagt: ‚Die Ergebnisse der neuern historischen Kritik, wie frei und ungehindert sie ihre Operationen fortsetze, werden doch, indem sie nur auf die menschliche Glaubwürdigkeit und Authentie dieser Bücher sich beschränken, selbst für den Fall, dass die synoptischen Evangelien und das vierte, die Apostelgeschichte und die Briefe, etwa bis auf vier, der Kritik nicht stand halten, ihnen nicht die Stelle in der Sammlung der h. Schriften als integrierende Bestandteile der Bibel zur Erbauung der Gemeinde nehmen können. Was unangezweifelt und hinreichend ist, wird immer dies sein, dass jene Schriften zu den ersten und ältesten schriftlichen Denkmalen des Urchristentums gehören und früh als hervorragend über andere gleichzeitige von ihrer Mitwelt anerkannt worden sind. So ist die eingegebene Schrift auch der gegebene Mittelpunkt, an den sich die öffentliche Verkündigung anschliessen kann, und von dem sie in allen Richtungen auszugehen hat.‘ Ich brauche Einem Hochwürdigem Consistorium nicht auseinander zu setzen, wie sehr ich nach dieser Ansicht eines berühmten und verdienstvollen Theologen das volle Bürgerrecht in der evangelischen Kirche habe, da ich als ächte Werke der Apostel die noch erkennbare Grundschrift des Matthäus-Evangelium, die Offenbarung des Johannes und sieben paulinische Briefe anerkenne, die übrigen Schriften des Neuen Testaments aber grossenteils noch in das erste

christliche Jahrhundert setze und sämtlich als Zeugnisse der von dem Geiste Gottes geleiteten ursprünglichen Entwicklung des Christentums anerkenne. Es ist daher allerdings meine Meinung, dass die heilige Schrift des Neuen Testaments ,eine sichere, glaubwürdige Urkunde der wahren Geschichte des Urchristentums‘¹⁾ sei, da wir diese Geschichte ja eben nur aus dem Neuen Testament und mit allen Mitteln der Schriftforschung erkennen können. Und auch die Gegensätze innerhalb des Neuen Testaments, welche jede wissenschaftliche Theologie der neuern Zeit mehr oder weniger anerkannt hat, geben mir nur ein lebendiges geschichtliches Bild von der reichen Entwicklung, die der Geist des Christentums in seiner Urzeit hervorgerufen hat. Inwiefern meine dogmatischen Überzeugungen, die ich in meinem Schreiben vom 1. d. M. kurz zusammengefasst habe, eine geistliche Amtsführung auf den Grundlagen biblischer und evangelischer Lehren unmöglich machen, hat Ein Hochwürdiges Consistorium nicht genauer angegeben. Ich kann daher in dieser Hinsicht nur darauf hinweisen, dass mir der Grossherzoglich-Sächsische Kirchenrat ohne Bedenken ein geistliches Amt anvertraut hat²⁾, dass ich auf das Augsburgische Bekenntnis, dessen Grundgedanken ich treu festhalte, verpflichtet worden bin, insoweit es mit dem in der h. Schrift enthaltenen Gottesworte übereinstimmt. In keinem Fall glaube ich das biblische Fundament der Geschichte und Lehre, welches ja in jedem ächten Briefe des Apostels Paulus vorliegt, für unsicher erklärt zu haben. In den fortgesetzten Entwicklungen menschlicher Denktätigkeit auf dem Grunde der h. Schrift sehe ich allerdings auch das Walten Gottes, da ich an eine wesentliche Einheit des Wahren und des ächt Christlichen glaube.

„Schliesslich erlaube ich mir noch die Bemerkung,

¹⁾ Vgl. oben S. 312.

²⁾ Vgl. S. 303 Anm. 1.

dass meine Ansichten über Ursprung und Beschaffenheit der neutestamentlichen Schriften von meinem seligen Schwiegervater gänzlich geteilt wurden, und dass gewiss wenige Geistliche so segensreich in ihrer Gemeinde gewirkt haben als er.

„Indem ich diese Vorstellung an Ein Hochwürdiges Consistorium zu richten wage, unterzeichne ich Ehrerbietig

Dr. Hilgenfeld u. s. w.

„Jena, 30. Oktober 1856.“

Offenbar ahnte Hilgenfeld nicht, dass die Berufung auf die Übereinstimmung mit den Ansichten seines Schwiegervaters ihm eher schaden als nützen würde. Am 6. November wiederholte auch der Magistrat von Osterburg seine Bitte um die Bestätigung Hilgenfelds in folgendem Schreiben:

„Ein Königliches Hochwürdiges Consistorium hat dem unterzeichneten Magistrate als Patron durch Hohe Verfügung vom 18. v. Mts. die Nicht-Bestätigung der Wahl des Professors Dr. Hilgenfeld in Jena zu der erledigten Oberpfarrerstelle in Osterburg mitgeteilt, weil derselbe in seinen Schriften über die Alt- und Neutestamentlichen Bücher noch bis in die letzte Zeit Grundsätze ausgesprochen habe, durch welche der Glaube an die Wahrheit und Zuverlässigkeit der heiligen Geschichte und Lehre nicht bloss wankend gemacht, sondern in Beziehung auf höchst wesentliche Bestandteile völlig aufgehoben werde, es daher an jeder Bürgerschaft fehle, dass er ohne Widerstreit seines Gewissens und also zum Heile der ihm anvertrauten Gemeinde sein Pfarramt unverbrüchlich nach der Norm der evangelischen Lehre und des kirchlichen Bekenntnisses verwalten werde.

„Der unterzeichnete Magistrat kann sein Bedauern über diese Nicht-Bestätigung einer Wahl, welche dem lebhaften und ungeteilten Wunsche der ganzen Gemeinde gemäss war, nicht verhehlen und hält sich für ver-

pflichtet, Einem Hochwürdigem Consistorio, dem der Wunsch und die Stimmung der Gemeinde nicht weniger am Herzen liegen kann als ihm, zunächst eine ehrerbietige Vorstellung zu machen und um deren Berücksichtigung zu bitten.

„Der verewigte Oberpfarrer Dr. Wolterstorff hatte sein Amt mit unermüdlichem Eifer und dem reichsten Erfolge ausgeübt. Er war ein treuer Seelsorger, der das Vertrauen der ganzen Gemeinde im hohen Grade besass und sich der Kranken und Armen unserer Stadt mit der herzlichsten, tätigen Liebe annahm, ein Geistlicher, aus dessen Predigten die ganze Gemeinde Erbauung, Trost und ein lebendiges Christentum nach Hause nahm, ein umsichtiger und tätiger Aufseher über die Schulen, welche er mit besonderer Liebe leitete.

„Der unterzeichnete Magistrat glaubte daher, einem Manne, der die allgemeine Verehrung seiner Gemeinde genossen hatte, einen Nachfolger geben zu müssen, welcher durch sein persönliches Verhältnis zu dem Verewigten, durch seinen alljährlichen Aufenthalt in Osterburg sowie durch seine Bekanntschaft mit allen Zuständen der Gemeinde die beste Bürgschaft zu einer Amtsführung in demselben Sinne gab.

„Und je mehr wir zu diesem Vertrauen berechtigt zu sein glaubten, je mehr unsere Wahl der allgemeinen Stimmung in Osterburg entsprach, desto mehr haben wir die Nicht-Bestätigung des Professor Dr. Hilgenfeld aufrichtig bedauert.

„Derselbe hat uns, als Patron, auch seine Eingabe vom 1. Oktober d. J. an Ein Hochwürdiges Consistorium, die abschlägige Verfügung Hochdesselben an ihn vom 18. Oktober cr., und die Vorstellung, welche er in Folge davon am 30. Oktober an Ein Hochwürdiges Consistorium eingereicht hat, abschriftlich mitgeteilt.

„Die gelehrten theologischen Fragen liegen uns fern. Doch bekennen Einem Hochwürdigem Consistorium wir, dass wir die dogmatische Überzeugung, welche der Pro-

fessor Dr. Hilgenfeld in diesen beiden Schreiben ausgesprochen hat, für hinreichend zu einer gesegneten geistlichen Amtsführung halten, zumal da die höchste kirchliche Behörde des Grossherzogtums Sachsen-Weimar keinen Anstand genommen hat, ihm ein kirchliches Amt zu übergeben. Es kommt uns aber hauptsächlich auf die praktische Wirksamkeit im geistlichen Amte an, und wir bedauern, dass ein Hochwürdiges Consistorium den Professor Dr. Hilgenfeld in dieser Hinsicht gar nicht geprüft hat.

„Wir erlauben uns daher, Einem Hochwürdigem Consistorio, mit Einwilligung des Professors Dr. Hilgenfeld, die Predigt, die er am Sonntage Trinitatis gehalten hat, und zwei in Jena gehaltene Predigten, nebst einer vor einem gebildeten Publicum gehaltenen Vorlesung¹⁾ desselben über den Apostel Paulus zu übersenden, und sind überzeugt, dass ein Hochwürdiges Consistorium in einer hochwichtigen Sache, welche das kirchliche Leben einer grossen Gemeinde und einer dem Preussischen Königshause treu ergebenen Stadt betrifft, eine allseitige Prüfung nicht unterlassen werde.

„Indem wir also Einem Hochwürdigem Consistorio den dringenden Wunsch der ganzen Gemeinde noch einmal an das Herz legen, erlauben wir uns, Hochdasselbe wiederholt ehrerbietigst zu bitten: die auf den Professor Dr. Hilgenfeld in Jena gefallene Wahl zum Oberpfarrer resp. Pastor in Osterburg mit Zedau Hochgeneigtest bestätigen zu wollen.

„Der Magistrat.

„Rückmann. Goetze. Bode. Schaefer.“

Natürlich war diese Bitte vergeblich. Die Beschwerde des Magistrats über die Entscheidung des Consistoriums bei dem Ober-Kirchenrat in Berlin hatte ebenfalls keinen

¹⁾ Der Apostel Paulus, ein Vortrag. Jena 1851.

Erfolg. Auch eine Immediatvorstellung der Gemeinde vom 13. Januar 1857 wurde abschläglich beschieden.

Wie weit Hengstenberg an diesem Bescheid beteiligt war, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls war er über den Ausgang hoch erfreut. In demselben Jahre 1856 war Carl Schwarz, bis dahin ausserordentlicher Professor der Theologie in Halle, Hilgenfelds treuer Freund, von Herzog Ernst II. als Hofprediger nach Gotha berufen worden, und Kuno Fischer war, nachdem er vergeblich versucht hatte, in Berlin eine Lehrtätigkeit zu beginnen, einem Rufe als Professor nach Jena gefolgt. Mit Beziehung auf alle diese Ereignisse schrieb Hengstenberg in einem Rückblick auf das vergangene Jahr in der Evangelischen Kirchenzeitung vom 24. Januar 1857, Nr. 7, S. 63:

„Ein Zeichen der Zeit aus dem vergangenen Jahre ist die Berufung des früheren ausserord. Prof. der Theologie in Halle Schwarz in das Land Ernsts des Frommen als Hofprediger und Mitglied des Oberconsistoriums. Es erscheint um so mehr als solches, da es nach dem Berichte der Zeitungen auf Grund der Schrift: ‚Zur Geschichte der neuesten Theologie‘ erfolgt sein soll, in der Prof. Schwarz seinen Unglauben klar und baar ausgesprochen hatte, da es motiviert sein soll durch die Worte: ‚Ich muss durch Sie ein Gegengewicht gegen die Richtung schaffen, welche die Prediger meines Landes schon zum Teil infiziert hat.‘ Es scheint, dass die Sächsischen Herzogtümer dazu ausersehen sind, der bedrohteste Teil der Evangelischen Landeskirche Deutschlands, ein Deutsches Galiläa der Heiden zu sein. Hoffen wir, dass auch dort das Wort: ‚Das Volk, so im Finstern wandelt, siehet ein grosses Licht, und über die da wohnen im finsternen Lande scheineth es helle‘, sich von Neuem bewähren wird. Ist doch auch ziemlich gleichzeitig nach Jena, gleich als hätte es an seiner rationalistischen theologischen Facultät noch nicht genug, noch ein Professor der Philosophie berufen worden,

welcher dem erklärtesten Pantheismus und Atheismus huldigt und das Kreuz nicht höher achtet als den Halbmond*). Freuen wir uns, dass dieser die Weisheit von oben hassende, mit glatter Rede ausgerüstete Weltweise in Jena den Katheder bestiegen hat, wo nicht viel mehr zu zerstören sein mag, und nicht in Berlin; dass die Provinz Sachsen die Gegengabe, welche ihr für Dr. Schwarz in Prof. Hilgenfeld aus Jena dargeboten wurde, verschmäht hat; dass, trotz aller erregten Artikel des Dr. Hase gegen die ‚Orthodoxie‘ und ihre Vertreter, und zum Teil wohl auch wegen derselben, die auswärtigen Theologen Jena mehr und mehr meiden u. s. w.“

Eine Betrachtung darüber, wie schwer in den nächsten Jahren zwei Familien um die notwendigsten Lebensbedingungen zu kämpfen hatten, gehört nicht hierher. Auch den sich aufdrängenden Vergleich mit dem Falle César und anderen Fällen in unseren Tagen auszuführen, will ich anderen überlassen. Ob der Fall 1856 zu einem Zeitungskrieg geführt hat, ist mir nicht bekannt. Hilgenfeld selber hat seine Zurückweisung still getragen und sich schliesslich mit seinem Schicksal ausgesöhnt. Ich kann mich nicht erinnern, dass er jemals davon gesprochen hat. Als er am letzten Silvesterabend seines Lebens daran erinnert wurde, sagte er: „Es ist doch so besser gewesen.“

Er hatte ja zur Vertretung seiner Richtung noch 1857 die ZfwTh. begründet und eben ihr goldenes Jubiläum gefeiert. Ferner war zwischen ihm und Osterburg dadurch ein neues Band geknüpft worden, dass sein ältester Sohn die Tochter des Mannes geheiratet hatte, welcher 1857 an seiner Stelle die Bestätigung als Oberpfarrer und die Ernennung zum Superintendenten erhielt.

*) Gesch. der neueren Philosophie von Dr. Kuno Fischer, Teil 1, S. 215 ff., Teil 2, S. 421, 422.

N a c h w o r t.

Die im vorstehenden geschilderte Episode aus Adolf Hilgenfelds Leben möchte ich nicht in Druck gehen lassen, ohne der stillen, alles Persönliche bescheiden zurückstellenden Charakterart des edlen Heimgegangenen zu gedenken. Wie sehr sein Leben „verborgen mit Christo in Gott“ gewesen ist, das tritt ganz besonders in dieser stillen Zurückhaltung alles dessen, was ihn selber betroffen hat, zutage. Der vorstehende Aufsatz seines Sohnes behandelt eine Begebenheit in Hilgenfelds Leben, von welcher er ausserhalb seines engsten Familienkreises niemals gesprochen hat. Von seinen jüngeren Kollegen hat keiner eine Ahnung davon gehabt.

Es ist aber nicht nur der Charakter des echten Gelehrten vom alten Schlage, der eine neue Beleuchtung empfängt, sondern ich kenne auch kaum ein lehrreicherer Symptom für jene traurige Reaktionszeit der fünfziger Jahre, deren Unterdrückung der gewissenhaften Bibelforschung dem Materialismus in den Volksmassen die Wege bahnte. Den Bedenken des Verfassers, dass dieses Erlebnis seines Vaters einen zu persönlichen Charakter trage, glaube ich als der verantwortliche Herausgeber dieses Votum gegenüberstellen zu sollen.

F. N.

XVIII.

Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Erigena.

Von

Prof. D. Dr. Johannes Dräseke in Wandsbek.

Wenn man von den geistig so regsamen und fruchtbaren Jahrzehnten des 15. und 16. Jahrhunderts, welche die Neuzeit heraufführen, gesagt hat, dass deren Blüte in

erster Linie durch die Wiederentdeckung und das Wiederaufleben des klassischen Altertums bedingt sei, so ist dies, sofern man dabei ausschliesslich an dessen Schriftsteller denkt, nur zum Teil richtig. Das Neue und Bedeutungsvolle liegt zunächst nicht in der Zahl der Schriftsteller lateinischer und griechischer Zunge, die durch den Sammeleifer der Humanisten in den stillen Winkeln abendländischer Klöster aufgestöbert oder von gelehrten Griechen aus ihrer Heimat nach Italien gebracht, jetzt neu in den Gesichtskreis der wissenschaftlichen Welt treten. Es ist vielmehr die ganz neue Würdigung und Betrachtungsweise, die man an diese Zeugen des Altertums heranbringt. War ja doch der allgemeine geistige und ästhetische Gehalt des Altertums dem abendländischen Mittelalter zumeist völlig abhanden gekommen. Man hatte die römischen Schriftsteller fast ausschliesslich bisher nach ihrem Inhalt und der Bedeutung der von ihnen übermittelten Tatsachen geschätzt. Jetzt dagegen waren es die Formvollendung und die von geläutertem Schönheitssinn zeugende Kunst ihrer Werke, auf die das Hauptgewicht gelegt wurde. Zudem war der Kreis römischer Schriftsteller, die man wirklich noch kannte, je länger je mehr schon erheblich zusammengeschrumpft und die mittelalterliche Kenntnis von Roms Dichtern und Geschichtschreibern eine immer dürftigere geworden. Und nun gar erst die Kenntnis der philosophischen Gedanken des Altertums! Was wusste man von diesen? Tatsächlich hängt sie nur noch an einem sehr dünnen Faden. Cicero, Boethius und Augustinus sind beinahe die einzigen Vermittler. Nur auf diesem Wege weiss man etwas von Platon und Aristoteles. Insbesondere aber ist es Augustinus, aus dessen reich sprudelnder Quelle von lebhaft anregenden, neuen und fruchtbaren Gedanken fast das ganze Mittelalter seinen Bedarf an geistigem Gehalt und philosophischer Belehrung gedeckt hat. Über der griechisch redenden Welt hat eine so tiefe geistige Finsternis wie über dem Abendlande

niemals gelagert. Trotzdem war diese aber nicht eine Nacht ohne Sterne. Gerade in und seit dem durch die Magdeburger Centuriatoren — mit Unrecht — so genannten saeculum obscurum beginnt Stern um Stern aufzuleuchten, der Geist fängt hin und her in den Landen romanischer und germanischer Sprache an, seine Schwingen zu regen. Aber man fragt mit Recht: Woher kommen ihm seine Eingebungen?, Gewiss, manche solcher Sterne sind in jener verhältnismässig grossen Dunkelheit aufgetaucht, um in der neu anbrechenden Zeit, der sie Licht bringen wollten, bald wieder zu verschwinden und zu erlöschen. Die Zahl derjenigen Forscher scheint gering zu sein, denen es vergönnt war, sie noch in dem trüben, der Morgenröte jener Zeit vorgelagerten Gewölk zu schauen und dort in irgendeiner Art als verloren gegangene Welten wiederzufinden.

Johannes Scotus Erigena (gest. nach 877) und Anselm von Canterbury (geb. 1033, gest. 1109) sind Gestirne dieser Art, deren Glanz das umhüllende Gewölk kaum durchbricht, die der sinnende Forscher vielleicht bewundernd betrachtet, deren Leitung sich aber nur wenige kühne Schiffer anvertraut zu haben scheinen, bis ihr Glanz nach Jahrhunderten strahlend wieder hervorbricht und unter anderen Zeitläuften und im Gefüge ganz anders gearteter geistiger Bestrebungen zu Anerkennung und gerechter Würdigung gelangt. Das gilt von Anselm in gleicher Weise wie von Erigena. Achten wir im besonderen darauf, welchen Einfluss des letzteren Gedanken auf das Mittelalter gehabt haben, ohne jenen dabei zugleich gänzlich aus den Augen zu lassen.

Der Befund bei beiden grossen Geistern ist ein ganz entgegengesetzter, wenn wir sie zunächst zu dem Zwecke näher betrachten, um die Fäden zu ermitteln, durch welche sie mit ihren Vorgängern bzw. mit dem Altertum verknüpft sind. Während in dem reichen, breit flutenden Strome der Gedanken Erigenas die von ihm benutzten

Quellen deutlich und unverschränkt hervortauchen, erfahren wir von Anselm in dieser Hinsicht so gut wie nichts. Bei Erigena ist es eine stattliche Reihe von lateinischen und griechischen Schriftstellern — er konnte noch Griechisch —, die er, letztere in den ihm zu Gebote stehenden Übersetzungen, einige ausserordentlich wichtige, wie Dionysios den Areopagiten, Maximos den Bekenner und Gregorios von Nyssa, in eigener lateinischer Übersetzung anführt, worüber ich zum ersten Male eingehendere Untersuchungen veröffentlicht habe¹⁾. Anselm, der Griechisch nicht mehr verstand, stützt sich ausschliesslich auf lateinisches Schrifttum. Aber welche Vertreter desselben sind dies? An welchen Schriftstellern hat er sich gebildet, welche hat er gelesen? Dass er in seinen Homilien und Ermahnungen, die von tiefer Kenntnis der h. Schrift zeugen, Vertrautheit mit den Auslegungen des Hieronymus und Augustinus verrät, kann nicht überraschen, sie selbst aber führt er nirgends an, überhaupt keinen Kirchenvater, sondern nur die Schrift. Dass einige der berühmteren Lateiner Anselm bekannt waren, ist aus seinen Schriften ersichtlich, aber es wäre schwer zu sagen, welche. Ob er Persius gelesen, den er einmal anführt (Ep. I, 16), ist zweifelhaft; er kann die Stelle ebensogut aus der Anführung eines anderen haben. Dass er Vergilius gelesen, der seit des Augustinus Tagen das ganze Mittelalter hindurch Lieblingsschriftsteller der Klosterschüler blieb, ist selbstverständlich. Er redet von ihm, als habe er ihn gelesen, ebenso wie von anderen Schriftstellern, aber er nennt dieselben nicht (Ep. I, 55). Niemals beruft er sich auf Cicero oder irgendeinen der grossen römischen Schriftsteller, niemals auf Apulejus, Macrobius, Cassiodorius, Boethius, Martianus Capella, die

¹⁾ J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke „De divisione naturae libri V“. Leipzig 1902.

im Wissenschaftsbetrieb des ausgehenden Mittelalters doch eine ziemlich bedeutende Rolle spielen. Mit allen seinen Zeitgenossen kennt und benutzt er die von Boethius übersetzten und erläuterten logischen Schriften des Aristoteles. Kannte er Platons Timäos in Chalcidius' Übersetzung? Wir wissen es nicht, Anselm verrät es mit keinem Worte. Eine genauere Untersuchung, wie ich sie „Zu Anselms Monologion und Proslogion“ anstellte¹⁾, hat in weiterem Umfange, als man bisher anzunehmen geneigt war, die früher schon von Rémusat²⁾ mit grossem Nachdruck behauptete Abhängigkeit der Gedanken Anselms von Augustinus bewiesen. Damit ist vieles, besonders die Herkunft des Platonismus Anselms, aber noch nicht alles erklärt. Wenn mit Recht darauf hingewiesen ist, dass Anselm in seiner Beweisführung betreffs der höchsten Fragen menschlichen Denkens alle Gedanken seiner Vorgänger vereinigt, freilich nicht in dem Sinne, dass er alles, was diese einst geäussert, genau erfasst und gewusst habe, so liegt die Frage doch ungemein nahe, die tatsächlich oft genug aufgeworfen ist: Sollte Anselm nicht von Erigena abhängig sein, zumal da er so gänzlich von seines Lehrers Lanfrank Art abweicht, der von der h. Schrift und den Vätern sich in dem Grade bestimmt zeigt, dass er keinen Augenblick ihre Spuren aus den Augen verliert, um etwa der eigenen Kraft vertrauend, selbständig die Schwingen des Geistes zu regen? Es ist tatsächlich nur Vermutung, wenn man behauptet, Anselms Lehren ständen mit denen Erigenas in Verbindung, der, nach Rémusats Ausdruck, als Erbe des alexandrinischen Platonismus die Philosophie des Mittelalters zwar eröffnete, aber nicht beherrschte. Rousselot³⁾, der dieser Frage

¹⁾ Neue kirchliche Zeitschrift XI, 3, S. 243—257.

²⁾ Charles de Rémusat, Saint Anselm de Cantorbéry. Paris (2. Aufl.) 1868. S. 406.

³⁾ Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen-âge. Paris 1840. T. I, chap. 7.

sorgfältig nachging, war nur imstande, gewisse parallele Gedankenrichtungen, nicht aber einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den philosophischen Gedanken beider nachzuweisen. Wenn Rémusat ferner mit Recht hervorhebt, dass Anselm, trotzdem er einzelne Gedanken, ja den hohen Zug der Forschung mit Erigena teile, weit entfernt sei, ihm zu folgen, so ist schwer einzusehen, wie derselbe ausgezeichnete Forscher dazu kommt, Dionysios, den grossen griechischen Mystiker, durch Erigenas Vermittelung doch in etwas an Anselms Philosophie beteiligt sein zu lassen. Er weist auf Erigenas Übersetzung der Schriften des Dionysios hin und lässt durch sie zu einer Zeit, wo von der griechischen Urschrift fast noch nichts dahin gedrungen war, die Werke jenes Eingang in die Schulen und besonders in die Klöster des Mittelalters und diese damit genauere Kenntnis der alexandrinischen, neuplatonischen Mystik gewinnen, welche die Scholastiker und andere Denker des Mittelalters so lange und so nachhaltig befruchtet hat. Erigena musste aber, so versucht Rémusat weiter Anselms Schweigen zu erklären, als der Kirche frühzeitig verdächtig, mit Vorsicht gelesen und nur selten genannt werden. Doch das sind alles nur Vermutungen, die nicht zu erweisen sind. Die Gedanken, welche Rémusat (a. a. O. S. 415, 416) aus Erigenas Hauptwerk „De divisione naturae libri V“ anführt, um in ihnen die Quelle für Anselms Ausführungen zu finden, beweisen nichts für das angenommene Abhängigkeitsverhältnis, auch nicht in dem Sinne, dass sie, von Anselms Geist lange festgehalten, in demselben wenigstens als Ansichten, als teilweise Wahrheiten haften blieben, sich allmählich entwickelten und läuterten und sich zu einer völlig neu erscheinenden, eigenartig gestalteten Gedanken-einheit zusammenschlossen. Die neuere Forschung hat diesen Zusammenhang Anselms mit Erigena und Dionysios aufgegeben. Mit Recht bezeichnet Kunze¹⁾ jene von

¹⁾ In seiner Arbeit über Anselm von Canterbury in der Realencykl. für prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. 1896, Bd. I, S. 565.

Rémusat angenommene Beeinflussung Anselms durch die mystische Theologie des Dionysios als „kaum in einzelnen Spuren erweislich“. So wird man denn, wenn man Anselms Meister suchen will, sich dazu entschliessen müssen, von den nächsten beiden Jahrhunderten, die ihm vorangingen, völlig abzusehen. Sein wahrer Meister ist eben Augustinus, aus diesem stammt sein Platonismus, dessen Herkunft zu erklären man irrigerweise so oft Erigena in Anspruch nahm.

Ist somit Anselm aus der Zahl derjenigen, die durch den grossen Philosophen des karolingischen Zeitalters beeinflusst wurden, einfach auszuschalten, so sehen wir uns erneut vor die grosse, bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts reichende Lücke gestellt, die man bisher vergeblich durch allerlei Vermutungen zu überbrücken versucht hat.

Die Verdächtigung Erigenas schon von seiten seiner Zeitgenossen scheint gar nicht durch seine philosophische Hauptschrift, sondern durch seine Beteiligung an dem Prädestinationsstreit verursacht zu sein. Jene Schrift ist augenscheinlich nur wenig bekannt geworden. Dass man der Vervielfältigung des bedeutenden Werkes, ohne dass wir von der Verbreitung seines Gedankengehalts etwas wahrzunehmen vermöchten, grosse Sorgfalt widmete, beweist die Geschichte des Codex Bambergensis, über dessen höchst wahrscheinliche Zugehörigkeit zum Bücherschatze Kaiser Ottos III. (983—1002), sodann Heinrichs II. (1002 bis 1024), der ihn der Kapitelsbibliothek des von ihm gestifteten Doms zu Bamberg schenkte, ich in meiner zuvor erwähnten Schrift (S. 5—7) Mitteilungen gemacht habe. Das beweist ferner der im 12. Jahrhundert geschriebene, Fol. 1 bis 52 das ganze Werk unter der Aufschrift „Liber periphision“ enthaltende Codex Bernensis 469. Auf den von Traube¹⁾ aus den von Erigenas Erklärungen zu den

¹⁾ Im Vorwort zu Edward Kennard Rands „Johannes (L. N. F. XV), 3.)

theologischen Schriften des Boethius stark abhängigen Glossen der noch dem 9. Jahrhundert angehörigen beiden Männer, Heiricus und Remigius von Auxerre, gezogenen Schluss, „dass man von einer unmittelbaren Schule und Nachfolge des irischen Meisters sprechen darf“, werden wir in diesem Zusammenhange ein Gewicht nicht legen, da die Gedanken von Erigenas Hauptwerk dabei nicht in Frage kommen. Auf eine Erwähnung, und zwar ehrenvolle Erwähnung des Werks stossen wir erst bei Wilhelm von Malmesbury († ca. 1143), der (De pontificibus l. V, Migne CXXV, 91 C) von Erigena sagt: „Composuit etiam librum, quem *περὶ φύσεων μερισμοῦ* id est de naturae divisione titulant, propter perplexitatem quarundam quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit.“ Auch die beiden berühmten Victoriner Richard und Hugo erwähnen dasselbe mit Auszeichnung. Aber erst im Anfang des 13. Jahrhunderts treten deutliche Spuren davon hervor, dass man sich in der Stille eingehend mit den Gedanken Erigenas beschäftigt hat. Es sind dies die Anhänger Amalrichs von Bena und Davids von Dinanto, die mit ihren aus Erigena geschöpften pantheistischen Sätzen vom Wesen Gottes, der Bestimmung der Kreatur, von Auferstehung, Himmel und Hölle, Abendmahl und Trinität, in Verbindung mit reformatorischen Verkündigungen in der Weise des Abtes Joachim von Floris, ungeheure Aufregung unter ihren Zeitgenossen hervorriefen. Die ersteren wurden samt ihrem toten Meister auf der Synode zu Paris 1209 verdammt, Erigenas Schriften 1225 von Papst Honorius III. zur Verbrennung verurteilt. „Ohne Zweifel“, sagt Deutsch¹⁾,

Scottus“ (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 2). München 1906. S. VIII.

¹⁾ In seiner gründlichen Abhandlung über „Johannes Scotus Erigena, Philosoph und Theolog des 9. Jahrhunderts“ in der Realencykl. für prot. Theol., 3. Aufl., Bd. XVIII (S. 86—100), S. 100, 25—29.

„hat das der Beschäftigung mit ihm bedeutenden Eintrag getan, und in späterer Zeit ist er in so völlige Vergessenheit geraten, dass der Index, der auf Geheiss des Tridentinums angefertigt wurde, ihn gar nicht erwähnt. Man holte es später nach, indem man unter Gregor XIII. 1685 die editio princeps von Gale auf den Index setzte.“

Das grelle Licht, das durch jene Ereignisse des 13. Jahrhunderts auf das plötzliche Auftauchen der Gedanken Erigenas fällt, würde uns völlig rätselhaft erscheinen müssen, wenn das Hervortreten derselben nicht langsam vorbereitet, wenn nicht ein Mittelglied vorhanden wäre, auf das man jene geistige Entwicklung zurückführen muss. Von einem solchen wusste man bisher nichts. Es ist das grosse Verdienst des Regensburger Forschers J. A. Endres, auf diesem Gebiete und in diesen Fragen völlige Klarheit geschaffen zu haben. Schon in meinen, in der ZfwTh. (XLVII, 1904) veröffentlichten „Patristischen Beiträgen“ (I. Zu Maximus Confessor, S. 257—259) und ebenso in meiner Anzeige von Rands „Johannes Scottus“ (Theol. Literaturztg. 1906, Nr. 15, S. 436) war ich infolge brieflicher Mitteilungen Endres' in der glücklichen Lage, auf jenes die Gedanken Erigenas dem 12. Jahrhundert überliefernde Mittelglied, „den grossen Unbekannten der Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts“, wie Rocholl (RE⁸ VIII, 327, 16) ihn nennt, hinzuweisen. Es ist das Honorius Augustodunensis.

Aber haben wir überhaupt ein Recht — diese Frage drängt sich zunächst auf —, von einem Schriftsteller dieses Namens zu reden, wenn Rocholl in seinem eingehenden Aufsatz über „Honorius von Autun“ (RE⁸ VIII, S. 327—331) sich dahin bescheidet, einfach zu erklären: „Das ‚von Autun‘ zeigt nur, dass wir nicht wissen, wo er lebte und seine zahlreichen Werke schrieb,“ und J. von Kelle das Vorhandensein desselben im 12. Jahrhundert überhaupt in Abrede stellt, die zahlreichen unter des Honorius Namen überlieferten Schriften vielmehr von sehr

verschiedenen Verfassern geschrieben sein lässt? Der unbegründeten Zweifelsucht dieses¹⁾ und dem vielfach unsicheren Tasten jenes gegenüber, der übrigens die grosse Menge der als von einem einzigen Verfasser namens Honorius verfassten Schriften als echt behandelt und diesen selbst in Regensburg „als dem hervorragendsten Ort seiner Wirksamkeit“ lebend annimmt, hat J. A. Endres in seinem „Honorius Augustodunensis“, einem Werke, das tatsächlich einen sehr wichtigen „Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert“ bietet (Kempten u. München 1906, XII u. 159 S.), auf Grund umfassender handschriftlicher Forschungen und scharfsinniger Erläuterung und Deutung der vielfach widerspruchsvoll erscheinenden Überlieferung, zum ersten Male eine lebensvolle Anschauung von der Persönlichkeit des Honorius gegeben und über Veranlassung, Inhalt und Zweck der einzelnen Stücke seiner umfangreichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft sorgfältige Untersuchungen veranstaltet. Sie führen uns erheblich weiter als bisher und geben besonders hinsichtlich der Frage nach dem Einflusse Erigenas ganz unerwarteten, völlig neuen Aufschluss.

Um diesen Einfluss auch aus äusserlichen Gründen zu verstehen, ist es notwendig, das, was betreffs der Herkunft und des Zusammenhangs des Honorius mit der Heimat des grossen Erigena durch Endres ans Licht gestellt ist, wenigstens in einigen Hauptstücken hier heranzuziehen.

Wer war Honorius? Das eine steht fest und wird allgemein anerkannt, er war einer der berühmtesten Schriftsteller des 12. Jahrhunderts. Endres' Nachweisungen zufolge lebte und schrieb der in den Hss. als solitarius und inclusus bezeichnete Honorius, der von Anfang seiner

¹⁾ Ebenso wie ich hat in dieser Frage sowohl als auch den übrigen Forschungsergebnissen Endres' gegenüber, was ich zu meiner Freude erst nachträglich gesehen, auch Manitius in seiner Anzeige des „Honorius Augustodunensis“ von Endres in der Deutsch. Litt.-Ztg. 1907, Nr. 17, Sp. 713/714, geurteilt.

Schriftstellertätigkeit an die eigne Person in den Hintergrund treten und für die Vervielfältigung seiner Schriften in sorgloser Selbstlosigkeit die Freunde, denen er sie widmete, sorgen liess, so dass seine Urheberschaft oft nur aus den darin zutage tretenden persönlichen Beziehungen und schriftstellerischen Besonderheiten zu erkennen ist, dauernd in Süddeutschland und zwar in der Donaugegend, wofür das Ausbreitungsgebiet der Hss. seiner Werke einen unumstösslichen Beweis liefert. Nach Regensburg insbesondere haben dann folgende Spuren geführt: In zwei Schriften des Honorius, in „De imagine mundi“ und im Psalmen-Kommentar, wird der Freund, der die Schriften veranlasst hat und dem sie infolgedessen zugeeignet sind, mit vollem Namen Christianus genannt, während im Hohelied-Kommentar der Freund mit C. bezeichnet ist. Nach Endres besteht die höchste Wahrscheinlichkeit, dass die Persönlichkeit in diesen drei Schriften eine und dieselbe ist. In den Widmungsschreiben der ersteren beiden wird dieser Mann — was Endres im Gegensatz zu Doberentz ausführt, der in jenem Christianus einen Domherrn in Regensburg sehen wollte — als Abt gekennzeichnet. Ein solcher Abt aber lebte zu Honorius' Zeit, in der Mitte des 12. Jahrhunderts, zu Regensburg, und Endres zog nun den, wie mir scheint, kaum anfechtbaren Schluss, dass der von Honorius genannte Abt Christianus eben der gleichnamige Schottenabt von St. Jakob in Regensburg war, der etwa 1133—1153 seines Amtes waltete. Dieses Schottenkloster St. Jakob war von Weih [= vicus] St. Peter vor dem südlichen Stadttor von Regensburg als Abtei gegründet, während die kleinere Schottenniederlassung bei einem wohl aus karolingischer Zeit stammenden Peterskirchlein als Priorat unter jenem blieb. Wenn nun der Überlieferung zufolge der Stifter der letzteren, Marianus, seinerzeit fleissig Bücher abschreiben liess und ein inclusus gleich jenem Bücher für den Klerus schrieb, ja darin seine Lebensaufgabe erblickte, so liegt es, wie

Endres ansprechend vermutet, durchaus nahe, unter diesem *inclusus Honorius*, als der unter der Leitung von Abt Christianus stehenden Schottenniederlassung von St. Peter zugehörig, zu denken. Für diese Zugehörigkeit scheint Endres auch der Umstand zu sprechen, dass zwei Schriften einem Thomas gewidmet sind, ein Name, der offenbar bei den Schotten beliebt war, indem z. B. in dem Würzburger Verzeichnis von 15 Schottenmönchen sich zwei dieses Namens finden. Honorius war also ein Schottenmönch, der nach Andeutung der Überlieferung mit der fernen Inselheimat in Verbindung geblieben ist. Denn aus dem an der Spitze von Honorius' berühmtem „*Speculum ecclesiae*“ stehenden, von seiten einer Klostergemeinschaft (*conventus fratrum*) an diesen gerichteten Briefe, worin die Bittsteller als „*fratres Cantuariensis ecclesiae*“ gekennzeichnet werden, erfahren wir, was bei der Reisebeweglichkeit der schottischen Mönche durchaus nicht auffallend und unwahrscheinlich ist, dass dieser kürzlich vorübergehend, wie wir anzunehmen haben, in deren Mitte gewilt und höchst eindrucksvoll gepredigt hatte. J. von Kelle bezog diese *fratres*, wie Endres zustimmend bemerkt (Vorwort S. IX), mit Recht auf die *ecclesia Christi cathedralis a s. Augustino in honorem salvatoris Christi dedicata, cui adiunctus fuit conventus monachorum*. Aber wenn Endres auf Grund dieser richtig erschlossenen Verbindung des Honorius mit dieser klösterlichen, von Bischof Augustinus von Canterbury (597) gestifteten Kathedrale in seinem Vorwort (S. X) die Vermutung äussert, es möchte in der im Schlusskapitel von Honorius' Schrift „*De luminibus ecclesiae*“ seinem Namen beigefügten Bezeichnung als *Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus*, an Stelle des von jeher als am schwierigsten zu erklären bezeichneten *Augustodunensis*, zu schreiben sein *Augustinensis*: so kann ich ihm darin nicht beipflichten. Ich halte diese Vermutung für unnötig und finde gerade Endres' in seinem Werke

(S. 9—13) gegebene Erklärung des rätselhaften Augustodunensis so überzeugend und geistvoll begründet, dass mir dieser bisher so dunkle Teil der Honorius-Frage auf das glücklichste aufgehellte zu sein scheint. Nur kurz sei in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen.

Der Name hat mit Autun in Frankreich sowie auch mit Augst und Augsburg nichts zu tun; keine Spur weist dahin. Honorius hat ihn in mittelalterlicher Weise frei erfunden. Der nach Frankreich als dem Lande der Wissenschaft weisende Name sollte über den Aufenthaltsort des Verfassers, der von seinen Schriften, besonders dem die Sitten der Geistlichen grell beleuchtenden „*Offendiculum sacerdotum*“, Feindseligkeiten und Nachstellungen für sich und seine klösterliche Gemeinschaft befürchtete, die Leser irreführen. Es steckt in ihm eine etymologische Spielerei, worin die Schotten stark waren. Der jetzt noch so genannte Zigetsberg (d. h. ein mit Föhren bestandener Berg), auf dessen letztem Ausläufer der Sage nach Karl der Grosse (Augustus) St. Peter gründete, neben welchem die klösterliche Heimstätte des Verfassers lag, ward von ihm in der keltischen Form *dunum* mit dem sagenhaften Stifter in Verbindung gebracht, ebenso wie in den nach 1146 geschriebenen *Primordia Windbergensia* von einem Zeitgenossen des Honorius ganz in der Nähe von Regensburg dieselbe Ableitung von dem Fremdwort *dunum*, nämlich *a Venetiduno, hoc est Sclavi monte, si placet* (sagt der Schreiber) gegeben wird.

Honorius war ein fruchtbarer Schriftsteller, der es sich eifrig angelegen sein liess, durch seine Schriften das geistige Leben seiner Zeitgenossen zu heben. In weitem Umfange erweist er sich in ihnen, wie Endres im einzelnen sorgfältig nachgewiesen hat, von Anselm abhängig, aus dessen Schule er vielleicht zwar nicht unmittelbar hervorgegangen ist, dessen Anschauungen und Lehren er aber, dem allmählichen Bekanntwerden seiner Schriften Schritt für Schritt folgend, je länger je mehr sich angeschlossen

hat¹⁾. Daneben tritt aber, besonders je mehr Honorius' wissenschaftliche Überzeugungen bei fortschreitender Entwicklung an Festigkeit und Tiefe gewinnen, der Einfluss Erigenas hervor. Und das scheint mir, abgesehen von der überragenden geistigen Bedeutung dieses Mannes, an den kein anderer mittelalterlicher Denker heranreicht, auch einen äusseren, mehr persönlichen Grund zu haben. Denn wenn Honorius, was Endres in wissenschaftlich völlig ausreichender Weise gezeigt hat, ein Schottenmönch war, dann ist es durchaus naheliegend und leicht verständlich, dass sein grosser Landsmann und dessen tiefsinniges, schon von den nächsten Zeitgenossen kaum verstandenes Werk für ihn ein Gegenstand höchster Bewunderung und Anerkennung war. Er scheint gewissermassen seine wissenschaftliche Ehre darein gesetzt zu haben, ihn und seine die gesamte Welt des Geistes umspannenden Gedanken, die bereits in Vergessenheit geraten waren, wieder aufleben zu lassen, seinen Zeitgenossen aufs neue zu vermitteln und ihrem Verständnis näher zu bringen.

Diese Absicht und diese Stimmung dem geistesgewaltigen Landsmann gegenüber tritt klar zutage in derjenigen Schrift des Honorius, in der er, der nach langer Zeit wissenschaftlicher Dürre in der mittelalterlichen Kirche eine encyklopädische wissenschaftliche Tätigkeit mit Erfolg wieder aufnahm, für die Geschichtswissenschaft, soweit jene Zeit eine solche kannte, auch nach dem Urteil seiner

¹⁾ Aus eigener Kenntnis ist daher sein Bericht über Anselm in der Schrift „De luminaribus ecclesiae“ (M. CXXXII, 232 A c. XV) geflossen: „Anselmus, eiusdem Lantfranci [über diesen c. XIV: Lantfrancus, Cantuariensis ex abbate episcopus, scripsit librum de corpore domini contra Berengarium haeticum. Sub eodem Henrico floruit] discipulus, ex abbate eiusdem Cantuariensis ecclesiae Angliae provinciae episcopus, multa memoranda conscripsit, ex quibus haec sunt: Liber qui dicitur Cur deus homo, Monologii liber scilicet de sancta trinitate, unus De incarnatione verbi, unus De processione sancti spiritus, unus De lapsu diaboli, unus De libero arbitrio, De gratia dei, De praedestinatione et multa alia deo digna.“

Zeitgenossen bahnbrechend sich erwiesen hat. Es ist das sein Werk „De luminaribus ecclesiae“, in welchem Honorius, unabhängig von den beiden ihm ungefähr gleichzeitigen Literarhistorikern Sigebert von Gembloux († 1112) und dem Anonymus Mellicensis, die Schriftstellerkunde unmittelbar von da an neu zu beleben und zu fördern unternimmt, bis wohin etwa 500 Jahre früher Isidorus von Sevilla und Ildefonsus von Toledo sie geführt hatten. Als seine Quellen bezeichnet er „Hieronymus, Gennadius, Isidorus, Beda und andere“. Von den Änderungen, die er an dem überlieferten Stoff vornahm, kann in diesem Zusammenhange abgesehen werden; wichtiger ist es, dass unter den selbständig von ihm aufgenommenen Schriftstellern sich Johannes Scotus, Dionysius Areopagita und Boethius befinden. Nach der Quelle für die letzteren beiden brauchen wir kaum zu fragen, es ist Erigena. Aus dessen Hauptwerk bzw. anderen Schriften desselben fließt dem Honorius die wichtigste Kunde.

Wir dürfen uns nicht daran stossen, dass Honorius Erigena und Boethius im „Libellus III ex Isidoro sublectus“, wie die Überschrift, wenigstens bei Migne CLXXII, 221/2, lautet, und Dionysius im „Libellus I ex Hieronymo sublectus“ untergebracht hat¹⁾. Letzterer, bei Hieronymus natürlich noch nicht, aber auch bei Gennadius und Isi-

¹⁾ Ob die bei Migne sich findende Einteilung in vier libelli, jedesmal mit der Angabe des Gewährsmannes (ex) und dem Partic. sublectus, von Honorius selbst herrührt, scheint mir zweifelhaft. Er selbst redet in der Einleitung (M. 197) zu seiner Schrift „De luminaribus ecclesiae“ nur von einem liber, indem er erklärt: „In hoc libro omnes ecclesiasticos scriptores a tempore Christi usque ad nostra tempora nominatim expressi, quos ex Hieronymo, Gennadio, Isidoro, Beda et aliis cognoscere potui.“ Die Vierzahl einzelner libelli ergab sich den Späteren wohl aus eben den vier genannten Schriftstellern. Auch Endres teilt diese Ansicht (a. a. O. S. 69), der er die für mich nicht nachprüfbare Bemerkung hinzufügt, dass jene Vierteilung „im Originale des Honorius sich nicht fand“.

dorus nicht verzeichnet, ist, wie es scheint, dem Honorius allein aus Erigena bekannt, nicht etwa aus der Vita s. Dionysii des Abtes Hilduin von St. Denis vom Jahre 836¹⁾, den er, wenn er ihn gekannt hätte, sicherlich im vierten Abschnitt des Werkes erwähnt haben würde: auch dies vielleicht ein Anzeichen dafür, dass Honorius' Wirkungsstätte in Frankreich nicht zu suchen ist. Den Dionysius kannte Honorius, als von Paulus bekehrt, aus der Apg. 17, 34, seine Einsetzung als Bischof daselbst aus Eusebius-Rufinus, bei dem es von Dionysius von Korinth (um 170) heisst (IV, 23, 3): „et illud in eadem designat epistula (i. e. ad Athenienses data), quod Dionysius Areopagites, qui ab apostolo Paulo instructus credidit Christo, secundum ea, quae in apostolorum Actibus designantur, primus apud Athenas ab eodem apostolo episcopus fuerit ordinatus.“ Honorius kennt den tiefsinnigen Philosophen und seine verschiedenen Schriften allein aus Erigena, und wenn er nur „De hierarchia“ nennt, mit dem Hinzufügen (scripsit) „et multa alia“, so ahmt er darin nur Hieronymus nach, der trotz genauerer Kunde sich der gleichen oder einer ähnlichen Wendung häufig bedient (z. B. XXXIX, XCIV, CII u. a. a. O.). Diesen Herkunftsverhältnissen entspricht genau der Befund in Honorius' Angaben über Dionysius (M. CLXXII, 199 C): „Dionysius Areopagita, philosophus, a Paulo apostolo conversus, Athenis episcopus ordinatus, scripsit librum De hierarchia et multa alia.“

Dass er seine Kenntnis des Boethius gleichfalls aus Erigena schöpfte, scheint mir aus der Fassung seines ihn behandelnden Abschnitts zu folgen. Er sagt (a. a. O. 224 B): „Boetius, patricius vel consul, scripsit librum De sancta trinitate et alium De consolatione; et Quadrivium de Graeco transtulit, id est arithmeticom, musicam, geometriam, astronomiam; dialecticam vero explanavit. A

¹⁾ R. Foss, Über den Abt Hilduin von St. Denis und Dionysius Areopagita (Berlin 1886, Progr.-Nr. 92), S. 8—11.

Theoderico Gothorum rege Mediolani interficitur.“ Dass ein gelehrter Mann wie Honorius die im Mittelalter viel gelesenen Schriften des Boethius gekannt habe, wird man kaum bezweifeln dürfen. Die einzelnen Angaben, mit Ausnahme der ersten, können aber auch aus der *Vita Boethii* des Erigena¹⁾ stammen. Wenn Honorius aber die zeitlich ziemlich späte Schrift des Boethius, das Buch „*De sancta trinitate*“ voranstellt, so hat er, wie mir scheint, damit diejenige Bezeichnung für die *opuscula sacra* gewählt, welche ihm eben aus Erigena bekannt war. Wie Rand²⁾ aus umfassender Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung zum ersten Male klargestellt hat, bildeten des Boethius vier theologische Briefe ursprünglich zwei Bücher (I: 1–3, II: 5), und so beruft sich Erigena (V, 8. M. 877 B = Schlüter S. 442) auf „*Boethius quoque in secundo libro de Trinitate*“ und führt eine Stelle an, die im Tr. V bei Peiper S. 208/209, Z. 70–79 steht³⁾. Wenn sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten liess, dass Honorius die zunächst doch in französischen Klöstern verbreitete *Vita s. Dionysii* des Abtes Hilduin von St. Denis nicht gekannt, so dürfte die Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, dass er den in süddeutschen Klöstern (Einsiedeln, Polling, St. Gallen) handschriftlich als geschlossenes Werk überlieferten Kommentar zu den *Opuscula sacra* des Boethius, den wir jetzt durch Rands Bemühungen, zum ersten Male als ein — um 870 in Frankreich verfasstes — Werk des Erigena erwiesen, in schöner Ausgabe besitzen⁴⁾,

¹⁾ In Peipers Ausgabe der *Consolatio* (Leipzig 1871), Präef. p. XXXII.

²⁾ E. K. Rand, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat de fide catholica* (Supplbd. d. Jahrb. f. klass. Philol. XXVI, S. 407 bis 461), Leipzig 1901, vgl. dazu meine Anzeige in der *ZfwhTh.* XLV, S. 586–588.

³⁾ Vgl. meine oben angeführte Schrift S. 18 u. 19.

⁴⁾ A. a. O. S. 30–80, vgl. meine Anzeige der Schrift in der *Theol. Litt.-Ztg.* 1906, Nr. 15, Sp. 434–436.

gelesen und benutzt hat. Bei der blinden Verehrung, die Honorius seinem grossen Landsmann erweist, und bei seiner schnellen Arbeitsweise, die mehr darauf ausging, fertige Ergebnisse zumeist gläubig hinzunehmen und seinen Zeitgenossen in geschmackvoller Form zu übermitteln, als sie auf ihre letzten Gründe hin zu prüfen, ist es freilich nicht wahrscheinlich, dass er von Boethius' Einfluss auf Erigena eine Vorstellung gewonnen habe. Denn dass, wie Rand vermutet, Erigenas Hauptlehre, seine Einteilung der Natur, die er aus Ps.-Dionysius entlehnt haben soll, auch etwas durch Boethius' Behandlung in Tr. V beeinflusst sei, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Nicht minder geht auf Boethius der Umstand zurück, dass Erigena keinen folgerichtigen Realismus lehrt. Durch den von Rand uns vorgelegten Kommentar erfährt endlich auch der pantheistische Zug bei Erigena, desgleichen die Trinitätslehre eine nähere Bestimmung und besondere Wendung, so dass es scheint, er habe in bezug auf letztere, vielleicht aber auch in der Lehre von den Antipoden, sicher in der vom h. Geiste (filioque), die Absicht gehabt, wenigstens einige Teile seiner schon bei seinen Lebzeiten von mehreren Seiten als ketzerisch angefochtenen Lehre ein wenig anders zu fassen und der kirchlichen Anschauung seiner Zeit zu nähern. Das kirchlich Gefährliche in den Anschauungen Erigenas hat Honorius, wenn nicht klar erkannt, so doch sicher geahnt. Dieser Umstand ist daher höchst wahrscheinlich der Grund gewesen, dass er für sein Werk „De luminaribus ecclesiae“ sich zunächst damit begnügte, seinen Zeitgenossen die glänzende Aussenseite von Erigenas Hauptwerk zu empfehlen, während er selbst schon mit dem Inhalte desselben in mehreren andern seiner Werke vertraute Bekanntschaft verrät.

So lautet denn sein Erigena-Kapitel, das, an zwölfter Stelle in die aus Isidorus entnommenen Stoffe eingeschoben, jenen damit gewissermassen in eine ferne, weitentlegene Vergangenheit versetzt: „Joannes Scotus vel Chrysostomus,

in scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stylo librum *Περὶ φύσεως*, id est De natura omnium rerum.“

Engen Anschluss an Erigenas Gedanken zeigen nach Endres (a. a. O. S. 55) schon unter den im Cod. Mellic. fol. 62 ff. überlieferten Fragen und Antworten die ersten drei, welche mit den Überschriften Interrogatio und Responsio versehen (Interrogatio de descensu Christi usw.), in jenem Sinne inhaltlich miteinander verwandt sind.

Deutlicher tritt die Anlehnung an Erigena sodann in Honorius' Schrift „De animae exilio et patria“ hervor. Wenn er hier als den Weg, auf welchem der innere Mensch aus dem Elend befreit und zur Weisheit geführt wird, die Wissenschaft (scientia) bezeichnet und von dieser aussagt (M. CLXXII, 1243 B): „Scientia enim in rebus physicis, sapientia vero consideratur in divinis“ —, so gibt er damit Erigenas Gedanken wieder, der De div. nat. III, 3 (M. CXXII, 629 A = Schlüter S. 187/188) sagt: „Sapientia namque proprie dicitur virtus illa, qua contemplativus animus . . divina, aeterna et incommutabilia considerat“ und wenige Zeilen später: „est enim physica naturarum sensibus intellectibusque succumbentium naturalis scientia.“ Auch der Gedanke (a. a. O. S. 1245 C), dass die zum himmlischen Vaterlande Eilenden nach Ordnung ihrer Verdienste sich mit den Ordnungen der Engel verbinden (coniungi ordinibus angelorum), ist sachlich abhängig von dem, was Erigena über die grossartige, vom Urgrunde alles Seins anhebende Stufenfolge aller Wesen (a. a. O.) ausführt. Wenn Honorius an eben jener Stelle den Weg der Weisheit, der zum Vaterlande führt, nicht mit leiblichen Schritten, sondern mit dem Sehnen des Herzens betreten wissen will (Per hanc viam gradiendum est non passibus corporis, sed affectibus cordis), so gemahnen Gedanke und Ausdruck bei ihm an Erigena, der De div. nat. V, 38 (M. CXXII, 1011 C = Schlüter S. 582) von der menschlichen Natur und ihrer Gesamtheit sagt, sie komme mit natürlichem Streben dem, der sie liebt und zu ihr kommt,

entgegen, nicht mit leiblichen Schritten, sondern mit dem Sehnen des Geistes (*non gressibus corporis, sed affectibus mentis*).

Sehen wir in der Gotteslehre Honorius zwar meist von Anselm abhängig, so verraten doch andere, stark pantheistisch klingende Wendungen wiederum den Einfluss Erigenas. Gott, über alles hin ausgegossen, in allem einzelnen ganz bestehend, so lehrt Honorius (*De cogn. vitae* c. 26: *Deus per omnia diffusus in singulis totus consistit*, *Endres* S. 101), ist überall ganz und bleibt in sich ganz: Erigena nennt das göttliche Wort (*Logos*) ein Vielfaches, „weil es durch alles ins Unendliche sich ergießt, und diese Ergießung selbst der Bestand von allem ist“ (*De div. nat.* III, 9, bei *M. CXXII*, 642 C = *Schlüter* S. 278: *quoniam per omnia in infinitum diffunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est*). Die gesamte Kreatur dagegen, die nach Honorius in sich vielfach, in ihren Gattungen, Arten und Einzelwesen veränderlich und vorübergehend ist, besitzt, im göttlichen Geiste vorgestellt, ein einfaches, unveränderliches, ewiges Sein. Das veranschaulicht er durch den Hinweis auf ein Diktat. Dieses lebt zunächst im Geiste des Schriftstellers in einfacher Form; durch die Mittel der Sprache aus dem Geiste entlassen, wird es infolge der Buchstaben, Laute und Silben, aus denen es besteht, zu etwas Vielfältigem und Mannigfaltigem. Erigena dürfte für Honorius auch hier in sachlicher und sprachlicher Hinsicht wieder das Vorbild gewesen sein. „Nicht alles,“ sagt er (*De div. nat.* III, 31, bei *M. CXXII*, 708 D = *Schlüter* S. 269), „was wir zugleich mit dem Geiste erfassen, vermögen wir auch in Worten zu erklären. Denn jede im Geiste des Weisen allumfassend gebildete Kunst verbreitet sich infolge der verschiedenen, durch Buchstaben, Silben und Ausdrücke herbeigeführten zeitlichen Verzögerungen notwendigerweise nur nach einander und in geordneter Weise in die Ohren der Lernenden.“

Gelegentlich der Erörterung der Notwendigkeit der

Menschwerdung Jesu Christi kommt Honorius zu dem Satze, dass, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, Gott menschliche Natur hätte annehmen müssen (Lib. VIII quaest. c. 2, M. CLXXII, 1187 B). Wenn er mit dieser Anschauung auch seinerzeit nicht allein steht, so weist doch die weitere, in diesem Zusammenhange von ihm gezogene Folgerung, dass, mit der Annahme der menschlichen Natur von seiten Gottes, in den Auserwählten wenigstens die gesamte Menschheit dann in Gott übergehe (a. a. O. 1187 D: *Quando enim Deus humanam naturam induit, universa humanitas in electis dumtaxat in Deum tunc transit*) unzweifelhaft auf sein Vorbild Erigena hin. Dieser lässt den Schüler (De div. nat. V, 23, Schlüter S. 473) die Erklärung abgeben, dass es Eigentümlichkeit der Natur sei, aus nichts zu sein und immer zu bleiben, der Gnade aber, zu vergotten, d. h. die Menschen in Gott übergehen zu lassen (*gratiae vero deificare, hoc est, efficere homines in Deum transire*).

Auch hinsichtlich der Lehre von den Endzuständen wandelt Honorius auf den Bahnen des Erigena, eine Tatsache, die Endres in seinem trefflichen Werke (S. 118 bis 126) nach allen Richtungen hin klargestellt und begründet hat. Erigena erklärt u. a. (De div. nat. V, 30, bei M. CXXII, 954 D = Schlüter S. 522): „Indem die Alten ihre Hoffnungen den Fabeln und ihre Seelen den Gräbern übergaben, glaubten sie, dass ebenso, wie die Leichen der mit Gräbern bedeckten Körper, so auch die Seelen mit den Leichnamen selbst in den Grabeshöhlen blieben. Daher nannten sie den gleichsam unterhalb der Erde befindlichen Raum die Unterwelt, und hieraus erwuchs die falsche Meinung, dass die Seelen sich räumlich unter der Erde aufhielten.“ Erigena hält an der Geistigkeit der Unterwelt, überhaupt der Endzustände fest, und darin folgt ihm Honorius. Das gleiche geistige Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihm und jenem zeigt sich endlich in der spiritualistischen Deutung der Himmelfahrt Christi

und seines Sitzens zur Rechten des Vaters. Himmel und Hölle sind ihm, der auch hierin seinem grossen Meister folgt, geistige Orte, welche mit den körperlichen Ähnlichkeit haben. Er hat den von Erigena übernommenen Spiritualismus, neben dem er, in klarer Erkenntnis seiner Abweichung von der Kirchenlehre, immer wieder der rechtgläubigen Lehre ihre Stelle zu wahren sich bemüht hat, in seiner „Scala coeli maior“ c. 17 ff. (M. CLXXII, 1236 ff.), der „Cognitio vitae“ c. 44 (M. XL, 1020 ff.) und besonders in den durch den Cod. Mellic. 850 [P 40] s. 12 überlieferten „Variae quaestiones“, von denen Endres im Anhang seines Werkes (S. 150—154) drei Fragen zum Abdruck gebracht hat, offen vertreten.

So haben wir den Einfluss Erigenas auf Honorius in der Behandlung und Beurteilung zahlreicher theologischer Fragen deutlich hervortreten sehen. Alle diese Einzelfälle geistiger Abhängigkeit werden aber bei weitem in den Schatten gestellt durch den von Honorius unternommenen Versuch, Erigenas Lehre als Ganzes im 12. Jahrhundert wieder aufleben zu lassen, dadurch, dass er in seiner Schrift „Clavis physicae“ dessen Hauptwerk „De divisione naturae“ in wortgetreuen — von unbedeutenden Textänderungen abgesehen —, über die ganzen fünf Bücher sich erstreckenden und somit fast die Hälfte desselben umfassenden Auszügen seinen Zeitgenossen zugänglich und verständlich zu machen suchte. Es ist — wie ich früher schon an anderen Orten hervorgehoben habe — Endres' ausschliessliches Verdienst, ausser dem in seinem hier fort und fort genannten Werke umfassend erbrachten Nachweise der allgemeinen Beeinflussung der theologischen Gedankenwelt des Honorius durch Scotus Erigena, gerade jene so überraschende schriftstellerische Tatsache entdeckt sowie eingehend begründet und nachgewiesen zu haben.

Betreffs der Überlieferungsverhältnisse des bis jetzt nur handschriftlich vorhandenen Werkes des Honorius verweise ich auf Endres (a. a. O. S. 64 ff.). Es wäre

lebhaft zu wünschen, dass dieses Werk, bei dessen Abfassung Honorius, wie es scheint, mindestens eine dem bisher nur stellenweise verglichenen Cod. Bamberg. gleichwertige, in mancher Hinsicht vielleicht noch bessere Hs. des Erigena vorgelegen hat, auf Grund der zu Gebote stehenden Hss. veröffentlicht würde. Diese Aufgabe müsste zugleich mit der wiederholt von mir als dringend notwendig bezeichneten und auch jetzt von Traube (Rands „Johannes Scottus“ S. X) nachdrücklichst befürworteten neuen Gesamtausgabe der Werke Erigenas, als deren verheissungsvollen Vorläufer ich Rands Veröffentlichung des Boethius-Kommentars des Johannes (a. a. O. S. 30—80) begrüsst habe (Theol. Lit.-Ztg. 1906, Nr. 15, Sp. 436), in Angriff genommen werden. Ob freilich der russische Gelehrte Brilliantoff in seinem von keinem abendländischen Gelehrten bisher genannten (zuerst — durch meine Vermittelung — von Deutsch in der RE⁸ Bd. XVIII, S. 87, Z. 20 ff. verzeichnet) oder berücksichtigten Werke: „Der Einfluss der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena“ vom Jahre 1898 (Petersburg — russisch), über dessen quellengeschichtlich wichtigste, mir brieflich vom Verfasser auseinandergesetzte Ergebnisse ich zuerst in meinem Aufsatz „Zu Scotus Erigena“ in der ZfwTh. XLVII (1904), S. 121—130, Bericht erstattet habe, irgend etwas vorgebracht hat, was mit der grundlegenden Entdeckung Endres' auch nur in Vergleich gestellt werden könnte, dürfte nach Lage der Dinge mit Recht bezweifelt werden.

Ich greife auf Honorius' erste, zuvor behandelte Nachricht über Erigena zurück. Er hatte dort nur die glänzende schriftstellerische Aussenseite des Werkes *Περὶ φύσεων* hervorgehoben und als seinen Verfasser klar und deutlich Johannes Scotus genannt. Wie ganz anders lautet die Überschrift von Honorius' Werk „Clavis physicae“ im Cod. Lamb. 102 (saec. XII), aus welchem Endres im Anhang (S. 140/141) Prolog und Anfang sowie (S. 141 bis

145) eine Textprobe mitteilt? Beide eben erwähnten Angaben fehlen hier: „Iste liber“, heisst es da, „dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii.“ Was mag der Grund dieser vorsichtigen, fast absichtlich irreführenden Worte sein? Mit Herzklopfen nur scheint sie Honorius geschrieben zu haben. Denn dass auch damals noch eine gewisse Spannung gegen Erigena bestand, „oder dass wenigstens“, wie Endres es (S. 65) richtig gedeutet hat, „Honorius selbst die Empfindung hatte, die Rechtgläubigkeit desselben könne möglicherweise auch bezüglich seines Hauptwerkes in Frage gezogen werden“: das beweist Honorius' Prolog, der hier zum Schluss seine Stelle finden möge.

Prologus in clavem physicae.

Cum multos mente intuear non solum indoctos sed etiam nitore summae sapientiae claros nimium a tramite physicae rationis exorbitare, per ea, quae divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi, omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis deo duce revocare. In quo opere quaedam minus ratione exercitatis videbuntur absona, quae tamen veritatem considerantibus summa auctoritate et vera ratione constabunt subnixa. Cujus stilum ideo verti in dialogum quia summis philosophis, Socrati scilicet et Platoni ac Tullio nec non nostro Augustino et Boetio, visum est id genus docendi quam maximam vim obtinere introducendi. Et quia plurima physicae abstrusa in eo reserantur, titulus libello si placet Clavis physicae inscribatur. Hunc offero iudicio sapientum, contemnens lividos dentes invidorum. — Inprimis itaque invocanda est nobis aeterna dei sapientia, quae omnem sensum exsuperat, ut de se digna dicenda intellectum aperiat.

Mit diesen zumeist auf die Forschungen Endres' über Honorius und seine Werke gestützten Nachweisungen des geistigen Einflusses, der von Scotus Erigenas Hauptwerk in den ersten drei Jahrhunderten nach seiner Ab-

fassung erkennbar ausgegangen, ist, wie mir scheint, nur ein erster Versuch in dieser Richtung gemacht worden. Wir werden vielleicht dann erst in der Erkenntnis der geistigen, unter den Denkern des Mittelalters wahrnehmbaren Beziehungen sowie des Einflusses, den gerade Eri-gena geübt hat, allmählich weiter kommen, wenn noch mehr und zwar so gründliche theologische Untersuchungen, wie sie uns Endres vorgelegt hat, über die hinsichtlich der Verbreitung der Gedanken Eri-genas besonders in Betracht kommenden mittelalterlichen Schriftsteller angestellt sein werden.

XIX.

Soterichos Panteugenos und Nikolaos von Methone.

Von

Pastor Heinrich Pachali in Kohlow.

Unter dem allgemeinen Eindruck von der Erstarrung, in welche die griechische Kirche nach dem Abschluss ihrer eigentlichen Dogmengeschichte geraten ist, werden leicht auch die wirklich noch gemachten Versuche, an der Lehre umbildend zu arbeiten, in ihrer Bedeutung verkannt. Gegenüber dieser Unterschätzung möchte ich durch nachfolgende Arbeit gerade die lehrgeschichtliche Bedeutung der zwischen Soterichos Panteugenos einerseits und Nikolaos von Methone andererseits geführten Verhandlungen nachzuweisen suchen.

Quellen für die Geschichte dieser Streitigkeiten sind bekanntlich die byzantinischen Geschichtschreiber Kinnamos, Ephraem und Niketas, ferner mittelbar Leo Allatius in „Adversus Creyghton“ exercitatio XXVI. „De perpetua consensione“ lib. II, cp. 12, „Vindiciae synodi Ephesinae“

cp. 73 und „*Excerpta varia rhetorum ac philosophorum*“, Vorrede. Sehr der Berichtigung bedürfen die bezüglichen Nachrichten von Le Quien im *Oriens Christianus*, ungenau sind auch die kurzen Berichte bei Mansi und in neuerer Zeit bei Steitz (*Jahrbücher f. deutsche Theologie* 1868). Wichtig dagegen sind: A. Tafel, *Annae Comnenae supplementa historiae ecclesiasticae Graecorum*, Tübingen 1832; ferner A. Mai, *Spicilegium Romanum* tom. X, wo die Synodalakten nach Niketas veröffentlicht werden, und ganz besonders die Arbeiten von Dräseke, von welchen ich hier nur anführen will: „Der Dialog des Soterichos Panteugenos“, *ZfwTh.* 1886; „Nikolaos von Methone“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1888; „Nikolaos von Methone“, *Byzantinische Zeitschrift* 1892; „Zu Michael Glykas“, ebd. 1896. Genannt sei auch von Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels* usw. Strassburg 1881.

Durch diese Arbeiten sind zwar noch nicht alle Einzelheiten aufgeklärt, z. B. ist noch keine Übereinstimmung über das Jahr erreicht, in welchem die gegen Soterichos entscheidende Synode stattgefunden hat. Immerhin ist aber die äussere Geschichte des Streites schon soweit bekannt, dass ich mich hier auf eine kurze Übersicht beschränken kann, um dann zur Darstellung des Inhalts der beiderseitigen Streitschriften und zur Beurteilung der lehrgeschichtlichen Bedeutung des Streites mich zu wenden. Für die Streitschriften benutze ich die Ausgaben von Mai, Tafel und Dräseke für Soterichos und die von Andronikos Demetrakopulos für Nikolaos.

I. Der äussere Verlauf des Streites.

Der Streit begann mit persönlichen Eiferstüchteleien innerhalb der hauptstädtischen Geistlichkeit. Ein sonst unbekannter Diakon Basileios wurde von zwei Amtsgenossen Michael von Thessalonike und Nikephoros Basi-

lakes, die sich durch gewisse Vorträge von ihm beleidigt und bedroht glaubten, der Irrlehre angeklagt. Sie hatten gehört, dass er in einer Predigt die liturgische Anrede an Christus: „σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος“ wörtlich auslegte, also behauptete, Christus sei Opferer und Opfer, aber auch Empfänger seines eigenen Opfers, und beschuldigten ihn deshalb einer Zertrennung Christi in zwei Wesen. Der Streit griff um sich. Auf die Seite der Ankläger traten Eustathios, Bischof von Epidamnos (= Dyrrhachium) und Soterichos Panteugenos, der zum Patriarchen von Antiochien gewählt, aber noch nicht in das Amt eingeführt war, und nun einen „Dialog“ nach platonischem Vorbild über die streitige Formel erscheinen liess. Schriftstellerischer Vertreter der Gegenpartei wurde Nikolaos, Bischof von Methone, welcher eine ausführliche *Ἀντίρρησης πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου τοῦ προβληθέντος πατριάρχου Ἀντιοχείας περὶ τοῦ „σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος“* verfasste, und später, nachdem Synode und Kaiser ihre Entscheidung gefällt hatten, noch drei Reden an Kaiser Manuel folgen liess, von denen bei Demetrakopulos eine vollständige Rede und das Bruchstück einer anderen zu finden sind. Die genauere Zeitbestimmung für das Erscheinen dieser Schriften, besonders auch des „Dialogs“ — ob vor oder nach der ersten Synode — hängt mit der Frage der Jahreszahl für die zweite Synode eng zusammen und würde mit dieser eine besondere Untersuchung erfordern, welche über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde. Fest steht, dass am 26. Januar des Jahres 1156 zu Konstantinopel eine Bischofskonferenz stattfand, um auf Wunsch des gerade anwesenden Metropoliten von Kiew über die Streitfrage zu verhandeln. Der russische Bischof war es auch, welcher die Formel aufstellte, dass weder das Kreuzesopfer des Erlösers, noch die Wiederholung desselben im Abendmahl dem Vater allein dargebracht würden, sondern dass

die ganze Dreieinigkeit Empfänger des Opfers sei. Die Versammlung machte sich diese Erklärung zu eigen; damit war gegen Michael, Nikephoros und Eustathios (bzw. Soterichos) entschieden. Michael und Eustathios nahmen an der Versammlung teil. Beide widerriefen ihre frühere Meinung, Michael sogleich, Eustathios, nachdem ihm auf seinen Wunsch eine Zusammenstellung von Beweisstellen massgebender Theologen vorgelegt worden war (Kyrillos, Photios u. a. m.). Die endgültige Entscheidung brachte aber erst eine zweite Synode, an welcher Kaiser Manuel persönlich teilnahm. Die Jahreszahl derselben steht, wie gesagt, noch nicht fest. Möglich wäre 1156, 1157 und auch 1158. Die Synode verhandelte zwei Tage (12. und 13. Mai) im Blachernischen Palaste. Am ersten Tage war Soterichos persönlich zugegen. Als die Versammlung sich auf das Ergebnis der vorerwähnten Bischofskonferenz vereinigte und Rechenschaft von den Andersgesinnten forderte, suchte er auszuweichen und die Sache hinzuhalten; zu diesem Zwecke liess er sich am zweiten Verhandlungstage mit Krankheit entschuldigen. Einmal war er auch zu einem nicht ganz unzweideutigen Widerruf bereit. Aber die Synode und besonders der Kaiser hatte Eile und fällte ihr Urteil auch in der Abwesenheit des Soterichos über ihn und seine Richtung. Er wurde seines Amtes für unwürdig erklärt und verschwindet damit aus unserm Gesichtskreise. Sein Gegner Nikolaos aber konnte den Kaiser, der wiederholt persönlich auch in die theologischen Verhandlungen eingegriffen hatte, als zweiten Konstantin feiern.

II. Der schriftstellerische Kampf.

A. Die Stellung des Soterichos.

Soterichos geht von der Voraussetzung aus, dass einander widersprechende Prädikate auf ein Subjekt nur bezogen werden können, wenn innerhalb desselben eine Teilung vollzogen werden kann, sodass das eine Prädikat

dem einen Teil des Subjekts, das andere dem andern zugehören kann. In der streitigen Formel liegt dieser Fall vor. Ein und derselbe Erlöser soll Opferer und Opfer und zugleich Empfänger des Opfers sein. Wenn dies im Sinne jenes Diakons Basileios behauptet wird, muss dabei eine Geteiltheit des Erlösers vorausgesetzt sein der Art, dass jeder Teil ein ihm besonders eignendes Tätigsein (*ἐνεργεῖν*) für sich hat. Naturgemäss muss zu dieser Teilung die Zweinaturenlehre herangezogen werden. Dann kommt es aber darauf an, was und wieviel dogmatisch zulässig, mit der orthodoxen Christologie vereinbar ist.

Formell könnte ja die Einheit der Person aufrechterhalten werden; formell kann als Subjekt immer „der Gottmensch“ gesetzt werden, indem für das besondere Tätigsein je die eine oder andere Natur hinzugesetzt wird. Also: der Gottmensch ist *προσφέρων καὶ προσφερόμενος* nach seiner menschlichen, *προσδεχόμενος* nach seiner göttlichen Natur. Soterichos erwägt dies ausdrücklich. Aber er erkennt, dass dann sachlich jede einzelne *φύσις* als Inhaberin eines besonderen *ἐνεργεῖν* gesetzt wird. Es widerspricht aber den Regeln der Logik, von einer „Natur“, die als solche unpersönlich, anhypostatisch ist, ein *ἐνεργεῖν* auszusagen. Ein solches könne nur von einer Hypostase ausgesagt werden. Somit schliesse die Lehre der Gegner sachlich eine Hypostasierung der beiden Naturen, also eine Zerteilung der einen Person in zwei unterschieden tätige Hypostasen ein. Das ist aber die als Nestorianismus verurteilte Ketzerei.

Der Verfasser des Dialogs beschränkt sich aber nicht darauf, die Aufstellungen der Gegner als im ganzen ketzerisch zu bezeichnen. Er unternimmt auch eine Prüfung und Widerlegung der Gründe, auf welche die Gegner sich etwa stützen könnten. Deren findet er drei. [Es ist nicht zu sagen, ob er dazu aus eigener Erwägung gelangte, oder ob sie von seiten eines Gegners wirklich schon so aufgestellt worden waren.]

1. Es gilt als zugestanden, dass alles, was Gott geopfert werden soll, einer Heiligung und Vervollkommnung (*ἁγιασμός, τελείωσις*), jedenfalls also irgendeiner vermittelnden Tätigkeit des Logos bedarf. Das Vorhandensein eines solchen *ἁγιασμός* durch den Logos würde auch durch Joh. 17, 19 für sein Selbstopfer bezeugt: *Ἐγὼ ἁγιάζω ἑμαυτόν*. Es sei also ein — das muss doch die Meinung sein — vermittelndes Empfangen des Opfers durch den Logos notwendig.

Dagegen macht aber Soterichos die Besonderheit des Opfers Christi geltend, durch welche es von allen anderen Opfern unvergleichlich verschieden ist. Ein anderes Opfer mag wohl der Heiligung bedürfen, um vor Gott zu gelangen. Bei dem aber, was hier geopfert wird, ist alles heilig und vollkommen an sich. Auch die Menschheit des Erlösers, auf welche gegebenenfalls das *προσφερόμενος* zu beziehen wäre, ist heilig und vollkommen schon kraft der Vereinigung mit dem sie assumierenden Logos. Das „*ἐγὼ ἁγιάζω ἑμαυτόν*“ bedeute also nicht ein Vollenden und Heiligen, sondern überhaupt nur das Darbringen des Opfers. — Soterichos benutzt hier die Mehrdeutigkeit von *ἁγιάζειν*: heiligen = sittlich vollkommen machen, oder weihen = kultisch darbringen. — Zur Begründung aber, weshalb das Opfer des Erlösers überhaupt dargebracht werden musste, entwickelt Soterichos folgende Versöhnungslehre.

Das Zustandekommen einer Versöhnung setzt herkömmlich die gegenseitige Leistung eines Liebespfandes voraus (*ἔθος τοῖς καταλλαττομένοις ἐστὶ λαμβάνειν τι παρ' ἀλλήλων τῆς ἐμπειρωθησομένης φιλίας ἐχέγγυον*). Nun war aber die Menschheit in ihrer Sündenbeflecktheit nicht in der Lage, Gott eine würdige Gabe darzubieten. Dennoch wollte die unaufhörliche göttliche Liebe nicht, dass der Zustand des Zornes, der Feindschaft zwischen Gott und Menschen unaufhörlich bliebe. Deshalb trat der Logos zugunsten der Menschen ein. Er nahm die Menschheit

— menschliche Natur! — an, und so, als ihr Repräsentant, brachte er Gott das Versöhnungsoffer dar. Er bedurfte aber für sich nicht erst der Anteilnahme am Empfang dieses Opfers, um mit der Menschheit versöhnt zu werden, denn diese Versöhnung war schon geschehen, indem er die Menschheit annahm.

2. Es gibt auch einen biblischen Beweis dafür, dass alles, was zu Gott gelangen soll, der Vermittelung des Logos bedarf: Joh. 14, 6 „οὐδείς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ“. Dieser Satz solle nun auch für das Opfer gelten, mithin sei die vermittelnde Teilnahme des Logos am Empfang zu lehren.

Hiergegen erhebt Soterichos einen doppelten Einwand. Zunächst hätten die Gegner kein Recht, vorauszusetzen, dass in Joh. 14, 6 nur die göttliche Natur rede, der Art, dass auch die menschliche Natur nach der Vereinigung noch der Vermittelung bedürfe, um zu Gott zu gelangen. Sodann aber lasse sich die bez. Stelle auf Opfer gar nicht anwenden. Eine Opferhandlung umfasse nämlich folgende Reihe von Einzelhandlungen: *προσαγωγή*, Hinzuführung; *καθιέρωσις*, Weihe; *ἀναγωγή*, Hinaufbringen; *ἁφοσίωσις*, Heiligung, und zwar genau in dieser Reihenfolge. Wenn nun im Sinne der Gegner Joh. 14, 6 auf die *προσαγωγή* des Opfers Christi anzuwenden wäre, so müssten dann auch die anderen Handlungen, also auch das Heiligen, noch folgen, während doch das, was in diesem Opfer geopfert ward, schon heilig war. — Wir sehen, es handelt sich hier ungefähr um dieselben Gedanken wie bei dem zuerst erörterten Beweisgrund; Gedanken, deren Seltsamkeit für uns hervorzuheben unnötig ist, die aber den Theologen jener Zeit augenscheinlich nicht ungewohnt waren.

3. Der kräftigste Beweisgrund, den die Gegner geltend zu machen hatten, war aber der dritte: Weil der Logos den übrigen göttlichen Personen wesensgleich (*ὁμοούσιος*) ist, muss er auch vollkommen gleicher Ehre teilhaftig sein wie sie; also muss er auch teilhaben am Empfang des

Opfers. Diese Schlussfolgerung war dem Soterichos auch in den Verhandlungen der zweiten Synode vorgehalten worden. Mit derselben Waffe, wie dort, hat er sie auch im Dialog bekämpft, nämlich mit der Unterscheidung physischer und hypostatischer göttlicher Eigenschaften. Aus der Gemeinsamkeit der Natur in allen drei Hypostasen dürfe nicht die Gemeinsamkeit alles Tätigseins gefolgert werden, sonst käme man zu den unhaltbarsten Aufstellungen; z. B. müsse dann auch die Menschwerdung den beiden anderen Personen mit zugeschrieben werden.

Alle diese angeblichen Gründe für die gegnerische Aufstellung sind also nicht beweisend. Diese ganze Auslegung der umstrittenen Formel ist daher abzulehnen. Freilich entsteht nun die Aufgabe, eine andere Auslegung derselben zu suchen; denn einen Sinn müssen die auf Basileios und Chrysostomos zurückgeführten Worte doch haben. Soterichos entzieht sich auch dieser Aufgabe nicht. Er will die Formel erklären nicht mittels Teilung des Subjekts, sondern mittels gehöriger Unterscheidung der zu den verschiedenen Aussagen zu ergänzenden Objekte. Der Gottmensch ist nach ihm

1. *προσφέρων*, weil er die durch ihn erlösten Menschen priesterlich Gott zuführt;
2. *προσφερόμενος*, weil er geopfert wird in dem unblutigen Opfer, das zu seinem Gedächtnis dargebracht wird;
3. *προσδεχόμενος*, indem er die von den Menschen ihm dargebrachten Opfer empfängt.

Dabei bestreitet Soterichos entschieden, dass es sich bei dem „unblutigen Opfer“ um eine irgendwie wirkliche Wiederholung des geschichtlichen Kreuzesopfers handle. Dieses sei schriftmässig nur ein einmaliges und unwiederholbares Opfer. Deshalb seien alle liturgischen Formeln, welche ein gegenwärtiges Geschehen des Opfers im Abendmahl auszusagen scheinen, z. B. *θύεται ὁ ἀμνός*, nur bildlich zu verstehen. Es ist nur die Erinnerungs- und Ein-

bildungskraft, welche das einmal Geschehene immer wieder vergegenwärtigt.

Soweit der Dialog.

B. Die Gegenschriften des Nikolaos von Methone.

Die *Ἀντίρρησις* beginnt mit dem Ausdruck des Bedauerns darüber, dass eine Sache zum Streitgegenstand gemacht worden sei, welche besser mit verehrendem Schweigen hingenommen werden sollte. Da nun aber „ὁ πάντοτε τοῦ γένους ἡμῶν πολέμιος“ (Anspielung auf Panteugenos) den Anfang gemacht habe, müsse auch er, Nikolaos, gegen seinen Willen in den Streit eintreten. So macht er sich denn daran, die Aufstellungen des Dialogs nacheinander zu erörtern.

Es handelt sich zuerst um den Vorwurf, den Soterichos seinen Gegnern gemacht hat, dass sie durch ihre Sätze tatsächlich die zwei Naturen des Erlösers zu Hypostasen machten, also die Einheit der Person aufhoben. Dies habe Soterichos ohne Grund ihnen zur Last gelegt, es sei gar nicht ihre Meinung, dass die göttliche Natur Subjekt zu *προσδεχόμενος* und die menschliche zu *προσφερόμενος* sein sollte. Sie besäßen auch soviel Kenntnis von Logik, dass sie anhypostatischen Naturen nicht selbständiges Tätigsein zuschrieben. Subjekt sei ihnen immer nur die eine und ganze Person; die eine oder andere Natur komme nur als die jeweilige Tätigkeit bestimmend in Betracht. (Nikolaos will also wirklich das Verfahren anwenden, welches Soterichos als der Form nach scheinbar rechtgläubig, sachlich aber doch **unzulässig** bezeichnet hatte.) Es sei eben übertriebenes Misstrauen, wenn Soterichos auch die nach dieser Formel gebildeten Sätze **beargwöhne**. Im Gegenteil, wenn man in dieser Weise die Naturen zu unterscheiden aufhöre, so gerate man in die Irrlehre des Monophysitismus hinein. Man mache sich aber noch einer zweiten Ketzerei, nämlich des Arianismus, schuldig, wenn man die Teilnahme des Logos am Empfang des Ver-

söhnungsoffers leugne, denn das hiesse der zweiten Person der Dreiheit etwas absprechen, was den andern gebühre. Der Vorwurf des Soterichos, die Gegner lehrten nestorianisch, wird also von Nikolaos mit dem zweifachen Vorwurf des Monophysitismus und Arianismus erwidert.

Dann wendet sich auch Nikolaos zu den drei einzelnen Beweisgründen, welche Soterichos bei seiner Gegenpartei vermutet und als nicht beweiskräftig erklärt hatte. Wenn Soterichos wolle, dass die vollendete Heiligung der vom Logos angenommenen Natur schon kraft dieser Vereinigung erfolgt sei, dann bliebe überhaupt kein Raum mehr für das *ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν* Joh. 17, 19. Vor allem aber sei es unzulässig, Tätigkeiten, z. B. *ἀγιάζειν*, einer der göttlichen Personen so zuzuschreiben, dass die anderen davon ausgeschlossen würden. Auch bei dem idiomatischen Tätigsein der einzelnen Hypostasen gelte der Grundsatz: *ἀμέριστος ἢ τριάς*. Eine Anteilnahme der anderen Personen müsse immer gesetzt werden, selbst bei der Menschwerdung des Logos, was Soterichos als unhaltbare Folgerung aus der *ἰσοτιμία* bezeichnet hatte. Die Menschwerdung sei nicht der zweiten Person mit Ausschluss der anderen eigen, sondern der Vater habe Anteil daran, *εὐδοκία*, der Geist *συνεργία*. Der Fleischgewordene aber habe teils als Gott, teils als Mensch gewirkt, als Gott dann immer in Gemeinsamkeit mit der ganzen Dreiheit. So sei er als Gott Subjekt in Joh. 17, 19 *ἐγὼ ἀγιάζω*, als Mensch Objekt *ἑμαυτόν*.

Völlig verfehlt sei die Versöhnungslehre des Soterichos. Was dieser als *καταλλαγή* ausbebe, sei in Wirklichkeit eine *ἀνταλλαγή*, ein zweiseitiges Rechtsgeschäft. Dazu mögen gegenseitige Leistungen notwendig sein; in der eigentlichen Versöhnung aber stehe der Beleidigte auch ohne Gegenleistung vom Zorn ab. Auch das Opfer Christi sei in Wahrheit, obgleich es *λύτρον* genannt wird, nicht eine Leistung der Menschheit an Gott, sondern eine Gabe Gottes zum Besten der unter die Sünde verkauften Menschheit. Genau genommen sei es ja nur die Übertragung

einer Menschlichkeit auf Gott, wenn man vom Zorn als einer in Gott vorhandenen Zuständigkeit rede. Jedenfalls könne aber das Versöhntwerden der Gottheit nur für die ganze Dreiheit gemeinsam geschehen, da die Beleidigung derselben gemeinsam zugefügt war. Soterichos habe doppelt unrecht, wenn er die Versöhnung so darstelle, als wäre sie in zwei Abschnitten erfolgt; als hätte zuerst der Logos in der Annahme der menschlichen Natur sich mit der Menschheit versöhnt und wäre die Versöhnung der beiden anderen göttlichen Personen durch das ihnen dargebrachte Opfer nachgefolgt.

Wenn übrigens Soterichos den Gedanken für unvollziehbar hielte, dass der Erlöser sich mit sich selbst versöhnt habe, indem er als Darbringer des Opfers auf seiten der Menschheit, als Empfänger auf seiten der Gottheit stand, so gäbe es doch Fälle, in denen eine Zwiespältigkeit und darauf folgender Ausgleich in einem Wesen zu finden sei. Nikolaos verweist auf die Erfahrungen, welche Paulus Römer 7 schildert. In der Person des Gottmenschen aber sei die Möglichkeit eines Widerstreits, einer Zwiespältigkeit im eigenen Innern durch das Vorhandensein der zwei Naturen gegeben, deren einer alle göttlichen *προτερήματα*, deren anderen die menschlichen *ἐλαττώματα* zugehören. Wenn Soterichos letzteres bestreite, so sei er eben Monophysit.

Bei Joh. 14, 6 habe Soterichos das „Hinzukommen“ unrichtig gedeutet. Die angeblichen vier Einzelhandlungen des Opfers habe er willkürlich aufgestellt. Würden überhaupt die alttestamentlichen Opfer zum Vergleich mit dem Opfer Christi herangezogen, so müsse erst recht gegen Soterichos entschieden werden, denn jene Opfer seien gewiss der ganzen, ungeteilten göttlichen Dreiheit dargebracht worden.

An dieser Stelle schiebt Nikolaos eine ziemlich ausführliche Betrachtung darüber ein, dass das Opfer Christi vermöge seiner ewigen Bedeutung selbst als überzeitlich,

zeitlos anzusehen sei. Dadurch beabsichtigt er augenscheinlich, die biblischen Aussagen von der Einmaligkeit dieses Opfers abzuschwächen und sich eine Grundlage für seine Abendmahlslehre zu schaffen. Zur Entwicklung dieser Lehre kommt er aber in der *Ἀντίρρησις* nicht mehr. In dieser Schrift folgt nur noch die nachdrückliche Wiederholung der Behauptung, dass die *δμοουσία* und *ἰσοτιμία* der zweiten Person der Dreiheit die Teilnahme derselben am Opferempfang erfordere. Soterichos wird dabei weniger sachlich widerlegt, als wegen formaler Verstösse in seinen Sätzen getadelt, namentlich deswegen, dass er gelegentlich die Gottheit = göttliche Natur, nicht den Logos, als Subjekt der Menschwerdung gesetzt, also auch einer *φύσις* ein *ἐνεργεῖν* zugeschrieben habe usw.

Was der *Ἀντίρρησις* in bezug auf die Abendmahlslehre fehlt, wird in den Reden an Kaiser Manuel nachgeholt, besonders in dem Bruchstück. (Die Ausführungen der Reden zur Dreieinigkeits- und Zweinaturenlehre sind denen in der *Ἀντίρρησις* so gleich, dass sie hier nicht noch einmal dargestellt zu werden brauchen.) Nach Nikolaos wird im Abendmahl das Opfer Christi wirklich, obwohl unblutig, wiederholt. Die Überzeitlichkeit dieses Opfers (s. oben) lässt diese Wiederholung zu. Die Elemente erfahren eine wirkliche Umwandlung. Nikolaos gebraucht die Worte *μεταποίησις* und *μεταστοιχείωσις*. Nach dem Wie? dieser Umwandlung frage nur der Zweifler. Dem Gläubigen genüge es, zu wissen, dass die göttliche Macht über menschliches Begreifen hinaus wirken kann, was sie auch in der Parthenogenesis geoffenbaret habe. Trotzdem unternimmt Nikolaos selbst einen Versuch, das Geheimnis der Verwandlung zu erklären und zwar nach dem Vorbild und mit den Gedanken des Gregorios von Nyssa. Wie Jesus als Mensch die natürliche Speise genoss und so ihre Substanz in die Substanz seiner Leiblichkeit aufnahm, so wird vermöge göttlicher Allmachtswirkung das Stoffliche, die Elemente im Sakrament in die Leiblichkeit, Leib und

Blut Christi umgewandelt. Das Geniessen dieser Speise hat Heilswirkung — als Gegenbild zu dem verbotenen Essen im Paradiese, durch welches die Sünde in die Welt kam. Dass aber jeder Geniessende, obgleich er im Sakrament nur einen Teil der verwandelten Elemente empfängt, doch der ganzen Wirkung teilhaftig wird, ist mit der Wirkung des Sauerteiges Matth. 13, 33 zu vergleichen und damit unserm Verstehen nahe zu bringen. Das ist die Abendmahlslehre des Nikolaos. Bemerket sei, dass er dieselben Gedanken noch in einer anderen Schrift vorgetragen hat: *πρὸς τοὺς διατάζοντας καὶ λέγοντας ὅτι ὁ ἱεροουργόμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὐκ ἔστι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου* (bei De la Bigne, Bibliotheca patrum maxima tom XII, S. 516 ff.). Vielleicht ist auch diese Schrift durch unsern Streit mit veranlasst worden, wenigstens dürfte Nikolaos kaum andere *διατάζοντας* in diesem Punkte vor sich gehabt haben als Soterichos Panteugenos.

Es ist unverkennbar, dass Nikolaos die Schwächen des „Dialogs“ wohl erspäht hat. Das gilt von dem wirklich unhermeneutischen Gebrauch von *ἀγιάζειν* und *τελειοῦν*, von der willkürlichen Zerlegung des Opfers in vier Einzelhandlungen und von der Versöhnungslehre. Soterichos beschreibt allerdings dort ein zweiseitiges Rechtsgeschäft. Dennoch machen die Ausführungen des Nikolaos keineswegs den Eindruck einer grosszügigen, gelungenen Widerlegung des Gegners. An Klarheit und Zusammenhang der Gedanken ist der Dialog den Gegenschriften überlegen. Das mag zum Teil darin seine Erklärung finden, dass der Dialog eine eigene, freie Darstellung ist, während die Schriften des Nikolaos an einen vorgezeichneten Gang gebunden sind und sich bemühen müssen, bei jedem Punkte alles, was nur an Gegengründen zu finden ist, zusammenzutragen. Es hat aber auch einen tieferen Grund in der Dogmatik, für welche Nikolaos streitet. Das führt uns zum dritten Abschnitt.

III. Die lehrgeschichtliche Bedeutung des Streitens.

In manchen Lehrbüchern der Kirchen- oder Dogmengeschichte wird unser Streit mit der kurzen Bemerkung abgetan: Es handelte sich um die Frage, ob das Veröhnungsoffer Christi dem Vater allein oder der ganzen Dreieinigkeit gegolten habe. Wer das liest, dürfte glauben, dass hier doch nur eine sehr untergeordnete Frage zu lösen, nur ein winziges Bausteinchen noch dem grossen Lehrgebäude hinzuzufügen war. Aber ein Blick auf den wirklichen Inhalt der Streitschriften, wie er im vorigen Abschnitt dargestellt ist, belehrt uns eines anderen. Es sind Grundfragen der griechischen Dogmatik gewesen, um die man gestritten hat: die mit der Dreieinigkeitslehre verbundene Christologie einerseits, die Abendmahlslehre andererseits. Sehen wir zuerst auf den christologischen Teil der Verhandlungen.

Die Ketzernamen, mit welchen die streitbaren Theologen sich gegenseitig belegt haben, können zwar natürlich nicht als wirklich zutreffende Urteile über die hier und dort vertretenen Anschauungen genommen werden; denn abgesehen von den im Eifer des Kampfes sich einstellenden Übertreibungen kann man schlechterdings nicht erwarten, nach einer Reihe von Jahrhunderten noch wirkliche Vertreter der längst verurteilten, ich möchte sagen: klassischen Häresien vorzufinden. Aber einen gewissen Fingerzeig geben in unserm Fall die gegenseitigen Vorwürfe doch. Gewisse Gedankenreihen, welche in alter Zeit zum Nestorianismus hier, zum Monophysitismus dort führten, in diesen klassischen Ketzereien ihre schärfste Ausprägung fanden, können wir in unserm Streite tatsächlich wahrnehmen.

Der Gedanke, dass Christus als Gott, zweite Person der Dreiheit, am Empfange des Opfers teilhabe, welches er selbst als Fleischgewordener dargebracht hat, wird von

Soterichos aus einem religiösen Bedürfnis heraus bekämpft; dem Bedürfnis, den Erlöser als eine wirkliche, lebendige Persönlichkeit anschauen zu können. Wenn die beiden Naturen, obwohl sie der Behauptung nach einem Subjekt, dem Gottmenschen, angehören, sich doch so unterschieden betätigt haben sollen, dass die Gottheit das Prädikat *προσδεχόμενος*, die Menschheit *προσφερόμενος* erhält, dann hört ihre Vereinigung auf, eine solche zu sein, dass ihr Subjekt noch eine lebendige Person sein kann. An die Stelle der Person tritt dann ein künstliches Gedankengebilde. Damit kann der geschulte Theologe arbeiten; leicht genug sogar, wenn die Begriffe Person und Substanz juristisch gefasst werden. „Juristisch ist gegen die Formel, dass eine Person mehrere Substanzen (Vermögen) unvermischt besitzt, nichts einzuwenden“ (s. Harnack, Dogmengesch. II, S. 288 Anm.). Aber das religiöse Suchen findet in einem mit sich selbst im Widerspruch stehenden Doppelwesen keinen Erlöser. Eine Person muss Individuum sein, darum muss Christus *ἀμέριστος* sein. Soterichos spricht zwar im Dialog diesen Satz *ἀμέριστος ὁ χριστός* nicht ausdrücklich aus, aber sachlich vertritt er ihn ebenso entschieden, wie Nikolaos sein oft wiederholtes: *ἀμέριστος ἡ τριάς*.

In der Erlösungslehre des Soterichos haben wir eine lehrreiche Mischung eigentlich griechischer und abendländischer Gedanken. Hier verbindet sich die Anschauung von der Vergottung als Erlösungszweck mit der Genugtuungslehre. Hinsichtlich der letzteren liegt die Berührung, vielfach sogar Übereinstimmung mit Anselm auf der Hand, nicht nur in der Voraussetzung, dass die sündige Menschheit keine Gottes würdige Leistung hervorbringen konnte, sondern auch darin, dass das Verhältnis zwischen Gott und Menschheit privatrechtlich gefasst wird: Gott zürnt, weil seine Ehre beleidigt ist. Andererseits ist der für Anselm mögliche und von ihm ausgesprochene Gedanke: „Filius Dei ad honorem suum seipsum sibi sicut

patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae“ (Cur Deus homo II, 18) gerade das, was Soterichos an seinen Gegnern bekämpft! Die griechische Denkweise aber zeigt sich in der Betrachtung des Erlösers als des Vertreters der Menschheit (Idealmensch) und in der mit den Anselmschen Voraussetzungen eigentlich nicht übereinstimmenden Annahme, dass die Menschheit doch imstande war, dem Logos etwas zu leisten. Das Annehmen der menschlichen Natur erscheint doch als Empfangen einer wertvollen Sache, wenn darin das *ἐχέγγυον φιλίας* bei der Einigung zwischen Gott-Logos und Menschheit bestand! Wenn aber diese doppelte Gedankenreihe in der Erlösungslehre des Soterichos vorhanden war, so konnte jede von beiden ihn um so mehr zum Festhalten an der wirklich einheitlichen Person des Erlösers veranlassen. Der Mittler der Genugtuung kann religiös nicht als ein in sich selbst gespaltenes, der Versöhnung mit sich selbst bedürftendes Wesen angeschaut werden. Wiederum ist die Vergottung der Menschheit nur dann gewährleistet, wenn in dem Erlöser die Vereinigung von Gottheit und Menschheit vollkommen persönlich lebendig ist.

Bei diesen Ausführungen nimmt Soterichos natürlich die völlige Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch, und es ist tatsächlich kein Satz bei ihm zu finden, der z. B. gegen das Chalcedonense geradezu und offenbar verstiesse. Das ist freilich auch nicht anders zu erwarten, denn die im 5. und 6. Jahrhundert festgesetzten christologischen Formeln blieben auch für einen selbständig sein wollenden Denker des 12. Jahrhunderts unverletzliche kirchliche Schranken. Nur ein höchst unvorsichtiger Theologe hätte sich dazu hinreissen lassen, über das Wie? der Vereinigung der beiden Naturen in Christus positive Aussagen zu machen, welche zugunsten des *ἀδιαίρετως* das *ἀσυγχύτως* beeinträchtigten. Soterichos ist nicht so unvorsichtig gewesen. Er hat sich über die Art und Weise jener Vereinigung überhaupt nicht ausgesprochen; und hätte er es

getan, so hätte er doch gewiss nicht etwa die Lehre des Apollinarios, die längst verurteilt war, zu erneuern gesucht, obgleich diese der griechischen Denkweise bzw. Frömmigkeit am folgerichtigsten entsprach. Soterichos ist auch kein eigentlicher Monophysit. Will man eine Christologie der älteren Zeit mit der seinigen in Vergleichung stellen — eine solche, die am ehesten den Anforderungen des Soterichos genügte —, so wird man an die des Kyrillos von Alexandria zu denken haben. Kyrillos wollte die zwei Naturen nach der Vereinigung *μόνη θεωρία* unterscheiden. Soterichos spricht dies nicht aus. Es ist aber kaum möglich, etwas anderes bei ihm zu vermuten. Danach dürfte Nikolaos von Methone nicht unrecht gesehen haben, der es rügt, dass die von Soterichos geführte Partei die zwei Naturen nur *ψιλῶ λογισμῶ* unterscheidet.

Vergleicht man die Darlegungen des Nikolaos mit denen des Soterichos, so kann kein Zweifel darüber sein, welcher von beiden der selbständigere Dogmatiker ist. Nikolaos ist nichts anderes, will selbst nichts anderes sein, als Verteidiger der kirchlichen Überlieferung. Alles, was kirchlich anerkannt ist, wird von ihm angenommen und in Schutz genommen. Und wenn auch die Überlieferung im Laufe der Jahrhunderte noch so verschiedenartige Bestandteile in sich aufgenommen hat — Nikolaos tritt für alles ein, auf die Gefahr hin, unter Umständen mit sich selbst in Widerspruch zu geraten; wie es denn wirklich geschehen ist, dass er als Vorkämpfer für ein Stück der Überlieferung sich selbst mit Eifer einer Beweisführung bedient hat, die er im anderen Fall am Gegner heftig tadelt. Man vergleiche, wie er gegen Soterichos behauptet: Wegen der Wesensgleichheit und *ἰσοτιμία* der drei Hypostasen müsse auch das hypostatische Tätigsein, bis auf die Fleischwerdung sogar, allen dreien gemeinsam sein; wie er aber im Kampfe gegen das Filioque der Lateiner sich ebenso heftig gegen diese Schlussfolgerung verwahrt (s. *Κεφαλαιώδεις ἔλεγχοι τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγ-*

ματος ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται, Demetrakopulos, Bibliotheca graeca I, S. 359 bis 380, und Allatius, Vindiciae synodi Ephesinae, S. 575).

Ein anderes Beispiel davon, wie Nikolaos entschlossen ist, sich auf jeden Fall der Lehrhoheit der Kirche zu unterwerfen, ist seine Stellungnahme zu dem von Soterichos als unerträglich erachteten Gedanken, der Erlöser habe sich mit sich selbst versöhnt, indem er teils auf seiten der Menschheit, teils auf seiten der Gottheit stand. Nikolaos geht nicht soweit, diesen Satz unbedingt zu behaupten. Aber er sammelt doch schon für alle Fälle Stoff, um ihn verteidigen zu können, wenn sich ergeben sollte, dass er zum überlieferten Lehrgut gehöre oder daraus gefolgert werden müsse!

Diese weitgehende Bereitwilligkeit des Nikolaos, im Streit an einer Stelle zu behaupten, was an anderer Stelle bestritten wird, macht es einigermassen schwer, zu erkennen, was für ihn wirklich wertvoll, was bleibende Überzeugung in seinen christologischen Ausführungen ist, und was nur *πολεμικῶς* aufgestellt wird. Meines Erachtens ist von dem Grundsatz auszugehen, welchen Nikolaos für die gegenseitige Abgrenzung der zwei Naturen vorschreibt: *διαίρειν τὰς δύο τοῦ χριστοῦ φύσεις ὡς τῇ μὲν νέμειν τὰ θεοπρεπῆ προτερήματα, τῇ δὲ τὰ καθ' ἑαυτὴν ἐλαττώματα* (s. *ἀντίρρησις* S. 349 bei Demetrakopulos). Der Empfang des Opfers ist nun ein *θεοπρεπὲς προτέρημα*, so gewiss wie das Geopfertwerden ein nur der leidensfähigen menschlichen Natur angemessenes *ἐλάττωμα* ist. Daher muss *προσφερόμενος* Prädikat der menschlichen, *προσδεχόμενος* Prädikat der göttlichen Natur sein. Aber dann ist tatsächlich aus der einen Person eine Verbindung zweier hypostasierter Naturen geworden, wenn auch in der Form der Aussagen die einheitliche Person des Gottmenschen als Subjekt festgehalten wird. — Es ist nicht schwer, aus der Zeit der alten Streitigkeiten eine Urkunde zu nennen, welche eine solche Betrachtungsweise enthält und ihr somit

das Ansehen alter Kirchlichkeit verleiht: Nikolaos selbst beruft sich auf den bekannten Brief Leos I. an Flavian!

Nicht weniger bemerkenswert als diese Tatsache ist die andere, dass im eigenen Jahrhundert des Nikolaos die Frage nach dem Verhältnis der zwei Naturen des Gottmenschen zueinander in eigentümlicher Weise und mit seltsamen Ergebnissen verhandelt worden ist. Abgesehen sei hier von jenem Johannes Italos, der unter Alexios Komnenos auftrat (s. Tafel a. a. O.). Zu nennen ist aber Eustratios von Nicaea, ein Vorgänger des Nikolaos im Kampfe gegen die Lateiner (s. bei Demetrakopulos a. a. O. und Dräseke, Byzant. Zeitschr. 96). Dieser Eustratios hatte, angeblich im Kampf mit einem Monophysiten, die Lehre aufzustellen gewagt: τὸ προσλήμμα δοῦλον εἶναι ἀεὶ καὶ προσκυνεῖν καὶ λατρεύειν θεῷ ὡς τῆς δουλείας οὐσιώδους αὐτῷ καὶ ἀναποβλήτου οὔσης, und daraus gefolgert: ὅλον εἶναι προσκυνούμενον τὸν χριστόν, ἀλλ' οὐ καθ' ὃ ἄνθρωπον. Er hatte also die Unterscheidung der Naturen soweit getrieben, dass die menschliche sogar der Verehrung verlustig wurde und der göttlichen gegenüber in eine unveränderliche Unterordnung verwiesen ward. Eustratios hat seinerzeit widerrufen müssen. Ist es aber nicht wie ein schwächeres Nachbild seiner Auffassung, wenn Nikolaos der göttlichen Natur den Vorzug zuerkennt, das Opfer von der menschlichen zu empfangen, und zwar dauernd zu empfangen, da es sich ja im Sakrament dauernd wiederholt?

Es gibt zu denken, dass noch zu dieser Zeit in der griechischen Kirche ein christologischer Streit möglich war, der zu seiner Beendigung eine Entscheidung aller rechtmässigen Lehrbehörden erforderte, also den Erlass eines Dogmas im genauen Sinne des Worts zu veranlassen vermochte. Das beweist deutlich, dass man mit den fast nur negativen Bestimmungen der alten Konzilien doch noch nicht auskommen konnte. Was Soterichos wollte, war dies: die Christologie, welche, je länger, desto mehr,

nur noch Gegenstand scholastischer Bearbeitung gewesen war, für die Frömmigkeit wieder zu gewinnen. Es ist ihm nicht gelungen. Nachdem die Synodalentscheidung es zur Kirchenlehre gemacht hatte, dass der Erlöser sein eigenes Opfer sich selbst dargebracht habe, stand man vor einem Lehrgebäude, das man für ein Mysterium halten musste, um nicht ein absurdum darin zu finden.

Aber die Verhandlungen über die Naturen des Erlösers und seine Stellung in der göttlichen Dreiheit machen nur einen Teil unsers Lehrstreits aus, und noch nicht den wichtigsten, obgleich sie den meisten Raum in den Streitschriften und Synodalverhandlungen einnehmen. Ja, es ist wahrscheinlich, dass diese Dinge allein nicht die grosse Erregung hervorgebracht haben würden. Aber es war noch etwas anderes vorhanden; es war zugleich eine andere empfindliche Stelle berührt. Soterichos hatte es gewagt, durch seine im Dialog gegebene Auslegung der umstrittenen liturgischen Formel in die Abendmahlslehre hineinzugreifen!

Um aber diese Seite der Sache richtig würdigen zu können, bedarf es einiger Vorbemerkungen über die Entwicklung der griechischen Abendmahlslehre überhaupt. Diese Abschweifung wäre nicht mehr nötig, wenn wir schon eine wirkliche Geschichte dieser Entwicklung besässen. Aber — es nützt nichts, sich darüber täuschen zu wollen — die Geschichtschreibung der Abendmahlslehre leidet noch immer unter einem Fehler, welcher die Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe bisher verhindert hat. Es ist noch immer viel zu einseitig nur der Frage nachgegangen worden, wie jeweils die Theologen oder Theologenschulen das Verhältnis zwischen „elementa“ und „res“ bestimmt haben. Danach werden einzelne und Schulen beurteilt und zusammengestellt; danach wird die verwirrende Mannigfaltigkeit der Richtungen vom reinen Symbolismus bis zur zauberischen Verwandlungslehre als vorhanden festgestellt. Dies Verfahren war begreiflich, wenn man

aus der Geschichte nur Zeugnisse für oder gegen diese und jene Unterscheidungslehre suchte. Aber da es in der Geschichte der Abendmahlslehre erhebliche Zeiträume gegeben hat, in welchen ein Bedürfnis nach der besonderen Bestimmung jenes Verhältnisses gar nicht empfunden worden ist und man sich deshalb auch nicht absichtlich darum bemüht hat, so wäre es ungeschichtlich, auch diese Zeiten und ihre Theologen unter jenem Gesichtspunkt betrachten und beurteilen, sie gewissermassen auf Lehren prüfen und verhören zu wollen in einer Sache, in welcher sie gar nicht die Absicht und das Bewusstsein hatten, Lehren auszusprechen.

Man muss ferner berücksichtigen, dass zu keiner Zeit das Nachdenken über das Abendmahl sich auf diese eine Verhältnisbestimmung beschränkt hat. (Ich rede hier von der Zeit der Bildung der katholischen Lehre, natürlich nicht von den Streitigkeiten späterer Sonderkirchen.) Man würde das griechische sowohl wie das römische Abendmahlsdogma nur zu einem Teil bezeichnen, wenn man sagte: Es ist die Verwandlungslehre. Man muss vielmehr sagen: Es ist die Lehre vom Messopfer, also von der wirklichen Wiederholung des Kreuzesopfers im Sakrament, welche allerdings ohne Verwandlung der Elemente nicht geschehen kann. Die Messopferlehre, verbunden mit der Verwandlungslehre, ist also das katholische Abendmahlsdogma, und hinsichtlich des so bestimmten Dogmas ist es die Aufgabe des Geschichtschreibers, zu fragen: Wie ist es geworden? Welche Ursachen haben das Zustandekommen bewirkt, welche Wege ist die Lehrbildung gegangen bis zu diesem Ziel?

Es ist selbstverständlich unmöglich, hier die Antwort in ausführlicher Darstellung mit quellenmässiger Begründung zu geben. Ich muss mich auf kurze Andeutungen beschränken.

In den ersten 150 Jahren kann von eigentlicher Lehrbildung in bezug auf das Abendmahl füglich nicht die

Rede sein. Wohl war eine Fülle von Vorstellungen vorhanden, die sich an den gottesdienstlichen Gebrauch anschlossen; eine grössere Fülle, glaube ich, als wir aus der Literatur der Zeit feststellen können. Es wird, ja es muss bevorzugte, in gewissen Kreisen sich mehr und mehr einbürgernde Gedanken und auch Worte zu ihrer Bezeichnung gegeben haben — die Abendmahlsgebete der Didache sind ein Beispiel davon —; auch haben die schriftstellerisch tätigen Theologen ihre Betrachtungs- und Ausdrucksweisen gehabt und damit Einfluss geübt. Aber zu einer Dogmenbildung war noch nicht Zeit. Ein Teil der — dass ich so sage — Abendmahlsgedanken des Urchristentums trat zurück mit der urchristlichen Begeisterung, mit der Wiederkunftshoffnung; ein anderer Teil, der bewahrt wurde, enthielt nur erst Keime für spätere Entwicklung. Das Bedeutsamste ist die mehr und mehr aufkommende Betrachtung des Abendmahls unter dem Gesichtspunkt des Opfers.

Der Gnostizismus sodann hat in bezug auf das Abendmahl dieselbe Bedeutung, welche dieser eigenartigen Erscheinung überhaupt zukommt. Es ist die „akute Hellenisierung des Christentums“ (Harnack) oder der Versuch dazu. Dabei hat das Abendmahl als solches keine andere Bedeutung für den Gnostizismus als andere mysterienartige Gebräuche.

Auch mit Irenaeus beginnt die eigentliche Lehrbildung noch nicht. Sie beginnt aber da, wo überhaupt das erste kirchliche Lehrsystem entstanden ist, bei den Alexandrinern, und es wird nicht unbillig sein, nach dem grössten unter diesen auch die erste Entwicklungsreihe der Abendmahlslehre — in der Theologie, abgesehen vom Gemeindebewusstsein — als die origenistische zu bezeichnen.

In dieser sehen wir eine von den beiden äussersten Möglichkeiten verwirklicht: die Gestaltung der Lehre nach ausschliesslich theologischen oder philosophischen Voraus-

setzungen, ohne Rücksicht auf den etwa schon vorhandenen kirchlichen Besitzstand. Origenes ist in bezug auf das Abendmahl Symboliker nicht nur in dem landläufigen Sinne, dass er die sinnlichen Elemente nur als Symbole von übersinnlichen Dingen nahm, sondern in dem weitergehenden Sinn, dass ihm das ganze Sakrament nur ein Symbol ist für die Speisung der Seele mit dem Logos. Diese Speisung der Seele mit dem Logos ist für Origenes keineswegs an das Symbol gebunden. Der wahre „Gnostiker“ bedarf desselben nicht, er speist sich mit Kräften des Logos auch ausserhalb des Sakraments und ohne dasselbe. Auf diesem Standpunkt hat also das Abendmahl letztlich keinen Wert an sich. Ganz natürlich, denn das Sinnenfällige, auch das geschichtlich Erscheinende, also Vereinzelte, nicht die Idee Enthaltende hat da überhaupt keinen Wert an sich. Aber ebenso natürlich ist es bei den bekannten Grundsätzen des Origenes, dass er in Schriften, die für die grosse Menge bestimmt sind, wohl vom Abendmahl wie von einem wirklichen Gnadenmittel redet. Er passt sich eben dem niedrigeren Erkenntnisstande an.

Dass die Nachfolger des Meisters in der Loslösung ihrer Theologie von allem Gemeindebewusstsein weniger kühn waren als er selber, ist begreiflich. Immerhin haben mit seinen Gedanken über das Abendmahl gedacht, zum Teil mit seinen Worten geredet: Athanasios, Eusebios, Basileios, Gregorios von Nazianz u. a. m.

Aber eben dies Wesentliche der origenistischen Richtung, diese Bildung der Lehre ohne alle Rücksicht auf die am Geschichtlichen und Sinnenfälligen haftende Menge, bedingte es, dass die kirchliche Abendmahlslehre in dieser Richtung sich nicht entwickeln konnte. Solche Lehre konnte in einer Schule gelten, aber nicht Kirchendogma werden; besonders deshalb, weil das Abendmahl als Feier im Besitz der Gemeinde war und blieb. Gesetzt selbst, die origenistische Richtung hätte sich als kirchliche

Wissenschaft behauptet, so wäre dann eben der Zwiespalt zwischen Theologie und Glauben der Gemeinde dauernd geworden; und wenn auch Origenes diesen Zwiespalt dulden konnte, weil er ihn von seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus erklären konnte, so wäre er doch für das kirchliche Leben unerträglich geworden. Es musste — da eine Erhebung der Masse zum Standpunkt der Gnosis nicht möglich war — umgekehrt diese Gnosis vom Schwergewicht der Mehrheitsanschauungen überwogen werden, was auch geschehen ist.

Welches waren aber die Anschauungen der Mehrheit?

Im allgemeinen wird sich auf eine solche Frage schwerer Antwort geben lassen, als wenn nach eigentlicher Theologie gefragt würde; denn die „Menge“ pflegt keine eigentliche Literatur als Quelle an die Hand zu geben. In bezug auf das Abendmahl aber haben wir doch gewisse Quellen, welcher den Gedankenschatz der Menge sich entnehmen lässt. Das sind die Liturgien.

Es ist undenkbar, dass eine Liturgie ohne Rücksicht auf die Gedankenwelt der Gemeinde ihren Ursprung nur in wissenschaftlichen Arbeiten hätte haben sollen. Die Entwicklung der griechischen Liturgie ist die gewesen, dass aus zuerst ganz freien, mannigfaltigen Formen sich allmählich festere Übungen und Ordnungen bildeten, örtlich verschieden, aber gewissermassen Kristallisationsmittelpunkte, an welche dann immer mehr sich ansetzte. Je länger nun diese Entwicklung sich selbst überlassen blieb, desto gefestigter und widerstandsfähiger wurden ihre Ergebnisse. Tatsächlich sind Jahrhunderte vergangen, ohne dass man es nötig fand, über das Abendmahl amtliche Bestimmungen zu treffen. Man setzte wohl stillschweigend voraus, dass alles in wünschenswerter Weise verlief; oder man hatte zwar eine andere Theologie als das „Volk“ — so Origenes — und liess doch mit Bewusstsein die Volksvorstellungen bestehen. Als dann die Theologie anfang, sich mit der Liturgie zu beschäftigen, da konnte sie ausser

formaler Arbeit kaum noch etwas anderes tun, als zu der vorhandenen Praxis eine Theorie schaffen: die Theologen werden Erklärer der Liturgie, Mystagogen. Und es ist bemerkenswert, dass ein origenistischer Theologe, Kyrillos¹ von Jerusalem, als einer der ersten in dieser Reihe dasteht!

Hinsichtlich des Inhalts der volkstümlichen Abendmahlsgedanken steht zweierlei fest: Einmal, dass das Herrenmahl zwar Erinnerungsfeier war, dass aber auf Grund der „Einsetzungsworte“ schon bald viel mehr als eine bloße Erinnerung darin gefunden ward. Zweitens, dass die Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl früh begann und schnell vergrößert worden ist. Beides ist nicht verwunderlich. Es war kaum anders zu erwarten. Auch die Masse hat zwar jeweils Neigung zu einer „vernünftigen“ Theologie, die die Schleier der Geheimnisse lüftet (antimysterischer Rationalismus). Aber überwiegend ist doch der Geschmack am Übernatürlichen, Wunderbaren. Da wird Erinnerung schon fast neues Hervorbringen, sinnbildliche Darstellung erscheint wie wirkliche Wiederholung. Das Mysterium ist Ziel der Sehnsucht (man bedenke: auf griechischem Boden!), der Liturg wird zum Thaumaturgen.

Man hatte aber auch noch keine Religion ohne Opfer, nämlich ohne dingliches Opfer, kennen gelernt. Das Abendmahl war die einzige Handlung im christlichen Kultus, an welche die Vorstellung dinglicher Opfer sich ansetzen konnte. So erwuchs die Messopfervorstellung. Erst waren die Gebete Opfer genannt worden, dann, vergrößert, die von den Gemeindegliedern gespendeten Abendmahls-elemente. Endlich kam man dazu, das, was diese Elemente laut der Einsetzungsworte irgendwie sein sollen, als Gegenstand des Opfers anzusehen. Dazu musste eine Verwandlung der Elemente erfolgen. Das Wie? derselben kann zuerst Geheimnis bleiben; „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“. Später aber ist es das zweifelhafte Verdienst der berufsmässigen Theologen gewesen,

eine Lehre über die Verwandlung auszubilden. Gregorios von Nyssa und Chrysostomos haben dazu besonders beigetragen, indem sie lehrten, natürliche Vorgänge zur Vergleichung heranzuziehen. Der Kern des katholischen Dogmas, die Gleichsetzung des Sakraments mit dem geschichtlichen Kreuzesopfer, ist zu ihrer Zeit schon erreicht, und zwar durch das vollständige Zurückweichen der wissenschaftlichen Theologie vor dem Volksaberglauben, dem „Christentum zweiter Ordnung“. Die folgende Lehrentwicklung — ich nenne sie die mystagogische Lehrbildung — hat das Übrige getan.

So ist die griechische Abendmahlslehre schliesslich bei der andern äussersten Möglichkeit angelangt. Die auf die Dauer unmögliche reine „Gnosis“ ist ersetzt worden durch grobe, unterchristliche Kultuszauberei. Natürlich geht der Weg über viele Zwischenstufen, auf welche hier nicht eingegangen werden kann. Die eigentlichen Vertreter der griechischen Abendmahlslehre im Mittelalter sind aber die Mystagogen, also ein Sophronios, Germanos; daneben aber auch Männer wie Theodoros Abukara und Samonas von Gaza.

Nach dieser Lehre wiederholt sich in der Abendmahls- liturgie nicht nur der Opfertod, sondern auch das ganze Werk des Erlösers von der Menschwerdung an. Alle Einzelzüge werden entsprechend gedeutet. Der Geburt aus der Jungfrau entspricht das Aussondern der zum jeweiligen Gebrauch bestimmten Brotmasse aus dem Ganzen des Brots usw. usw. Dass alle diese Vorgänge nur an den Elementen, nicht an dem, in was diese sich wandeln, sichtbar werden, geschieht infolge göttlicher Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, der es zu schauerlich wäre, ein wirklich blutiges Opfer zu erleben. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass in Ausnahmefällen, etwa zum Zweck der Bekehrung von Zweiflern, sogar das wirkliche Opfer in blutiger Gestalt sichtbar wird (vgl. die Erzählung des Arsenios bei Paschasius Radbertus).

Neben dieser Hauptsache: Christus wird wirklich im Abendmahl wiederholt geopfert, sind dann natürlich noch andere Dinge verhandelt worden. Die verschiedenen Christologien — Monophysitismus mit seinen Abarten usw. — haben sich bemerkbar gemacht. Die Vergleiche mit Naturvorgängen sind weiter ausgearbeitet worden (die sterkoranistische Frage). Auch ist viel Sorgfalt auf die Erörterung der Frage verwendet worden, welchen Einfluss etwa die in der Spendung angenommene Austeilung der Elemente auf die Wirkung habe u. a. m. Fragen dieser Art haben gerade in zeitlicher Nähe unseres Lehrstreites eine Rolle gespielt, wie die Schriften oder Bruchstücke beweisen, welche unter den Namen: Petrus Mansur, Glykas, Zonaras vorhanden sind. Aber die Hauptsache, dass das sakramentale Opfer so völlig dem Kreuzesopfer gleichzusetzen ist, dass, was von einem gilt, auch vom andern zu sagen ist, stand fest. Das war die kirchliche Abendmahlslehre, als Soterichos auftrat.

Um so bedeutsamer ist sein Versuch, dagegen anzukämpfen, die schriftmässige Einmaligkeit des Opfers Christi geltend zu machen und die vorhandenen liturgischen Formeln vom Messopfer auf bildliche Ausdrücke zurückzuführen. Man bedenke: Im Abendland war schon fast ein Jahrhundert lang ein Berengar von Tours verdammt. Da wagt es im erstarrten Kirchentum des Morgenlandes noch ein Soterichos, das Messopfer kurzab zu leugnen! Allerdings hat er, unter dem Einfluss der gegen ihn aufgebotenen Gewalten, seinen Standpunkt nicht fest behauptet. Aber die von ihm angebotene Widerrufserklärung war eben nur erzwungen, dabei aber recht unbestimmt in bezug auf das Abendmahl gehalten. Sein theologischer Standpunkt war doch ein anderer als der seiner Zeit.

Sein Versuch ist in aller Form verurteilt worden. Die Überlieferung, die Nikolaos von Methone in reiner Form vertritt, ist unerschüttert geblieben. Nikolaos ist,

wie sonst, so auch in bezug auf das Abendmahl mit allen vor ihm erreichten Ergebnissen einig gewesen, welche die Kirche billigte. Das bedarf nach dem Gesagten keines besonderen Nachweises mehr.

Unwillkürlich aber denkt man wohl: Was hätte werden können, wenn Soterichos siegte? Wenn er auf der Synode eine Mehrheit gefunden hätte? Eine Reform nicht nur der Abendmahlslehre, sondern, weil der Kultus Hauptsache der Frömmigkeit war, eine Reform der griechischen Frömmigkeit hätte die Folge sein können!

Und unwillkürlich vergleicht man auch wohl die im Abendland gleichfalls gescheiterten Reformversuche, welche auch aus dem Widerspruch gegen das Abendmahlsdogma hervorgingen, mit unserm Fall. Vieles ist natürlich unvergleichbar. Aber ganz unberechtigt würde es mir nicht scheinen, wollte man neben den Abendländern Wiclef und Hus auch den Griechen nennen, der früher als jene seine Kirche reformieren wollte: Soterichos Panteugenos.

XX.

Von den Kirchengütern.

Das Schmalkaldener Gutachten vom März 1540

nach dem Original mitgeteilt

von

Pfarrer Dr. Georg Berbig, Neustadt-Coburg.

Im Schönebergischen Privatarchiv, welches dem Herzoglich sächs. Haus- und Staatsarchive in Gotha einverleibt ist, fand ich unter der Signatur Js I.° Vol. I einen Aktenband, der neben anderen sehr interessanten Reformationstücken auch die Originalschrift des Gutachtens über die Kirchen-

güter auf dem Schmalkaldener Konvent im März des Jahres 1540 enthält.

Jenes Gutachten ist zwar seinem Inhalt nach schon lange bekannt, zuletzt hat es H. E. Bindseil — *Philippi Melancthonis Epistolae, Judicia, Consilia, Testimonia Aliorumque ad Eum Epistolae quae in Corpore Reformatorum desiderantur*. Halle 1874, pag. 142 ff. — veröffentlicht, und zwar auf Grund einer Abschrift, welche Eigentum der Universitätsbibliothek zu Giessen ist¹⁾.

Unsere Handschrift ist Original; das zeigt schon der erste Blick auf die zwölf Originalunterschriften der im Schmalkaldener Konvent beteiligten Theologen, und es mag schon aus diesem Grunde erlaubt sein — ganz abgesehen von einigen textlichen Abweichungen —, das wichtige Schriftstück von neuem ans Tageslicht zu fördern.

Die wichtigsten Unterschriften sind die des Justus Jonas, Johannes Bugenhagen, Caspar Creutziger, Philippus Melancthon, Nicolaus Amsdorf, Martinus Bucer. Ausserdem haben noch unterschrieben Nicolaus Scheubel, Antonius Corvinus, Johannes Kymeus, Balthassar Rhaidus, Johannes Amsterdamus; für Erasmus Sarcerius schrieb im Auftrag Doktor Pomeranus.

Offenbar stammt das wichtige Aktenstück aus einem Sammelband der Reformationsakten, vielleicht des alten kurfürstlichen Archivs — oder aus Spalatin's Nachlass. Dasselbe trägt die Nummer 121 oben rechts auf dem Umschlag und links unten den Registervermerk: Register. H. Fol. 298. Nr. 121. Die alte Folierung läuft von 60—69, die neue von 186—196.

Merkwürdigerweise befindet sich in demselben Sammelbande des Schönebergischen Archivs auf Fol. 182 ein Schreiben (Konzept) aus der Kanzlei des Kurfürsten Johann Friedrich des Älteren an die beiden Söhne Martin Luthers, Martin und Paul Luther, Gebrüder in Wittenberg, vom

¹⁾ Cod. Msc. Nr. 651, fol. 54—60.

Sonntag nach Ursulae d. J. 1553. In diesem Schreiben werden die beiden Söhne Luthers vom Kurfürsten ersucht, alle noch vorhandenen Handschriften und Bücher ihres Vaters, des Reformators, durch ihren Schreiber an die kurfürstliche Kanzlei nach Weimar einzusenden¹⁾. Somit könnte man auch vermuten, dass sich die Schrift von den Kirchengütern mit unter Martin Luthers Nachlasse befunden habe, dem sie seinerzeit zugegangen war, da er sich wegen Krankheit nicht persönlich an dem März-Konvent zu Schmalkalden beteiligen konnte.

Wie dem aber auch sei, die Hauptsache für uns ist und bleibt, dass das Original jenes Gutachtens uns vorliegt mit wichtigen Korrekturen. Es ist der Handschrift nach von Caspar Creutziger geschrieben, dem Federgewandten. Einige eingeschriebene Schriftstellen und lateinische Ausdrücke sind von der Hand Philipp Melanchthons.

Zur Beschreibung des Äusseren der Handschrift diene ferner folgendes:

Der Umschlag trägt neben dem oben genannten Registraturvermerk die Aufschrift:

Von den kirchen
güthern: —
1540
Schmalekalden

F. F.

Das Papier bildet eine Lage und trägt als Wasserzeichen das kurfürstliche Wappen mit Doppelschwertern. Der Text ist im Halbstand geschrieben zur rechten Seite, von derselben Hand wie das Titelblatt. Die lateinischen Schriftzitate sind Melanchthons Hand: Fol. 60: Et reges erunt Nutritores vestri, et reginae nutrices. [§ 1, S. 377.]

Fol. 61^b: Beneficium datur propter officium; und ferner: Dignus est operarius mercede. [§ 3, S. 378.]

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz darüber in der Ztschr. f. KGesch. XXVII, 2.

Am sprechendsten sind freilich die wieder ausgestrichenen Stellen des Textes Fol. 66a + b und Fol. 67. Die beiden letzten Stellen beziehen sich auf die kaiserliche Majestät. Dass der „ietzige Kaiser ein Verfolger ist und bleibt“, das war wahr, aber es schien doch gewagt, dies so öffentlich auszusprechen, und um weiteren Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, strich man diese Sätze wieder durch. [§ 6, S. 381, 382.]

Die Schreibart der Unterschriften differiert natürlich in der Gothaer und Giessener Handschrift, und zwar aus dem Grunde, weil in letzterer eben nur eine Abschrift oder ein Diktat vorliegt, bei welchem der Schreiber die Namen aus dem Gedächtnis niederschrieb.

In Gotha sind die Unterschriften lauter Originalia, mit Ausnahme des Erasmus Sarcerius, für welchen Bugenhagen unterschrieb, und zwar im ausdrücklichen Auftrag. Auf diese Weise wurde die Zwölferzahl voll. —

Von den Kirchen gütern.

Erstlich ist nicht zweivel, ein iede Oberkeit ist schuldig, in ihren gebieten vnrechten Gottesdienst ab zuthuen, vnd rechte an Zurichten, die pfarren vnd schulen zu bestellen, vnd den personen notdürfftige unterhaltung zu verschaffen,

Vnd das die Oberkeit diesen dienst vnd dieses werck Gotte schuldig sey; ist in vielen vnsern Schriften klar vnd vnwidersprechlich erwiesen. So spricht Esaias Et reges erunt Nutritores vestri, et reginae nutrices. Das ist, Fürsten vnd Stadt sollen die Kirchen ernehren, vnd vnterhalten, so also werden die Politici auch Gottesdienerin, vnd sind in irem fürnemsten ampt vnd werck, so sie zu Gottes lob dienen, vnd die Kirchen vnterhalten, und schützen, Denn vmb dieses wercks willen hat Gott Regiment vnd politicam societatem geordnet, das darinne leuchten sollen sein name, Lehr vnd Kirche, Vnd wo solchs nicht ist, als bey den Heiden, da gehen die Regi-

ment nicht in echter ordnung, Vnd wens gleich weise geschickte Leut sind, als Allexander vnd seine gesellen gewesen, So ists doch nur ein hauff Cyclopum, der one Gott ist, vnd zu ewiger verdammis verordnet,

Vnd ist in Summa nicht Zweifel, der gesetzte Grund bleibt feste, Nemlich, das die weltliche Oberkeit schuldig ist, die pfarren vnd Schulen recht Zu bestellen, vnd Abgotterey abzuthun.

Zum andern. Wo nu die Oberkeit, in pfarren, die unrechten Gottsdienst abthuet, ist nicht Zweifel, die pfarrgüter bleiben der Kirchen, denn so keine pfarr güter da weren, were die Oberkeit schuldig, neue güter dazu zu verordnen, vnd allen pfarrleuten etwas aufzulegen, wie ire Voreltern gethan haben, Vnd wie geschrieben stehet ad Galatas, Der Zuhorer ist schuldig, dem Lehrer zu lohnen.

Vnd hat also die Kirche dominium¹⁾ der selbigen güter, aber die weltliche Oberkeit ist Schutzherr darüber, vnd sal sie erhalten, vnd den personen ire unterhaltung davon verordnen, Dieses alles ist öffentlich.

Zum dritten, So ein vntüchtiger prediger oder pfarher entsetzt wird, vnd das Ampt ein tüchtigen befohlen, So volgt der Sold dem tüchtigen vnd nicht dem vorigen, laut der Regel Beneficium datur propter officium. Vnd ist dieses öffentlich an viel orten in Rechten ausgetruckt, So spricht Christus Dignus est operarius mercede. Vnd reimt sich nicht hieher, das etliche fürgeben, So einem ein prebend geliehen, möge man den selbigen nicht entsetzen sein leben lang, Gleich als so im ein Ritterlehen sein leben lang verschrieben, Diese Kirchen Lehen sind Empter, vnd volget das Stipendium dem Ampt, vnd sind nicht freye Donationes, wie etliche rhümen, Sie sitzen in der possessio, man könne sie nicht entsetzen etc.

Zum vierden, Von pfarr vnd Schulgütern ists leicht zu verstehen, das solchs billich also gehalten wird, wie

¹⁾ „solcher“ ist nach „dominium“ ausgestrichen.

gesagt ist, Nu wollen wir weiter vom Stiff vnd Closter gütern sagen,

So die Oberkeiten die vnrechten Gottesdienst darin abgethon, bleiben die güter der rechten Kirchen, wie Augustinus schreibet, das der Donatisten Kirchengüter, billich der rechten Kirche zu gewand worden, Und ist die weltliche Oberkeit Schutzherr daruber, hat die selbigen zu bestellen, wie andere Publica bona, Darumb die Fürsten vnd Stende dieses Teils recht gethan, das sie in iren gebieten, in Stiffen vnd Clostern die vnrechten Gottesdienst ab gethon, vnd die güter in ire verwaltung genomen, Denn gantz kein Zweivel daran, das sie beides schuldig sind, die vnrechten Gottesdienst ab Zuthun, wie das Erste vnd ander Gebot leren, Vnd die verwaltung der Güter an Zu nemen, als Patroni vnd Schutzherrn gemeiner güter, vnd in sonderheit der Kirchen güter. So sol auch niemand haben imperia, denn die weltliche Oberkeit, Darumb weil solche güter, als Stadt vnd Dorffer, eins Zwangs vnd der hohen Jurisdictio bedürffen, geburt sich, der selbigen nicht den Kirchen personen, sondern der weltlichen Oberkeit, an Zunemen.

Zum fünfften, Dabei ist aber die Oberkeit schuldig, dieselbige güter nicht den Kirchen Zu entfrembden, Sondern sie treulich Zu erhalten, Vnd darvon erstlich das

1. Predigamt vnd Schulen, nach notdurfft bestellen¹⁾,
2. Zum andern, Soll darvon hülf geschehen den armen leuten, vnd so es grosse güter sind, ist billich, das
3. man darvon der armen iugent Edeln vnd unedeln in Landen, hülf thuet Zum Studio
4. Item, den Kirchen dienern, so schwach worden, vnd Emeriti sind, vnterhaltung zu verschaffen,
5. Item, das man einen vorrat erhalte, davon man in teurungen den armen helfen moge, etc.

¹⁾ Am Rand steht von fremder Hand: „Kirchen güther wie die Zuvorordenen vnnde zugebrauchen“.

6. Ist an etwas vberig, so mogen auch die Oberkeiten, als Patroni, dasselbig mit geniessen, Dieweil sie solche güter schützen vnd ordnen müssen¹⁾, so fern das sie Zuvor die Pfarren, Schulen, Studia, Armen etc., wie gesagt ist, versorgen.

Etliche aber nemen nicht allein die Stift vnd Closter güter Zu sich, sondern bestumpeln auch die Pfarren vnd Hospistaln, welches seer zu beklagen, vnd ein Raub ist, den Gott ernstlich straffen wird. Darumb wir sie vermanen, das sie diese güter, wie gesagt ist, brauchen vnd ordnen wollen.

Es were auch billich, das Oeconomi gewehlet würden, die der Kirchen, das ist, etlichen gewehleten von der Landschaft, Zu ieder Zeit rechnung theten, Das man erkennen kondt, das solchs für Kirchen güter gehalten, vnd fürnemlich dabei verordnet würden.

Zum sechsten, Dieweil aber die Thumbstift in grossen Stedten, eigne Herrschaft sein wollen, als Zu Strassburg, Augsburg, Constantz, Bremen, Magdeburg etc. Oder wenden für, die Stedt haben keine Hoheit vber sie, als zu Franckfurt, Esslingen, Hamburg, Brunsswig etc.

Von diesen Stifften allen Zu gleich, ist dieses im Grund die warheit, das es deren ort Pfarrkirchen vnd Schulen gewesen vnd sein solten, wie solchs auch daraus Zu verstehen, das an den selbigen orten, sonst keine pfarrgüter sind, wie man denn weiss, das in etlichen Stedten, die Hospital, in Herrn Stift Zu unchristlichem Bepstlichem pracht verwandelt sind, als Zu Strassburg, Memmingen etc. Item Es sind fast alle Stift von den Incorporirten pfarren gestiegen.

Darumb ist nicht Zweifel, Es sollen die pfarren, Schulen, vnd Armen in Stedten, fürnemlich von solchen gütern versorget werden, Darnach von der Vbermass soll

¹⁾ „tragen auch grossen vnkosten der religion halben“.

den Kirchen vff dem Land, vnd dem armen Adel, hülff geschehen,

Darumb so eine Vergleichung fürgenomen würde, fordert solcher Stede hohe notdurfft, das Inen etliche Kirchengüter Zu gestellt werden, Soviel sie Zu rechter vnd notdurfftiger bestellung Irer Kirchen, Schulen vnd Hospitaln, bedurffen.

Vnd würde als denn Zu reden sein, welche Stift dem Adel, als der auch hülff bedarff, Zu lassen, vnd welche den Stedten vbergeben solten werden, Denn es ist den Stedten nicht moglich, jre Kirchen in die leng zu erhalten, vnd leut vff Zu Ziehen, so sie jrer Stifften vnd Lehen, gantz beraubt sein solten, wie solchs aller Stedte Bottschafften genugsam wissen Zu berichten,

Können sie aber solchs durch handlung nicht erlangen, so ist gleichwol die warheit, das sie recht thuen, so sie die Abgottischen Pfaffen vnd verfolger rechter Lahr, von sich veriagen.

Vnd so es jnen moglich, die Kirchen`güter, so viel Zu irer bestellung von noten, Zu sich bringen, [folgende Worte sind durchstrichen: wie die Zu Hamburg die zun Predigern? etliche güter den Stifften entzogen, Zu notdurfftiger bestellung der pfarrern sein mügen].

Das man aber dagegen sprechen wil, Es sey der Kaiser allein patronus der selbig sol solche güter ordnen Zu jrem rechten brauch, Daruff ist ein kurtze antwort, Dieweil [folgende acht Worte sind ausgestrichen: der Kaiser ein verfolger ist vnd bleibet, vnd] der Kaiser vntüchtige Personen in diesen gütern schützet, vnd erhellt, So dürfen die Kirchen, vff sein verordnung oder befehl [gestrichen: „nicht“] hierin nicht warten.

Exemplum, Der Kaiser Decius fordert von Laurentio, der Kirchen schatz,

Nu hat man gleich wie itzund des Kaisers hoheit anzihen mogen, Aber Laurentius wolt jm nichts geben, Also Ambrosius wolt uffs Kaisers gepot, den Gotthen nicht die

Kirchen ein reumen, vnd sprach, ob man wol sagt, alles sey des Kaisers, So sey doch die Kirche des Herrn Christi, Also [folgende Worte sind ausgestrichen: dieweil der ieszige Kaiser ein verfolger ist vnd bleibet, So mag die rechte Kirch an iedem ort ire güter wider jne vff halten, vnd die selbigenn Zu einer rechten Christlichen notdurfft einnemen. Denn der Kaiser hat mit diesen gütern nicht seines gefallens Zu schaffen, Dazu so er ein verfolger bleibet, so ist er nicht mehr der Kirchen gliedmass, vnd ¹⁾] bleibet der waren Kirchen ire gerechtigkeit, ire güter so sie inne hat Zu behalten, auch an denen orten ein Zu nemen, dahin sie Zu vnterhaltung der Ministerien fornemlich gestiftet, wie das pfarrgut dem rechten Pfarrer volgen sol vnd mus, so man den vntüchtigen entsetzet, wie droben angezeigt.

Und ist den giftigen Schlangen im Camergericht ire List nicht Zu Zulassen, welche die sachen von Kirchen gütern, nicht für Religion sachen verstehen wollen, Denn auch dieser Artikel ein Lehrartikel ist, das die Papisten Pfaffen vnd Monche, in den Kirchen gütern sitzen, als Diebe vnd Reuber.

Und das kirchen güter, wie pfarr güter, dem rechten Ampt folgen sollen, vnd sind nicht freye Lehen, die man ein solchen müssigen Gottlosen hauffen geben soll, vn-nützlich vnd in vnzucht Zu verschwenden, wie S. Petrus geweißagt, das die Kirchen Prelaten die Elemosynen mutwilliglich verschlemmen werden.

So wissen sie selbs, das ire eigene Canones diese sach nicht für ein weltliche sach halten.

Diesen vnsern bericht, von Kirchen gütern, bitten wir, wollen vnser gnedigste, vnd gnedige Herrn, von vns gnediglich an nemen, Denn wir gantz nicht Zweiveln, diese meinung sey warhaftiglich gegründet in Gottes wort,

¹⁾ Die Worte: „Der jetzige Kaiser ein Verfolger ist und bleibt“ sind fast bis zur Unleserlichkeit durchstrichen.

vnd den alten Canonibus und Kaiserlichen gesetzen, so man sie in irem natürlichen rechten verstand, an Sophistrey, verstehen vil, gantz gemess.

Darumb auch meniglich aus diesem bericht sein gewissen vnterrichten vnd trosten mag.

Gott wolle allen christlichen Regenten diese gnad verleihen, das sie die Kirchen empter vnd Studia statlich helfen erhalten vnd fordern.

Justus Jonas d.¹⁾

Johannes Bugenhagen pomer. D.

Caspar Creutziger D.

Philippus MelanchthoN

Nicolaus Amsdorff

Nicolaus Scheubel

Antonius Corvinus

Joannes Kymeus

Balthassar Rhaidus

Martinus Bucerus

Erasmus Sarcerius, Ego Doctor Pomeranus
mea manu pro eo subscribo,

Ita ipse me per literas rogauit

Joannes Amsterdamus.

XXI.

Sebastian Franck.

Kurze Darstellung seines theologischen Standpunktes
nach seinem Buch der 280 Paradoxa²⁾.

Von

Hauptpastor em. **Heinrich Ziegler** in Jena.

Sebastian Franck von Wörd hängt während der
ganzen Zeit seines Wirkens im öffentlichen Leben eng

¹⁾ Die Unterschriften sind sämtlich Originalia.

²⁾ Das genannte Buch erscheint demnächst im Verlage von

mit der grossen Geistesbewegung der Kirchenreformation in Deutschland beziehungsweise mit ihren Irrwegen und ihrer mangelhaften Vollendung zusammen.

Doch wie widerspruchsvoll erscheint das Charakterbild seiner Persönlichkeit schon dem ersten Blick auf die Art seines Hervortretens und auf die Beurteilung durch seine grössten Zeitgenossen!

Im Jahre 1527 ward eine von ihm, dem damals 28-jährigen, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzte Ausgabe der Diallage eines ihm persönlich nahestehenden, lutherisch gesinnten Mannes, des Pastors Althammer in Eltersdorf bei Nürnberg, druckfertig: ein Versuch, die scheinbar als Gegensätze einander gegenüberstehenden Aussprüche der Heiligen Schrift ihrem Sinne nach miteinander zu versöhnen. Und im Jahre 1543, als Franck kurz vorher in Basel gestorben war, schrieb Luther die Vorrede zu einem Dialog „dem Ehestand zu Ehren“, den Magister Johann Freder gegen Franck herausgegeben hatte, und begann sie mit den Worten: „Bastian Franck ist solch ein böses Lästermaul, der nichts kann, denn lästern und schänden und über alle Maass gern das Ärgste von Jedermann schreibt und redet, als wäre er des Teufels eign und liebstes Maul.“

Ganz mit hingenommen von der grossen religiösen Bewegung der Geister in der Reformationszeit¹⁾, blieb Franck dem grossen, die Kirche aus dem göttlichen Ursprung des Evangeliums erneuernden Grundzuge der Reformation treu bis an sein Lebensende, geriet aber beim

Eugen Diederichs in Jena, ins Neuhochdeutsche übertragen vom Verfasser dieses Aufsatzes, mit einer sachlichen Erläuterung von Herrn Professor Köhler in Giessen versehen. — Ein Hinweis auf die Bedeutung Francks für den Protestantismus findet sich schon im 1. Heft des 50. Jahrganges dieser Zeitschrift (S. 118—131).

¹⁾ Wie tief gerade Luthers Auffassung auf Franck schon als Jüngling wirkte, hat E. Cunitz schön nachgewiesen in der „Nouv. Revue de théologie“. Strassburg 1860. S. 361.

Fortgange jener Bewegung aus der Zeit ihrer überschäumenden Kraftfülle in die feste Stellung der erneuerten Kirche dem Staate, der Papstkirche, den Sekten gegenüber in einen scharfen Gegensatz zu den Hauptvertretern der sich also abschliessenden neuen Kirche. Schon jene erste Veröffentlichung war der leise Anfang eines dauernden Strebens Francks nach vollkommener Durchführung der Befreiung der Kirche von jeder den Geist niederdrückenden äusseren Autorität. Namentlich in der buchstäblichen und alleinigen Geltendmachung der Heiligen Schrift als der gesetzlichen Autorität des Glaubens, ferner in dem gesetzlich festgelegten Rechtfertigungsdogma der Reformation, wie in dem lutherischen Sakramentsbegriff und in der ungeprüften Herübernahme des Dogmas der alten Kirche ohne die Anerkennung der Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch in der Gegenwart und in der persönlichen Aneignung des Heils glaubte Franck ein Stehenbleiben der neuen Geistesbewegung und die Aufstellung eines neuen Papsttums zu erkennen, welche die zur Freiheit der Kinder Gottes berufenen Christen wieder unter das Joch des alten fleischlichen Menschen beugte und ihnen die freimachende Gnade Gottes, die in der Reformation neu aufgewacht war, wieder raubte.

Es lag sehr nahe für die Vertreter der siegenden, kirchlich und dogmatisch zur Herrschaft gelangten Richtung, dass sie Franck als einen Enthusiasten, einen Schwarmgeist, als einen irrenden Seitenzweig des in der Geschichte aufgewachsenen und in ihr fortschreitenden Baumes der Seelengemeinschaft des Evangeliums Jesu abzuschneiden suchten und ihn als einen Verkenner und Verderber dieser Gemeinschaft, als einen Spiritualisten, einen Pantheisten, einen Vertreter der in die Irre geratenen Mystik erklärten und der allgemeinen Aufmerksamkeit nach Kräften entzogen.

Doch heute geht solche Zurseiteschiebung nicht mehr an. Es ist traurig genug, dass ein Volksschriftsteller wie

Franck, der ein Mitbegründer der deutschen Geschichtsschreibung überhaupt, ein Kenner und Beherrscher der deutschen Sprache, wie es wenige Ebenbürtige im 16. Jahrhundert gegeben hat, ein Grundleger der deutschen Dichtung durch seine sprichwörtlichen Sammlungen und Erklärungen derselben gewesen ist, ein Mann, dessen Schriften während des 16., zum Teil auch noch des 17. Jahrhunderts eifrigst gelesen, immer wieder gedruckt wurden, nach der Hauptseite seiner ihn ganz in Anspruch nehmenden Beschäftigung mit den religiösen und kirchlichen Fragen während der Alleinherrschaft der orthodoxen Theologie gänzlich vergessen wurde. Denn es ist dies ein Zeugnis dafür, dass der Sinn für etwas anderes als das amtlich Festgestellte in Kirchenordnung und Kirchenlehre sich im öffentlichen Leben auch in der protestantischen Kirche damals nicht mehr geltend zu machen wagte.

Aber es ist andererseits eine Lust, an Franck es zu sehen, wie eine selbständige religiöse Kraft und Arbeit zwar lange verschüttet und beiseite geschoben werden kann, jedoch wiederersteht, wenn die alten, über der Gewalttätigkeit und dem Geschrei des Fanatismus unerledigt gebliebenen Probleme und Grundfragen der Religion wieder aufwachen, selbst aufs neue an die Herzen und Geister anpochen und nach neuer Inangriffnahme verlangen. Es war eine ganz hervorragende Tat Gottfried Arnolds, dass er in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie die Schranken, welche die alte dogmatische Theologie zwischen Kirchen und Sekten, zwischen anerkannter Rechtgläubigkeit und verurteilter Ketzerei errichtet hatte, durchbrach. Und es war, wenn auch zunächst wenig beachtet, doch notwendig, dass durch seine Geltendmachung in diesem Werk nun der verstossene Franck wieder auf der Bühne des öffentlichen Lebens, in der Geistesbewegung der folgenden Zeit immer deutlicher hervortrat¹⁾.

¹⁾ Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Fol. I, 1699. 2. Teil. S. 12. 283—285.

Hier wird nicht nur auf ein wichtiges Volksbüchlein Francks zum Zeugnis seiner Übereinstimmung mit Luther in Sachen des Krieges ernstlich hingewiesen: „Kriegsbüchlein des Friedens: Ein Krieg des Friedens wider alle Lärmen, Aufrühre und Unsinnigkeit zu kriegen, mit gründlichen Argumenten der Heiligen Schrift und Vernunft widerlegt.“ Frankfurt am Mayn 1550 in 8^o 1), sondern hier wird durch Anführung eines Selbstbekenntnisses Francks 2) seine unbedingte Gerechtigkeit des Urteils und seine schrankenlose Toleranz anderer Meinungen und Standpunkte so deutlich wie möglich ausgesprochen, wie auch seine Hochhaltung Luthers 3). Von der ungerechten Behandlung Francks durch seine Gegner meldet Arnold ebenfalls einiges, namentlich die Schrift der Theologen zu Schmalkalden vom Jahre 1540 und Melanchthons besonderen Eifer dabei, und Luthers oben angedeutete Heruntermachung des Charakters Francks; ferner die gewalttätige und ungerechte Behandlung des Mannes in mehreren deutschen Reichsstädten, namentlich in Ulm und in Strassburg.

Man kann nicht sagen, dass Arnold die Eigentümlichkeit des Wirkens und der Gesinnung Francks der Hauptsache nach schon erkannt hat. Aber auch damit, dass er, soweit er ihn kennt, sich ganz rückhaltslos über ihn ausspricht, ihm Gerechtigkeit zuteil werden lässt, öffnete er ihm den Eingang in die Beurteilung der beiden letzten Jahrhunderte und dadurch auch die Möglichkeit, mit seiner Eigentümlichkeit und seinem ganz selbständigen Charakter ein Lehrer für uns neuere zu werden.

1) Also ein späterer Druck des 1539 zu Stuttgart erschienenen „Kriegsbüchleins des Friedens“.

2) Aus seinem 1539 zu Tübingen und Stuttgart erschienenen „Verbütschierten, mit 7 Siegeln verschlossenen Buch“.

3) Diese Hochhaltung des grossen Reformators bei Franck bleibt unangetastet, auch wo er einzelnes an Luther missbilligt oder in bestimmten Punkten seinen Gegensatz gegen ihn ausspricht.

In steigendem Masse hat sich ihm nunmehr die Aufmerksamkeit wieder zugewendet, und wenn auch aus seinem Leben leider nur wenig wieder erkennbar geworden ist, so ist doch allmählich eine solche Fülle von Schriften, meist gedruckt (mehrfach in vielen Auflagen), teilweise als Handschriften, an den Tag gekommen, dass die Eigentümlichkeit dieses unermüdlichen und der inneren Stimme stets treu gebliebenen Arbeiters am Werke der Kirchenreformation in Deutschland nunmehr in ein immer helleres Licht tritt und dass uns eine ernste Würdigung dieser Persönlichkeit wie zum geschichtlichen Verständnis der Reformation, so zur Selbsterkenntnis in bezug auf unser gegenwärtiges religiöses und kirchliches Leben dient.

Ich führe von den erst sehr allmählich nachfolgenden Würdigern gerade der theologischen Seite, des religiösen Charakters Francks, den kräftigsten unter ihnen an: Karl Hagen, in seinem Werk „Der Geist der Reformation und seine Gegensätze“¹⁾. In der Vorrede des Ganzen spricht Hagen es aus, dass Franck bisher in der Geschichte der Philosophie fast ganz übersehen oder nicht recht gewürdigt worden sei, während in seinen Schriften doch schon die Keime zur ganzen neueren und neuesten Philosophie vorhanden seien, und dass es gut sei, wenn einmal dieser Mann zum Gegenstande einer besonderen Arbeit gemacht werde. Und wenn nun seit dieser kräftigen Geltendmachung Francks durch Hagen in vielen Kirchen- und Dogmengeschichten, sonstigen gelehrten Lexicis, Literaturgeschichten und Geschichten der Philosophie grössere Arbeiten über Franck, zum Teil auch wörtliche Mitteilungen ausgewählter Stellen aus seinen Werken erschienen sind, so ist es doch das Wichtigere, dass seitdem auch mehrere einheitliche Bearbeitungen der Hauptseiten Francks,

¹⁾ II. Band 1844. 5. Kap. S. 314—396 (der Titel des ganzen Werkes lautet: „Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter“).

namentlich seiner Theologie und seiner Geschichtsauffassung erschienen sind. Ich nenne hier nur die wichtigsten: Erbkam¹⁾, F. Chr. Baur²⁾, Th. Keim³⁾, Bischof⁴⁾, C. A. Hase⁵⁾, und mit dem grössten Nachdruck die beiden am meisten vorwärts geschrittenen Forscher Weinkauff⁶⁾ und A. Hegler⁷⁾.

Schon aus dem Mitgetheilten ergibt sich das eine grundlegende Moment für die Würdigung Francks, nämlich dass er ein sich selbst gleichbleibender religiöser Charakter gewesen ist. Es ist der bei eingehender Lektüre seiner Schriften vorherrschende und am öftesten wiederkehrende Eindruck, dass man es in seinen Schriften mit einem tief frommen Menschen zu tun hat, der sein starkes Wollen und sein tiefes Denken ganz und gar Gotte und seinem

¹⁾ Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848. S. 286–357.

²⁾ Zur Geschichte der protestantischen Mystik. Theol. Jahrb. von Baur und Zeller. 7. Band. Jahrg. 1848. S. 490 ff.

³⁾ Die Geschichte der Reichsstadt Ulm. 1851.

⁴⁾ Sebastian Franck und die deutsche Geschichtschreibung. 1857.

⁵⁾ Sebastian Franck von Wörd, der Schwarmgeist. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. 1869.

⁶⁾ Weinkauff hat mit hingebendem Eifer das Material zu einer Biographie und der Gesamtdarstellung des Standpunktes Francks, sowie den Abriss der ersteren in der „Allgemeinen deutschen Biographie“ (Leipzig, Duncker & Humblot, Band 7) und eine Reihe von Aufsätzen in der „Allemannia“ (auch in der Jenaer Literaturzeitung) veröffentlicht.

⁷⁾ „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“. Freiburg i. B. 1892 (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]). Man vergleiche über den jüngst so schnell verstorbenen Professor der Theologie in Tübingen: Walther Köhler, „Alfred Hegler, ein Lebensbild“. Heinsius Nachf. 1906. — Heglers letzte wissenschaftliche Arbeit, welche er als Universitätsprogramm von 1901 verfasste, behandelt S. Francks lateinische Paraphrase der „deutschen Theologie“ und seine holländischen Traktate (vom Reich der Welt und des Teufels und von der Gemeinschaft der Heiligen). Erst durch Hegler sind übrigens diese letztbehandelten Schriften Francks der literarischen Welt in weiteren Kreisen bekannt gemacht worden.

Reiche und Willen gewidmet hat und nach nichts eifriger trachtet als darnach, dass das Evangelium Jesu von den Menschen in seinem tiefsten Wesen erkannt werde und dadurch die Menschen zu ihrer von der Liebe Gottes gewollten Bestimmung gelangen.

Viel mehr als auf die Anlehnung an das Gegebene kommt es bei der Würdigung Francks auf die Feststellung dessen an, was im tiefsten Sinn und für sein ganzes Empfinden Religion ist, und in dieser Beziehung irre ich gewiss nicht, wenn ich die Gerechtigkeit, das heisst hier: die allein gottgewollte innere Stellung des Menschen zu Gott als das Ziel seiner Verkündigung des Evangeliums bezeichne. Es ist das tief schmerzliche Beobachten der Verderbung und Vernichtung dieses gesunden und allein rettenden Grundverhältnisses der Menschenseele zu Gott, was ihn ebenso unermüdlich diese heilige und doch so bittere Wahrheit verkündigen lässt, wie es in steigendem Masse Klage und Verbitterung seines Herzens gegen die grosse Menge und gegen die herrschenden Gewalten des deutschen Volkes in ihm hervorruft. Und wenn ich von Verbitterung spreche, so meine ich nicht etwa den erregten Zorn oder irgendwelche Sehnsucht nach gewalttätiger Änderung der Zustände und der Menschen oder verachtende Zurückziehung vom öffentlichen Leben oder vom Ganzen der Kirche. Franck ist gänzlich fern davon. Nein, er arbeitet mit der Unverwüstlichkeit heissester Liebe zu seinem Volke daran, dass es im innersten Sinne neu geboren werde und dass nicht an die Stelle des alten ein neues Papsttum Herrscher werde und bleibe über die Menschen. Wenn er (nämlich in den Sprüchwörtern I, 326 ff.; II, 686. 696. 105 b ff. 111 a. 132 a. b.) das Wesen der Frau in der damaligen Zeit und die Haltung des Ehestandes oft stark angreift, so ist er doch gänzlich fern davon, etwa entsagend für die Ehelosigkeit einzutreten; er bekämpft dieselbe vielmehr ebenso derb wie Luther und ist auch in Beziehung auf die Ehe und ihre schlechte Haltung

bei vielen durchaus nicht einfach nur schmähtichtig, sondern weiss das Gute vom Schlechten sehr wohl zu unterscheiden. Dass im ganzen im 16. Jahrhundert derber als heute gesprochen wurde, und dass auch die anderen Reformatoren, vor allem Luther, davon nicht freigeblichen sind, ist bekannt. Aber blinde Leidenschaft und hochmütige Verachtung der Mitmenschen lag Francks Vorgehen gegen die herrschenden Laster gänzlich fern. Das eine ist richtig: es ist ein tiefes Wehe, welches ihn, der alles, was er hatte und vermochte, zur Heilung der Grundschäden seines Volkes aufwandte und der doch in bezug auf alle Hauptsachen von seinen Glaubensgenossen angefeindet und verachtet wurde, im Laufe seines Lebens und Wirkens immer mehr ergriff. Aber spricht diese Stimmung etwa gegen seinen religiösen Grundcharakter und gegen die ganze seiner religiösen Grundstellung entsprechende Haltung seines Lebens? Gerechtigkeit nannte ich die Grundforderung seines religiösen Empfindens, und wenn ihm in seinem persönlichen Verhalten niemand hat Ungerechtigkeit nachweisen können, so ist es doch nichts weniger als eine Buchstabengerechtigkeit, eine aus Furcht und Schlaueit eingegebene äusserliche Moral, der er gedient hat, sondern die innerlich richtige Stellung zu Gott. Das ist der Kern und Stern seiner Lehre und Verkündigung. Das lässt uns in ihm auch heute noch eine von den starken religiösen Naturen erkennen, welche mit Gott die Kraft des inneren Friedens und mit ihm die Kraft der Entschiedenheit und Festigkeit gewinnen.

Diese starke religiöse Veranlagung und Durchbildung Francks muss um so mehr hervorgehoben werden, als er nicht ein weltabgewandter Gelehrter oder Büsser war, sondern frei und offen sich im Leben umblickte, urteilte und, wo es nötig war, die Hand anlegte. Schon als er 29 Jahre alt war, hat er das äusserst wirksame und sehr oft neu gedruckte Buch „von dem greulichen Laster der Trunkenheit“ geschrieben, ist dadurch gerade seinen Landsleuten

sehr entschieden auf dem Boden der Wirklichkeit entgegengetreten, hat sich vor sehr anschaulichen Schilderungen der betreffenden Zustände, Ausmalungen der Verderblichkeit und Schändlichkeit derselben durchaus nicht gescheut. Er kennt die wirtschaftlichen Zustände seiner Zeit sehr wohl und scheut kein offenes Urteil über dieselben. Er tritt jedem Aufruhr entgegen und beurteilt danach den Bauernkrieg, aber er sagt es deutlich und oft genug, dass die sozialen Lasten und die Leibeigenschaft, die übermässige Erhöhung der Abgaben und Zölle aus der Sünde der regierenden Stände entsprungen sind; er schildert die Schädigung des Volkswohlstandes durch die Klöster usw., spricht sich über Wucher und Bettelei, Arbeit und Volkswohlstand sehr vernünftig aus, wenn er auch schon in der Zeit steht, wo eine gründlichere Erneuerung der öffentlichen Zustände nicht mehr zu erwarten war. Der innerste Trieb, welcher ihn auf dem wirtschaftlichen Gebiet das Wort nehmen und arbeiten liess, war dennoch immer der religiöse, denn ohne eine Wiedergeburt der Seele hält er alles für unnütz, was wir sonst im Leben erreichen. Und noch deutlicher macht sich dieses sein Streben nach Fortbildung der Geister durch den Aufbau einer deutschen Geschichte und einer Weltgeschichte, wie durch seine Sprichwörtersammlungen und seine überaus zahlreichen und verschiedenartigen religiösen Schriften geltend. Hier hört man mitten in dem Erzählten und in der Beurteilung aller möglichen Dinge immer wieder ganz ungezwungen und wie selbstverständlich die Grundlage der Gottesfurcht, des Glaubens, des heiligen Gottesgeistes durch. Solche einfache und derbe Stimme aus Gott lässt uns den Grundton von Francks Raten und Helfen immer wieder ergreifend vernehmen.

Doch gerade weil Franck nicht ausschliesslich als Theologe und nicht als Geistlicher auftritt, sondern seit 1528 ganz als ein dem Volke angehörender deutscher Mann, als ein ratender und lehrender Literat und Schriftsteller,

wollten früher und wollen noch heute so viele nicht an ihn als an einen hohen religiösen Charakter glauben. Sie sagen ihm nach, dass er überhaupt keine höchste Autorität für den Menschen anerkenne und den objektiven Charakter der Religion vernichte, die Religion in einen subjektiven Prozess, in eine Art von Philosophie verwandele und der Willkür des einzelnen preisgebe. Hier erhebt sich für uns die wichtige Frage, ob Franck wirklich die Religion als den seinerzeit noch notwendigen Mantel der Philosophie angesehen hat, da diese die eigentliche Trägerin der Wahrheit sei, während er die Religion nur um der grossen Menge des Volkes willen nach der Vorschrift des philosophischen Denkens umgestaltet hat?

Wer Franck näher kennen gelernt hat, wird zwar von dieser Frage kaum heimgesucht werden, aber es wird doch notwendig sein, dass einige Erscheinungen an ihm, die ihn aus der religiösen Entwicklung gänzlich zu entfernen scheinen, von uns richtig geprüft werden. Am leichtesten wird der Umstand zu beurteilen sein, dass Franck doch noch den einen Hauptgrundsatz der Sozialisten, die Aufhebung des Privateigentums der einzelnen und die gleiche Teilung des Ertrages an alle, verkündigt und nie zurückgenommen hat. Das Privateigentum ist nach seinem Urteil aus der Sünde entstanden und daher unberechtigt. Er sagt (Parad. 153, S. 189—191): „Wir sollten wohl alle Dinge gemein haben wie gemeinen Sonnenschein, Luft, Regen, Schnee und Wasser, wie Clemens (epistola 5) anzeigt. Da aber der Menschen Bosheit nicht konnte mit Liebe besitzen und teilen, hat es die menschliche Not verlangt, das Gemeine (welches jetzt bei den Unreinen unrein werden sollte) zum Eigentum zu machen und unter die Menschen zu teilen. Darum sagt Augustin (epist. 46): „Aus menschlichen Rechten und nicht aus göttlichen sagt man: das Dorf ist mein. Der gemeine

Gott hat von Anfang seiner Art nach alle Dinge gemein¹⁾, rein und frei gemacht usw. Dass aber nichts unser sei, sondern alles des gemeinen Gottes, bezeugen wir damit, dass wir es nicht mit uns tragen, sondern alles in gemeiner Welt müssen lassen.“

Wir erkennen schon aus diesen wenigen Worten Francks, dass seine Nachweisung des Eigentumbegriffs, gleichviel ob wir sie billigen oder nicht, keineswegs das Zeugnis einer gleichsam wildgewordenen Phantasie und zügellosen Leidenschaft, sondern im Gegenteil recht eigentlich religiöser Natur und durchaus frommen Ursprungs ist. Wir dürfen nach dem angeführten und nach den vier folgenden Paradoxien und vielen anderen Stellen in Francks Werk mit voller Bestimmtheit sagen, dass hier von Franck, wie so vielfach, nur die Folgerung aus den religiösen Grundvoraussetzungen gezogen ist, welche andere, weil sie irdisch nicht durchführbar ist, von vornherein als lächerlich abweisen.

Anders steht es freilich mit den religiösen Grundbegriffen des Franckschen Systems der Theologie, wenn man von einem solchen sprechen darf, vor allem mit seinen vielfach stark hervortretenden Widersprüchen gegen die kirchlich überlieferte dogmatische Grundlage und gegen viele einzelne Dogmen der altkirchlichen wie der evangelischen Zeit, soweit sie in den kirchlichen Bekenntnissen bezeugt sind. Hier müssen wir, um uns zurechtzufinden und richtig zu urteilen, tiefer eindringen in die eigentlichen Beweggründe, aus welchen solche Widersprüche entstanden und von Franck durchaus gleichmässig erhalten worden sind, um zu ermessen, wo die Wurzel der Religion, des Evangeliums sich reiner und tiefer geltend macht, in der Religion der Konkordienformel oder in den Franckschen religiösen Grundsätzen?

¹⁾ Das Wort „gemein“ ist hier überall gleichbedeutend mit „gemeinsam“.

Wir erkennen aus dem Ziel und der Gestaltung des Buches, die Franck selbst am Anfang kennzeichnet, dass es ihm darauf ankommt, die grosse schreckliche Lücke innerhalb der Christenheit auszufüllen, welche in dem Mangel an Geist, in der Verachtung alles dessen bestand, was über den oberflächlichen Menschenverstand hinausgeht, welcher stets nur das Einzelne und das Nützliche für irdische Zwecke, niemals den tiefsten Sinn und Geist Gottes erkennen will, mit dem Gott sich selbst dem Menschen offenbart. Den verlangenden Seelen will er das Licht des Geistes bringen, und gerade der äussere scharfe Widerspruch, der spitze Gegensatz, die rätselhafte Form, in welchen die göttliche Wahrheit erscheint, muss ihm dazu dienen, das Leben des Geistes zu wecken und, wo der Trieb dazu innerlich vorhanden ist, die Seelen damit zu sättigen. Das wird uns die folgende Untersuchung der Hauptausgangspunkte der Wunderreden bezeugen.

I. Gleich der erste Teil des Werkes beginnt mit einer Reihe von Aussprüchen über das Wesen Gottes im Gegensatz zu der oberflächlichen Auffassung Gottes als eines einzelnen Wesens neben anderen Wesen, als der in einer anderen Welt ohne inneren Zusammenhang mit uns schwebenden Einzelpersönlichkeit. Und Franck leugnet deshalb gleich hier, dass wir irgendwelches andere Wissen und Erkennen von ihm haben könnten, welches wir nicht durch seine unmittelbar in uns sich vollziehende Offenbarung empfangen. Nachdem er Cicero (über das Wesen der Götter) und Thomas von Aquino (Summa P. 1) dafür angeführt hat, fährt er mit den Worten fort: Die Ursache ist die: „Gott ist weder dies noch das und der Dinge keines, von denen man reden, die man zeigen, schreiben, hören und die man mit den Sinnen begreifen, zeigen, sehen oder aussprechen kann. Wem er es nicht selbst sagt und wem er sich nicht selbst zeigt, der weiss nichts von ihm“ (ib.). Trachte nicht nach den dir von Gott verschlossenen Dingen, „sondern was dir Gott geboten hat,

darüber sinne Tag und Nacht“ (Jesus Sirach 3, 10—15). Indem er Pythagoras und den auf ihn sich berufenden Laktanz, den Sokrates des Xenophon und Platon zitiert, kommt er sogleich zu dem Ergebnis: „Darum gibt es von Gott durchaus keine Definition. Denn wie kann man den nennen und definieren, der alles in allem und doch der Dinge keins ist, die man sagen, zeigen, sehen, schreiben könnte usw. Es ist vielmehr ein allmächtiges, unsichtbares, unbegreifliches, allwissendes, ewiges, selbständiges Gut, aller Wesen Wesen, ein allmächtiger Wille, der eigentlich nicht lebt, nicht weise und wahrhaft gut ist usw., sondern nur die Liebe, Weisheit, Güte selbst ist, ein gütiges, ewiges Licht; der in allen und ausser allen Dingen ist; allenthalben und doch nirgend umzäunt und umschlossen; der Himmel und Erde erfüllt, die ihn doch nicht fassen und begreifen können; weit über, unter, ob, in und neben allen Himmeln und Kreaturen; ein unüberwindlicher, unsichtbarer, unbeweglicher, unwandelbarer Geist und Gott; unendlich; ihm selbst allein allenthalben genug, bekannt, gleich und ähnlich“ (Parad. 1, S. 14).

Gott umfasst hier mit seinem innersten Geist und Willen alle sonstigen Dinge und Erscheinungen, die unbewusste Natur und die Menschen, sowie die Engel. Und dass Franck hier nicht etwa materialistisch Gedachtes unter dem Namen Gott meint, zeigt sich schon in der 2. Paradoxie (S. 16), in welcher er in prachtvoller Darlegung der Allmacht des Sinnes und Wirkens Gottes die Sünde so entschieden wie möglich davon ausschliesst. „Gott ist alles in allem, und wäre die Sünde auch etwas und wäre die Sünde nicht nichts, so wäre Gott auch die Sünde im Menschen. Weil aber die Sünde nichts ist und zunichte macht, von Gott nie erschaffen ist, sondern von dem Eigentum und dem eitlen Nichts, daraus der Mensch erschaffen ist, herkommt, so kann Gott die Sünde in uns nicht sein oder wirken. Aber alles, was da ist, das ist gut und von Gott selbst, des Wesens halber, soviel es ist und lebt.“

Wir stehen schon hier an dem Punkt, von dem aus wir den Gottesbegriff Francks und damit zugleich seine persönliche Stellung zu Gott klar erkennen. Er macht einen derartigen vollen Ernst mit dem Monotheismus, dass nichts Lebendiges und nichts Vorhandenes in der ganzen Welt seinen Majestätseigenschaften, seiner schöpferischen Allmacht, seiner unendlichen Weisheit wie seiner vollkommenen Liebe und Güte entgeht. Aber er hält unbedingt das sich selbst gleichbleibende heilige Wollen Gottes frei von jeder Herabsetzung durch ein Nachgeben gegen irgendwelche mythologische Vorstellung von Gott. Er tut den entscheidenden Schritt dazu schon dadurch, dass er das Böse gar nicht als etwas wirklich Seiendes, sondern als das Nichts und als das den Keim göttlichen Seins im Menschen vernichtende Unwesen, als den Tod derer ansieht, die sich Gotte verschliessen. Er spricht dem freien Willen des Menschen unbedingt zu, dass er selbst (der Mensch) darüber zu entscheiden hat, ob er dem göttlichen Sein und Wesen, welches sich ihm darbietet und offenbart, sich seinerseits öffnen oder sich dagegen verschliessen will.

II. Somit treten wir nunmehr zu dem anderen Ausgangspunkte der Glaubensdarlegung Francks, zu seiner Auffassung des Menschen hin und können gar nicht anderes erwarten, als was uns sein Gottesbegriff gibt: der Mensch ist ohne Gott nichts, gar nichts. „Niemand kennt Gott als Gott“, so lautet die Überschrift von Parad. 7 (S. 21 f.). Niemand kennt Gott als er sich selbst. Darum kann er auch von uns immer nur durch seinen heiligen Geist erkannt werden, d. h. durch ihn selbst, durch seine Offenbarungen in unserm Innern. Gott selbst muss alles im Menschen sein, er krönt allein sein eigenes Werk in uns. Gott ist eben das, was er gebeut. Er gebietet die Liebe, denn er ist die Liebe. Er gebietet das Gute, er ist gut. Er gebietet Wahrheit, Treue, Gnade und Barmherzigkeit. Er ist das alles selbst, darum

bietet er sich selbst allen vernünftigen Kreaturen an und trägt sich selbst jedermann feil und begehrt nichts, als sich selber uns zu geben, sich mit uns zu vereinigen, sich in uns auszugiessen und mit uns zu lieben (Parad. 8, S. 22 f.). Nicht etwa aus einer engherzigen Liebe, wie sie die Menschen gegen sich selbst haben, handelt er also, sondern weil er das Beste und Höchste uns geben, mit uns teilen will, was er nur überhaupt geben kann. „Wäre oder wüsste er etwas Besseres, er liesse von sich selber und hängte sich an dieses Bessere und suchte und liebte und betete dasselbe an, ja fiel vor ihm nieder.“ Wir, wir selber geniessen die uns dargebotene Frömmigkeit, nicht Gott, der ebensogut vorher wie nachher ist, weder reicher noch ärmer, auch wenn wir selbst uns zu Tode sündigen (Parad. 9, S. 24—27).

Es ist hiernach klar, dass der Mensch bei Franck ebenso völlig hinfällig und geradezu nichts ist, wenn er sich auf sich selber stellt, wie er das Höchste gewinnt und an Gottes Wesen und ewigem Leben selber teilnimmt, wenn er sich ihm ganz ohne Rückhalt hingibt. Er ist gänzlich unfrei und verfällt dem Tode, d. h. dem ewigen Verderben, wenn er als natürlicher Mensch gross und weise und mächtig sein will. Er ist frei und die Gebote Gottes selbst sind keine Schranken eines fremden Willens für ihn, sondern die treuesten Ratschläge des treuesten Freundes und Vaters, wenn er die Funken dieses Lebens an der Liebe des Vaters entzündet. Die fleischlichen Menschen streben nach der Herrschaft, nach der Weltherrschaft, und diese Weltherrschaft liegt dann auf den Schultern dieser armen und lahmen Herren, die nichts von sich selber haben. Aber die aus Gott geboren sind, herrschen nach göttlicher Weise mit eitel Guttat, Dienst, Hilfe, Trost, wie Christus spricht Matth. 18. 19 (Parad. 10. 11, S. 27 f.).

Es tritt uns jedoch hierbei die grosse Frage in den Weg, warum denn Gott den Menschen seinem

freien Willen und damit der Möglichkeit des Verderbens hingegeben, ihn zum Knecht seiner eigenen Fleischlichkeit und damit der Angst und des Wahnes, der Sünde und des Todes gemacht hat? Wir müssen freilich in voller Übereinstimmung mit der überlieferten und herrschenden Lehrweise im Sinne Francks antworten: weil der fleischliche Adam selbst diesen Weg des Fleisches und des Todes gewählt und den unsichtbaren Gott mit seinem unsichtbaren Reich und Willen verlassen und sich mit Hass von ihm abgekehrt hat. Mit anderen Worten: das Fleisch und damit der Dienst des Fleisches hat in dem Menschen den Sieg davon getragen, und der Mensch hat mit freiem Willen sich dieser Herrschaft unterworfen. Nicht so freilich, dass, was Adam tat, sich auf seine Nachkommen ohne weiteres mechanisch forterbte, aber so, dass, was in ihm geschah, in allen seinen Nachkommen immer wieder geschieht, und sein Abfall nur das entscheidende Vorbild für diesen Abfall des ganzen Geschlechts von Gott geworden ist. Sie werden alle mit Adam ein Fleisch, indem sie ihm folgen¹⁾. Wir sehen, wie nahe hier Franck dem modernen Gedanken tritt, dass die Sünde eine natürliche, also von Gott gewollte oder doch zugelassene Notwendigkeit ist. Aber wenn schon die sorgsame Aufrechterhaltung des Begriffs der Sünde als einer Tat der menschlichen Willensfreiheit ihn von diesem philosophischen Gedanken der neueren Zeit, insbesondere seit Spinoza, fernhält, so bestärkt ihn in dieser echt moralischen Auffassung vor allem die tief religiöse Empfindung, der er mehrfach starken Ausdruck gibt, dass erst, wo die Möglichkeit des Widerstrebens vorhanden ist, wahre Einigung mit dem Willen Gottes, wahrhaft göttliches Leben entsteht, ja, dass erst in einer Neugeburt

¹⁾ Siehe Francks Büchlein vom Baume des Wissens des Guten und Bösen, an des Erasmus Buch vom Lobe der Torheit gehängt. Sonst z. B. Par. 63 (S. 91 f.).

aus Gott die ganze Fülle eines solchen Lebens entstehen konnte.

Das Wort Gottes, Christus und der heilige Geist sollen den Inhalt des hier folgenden Teiles der Untersuchung bilden.

III. Dass das Wort das in der Welt sich geltend machende, schöpferische Wesen Gottes selber ist, besagen die Überschriften von Parad. 47—50 (S. 82—84): „Gottes Wort bleibt ewiglich. — Alle Dinge sind und alle Dinge werden noch heute durch das Wort gemacht. — Es gibt nur ein Wort Gottes. — Gott spricht noch heute sein Wort, das alle Dinge schafft.“ — Das Wichtigste dabei ist der Umstand, dass dieses Wort das nicht bloss einst einmal, sondern ebensogut heute rings um uns, an und in uns waltende und schaffende Wesen Gottes ist. Die Gott gleiche, nur der Welt und den Menschen zugekehrte Natur, geistliche und göttliche Natur des Wortes Gottes, sprechen die Worte aus, welche in Parad. 47 ff. (S. 83 f.) als Summa geschrieben sind: „Die äusserlichen, figürlichen Dinge, Gebote oder Worte gehen auf oder ab, dem Worte Gottes aber geht nichts weder zu noch ab, sondern es bleibt für und für ewig, wie es alle Wege war und ist. Gott will nicht, dass wir ihm mit dem hofieren, damit er uns hofiert hat, und das er uns zu Gut, Lieb und Dienst mit der Zeit aufgesetzt hat (Schöpfung, Gesetz usw.), welches zwar eitel Gemeingenuß und Wohltat ist, damit er uns dient und hofiert und nicht wir ihm.“ „Das Werkzeug, Instrument und Mittel, wodurch Gott alle Dinge geschaffen hat, ist allein dieses allmächtige Wort, das im Anfang bei Gott war, ja Gott selbst; welches sonst mit vielen anderen Namen: Gottes Willen, Gottes Arm, Gottes Weisheit genannt wird. Dazu das Wort, damit Gott Himmel und Erde und noch alles schafft, unaussprechlich, also dass die Hebräer schier zu diesem Wort nur aufgähnen, gleichwie man ein H proferiert, wobei man es dem Munde kaum ansieht, um anzuzeigen, dass Gott nur

mit seinem Winken, Willen und Atem alles erschaffen habe, mehr, als dass er viele Worte gesprochen habe; dass er auch alle Dinge zumal in einem Hui hat heissen sein, da waren sie dagestanden.“

Doch da schon in der Vorrede der Paradoxa dieses schöpferische Prinzip „des Wortes Gottes“ gleichbedeutend mit dem Geiste Gottes, auch mit dem Gemüt Christi, auch mit dem Verstand der Schrift gebraucht wird, so hat A. Hegler (Schrift und Geist bei Sebastian Franck, S. 84 ff.) mit Recht auf den Unterschied hingewiesen, den Franck insbesondere zwischen den beiden in der protestantischen Ausbildung der Lehre völlig gleichbedeutend gebrauchten Begriffen „Wort Gottes“ und „Heilige Schrift“ macht. Die Schrift ist nichts weniger als Gottes Wort, sondern derselben Geist ist es (Parad., Vorrede, auch Enkomium Moriae 79 b, 80 a). „Darum irren in unserer Zeit viele, die keinen Unterschied kennen zwischen der Schrift und Gottes Wort, und es für eins halten, ja von keinem anderen Gotteswort wissen“ (ib. 151 a).

Es gehört hierher die Auffassung der Heiligen Schrift, welche in ihrem Unterschied vom Wort und vom heiligen Geist Gottes gerade so scharf ist, dass sie bis in die Zeiten der Aufklärung und der gesamten modernen Theologie hineinzureichen scheint (S. 77 b—80 a). Um sie zunächst aus der zur Hand liegenden Quelle der Paradoxa zu prüfen, müssen wir auf Nr. 119—123 (S. 155—160) hinblicken. Es klingt nun wahrlich nicht nach der Zeit, in welcher trotz einer gewaltigen Freiheitsbewegung im religiösen Leben die Grundlage für einen Buchstabendienst der Schrift ohnegleichen gelegt worden ist, sondern es klingt nach der Zeit des 18. und 19. Jahrhunderts, wenn hier folgendes am Anfang des ganzen Abschnitts grundsätzlich ausgesprochen wird: „Der unbeweglich selbständige Gott hat sich zu uns Beweglichen herabgelassen, nimmt an sich unsre Anmut (unser Gefallen) und unsern beweglichen Affekt, lallt mit uns, richtet alle Rede

und Schrift auf unser Herz, nicht wie es in dem Grund und vor ihm ist (denn das ist unaussprechlich und in keines Menschen Herz je gestiegen. 1. Kor. 2, 9), sondern wie es ist und vor uns ist. Also redet die Schrift nach unserm Herzen und (unsrer) Offenbarung, als ob Gott heute dies, morgen das tue, wolle, anfangs rede, während es doch in Gott und vor Gott (der nicht in und mit der Zeit kann wirken, wie er auch nicht in der Zeit, an einer Stätte kann tun, beschlossen, umzäunet und gebunden sein) alles in Ewigkeit ist.“

Gott erniedrigt sich also nur, indem er in der Schrift nach unserer niedrigen veränderlichen Art sich bald so, bald anders, beweglich und veränderlich darstellt. Aber wir dürfen dies, um die Schrift zu verstehen, auch bei ihrer Lektüre nicht vergessen, dass Gott kein Kinderspiel mit uns treibt. Er spricht im Grunde zu uns, „was wir niemandem widersagen und weder schreiben noch lesen können, sondern was ein jeder für sich selbst empfindet. Darum kann man eigentlich, was Gott, Gottes Wort und die Wahrheit ist, weder sagen, lesen noch schreiben. Der Heilige Geist lässt sich nicht regeln, noch die Wahrheit in Buchstaben verfassen, noch Gottes Wort reden. Es ist alles nur ein Bild und Schatten davon, was man reden, regeln, schreiben oder lesen kann, von weitem entworfen“ (a. a. O.). Nicht eine Veränderung in Gott ist es, obgleich es in der Schrift so scheint, „als ob der Himmel vor Christo verschlossen gewesen sei; und an vielen Worten will es erscheinen, als habe sich Gott erst mit Christo gewendet von dem Zorn in Gnade, in einen anderen Laut und erst der Welt Gunst gefasset und seine Gnade ausgegossen, den Heiligen Geist gegeben und Vergebung der Sünde. Welches alles doch von Gott und in Gott wie Christus von Ewigkeit ist gewesen. Weil es aber erst mit Christo anbricht und verlautbar wird, was vorher, ob es gleich war, doch niemand wusste (darum denn das Evangelium vielmals von Paulus ein Geheimnis von der Welt

Anfang verborgen genannt wird), so war es wohl, aber nicht offenbar, sondern im Geheimnis verborgen.“

Und wie weit geht Franck in der starken Betonung des Heiligen Geistes als des eigentlichen göttlichen Schaffers und Wirkers des ganzen Evangeliums, des Christentums und der Kirche, wenn er in den Parad. 232 und 233 (S. 273) die Sätze nebeneinander stellt: „Das Christentum leidet kein Regelgesetz und keine Regelordnung.“ „Das Evangelium, der Heilige Geist leidet kein Konzil, keinen Bedacht, Ratschlag und keine Auslegung der Menschen.“ „Die Kirche, eine Lilie unter den Dornen, wird unter den Heiden zerstreut und bis zum Ende zertreten.“ „Christus ist nicht gekommen, Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert.“ Es ist wiederum die Theologie des 19. Jahrhunderts, wenn es hier heisst: „Das Neue Testament und Evangelium ist kein Buch, keine Schrift, kein Gesetz, keine Ordnung usw., sondern der Bund des Heiligen Geistes, eines guten Gewissens mit Gott. Ja, das Neue Testament ist der Heilige Geist selber, als der in diesem Testament alles selbst ist und sein will, Buch, Gesetz, Schrift, Ordner, Lehrer, Treiber in seinem frei ergebenen Volke. Deshalb kann er es nicht leiden, dass ihm jemand Gesetz, Lehre, Regel und Ordnung vorschreibe, die Schrift auslege usw., sondern er selbst will dies alles sein, inwendig in allen gelassenen Herzen, damit es nicht eines Menschen Testament sei, sondern diese alle, allein durch sein allmächtiges Wort (welches ohne Mittel von dem Munde Gottes ausgeht), gelehrt, geleitet und erleuchtet werden — — —. Das hat auch etliche bewogen, zu schreiben, Bücher seien nicht Neues Testament. Es sei des Heiligen Geistes Amt, nur alle Gesetze und Bücher frei aus dem Wege zu tun und derselben allen Inhalt nur frei ins Herz zu übersetzen und einzuschreiben, wie den Dienst des Geistes auch Paulus anzeigte 2. Kor. 3, 1—3.“

Hier dürfen wir es nicht unterlassen, kräftigst zu notieren, dass Franck von diesem Standpunkt des Waltens

Gottes aus durch sein Wort und seinen Geist eine starke Kritik wie an der Heiligen Schrift selbst und an der alten Christenheit und den Aposteln, so auch an der Kirche seiner Zeit mit ihren gewaltigen Einheitsbestrebungen durch Konzilien, Reichstage und Befehle der geistlichen und weltlichen Herrscher geübt hat und nur ein kleines Häuflein als wahre Christen und Werkzeuge des Geistes anerkennt. Was er soeben, als von den Spiritisten ausgehend, gesagt hat, dass es des Geistes Dienst sei, alle Gesetze und Bücher frei aus dem Wege zu räumen, das ist zwar nicht seine eigene Meinung, aber der Heilige Geist ist doch bei ihm derartig mit der Schrift eins, dass nur der vom Geist ergriffene Sinn den Gehalt der Schrift verstehen kann. „Wo der Geist Gottes ist, muss der Christen Freiheit sein, Moses muss schweigen, alle Gesetze müssen sich trolen und schämen, und niemand darf so kühn sein, dass er dem Heiligen Geist Gesetz, Regel, Ordnung, Ziel und Mass vorschreibe, die Seinen zu lehren, zu regieren und zu führen.“ Ja, er wagt fortzufahren: „Von dieser Sentenz wollten gleich bald zu Anfang die Apostel, welche doch als Säulen der Kirche geachtet worden sind, und die Bischöfe der ersten Christen abfallen, und sie fielen ab, was noch heute hier jedermann einen Anstoss gibt, auch den Allergeistlichsten. Und da ärgern und stossen sich noch heute alle, die nicht verstehen wollen, dass das gesetzlose Christentum weiter um sich greift, als dass es vom menschlichen Gemüt oder mit einheitlichen Gesetzen möge verfangen und eingefasst werden. Denn sobald man sagt: das musst du zum Morgen also und also zu Abend tun, reden, beten, so ist es schon ausserhalb des Christentums, aus dem Gesetz und den vorgeschriebenen Regeln getan.“

IV. Doch ehe wir auf die praktischen Folgerungen Francks aus solcher Auffassung des Wortes Gottes und des Geistes im Gegensatz zum Buchstabendienst der Schrift

näher eingehen, bedarf es durchaus der Darstellung seiner Auffassung dessen, in dem Gott und Mensch als Eins erschienen sind, des Herrn Christus. Franck bleibt vor allem darin ganz auf dem gleichen Boden mit der altüberlieferten kirchlichen Lehrvorschrift über Christus, dass dieser bei ihm stets gleichbedeutend mit Gott erscheint.

Mitten in seiner zusammenhängenden grossen Darstellung des Wesens Gottes im ersten Teil unserer Schrift erscheint plötzlich und ganz unvorbereitet Christus als gleichbedeutend mit ihm, ohne dass der Ton der Darstellung sich irgendwie ändert (Parad. 12. 13, S. 30—32). Aber das Merkwürdigste ist, dass Franck hier sogleich, ebenfalls wie ganz selbstverständlich, noch einen Schritt weiter geht: Ist der Christus Gott selbst, so sind die Christo angehören das, was er ist, selbst göttlichen Wesens; wie Gott jeden Widerstand überwindet, „eben also überwindet Christus und in Christo (überwinden) alle seine Glieder. Sein Reich liegt mitten unter den Hunden, seine Herrschaft unter den Heiden; es ist ein Pferch, mit Wölfen umgeben, welchem doch keiner etwas antun kann, weil ihr Hirt, Aufseher und Stab unüberwindlich ist. Wie das? Da sind sie nach dem Geist und inneren Menschen allein Christen und aus Gott geboren“ (S. 30).

Wir sehen also hier, dass wir Francks Christologie gar nicht verstehen können, ohne zugleich die Seinen oder die Christen in ihrer wahren Natur, in ihrem göttlichen Wesen zu verstehen. Auf der einen Seite heisst es von ihm nach dem Schriftspruch Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Ebenso lautet es über ihn: „In Christus siehst du den unsichtbaren Gott, hörst Gott, den sonst kein Mensch sehen oder hören kann und dabei leben bleiben.“ Ebenso: „Du begreifst und betastest den unbegreiflichen Gott. Da hat der Geist Fleisch und Bein

und ist Fleisch und Mensch uns zum Nutz geworden“ (Parad. 99). Christus ist das Fleisch gewordene Wort Gottes.

Hier aber folgt sogleich die andere Seite dieses wichtigsten Punktes: „Nun nach dem anderen Teil oder der anderen Natur ist Christus Mensch und wird ein Menschenkind, ein Prophet, ein Mann, ein Knecht und ein Tempel Gottes, ein Samen Abrahams, ein Sohn Davids genannt usw., und nach diesem Teil ist er zugleich ein Sohn beider, Gottes und Mariä, da er ja niemals einen anderen Vater hat und weiss als Gott. Die Kraft des Allerhöchsten, der Heilige Geist, ist ja der Samen, der in Mariam gefallen ist und den Samen Abrahams ergriffen hat (wie denn immer des Weibes und des Mannes Samen, in der Geburt vermischt, zusammen in eins kommen müssen) und das Wort selbst, welches das Fleisch und den Samen Mariä ergriffen hat und in ihr vermenschtes Fleisch geworden ist. — Eben nach diesem erniedrigten, schwächeren Teil muss Christus wieder erhöht werden, das ist: Gott muss das angenommene Fleisch mit Ehr und Preis krönen, mit sich in die Höhe führen und ihm einen Namen geben, der über alle Namen ist. Nach der Gottheit könnte das nicht sein, da war er der höchste Gott selber. Davon lies Cyrillum (Tom. II, lib. 7, de trinit. fol. 36). Nach dieser Natur hat ihn gedürstet, gefroren, gehungert usw.“ (ib.). „Diese Klarheit der Weisheit Gottes, mit den Wolken der Tödlichkeit bedeckt, hat Petrus im Glauben zu sehen verdient usw. *Tantum de hoc.*“ Und Franck betont es nun mit besonderem Nachdruck, dass diese Veranschaulichung in Christus nicht etwa bloss einmal geschehen ist: „Dass Gott in der Zeit in Christo geworden, das ist vor uns, vor Gott ist es alles von Ewigkeit gewesen. Ja, nicht (nur) gewesen, sondern es ist für und für“ (Joh. 8, 19. 42). So ist Christus „ein Glanz der Herrlichkeit und ein ausgedrücktes Bild göttlichen Wesens“ (Parad. 101). Der Mensch aber ist „zum

Bildnis Gottes geschaffen“, denn „in Adam sind wir verblieben, ausgetan. Da hat Gott ein anderes Muster und Bild seines Wesens gemacht und uns vorgestellt, dass wir in uns durch denselben wieder ersetzt und frei nach Gottes Bildnis wieder ausgemacht würden. Welches ist Christus, den der Heilige Geist in uns formiert (Gal. 4) und uns noch einmal, nicht wie vorher nach seinem Bild erschafft, sondern aus ihm zu seinem Bilde gebietet“ (Parad. 102).

Wir sehen: Franck spricht Christus nichts von seiner dogmatisch ihm durch die kirchliche Dogmatik zugesprochenen metaphysischen Natur ab. Wohl aber macht er einen solchen Ernst mit seiner Menschwerdung, dass die durch ihn zu Christen Gewordenen auf diesem Wege selbst in den metaphysischen Vorgang seiner Menschwerdung hineingestellt und Teilhaber des göttlichen und ewigen Lebens und Wesens werden. Der ganze Vorgang der göttlichen Offenbarung zielt auf diesen höchsten Erfolg. Gott selbst als der in dem Menschen offenbar Gewordene schafft diese Menschen zwar nicht neu (denn auf diesem Wege würden sie dennoch vergängliche Kreaturen bleiben), aber er gebietet sie neu, als die mit Christus Gott selbst in sich aufnehmen. Es sind die herrlichsten Teile des ganzen Buches, in welchem Franck die Neugeburt, das innere Einswerden der Glaubenden mit Gott durch Christus bezeichnet und den Reichtum des göttlichen Lebens schildert, der durch sein Einwohnen in ihren Herzen und Gemütern sie wachsend erfüllt (siehe bes. Parad. 109—118).

Wir fühlen es, wir stehen hier vor einem Entscheidungspunkte im ganzen religiösen Denken Francks. Wir werden es ihm zugestehen müssen: er hat an die uns noch immer bändigenden Schranken der kaiserlichen Hofdogmatik, welche von Constantin an immer unausweichbarer die Geister fesselte,

und ist Fleisch und Mensch uns zum Nutz geworden“ (Parad. 99). Christus ist das Fleisch gewordene Wort Gottes.

Hier aber folgt sogleich die andere Seite dieses wichtigsten Punktes: „Nun nach dem anderen Teil oder der anderen Natur ist Christus Mensch und wird ein Menschenkind, ein Prophet, ein Mann, ein Knecht und ein Tempel Gottes, ein Samen Abrahams, ein Sohn Davids genannt usw., und nach diesem Teil ist er zugleich ein Sohn beider, Gottes und Mariä, da er ja niemals einen anderen Vater hat und weiss als Gott. Die Kraft des Allerhöchsten, der Heilige Geist, ist ja der Samen, der in Mariam gefallen ist und den Samen Abrahams ergriffen hat (wie denn immer des Weibes und des Mannes Samen, in der Geburt vermischt, zusammen in eins kommen müssen) und das Wort selbst, welches das Fleisch und den Samen Mariä ergriffen hat und in ihr vermenschtes Fleisch geworden ist. — Eben nach diesem erniedrigten, schwächeren Teil muss Christus wieder erhöht werden, das ist: Gott muss das angenommene Fleisch mit Ehr und Preis krönen, mit sich in die Höhe führen und ihm einen Namen geben, der über alle Namen ist. Nach der Gottheit könnte das nicht sein, da war er der höchste Gott selber. Davon lies Cyrillum (Tom. II, lib. 7, de trinit. fol. 36). Nach dieser Natur hat ihn gedürstet, gefroren, gehüngert usw.“ (ib.). „Diese Klarheit der Weisheit Gottes, mit den Wolken der Tödlichkeit bedeckt, hat Petrus im Glauben zu sehen verdient usw. Tantum de hoc.“ Und Franck betont es nun mit besonderem Nachdruck, dass diese Veranschaulichung in Christus nicht etwa bloss einmal geschehen ist: „Dass Gott in der Zeit in Christo geworden, das ist vor uns, vor Gott ist es alles von Ewigkeit gewesen. Ja, nicht (nur) gewesen, sondern es ist für und für“ (Joh. 8, 19. 42). So ist Christus „ein Glanz der Herrlichkeit und ein ausgedrücktes Bild göttlichen Wesens“ (Parad. 101). Der Mensch aber ist „zum

Bildnis Gottes geschaffen“, denn „in Adam sind wir verblieben, ausgetan. Da hat Gott ein anderes Muster und Bild seines Wesens gemacht und uns vorgestellt, dass wir in uns durch denselben wieder ersetzt und frei nach Gottes Bildnis wieder ausgemacht würden. Welches ist Christus, den der Heilige Geist in uns formiert (Gal. 4) und uns noch einmal, nicht wie vorher nach seinem Bild erschafft, sondern aus ihm zu seinem Bilde gebietet“ (Parad. 102).

Wir sehen: Franck spricht Christus nichts von seiner dogmatisch ihm durch die kirchliche Dogmatik zugesprochenen metaphysischen Natur ab. Wohl aber macht er einen solchen Ernst mit seiner Menschwerdung, dass die durch ihn zu Christen Gewordenen auf diesem Wege selbst in den metaphysischen Vorgang seiner Menschwerdung hineingestellt und Teilhaber des göttlichen und ewigen Lebens und Wesens werden. Der ganze Vorgang der göttlichen Offenbarung zielt auf diesen höchsten Erfolg. Gott selbst als der in dem Menschen offenbar Gewordene schafft diese Menschen zwar nicht neu (denn auf diesem Wege würden sie dennoch vergängliche Kreaturen bleiben), aber er gebietet sie neu, als die mit Christus Gott selbst in sich aufnehmen. Es sind die herrlichsten Teile des ganzen Buches, in welchem Franck die Neugeburt, das innere Einswerden der Gläubenden mit Gott durch Christus bezeichnet und den Reichtum des göttlichen Lebens schildert, der durch sein Einwohnen in ihren Herzen und Gemütern sie wachsend erfüllt (siehe bes. Parad. 109—118).

Wir fühlen es, wir stehen hier vor einem Entscheidungspunkte im ganzen religiösen Denken Francks. Wir werden es ihm zugestehen müssen: er hat an die uns noch immer bändigenden Schranken der kaiserlichen Hofdogmatik, welche von Constantin an immer unausweichbarer die Geister fesselte,

und Schrift auf unser Herz, nicht wie es in dem Grund und vor ihm ist (denn das ist unaussprechlich und in keines Menschen Herz je gestiegen. 1. Kor. 2, 9), sondern wie es ist und vor uns ist. Also redet die Schrift nach unserm Herzen und (unsrer) Offenbarung, als ob Gott heute dies, morgen das tue, wolle, anfangen, rede, während es doch in Gott und vor Gott (der nicht in und mit der Zeit kann wirken, wie er auch nicht in der Zeit, an einer Stätte kann tun, beschlossen, umzäunet und gebunden sein) alles in Ewigkeit ist.“

Gott erniedrigt sich also nur, indem er in der Schrift nach unserer niedrigen veränderlichen Art sich bald so, bald anders, beweglich und veränderlich darstellt. Aber wir dürfen dies, um die Schrift zu verstehen, auch bei ihrer Lektüre nicht vergessen, dass Gott kein Kinderspiel mit uns treibt. Er spricht im Grunde zu uns, „was wir niemandem widersagen und weder schreiben noch lesen können, sondern was ein jeder für sich selbst empfindet. Darum kann man eigentlich, was Gott, Gottes Wort und die Wahrheit ist, weder sagen, lesen noch schreiben. Der Heilige Geist lässt sich nicht regeln, noch die Wahrheit in Buchstaben verfassen, noch Gottes Wort reden. Es ist alles nur ein Bild und Schatten davon, was man reden, regeln, schreiben oder lesen kann, von weitem entworfen“ (a. a. O.). Nicht eine Veränderung in Gott ist es, obgleich es in der Schrift so scheint, „als ob der Himmel vor Christo verschlossen gewesen sei; und an vielen Worten will es erscheinen, als habe sich Gott erst mit Christo gewendet von dem Zorn in Gnade, in einen anderen Laut und erst der Welt Gunst gefasset und seine Gnade ausgegossen, den Heiligen Geist gegeben und Vergebung der Sünde. Welches alles doch von Gott und in Gott wie Christus von Ewigkeit ist gewesen. Weil es aber erst mit Christo anbricht und verlautbar wird, was vorher, ob es gleich war, doch niemand wusste (darum denn das Evangelium vielmals von Paulus ein Geheimnis von der Welt

Anfang verborgen genannt wird), so war es wohl, aber nicht offenbar, sondern im Geheimnis verborgen.“

Und wie weit geht Franck in der starken Betonung des Heiligen Geistes als des eigentlichen göttlichen Schaffers und Wirkers des ganzen Evangeliums, des Christentums und der Kirche, wenn er in den Parad. 232 und 233 (S. 273) die Sätze nebeneinander stellt: „Das Christentum leidet kein Regelgesetz und keine Regelordnung.“ „Das Evangelium, der Heilige Geist leidet kein Konzil, keinen Bedacht, Ratschlag und keine Auslegung der Menschen.“ „Die Kirche, eine Lilie unter den Dornen, wird unter den Heiden zerstreut und bis zum Ende zertreten.“ „Christus ist nicht gekommen, Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert.“ Es ist wiederum die Theologie des 19. Jahrhunderts, wenn es hier heisst: „Das Neue Testament und Evangelium ist kein Buch, keine Schrift, kein Gesetz, keine Ordnung usw., sondern der Bund des Heiligen Geistes, eines guten Gewissens mit Gott. Ja, das Neue Testament ist der Heilige Geist selber, als der in diesem Testament alles selbst ist und sein will, Buch, Gesetz, Schrift, Ordner, Lehrer, Treiber in seinem frei erteilten Volke. Deshalb kann er es nicht leiden, dass ihm jemand Gesetz, Lehre, Regel und Ordnung vorschreibe, die Schrift auslege usw., sondern er selbst will dies alles sein, inwendig in allen gelassenen Herzen, damit es nicht eines Menschen Testament sei, sondern diese alle, allein durch sein allmächtiges Wort (welches ohne Mittel von dem Munde Gottes ausgeht), gelehrt, geleitet und erleuchtet werden — — —. Das hat auch etliche bewogen, zu schreiben, Bücher seien nicht Neues Testament. Es sei des Heiligen Geistes Amt, nur alle Gesetze und Bücher frei aus dem Wege zu tun und derselben allen Inhalt nur frei ins Herz zu übersetzen und einzuschreiben, wie den Dienst des Geistes auch Paulus anzeigt 2. Kor. 3, 1—3.“

Hier dürfen wir es nicht unterlassen, kräftigst zu notieren, dass Franck von diesem Standpunkt des Waltens

Gottes aus durch sein Wort und seinen Geist eine starke Kritik wie an der Heiligen Schrift selbst und an der alten Christenheit und den Aposteln, so auch an der Kirche seiner Zeit mit ihren gewaltigen Einheitsbestrebungen durch Konzilien, Reichstage und Befehle der geistlichen und weltlichen Herrscher geübt hat und nur ein kleines Häuflein als wahre Christen und Werkzeuge des Geistes anerkennt. Was er soeben, als von den Spiritisten ausgehend, gesagt hat, dass es des Geistes Dienst sei, alle Gesetze und Bücher frei aus dem Wege zu räumen, das ist zwar nicht seine eigene Meinung, aber der Heilige Geist ist doch bei ihm derartig mit der Schrift eins, dass nur der vom Geist ergriffene Sinn den Gehalt der Schrift verstehen kann. „Wo der Geist Gottes ist, muss der Christen Freiheit sein, Moses muss schweigen, alle Gesetze müssen sich trolen und schämen, und niemand darf so kühn sein, dass er dem Heiligen Geist Gesetz, Regel, Ordnung, Ziel und Mass vorschreibe, die Seinen zu lehren, zu regieren und zu führen.“ Ja, er wagt fortzufahren: „Von dieser Sentenz wollten gleich bald zu Anfang die Apostel, welche doch als Säulen der Kirche geachtet worden sind, und die Bischöfe der ersten Christen abfallen, und sie fielen ab, was noch heute hier jedermann einen Anstoss gibt, auch den Allergeistlichsten. Und da ärgern und stossen sich noch heute alle, die nicht verstehen wollen, dass das gesetzlose Christentum weiter um sich greift, als dass es vom menschlichen Gemüt oder mit einheitlichen Gesetzen möge verfangen und eingefasst werden. Denn sobald man sagt: das musst du zum Morgen also und also zu Abend tun, reden, beten, so ist es schon ausserhalb des Christentums, aus dem Gesetz und den vorgeschriebenen Regeln getan.“

IV. Doch ehe wir auf die praktischen Folgerungen Francks aus solcher Auffassung des Wortes Gottes und des Geistes im Gegensatz zum Buchstabendienst der Schrift

näher eingehen, bedarf es durchaus der Darstellung seiner Auffassung dessen, in dem Gott und Mensch als Eins erschienen sind, des Herrn Christus. Franck bleibt vor allem darin ganz auf dem gleichen Boden mit der altüberlieferten kirchlichen Lehrvorschrift über Christus, dass dieser bei ihm stets gleichbedeutend mit Gott erscheint.

Mitten in seiner zusammenhängenden grossen Darstellung des Wesens Gottes im ersten Teil unserer Schrift erscheint plötzlich und ganz unvorbereitet Christus als gleichbedeutend mit ihm, ohne dass der Ton der Darstellung sich irgendwie ändert (Parad. 12. 13, S. 30—32). Aber das Merkwürdigste ist, dass Franck hier sogleich, ebenfalls wie ganz selbstverständlich, noch einen Schritt weiter geht: Ist der Christus Gott selbst, so sind die Christo angehören das, was er ist, selbst göttlichen Wesens; wie Gott jeden Widerstand überwindet, „eben also überwindet Christus und in Christo (überwinden) alle seine Glieder. Sein Reich liegt mitten unter den Hunden, seine Herrschaft unter den Heiden; es ist ein Pferch, mit Wölfen umgeben, welchem doch keiner etwas antun kann, weil ihr Hirt, Aufseher und Stab unüberwindlich ist. Wie das? Da sind sie nach dem Geist und inneren Menschen allein Christen und aus Gott geboren“ (S. 30).

Wir sehen also hier, dass wir Francks Christologie gar nicht verstehen können, ohne zugleich die Seinen oder die Christen in ihrer wahren Natur, in ihrem göttlichen Wesen zu verstehen. Auf der einen Seite heisst es von ihm nach dem Schriftspruch Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Ebenso lautet es über ihn: „In Christus siehst du den unsichtbaren Gott, hörst Gott, den sonst kein Mensch sehen oder hören kann und dabei leben bleiben.“ Ebenso: „Du begreifst und betastest den unbegreiflichen Gott. Da hat der Geist Fleisch und Bein

und ist Fleisch und Mensch uns zum Nutz geworden“ (Parad. 99). Christus ist das Fleisch gewordene Wort Gottes.

Hier aber folgt sogleich die andere Seite dieses wichtigsten Punktes: „Nun nach dem anderen Teil oder der anderen Natur ist Christus Mensch und wird ein Menschenkind, ein Prophet, ein Mann, ein Knecht und ein Tempel Gottes, ein Samen Abrahams, ein Sohn Davids genannt usw., und nach diesem Teil ist er zugleich ein Sohn beider, Gottes und Mariä, da er ja niemals einen anderen Vater hat und weiss als Gott. Die Kraft des Allerhöchsten, der Heilige Geist, ist ja der Samen, der in Mariam gefallen ist und den Samen Abrahams ergriffen hat (wie denn immer des Weibes und des Mannes Samen, in der Geburt vermischt, zusammen in eins kommen müssen) und das Wort selbst, welches das Fleisch und den Samen Mariä ergriffen hat und in ihr vermenschtes Fleisch geworden ist. — Eben nach diesem erniedrigten, schwächeren Teil muss Christus wieder erhöht werden, das ist: Gott muss das angenommene Fleisch mit Ehr und Preis krönen, mit sich in die Höhe führen und ihm einen Namen geben, der über alle Namen ist. Nach der Gottheit könnte das nicht sein, da war er der höchste Gott selber. Davon lies Cyrillum (Tom. II, lib. 7, de trinit. fol. 36). Nach dieser Natur hat ihn gedürstet, gefroren, gehüngert usw.“ (ib.). „Diese Klarheit der Weisheit Gottes, mit den Wolken der Tödlichkeit bedeckt, hat Petrus im Glauben zu sehen verdient usw. *Tantum de hoc.*“ Und Franck betont es nun mit besonderem Nachdruck, dass diese Veranschaulichung in Christus nicht etwa bloss einmal geschehen ist: „Dass Gott in der Zeit in Christo geworden, das ist vor uns, vor Gott ist es alles von Ewigkeit gewesen. Ja, nicht (nur) gewesen, sondern es ist für und für“ (Joh. 8, 19. 42). So ist Christus „ein Glanz der Herrlichkeit und ein ausgedrücktes Bild göttlichen Wesens“ (Parad. 101). Der Mensch aber ist „zum

Bildnis Gottes geschaffen“, denn „in Adam sind wir verblieben, ausgetan. Da hat Gott ein anderes Muster und Bild seines Wesens gemacht und uns vorgestellt, dass wir in uns durch denselben wieder ersetzt und frei nach Gottes Bildnis wieder ausgemacht würden. Welches ist Christus, den der Heilige Geist in uns formiert (Gal. 4) und uns noch einmal, nicht wie vorher nach seinem Bild erschafft, sondern aus ihm zu seinem Bilde gebietet“ (Parad. 102).

Wir sehen: Franck spricht Christus nichts von seiner dogmatisch ihm durch die kirchliche Dogmatik zugesprochenen metaphysischen Natur ab. Wohl aber macht er einen solchen Ernst mit seiner Menschwerdung, dass die durch ihn zu Christen Gewordenen auf diesem Wege selbst in den metaphysischen Vorgang seiner Menschwerdung hineingestellt und Teilhaber des göttlichen und ewigen Lebens und Wesens werden. Der ganze Vorgang der göttlichen Offenbarung zielt auf diesen höchsten Erfolg. Gott selbst als der in dem Menschen offenbar Gewordene schafft diese Menschen zwar nicht neu (denn auf diesem Wege würden sie dennoch vergängliche Kreaturen bleiben), aber er gebietet sie neu, als die mit Christus Gott selbst in sich aufnehmen. Es sind die herrlichsten Teile des ganzen Buches, in welchem Franck die Neugeburt, das innere Einswerden der Gläubigen mit Gott durch Christus bezeichnet und den Reichtum des göttlichen Lebens schildert, der durch sein Einwohnen in ihren Herzen und Gemütern sie wachsend erfüllt (siehe bes. Parad. 109—118).

Wir fühlen es, wir stehen hier vor einem Entscheidungspunkte im ganzen religiösen Denken Francks. Wir werden es ihm zugestehen müssen: er hat an die uns noch immer bändigenden Schranken der kaiserlichen Hofdogmatik, welche von Constantin an immer unausweichbarer die Geister fesselte,

schon in einer Zeit die Hand gelegt, wo unsere grossen Reformatoren und Wächter des Glaubens an den Höfen solches nicht wagten, solche kühne Tat in ihrer inneren Notwendigkeit noch misskannten, noch verurteilten.

Jedem Leser der Paradoxa muss es sehr auffallen, dass eine weitere Spekulation über Gott im Sinne der altorthodoxen Trinitätslehre in dieser grossartigen Summa der Glaubenslehre Francks nicht vorhanden ist, ja dass, wie Gott der Vater über die Schranken menschlicher Persönlichkeit erhaben dargestellt wird (s. o.), auch der Heilige Geist nirgends als eine besondere Person gedacht ist, sondern als gleichbedeutend mit dem Wort, der schöpferischen Seite Gottes, in anderem Zusammenhang auch gleichbedeutend mit Christus als Selbstoffenbarung Gottes wie in seiner Allmacht, so in seiner vollkommenen heiligen Liebe. Und dieselbe Auffassung finden wir ausführlicher im Brief an Campanus, wenn Franck sich hier auch von der Spekulation dieses antitrinitarischen Denkers abwendet und (wie schon angedeutet) sich mehr dem als Märtyrer des evangelischen Protestantismus verbrannten Servet näherte (vgl. Hegler a. a. O. S. 87). Irgend etwas Mythologisches lässt Franck in seiner Glaubensverkündigung nicht zurück; und der Hauptpunkt bleibt in derselben stets die Miteinbeziehung des Menschen in dieses Glauben und Denken, so dass eine an sich in den Wolken schwebende Metaphysik verschwindet. Der Mensch bleibt der Ausgangspunkt seines theologischen Denkens und der Mensch der Zielpunkt seines religiösen Betrachtens. Wer erkannte hierin nicht den Bahnbrecher für das im 19. Jahrhundert zustande gekommene neue Stadium der protestantischen Glaubenslehre, welche sich von den Schranken jedes dogmatischen oder philosophischen Systems, sofern es auf einer dem Glauben fernen Autorität beruht, immer vollständiger losgemacht hat oder loszumachen strebt!

So wird es uns klar, dass wir nach dem Mitgeteilten

nicht noch Vorgänge des Jenseits in Francks Glaubenslehre zu erwarten haben, sondern nur noch die für uns unendlich viel wichtigeren Hergänge und Vermittelungen der heiligen Gottesliebe in der Aneignung an den glaubenden Menschen: den Vorgang der Versöhnung des Glaubenden mit Gott und seine Heiligung.

V. Erlösung, Versöhnung und Heiligung sind in der Tat nach der zum Teil schon vorher behandelten Rechtfertigung aus dem Glauben die anderen einheitlich zu behandelnden Punkte der Franckschen Dogmatik, die uns noch eine ganz andere Seite dieser charaktervollen religiösen Persönlichkeit und der Frucht ihres Wirkens für das Verständnis des Evangeliums enthüllen. Wie bei der Rechtfertigung, so handelt es sich auch bei dem Akt, durch welchen der Mensch aus einem Gegner zu einem Freunde, aus einem Antichristen zu einem Kinde Gottes, zu einem Teilnehmer an seinem göttlichen Wesen wird, nicht um eine einmalige Tat früherer Zeit. Es handelt sich vielmehr um etwas, was immer wieder geschieht, weil es im Wesen Gottes selber liegt, weil Gott gar nicht anders kann, als sein innerstes Wesen als das allein Gute, Heilbringende den Menschen darzubringen, sie dazu einzuladen, sich ihnen zu öffnen, sich in sie zu versenken. Nicht eine Tat Gottes im Jenseits oder eine historische Tat der Person Jesu Christi, die vorher nie geschah, sondern eine jederzeit, eine jetzt in jedem einzelnen, der sie an sich geschehen lässt, neu geschehende Tat ist die Erlösung des Menschen von der Macht des Bösen, seine Versöhnung mit dem Gott, von dem er sich gewendet hatte. Es ist geradezu eine völlige innere Neuschöpfung des Menschen aus seinem fleischlichen in das himmlische Wesen, es ist die Wiedergeburt, in welcher bei Franck, wie schon die Rechtfertigung, so auch die Erlösung und Versöhnung und die Heiligung beschlossen ist.

Franck spricht es geradezu aus, dass es kein Heil für die Sünder und Gottlosen bei Gott gibt: „Gott erhört die

Sünder nicht“ (Inhaltsüberschriften von Parad. 164 und 165). Es handelt sich bei ihm um eine wirkliche Überwindung des Bösen und um die Geburt eines neuen Menschen aus seinem himmlischen Keim durch die Tat Gottes. Gott will dies immer und tut es immer neu am Menschen. Von seiten des Menschen gehört nur immer dazu, dass er „gelassen“ (dieses aus der Schule der deutschen Mystiker entstammende Wort braucht Franck zur Bezeichnung für das menschliche Mitwirken zum Heil am liebsten), allen Gegensatz in seinem Widerstand dagegen wegwerfend, solche innere Neugeburt an sich geschehen lässt.

An dieser Stelle der Theologie Francks zeigt es sich am deutlichsten, dass die jüngere Mystik des Mittelalters, welche den vollen Gegensatz gegen die überlieferte und allein als rechthgläubig festgestellte und herrschende Schultheologie entfaltetete, wie auf alle bedeutenderen Theologen der Reformationsbewegung, so auch auf Franck einen hochbedeutenden Einfluss ausgeübt hat. Er beruft sich nicht nur am häufigsten von allen Zeugen der Wahrheit, die er sonst anführt, namentlich auf Tauler, die Deutsche Theologie und weiter rückwärts auf die Wurzel der Genannten und anderer, auf Meister Eckehardt: nein, gerade Luthers Lehrer und Helfer, welcher als Generalvikar des Augustinerordens in Deutschland nach Erfurt kam, Staupitz, ist es, den er mit voller Hingebung und an der wichtigsten Stelle seiner so viel angeführten Schrift ausführlich anführt.

Da, wo er den Glauben in seiner wahrhaft göttlichen Natur darstellt (Parad. 222—226), lässt er begeistert Staupitz zu Worte kommen, der in seinem „Büchlein von der Liebe Gottes“ bezeugt: „dass alle Dinge, die nicht anders als in einer empfindlichen Erfahrung erkannt werden, ein Mensch von anderen nicht lernen kann, wie niemand den anderen sehen, hören, riechen, empfinden, viel weniger glauben, hoffen, sich freuen lehren kann.

Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist!“
(Ps. 34, 9.)

Wir müssen hier auf den Gottesbegriff Francks zurückkommen und dürfen nicht vergessen, dass dieser Gottesbegriff zwar der reinste und höchste ist, welchen Menschenverstand denken kann: reicht er doch bis an die Grenze des Pantheismus, wo Gott ganz in dem Substanzbegriff aufgeht. Sehen wir jedoch näher zu, so erkennen wir, dass darin nicht irgendwie eine Art von blindem, nur gefühlsmässigem Mystizismus ohne Schärfe und Kraft des Gedankens zu erkennen ist, sondern nur ein sehr starker Zug der Spekulation. Franck ist geradezu ein grossartig spekulativer Kopf und geht in der Abstraktion von jeglichem Einzelnen und Irdischen im Gottesbegriff so weit, dass nur das Schema des allgemeinen Seins, der Substanz, für den Begriff Gottes übrig bleibt. Es ist wie in seinem inneren religiösen Leben, so in bezug auf die Grundlage seiner Gottesanschauung der ideale Zug seines Wesens, welcher hier zum Vorschein kommt.

Was alle Wesen und Kräfte, auch in ihrer höchsten Steigerung, uns nicht erkennen lassen: hier, in dir selbst, o Mensch, in deinem Aufsteigen zum Bewusstsein deiner selbst als eines über alle Schranken mitempfindenden Wesens, da erkennst du, da kommt überhaupt erst zum Ausdruck, was Gott ist. Hier kommt der Wille Gottes an dir zustande: „Es ist das Ich, in dessen Selbstbewusstsein Gott zum Bewusstsein seiner selbst kommt und sich als das absolute Ich weiss. Wie Gott überhaupt erst in den Kreaturen etwas wird, so wird er auch erst im Menschen zum Willen, erst im Menschen gelangt er zur Erkenntnis seiner selbst. Daher kann man sagen, dass niemand Gott erkenne als Gott selbst, nämlich das göttliche Element in uns erkennt Gott. In dem Bewusstsein des Menschen weiss Gott also sich selbst, und dieses Wissen Gottes von sich, das auch das Wissen des Menschen von Gott ist, ist die Spitze des Prozesses, in welchem das Ab-

und Schrift auf unser Herz, nicht wie es in dem Grund und vor ihm ist (denn das ist unaussprechlich und in keines Menschen Herz je gestiegen. 1. Kor. 2, 9), sondern wie es ist und vor uns ist. Also redet die Schrift nach unserm Herzen und (unsrer) Offenbarung, als ob Gott heute dies, morgen das tue, wolle, anfangen, reden, während es doch in Gott und vor Gott (der nicht in und mit der Zeit kann wirken, wie er auch nicht in der Zeit, an einer Stätte kann tun, beschlossen, umzäunet und gebunden sein) alles in Ewigkeit ist.“

Gott erniedrigt sich also nur, indem er in der Schrift nach unserer niedrigen veränderlichen Art sich bald so, bald anders, beweglich und veränderlich darstellt. Aber wir dürfen dies, um die Schrift zu verstehen, auch bei ihrer Lektüre nicht vergessen, dass Gott kein Kinderspiel mit uns treibt. Er spricht im Grunde zu uns, „was wir niemandem widersagen und weder schreiben noch lesen können, sondern was ein jeder für sich selbst empfindet. Darum kann man eigentlich, was Gott, Gottes Wort und die Wahrheit ist, weder sagen, lesen noch schreiben. Der Heilige Geist lässt sich nicht regeln, noch die Wahrheit in Buchstaben verfassen, noch Gottes Wort reden. Es ist alles nur ein Bild und Schatten davon, was man reden, regeln, schreiben oder lesen kann, von weitem entworfen“ (a. a. O.). Nicht eine Veränderung in Gott ist es, obgleich es in der Schrift so scheint, „als ob der Himmel vor Christo verschlossen gewesen sei; und an vielen Worten will es erscheinen, als habe sich Gott erst mit Christo gewendet von dem Zorn in Gnade, in einen anderen Laut und erst der Welt Gunst gefasset und seine Gnade ausgegossen, den Heiligen Geist gegeben und Vergebung der Sünde. Welches alles doch von Gott und in Gott wie Christus von Ewigkeit ist gewesen. Weil es aber erst mit Christo anbricht und verlautbar wird, was vorher, ob es gleich war, doch niemand wusste (darum denn das Evangelium vielmals von Paulus ein Geheimnis von der Welt

Anfang verborgen genannt wird), so war es wohl, aber nicht offenbar, sondern im Geheimnis verborgen.“

Und wie weit geht Franck in der starken Betonung des Heiligen Geistes als des eigentlichen göttlichen Schaffers und Wirkers des ganzen Evangeliums, des Christentums und der Kirche, wenn er in den Parad. 232 und 233 (S. 273) die Sätze nebeneinander stellt: „Das Christentum leidet kein Regelgesetz und keine Regelordnung.“ „Das Evangelium, der Heilige Geist leidet kein Konzil, keinen Bedacht, Ratschlag und keine Auslegung der Menschen.“ „Die Kirche, eine Lilie unter den Dornen, wird unter den Heiden zerstreut und bis zum Ende zertreten.“ „Christus ist nicht gekommen, Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert.“ Es ist wiederum die Theologie des 19. Jahrhunderts, wenn es hier heisst: „Das Neue Testament und Evangelium ist kein Buch, keine Schrift, kein Gesetz, keine Ordnung usw., sondern der Bund des Heiligen Geistes, eines guten Gewissens mit Gott. Ja, das Neue Testament ist der Heilige Geist selber, als der in diesem Testament alles selbst ist und sein will, Buch, Gesetz, Schrift, Ordner, Lehrer, Treiber in seinem frei ergebenden Volke. Deshalb kann er es nicht leiden, dass ihm jemand Gesetz, Lehre, Regel und Ordnung vorschreibe, die Schrift auslege usw., sondern er selbst will dies alles sein, inwendig in allen gelassenen Herzen, damit es nicht eines Menschen Testament sei, sondern diese alle, allein durch sein allmächtiges Wort (welches ohne Mittel von dem Munde Gottes ausgeht), gelehrt, geleitet und erleuchtet werden — — —. Das hat auch etliche bewogen, zu schreiben, Bücher seien nicht Neues Testament. Es sei des Heiligen Geistes Amt, nur alle Gesetze und Bücher frei aus dem Wege zu tun und derselben allen Inhalt nur frei ins Herz zu übersetzen und einzuschreiben, wie den Dienst des Geistes auch Paulus anzeigt 2. Kor. 3, 1—3.“

Hier dürfen wir es nicht unterlassen, kräftigst zu notieren, dass Franck von diesem Standpunkt des Waltens

Gottes aus durch sein Wort und seinen Geist eine starke Kritik wie an der Heiligen Schrift selbst und an der alten Christenheit und den Aposteln, so auch an der Kirche seiner Zeit mit ihren gewaltigen Einheitsbestrebungen durch Konzilien, Reichstage und Befehle der geistlichen und weltlichen Herrscher geübt hat und nur ein kleines Häuflein als wahre Christen und Werkzeuge des Geistes anerkennt. Was er soeben, als von den Spiritisten ausgehend, gesagt hat, dass es des Geistes Dienst sei, alle Gesetze und Bücher frei aus dem Wege zu räumen, das ist zwar nicht seine eigene Meinung, aber der Heilige Geist ist doch bei ihm derartig mit der Schrift eins, dass nur der vom Geist ergriffene Sinn den Gehalt der Schrift verstehen kann. „Wo der Geist Gottes ist, muss der Christen Freiheit sein, Moses muss schweigen, alle Gesetze müssen sich trollen und schämen, und niemand darf so kühn sein, dass er dem Heiligen Geist Gesetz, Regel, Ordnung, Ziel und Mass vorschreibe, die Seinen zu lehren, zu regieren und zu führen.“ Ja, er wagt fortzufahren: „Von dieser Sentenz wollten gleich bald zu Anfang die Apostel, welche doch als Säulen der Kirche geachtet worden sind, und die Bischöfe der ersten Christen abfallen, und sie fielen ab, was noch heute hier jedermann einen Anstoss gibt, auch den Allergeistlichsten. Und da ärgern und stossen sich noch heute alle, die nicht verstehen wollen, dass das gesetzlose Christentum weiter um sich greift, als dass es vom menschlichen Gemüt oder mit einheitlichen Gesetzen möge verfangen und eingefasst werden. Denn sobald man sagt: das musst du zum Morgen also und also zu Abend tun, reden, beten, so ist es schon ausserhalb des Christentums, aus dem Gesetz und den vorgeschriebenen Regeln getan.“

IV. Doch ehe wir auf die praktischen Folgerungen Francks aus solcher Auffassung des Wortes Gottes und des Geistes im Gegensatz zum Buchstabendienst der Schrift

näher eingehen, bedarf es durchaus der Darstellung seiner Auffassung dessen, in dem Gott und Mensch als Eins erschienen sind, des Herrn Christus. Franck bleibt vor allem darin ganz auf dem gleichen Boden mit der altüberlieferten kirchlichen Lehrvorschrift über Christus, dass dieser bei ihm stets gleichbedeutend mit Gott erscheint.

Mitten in seiner zusammenhängenden grossen Darstellung des Wesens Gottes im ersten Teil unserer Schrift erscheint plötzlich und ganz unvorbereitet Christus als gleichbedeutend mit ihm, ohne dass der Ton der Darstellung sich irgendwie ändert (Parad. 12. 13, S. 30—32). Aber das Merkwürdigste ist, dass Franck hier sogleich, ebenfalls wie ganz selbstverständlich, noch einen Schritt weiter geht: Ist der Christus Gott selbst, so sind die Christo angehören das, was er ist, selbst göttlichen Wesens; wie Gott jeden Widerstand überwindet, „eben also überwindet Christus und in Christo (überwinden) alle seine Glieder. Sein Reich liegt mitten unter den Hunden, seine Herrschaft unter den Heiden; es ist ein Pferch, mit Wölfen umgeben, welchem doch keiner etwas antun kann, weil ihr Hirt, Aufseher und Stab unüberwindlich ist. Wie das? Da sind sie nach dem Geist und inneren Menschen allein Christen und aus Gott geboren“ (S. 30).

Wir sehen also hier, dass wir Francks Christologie gar nicht verstehen können, ohne zugleich die Seinen oder die Christen in ihrer wahren Natur, in ihrem göttlichen Wesen zu verstehen. Auf der einen Seite heisst es von ihm nach dem Schriftspruch Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Ebenso lautet es über ihn: „In Christus siehst du den unsichtbaren Gott, hörst Gott, den sonst kein Mensch sehen oder hören kann und dabei leben bleiben.“ Ebenso: „Du begreifst und betastest den unbegreiflichen Gott. Da hat der Geist Fleisch und Bein

und ist Fleisch und Mensch uns zum Nutz geworden“ (Parad. 99). Christus ist das Fleisch gewordene Wort Gottes.

Hier aber folgt sogleich die andere Seite dieses wichtigsten Punktes: „Nun nach dem anderen Teil oder der anderen Natur ist Christus Mensch und wird ein Menschenkind, ein Prophet, ein Mann, ein Knecht und ein Tempel Gottes, ein Samen Abrahams, ein Sohn Davids genannt usw., und nach diesem Teil ist er zugleich ein Sohn beider, Gottes und Mariä, da er ja niemals einen anderen Vater hat und weiss als Gott. Die Kraft des Allerhöchsten, der Heilige Geist, ist ja der Samen, der in Mariam gefallen ist und den Samen Abrahams ergriffen hat (wie denn immer des Weibes und des Mannes Samen, in der Geburt vermischt, zusammen in eins kommen müssen) und das Wort selbst, welches das Fleisch und den Samen Mariä ergriffen hat und in ihr vermenschtes Fleisch geworden ist. — Eben nach diesem erniedrigten, schwächeren Teil muss Christus wieder erhöht werden, das ist: Gott muss das angenommene Fleisch mit Ehr und Preis krönen, mit sich in die Höhe führen und ihm einen Namen geben, der über alle Namen ist. Nach der Gottheit könnte das nicht sein, da war er der höchste Gott selber. Davon lies Cyrillum (Tom. II, lib. 7, de trinit. fol. 36). Nach dieser Natur hat ihn gedürstet, gefroren, gehungert usw.“ (ib.). „Diese Klarheit der Weisheit Gottes, mit den Wolken der Tödlichkeit bedeckt, hat Petrus im Glauben zu sehen verdient usw. *Tantum de hoc.*“ Und Franck betont es nun mit besonderem Nachdruck, dass diese Veranschaulichung in Christus nicht etwa bloss einmal geschehen ist: „Dass Gott in der Zeit in Christo geworden, das ist vor uns, vor Gott ist es alles von Ewigkeit gewesen. Ja, nicht (nur) gewesen, sondern es ist für und für“ (Joh. 8, 19. 42). So ist Christus „ein Glanz der Herrlichkeit und ein ausgedrücktes Bild göttlichen Wesens“ (Parad. 101). Der Mensch aber ist „zum

Bildnis Gottes geschaffen“, denn „in Adam sind wir verblieben, ausgetan. Da hat Gott ein anderes Muster und Bild seines Wesens gemacht und uns vorgestellt, dass wir in uns durch denselben wieder ersetzt und frei nach Gottes Bildnis wieder ausgemacht würden. Welches ist Christus, den der Heilige Geist in uns formiert (Gal. 4) und uns noch einmal, nicht wie vorher nach seinem Bild erschafft, sondern aus ihm zu seinem Bilde gebietet“ (Parad. 102).

Wir sehen: Franck spricht Christus nichts von seiner dogmatisch ihm durch die kirchliche Dogmatik zugesprochenen metaphysischen Natur ab. Wohl aber macht er einen solchen Ernst mit seiner Menschwerdung, dass die durch ihn zu Christen Gewordenen auf diesem Wege selbst in den metaphysischen Vorgang seiner Menschwerdung hineingestellt und Teilhaber des göttlichen und ewigen Lebens und Wesens werden. Der ganze Vorgang der göttlichen Offenbarung zielt auf diesen höchsten Erfolg. Gott selbst als der in dem Menschen offenbar Gewordene schafft diese Menschen zwar nicht neu (denn auf diesem Wege würden sie dennoch vergängliche Kreaturen bleiben), aber er gebietet sie neu, als die mit Christus Gott selbst in sich aufnehmen. Es sind die herrlichsten Teile des ganzen Buches, in welchem Franck die Neugeburt, das innere Einswerden der Glaubenden mit Gott durch Christus bezeichnet und den Reichtum des göttlichen Lebens schildert, der durch sein Einwohnen in ihren Herzen und Gemütern sie wachsend erfüllt (siehe bes. Parad. 109—118).

Wir fühlen es, wir stehen hier vor einem Entscheidungspunkte im ganzen religiösen Denken Francks. Wir werden es ihm zugestehen müssen: er hat an die uns noch immer bändigenden Schranken der kaiserlichen Hofdogmatik, welche von Constantin an immer unausweichbarer die Geister fesselte,

zu diesem Ziel fortgeschritten wird, dass wir gegenwärtigen Christen nur einen Propheten des Besten in ihm erkennen können, was seitdem aus dem Evangelium erwachsen ist. Ich meine vor allem die allgemein menschliche Natur der Offenbarung Gottes, hinausgehend wie über den Buchstaben der Schrift und die kirchliche Tradition, über jede Grenze der Nation und Konfession. Franck ist der grossartige Vorarbeiter der sich auf das eigene Ich, auf die persönliche Selbsterfahrung stellenden Denkart der gesamten modernen Philosophie. Und er ist sich dabei vollkommen dessen bewusst, dass ihm solches Licht aus dem Evangelium Christi und in der Gemeinschaft der Glieder seines Leibes (im apostolischen Sinne) zu teil geworden ist.

Wenn wir nämlich meinen, es bliebe bei Franck von Christus nur die Spekulation des Logos übrig, so kennen wir weder seine Frömmigkeit noch seine religiösen Erkenntnisse. Es ist gerade im Gegensatz gegen die trinitarische Gestalt Christi der ursprüngliche gottmenschliche Christus, den er überall in den Mittelpunkt stellte, wohl mit dem ganzen Grossen des Vorganges der Heilsentwicklung bei Paulus und in den johannischen Schriften verbunden, aber in letzter Beziehung auf das synoptische Christusbild zurückgehend. Wer in diesem Sinne eine Nachfolge des armen und unendlich reichen Lebens Jesu Christi kennen lernen will, der lese die Nummern 135 bis 137 der Paradoxa (Fol. 84 a — 96 b), und wenn er das lebendigste Bild Christi anschauen will, so lese er die sechzig Seligpreisungen und ähnliche Sammlungen von Heilsaussprüchen der Bibel (Fol. 90 b—91 b) oder die Aussprüche, welche die Wiedergeburt der Glaubenden aus Christus durch den Geist so glücklich und kraftvoll betonen (Fol. 95 a—96 b). Hier muss jeder erkennen, dass es sich um geschichtliche und psychologische Wahrheit und Wirklichkeit, um die heiligsten Erfahrungen der Seele aus Gott in seiner geschichtlichen und geistlichen Offenbarung, nicht um einen Traum irgendwelchen spekulativen

Systems handelt. Dass die Mystik einen tiefen, dauernden Einfluss auf Francks religiöse Auffassung und sein seelisches Grundverhältnis zu Gott ausgeübt hat, sahen wir. Aber wie in der Mystik, namentlich in der deutschen Mystik der beiden letzten Jahrhunderte vor der Reformation, ebenfalls eine Wiederkehr des wahrhaftigen geschichtlichen Christus liegt, der zugleich der wahre Christus des Heils und des Glaubens ist, das darf eine gerechte Beurteilung nicht leugnen.

Wenn man auch in der Anwendung, in der Beurteilung der verschiedenen biblischen Urteile und Lehrbegriffe noch keine Einheitlichkeit findet, wie sie doch in der Zeit von etwa vier Jahrhunderten seitdem uns wirklich näher gekommen ist, so dürfen wir uns doch herzlich freuen, den wahren, dauernden Grund des Fortschreitens in der Beurteilung der religiösen und kirchlichen Überlieferung und der theologischen Lehre hier schon in einer Weise hervorgezogen und betont zu finden, welche uns die Schriften Francks heute, wo diese Grundlage den Halbgebildeten so gefahrvoll zu schwanken scheint, zur wohlthuedsten Erkenntnisquelle und Kraftquelle des inneren Lebens macht.

Es wird uns auch ein merkwürdiges Bild, welches Franck zur Kennzeichnung des Wesens Gottes wie der Verwirklichung dieses Wesens in den Seelen und in der Gemeinschaft der Glaubenden vielfach braucht, nicht verführen dürfen, dass wir darin etwa einen mystischen Nebel oder eine Gefühlsphrase erblicken. Wo nämlich das Gesetz im Sinne des Willens Gottes, des Glaubens an Gott und der heiligen Gegenliebe gegen ihn und gegen die Nächsten besprochen wird, da lässt uns Franck erkennen, dass die Gesetze der ersten Tafel, die Pflichten gegen Gott, den Pflichten gegen den Nächsten auf der zweiten Tafel voranstehen, und dass deshalb auch dem Glauben an Gott die Liebe gegen den Nächsten, wo diese beiden Potenzen miteinander in Widerstreit geraten, weichen muss, auch wenn die Betreffenden durch Blut und Lebens-

verhältnisse die uns am nächsten Stehenden, selbst Vater und Mutter sind. Es ist klar, dass dies in demselben Sinne gemeint ist, wie Christi Forderung seiner Nachfolge ohne Rücksicht auf die ihn am Werke verhindernden nächsten Verwandten, oder wie sein Wort, dass er nicht gekommen sei, Frieden zu bringen, sondern das Schwert, oder wie sein Ausspruch von dem, der die Hand an den Pflug legt und nicht zurückblicken soll (Parad. 181—183. Fol. 122 a—123 b).

Merkwürdig aber ist die Art, wie Franck hier auf den Einwurf antwortet, dass ja doch gerade unter den Geboten der ersten Tafel die Heiligung des Sabbats sei, welche nach seiner eigenen Erklärung nur eine äusserliche, zeremoniale Vorschrift bedeute. Im Sabbat, sagt er, sei seinem tiefsten Sinne nach die höchste Pflicht gegen Gott enthalten, nämlich das Feiern, d. h. die vollkommene Ruhe, Willigkeit des Herzens, die Gelassenheit des Gemüts, so dass Gott wirken kann im Menschen, wie er (Gott) will. „Er will nicht ausgehen in unsrer Kraft und keinen Ruhm uns gestatten, sondern dass wir gelassen unter ihm stille gehen und ihn in uns lassen ausgehen an unserm Feiertag, nach unsrer Unruhe und dem Werktag. Darum will er unser Laufen und unsern Werktag nicht, sondern dass wir ihm den Werktag heiligen“ (Parad. 36. Fol. 28 b). Wie fein kommt hier wieder das hohe Axiom an den Tag, dass Gott selbst einzig und allein das Gute und das Heil im Menschen schafft, dass es das heilige, stille Aufmerken auf seinen Willen ist, ohne welches dieser Wille nicht zum Heil an uns geschehen kann. „Das Fleisch sucht Gott fleischlich, sähe gern, dass er (Gott) sein Leid sänge und nach dem Fleisch zu willen würde. Das will Gott nicht allein nicht, sondern das Widerspiel, und er will sich nicht finden und erlauben lassen, er suche und schleiche sich denn selbst nach im Menschen. Also geht's auch der Braut im Hohenliede. Während sie ihrem Gespons nachläuft und feindlich tut, will er sie nie. Wenn sie aber an ihm ver-

zagt, sich schlafen legt, kommt er selbst, sucht sie, klopft an und wirbt um sie. Die Bräute sollen nicht laufen, sondern eingezogen daheim bleiben und sich suchen und um sich werben lassen. Also die gläubige Seele, die Braut Christi, soll nicht vor Gott kommen gelaufen, sondern nachherschleichen und warten, bis sie Gott sucht, will, klopft, buhlt usw. Er wird sie nicht übersehen und auslassen, wenn sie gelassen, züchtig, still und eingezogen ist“ (ibid.).

Wie eigentümlich erscheint uns solche innige, tief-sinnige Art des Gottwirkens und des Wartens und Suchens der Menschenseele auf Gottes Werk in der Darstellung eines Mannes, der wie Franck sein Leben lang ein Mann der Tat und des unermüdlichen Schaffens gewesen ist! Die Werke und die Taten zwar als Verdienste Gotte gegenüber und als Lohnarbeiten zur Bewerbung um das Heil verwirft er, aber er fordert sie unbedingt als Zeugnisse und als notwendige Früchte des Glaubens und der Liebe, und er kennt nichts Schlechteres als einen tatenlosen Glauben! Wie finden sich solche scheinbaren Widersprüche, die vielen freilich nichts als Paradoxa zu sein scheinen, bei Franck doch gerade in dem Einen, was uns die Grundlage zu dieser Darstellung gegeben hat, in dem tiefsten eigenen Empfinden und Erleben des göttlichen Lebens, in der Durchwirkung seiner aufrichtigen, Gottes Werk an der Welt liebenden und suchenden Frömmigkeit zu grossartiger Harmonie des ganzen Menschen!

A n z e i g e n .

Das Buch Jeremia erklärt von D. C. H. Cornill.
Leipzig, Tauchnitz. 1905. LII u. 536 S. Mk. 11,20.

Cornills Jeremiakommentar ist zurzeit zwar nicht mehr ein literarisches Novum, hat aber vollen Anspruch darauf,

wenigstens verspätet angezeigt zu werden. Denn diese grundgelehrte Arbeit, die, ich möchte sagen erfreulicherweise, von der komprimierten Auslegung der Handkommentare grossen und kleinen Stiles zu der alten zwar schwerfälligeren, aber dafür gründlicheren Exegese in der Art Dillmanns u. a. zurücklenkt, ist in der Hauptsache ein erfreulicher Fortschritt in der Erklärung des an Problemen überreichen Buches, das uns unter Jeremias Namen überliefert ist. Gegenüber den glänzenden, aber leider oft recht waghalsigen exegetischen Operationen Duhms (Kgf. Handkomm. zum Alt. Test. XI, 1901) bedeutet sie eine gerechtere Würdigung der Tradition, gegenüber der etwas trockenen und durch die statarische Methode sehr schnell ermüdenden Arbeit Giesebrechts (Handkomm. zum Alt. Test. III, 2, 1, 2. Aufl. 1907) eine freiere und daher tiefere Würdigung des Propheten und seiner dichterischen Hinterlassenschaft.

C. behandelt in der ausführlichen Einleitung in fünf Paragraphen das Zeitalter des Propheten, sein Leben, das nach ihm genannte Buch, seine dichterische und prophetische Art. Dann folgt die Übersetzung und Einzellexegese, die zwar auch an die überlieferte Kapiteleinteilung anknüpft, aber jedesmal einleitend die erkennbaren literarischen oder redaktionellen Einheiten zusammenfasst. Hier wäre allerdings ein Mehr an Disposition, auch äusserlicher, am Platze gewesen, um den anthologischen Charakter grosser Partien des Buches deutlich zur Darstellung zu bringen. In den exegetischen Ausführungen erhält oftmals K. H. Graf das Wort. Das ist ein Akt von Pietät gegen den verdienstvollen Schüler von E. Reuss, der in unserer sehr selbstgenügsamen Zeit ausserordentlich angenehm berührt. Es ist aber wohl zu viel Bescheidenheit, wenn C. sich mit einem ehrenvollen Platz neben Graf zufrieden geben will. So bedeutend ist dessen Jeremiakommentar wirklich nicht, und C. wäre wohl imstande gewesen, auch ohne Graf an markanten Stellen die rechten Worte zu finden.

Abgesehen von mancherlei Abweichungen in den Einzelklärungen müsste sich meine Kritik, wenn dazu Raum wäre, gegen zwei Punkte ausführlicher richten, gegen C.s biblisch-theologische Position und gegen seine metrischen Theorien. Ich muss mich hier mit dem Hinweis darauf begnügen, dass auch der verdiente Verfasser unseres Kommentars (wie die überwiegende Mehrzahl der Fachgenossen) so stark im Banne des von der sogenannten

Wellhausen-Stadeschen Schule begründeten religionsgeschichtlichen Schemas befangen ist, dass bisweilen darunter das Verständnis des Propheten und der israelitischen Religion überhaupt leidet. Urteile wie das, J. habe der Religion die persönliche Note gegeben und sie zu einem Herzensverhältnis des Einzelnen zu seinem Gott gemacht, beruhen auf völliger Verkennung der durch die alte Prophetie offenbaren wirklichen Geschichte der religiösen Entwicklung Israels, an deren Stelle sich leider die aus evolutionistischen Prinzipien konstruierte gesetzt hat. Weil die Anfänge der Religion Israels durch die Brille der primitiven Nomadenkultur gesehen und demgemäss die zu allen Zeiten vorhandenen verschiedenen Höhenlagen des religiösen Lebens gewaltsam verkannt werden, wird, was charakteristisches Merkmal einer einzelnen religiösen Persönlichkeit ist, ohne weiteres als Merkmal einer bestimmten Entwicklungsstufe gewertet. Will man denn erstlich behaupten, ein Hosea und Jesaja hätten noch nicht gewusst, dass die Religion ein persönliches Anliegen des Einzelnen und ein Verhältnis der Seele zu ihrem Gott sei?

Was ferner C.s metrische Theorien betrifft, so kann ich es nur lebhaft bedauern, dass er sich gegen Sievers fortgesetzt ablehnend verhält und noch immer an dem Phantom der gleichmässig gebauten achtzeiligen Strophe als der Grundform der jeremianischen Poesie festhält. Diese Verkennung der prophetischen Dichtung eigenen metrischen Formen führt genau wie bei Duhm u. a. zu soviel gewaltsamen Textänderungen, dass meiner Meinung nach schon allein durch die Menge der sachlich in nichts begründeten Abstriche und Zusätze die Theorie vom durchlaufenden Metrum ad absurdum geführt wird¹⁾. Was C. und Giesebrecht²⁾ in ihren metrischen Ausgaben als Dichtungen Jeremias zusammengestellt haben, sind Haufen von rhythmisch indifferenten Reihen, die mit den komplizierten metrischen Gebilden der prophetischen Gattungen nichts gemein haben. Für die hierbei befolgte Methode nur ein Beispiel für viele. Jer. 2, 25 ist wie so oft ein Fünfer mit einem Siebener verbunden:

¹⁾ Leider hat Sievers selbst in seiner mit Guthe hergestellten Ausgabe des Amos (Abhdlg. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. XXIII, 3, 1907) den Fehler begangen, um eines vermeintlichen durchlaufenden Metrums willen den Text zu vergewaltigen.

²⁾ Cornill, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia. Leipzig 1901. — Giesebrecht, Jeremias Metrik. Göttingen 1905.

מנני רגלך מיהר וגרנך מצמאה
 ותאמרי לא כי אהבתי זרים || ואחריהם אלה ואחריהם אלה

An dem Text ist nicht der geringste Anstoss zu nehmen. Trotzdem streicht Giesebrecht das charakteristische כִּי אֶהְבֵּתִי זָרִים als „überflüssig“ (weil nach seiner Meinung in 2, 25 ff. sog. Qinaverse vorliegen!) und liest ואחריהם אלה || ואחריהם אלה (das soll ein Fünfer 3:2 sein!), während C. jetzt das „völlig überflüssige“ אחריהם אלה streicht, denn — „der überlieferte Text ist für zwei Reihen auf jeden Fall zu lang“. Man sieht, wie die gewünschten Resultate gewonnen werden: überflüssig ist allemal das, was gegen die falsche metrische Theorie verstösst. Für die Textkritik ist das natürlich der grösste Schade, denn diese systematische Methodenlosigkeit öffnet der Willkür Tür und Tor. Hier liegt die Schwäche der Cornillschen Textbehandlung, deren sonstige Verdienste darüber nicht täuschen dürfen. Sie zeigt uns wieder einmal, dass, ehe die alttestamentlichen Exegeten nicht zur Anerkennung der von Sievers aufgestellten Prinzipien sich durchgearbeitet haben, ihre Bemühungen um Wiedergewinnung der metrischen Struktur alttestamentlicher Poesie nutzlos sind.

Ich bemerke noch, dass C. nicht gut daran getan hat, auf stichische Wiedergabe der Gedichte Jeremias zu verzichten. Der Leser gewinnt ohne diese zwar kostspieligere, aber durchaus notwendige graphische Darstellung niemals ein Bild von dem formalen Reichtum derselben. Auch die Art, wie C. das Verhältnis des griechischen zum masorethischen Text im Druck dargestellt hat, kann ich nicht für glücklich halten. In dieser Beziehung sind also für die sicher zu erwartende zweite Auflage dringend Verbesserungen erwünscht.

Jena.

W. Staerk.

Léon Vaganay, Le problème eschatologique dans le
 IV. livre d'Esdras. Paris, Picard et fils. 1906. 121 S.

Wieder eine jener gelehrten Arbeiten, die zeigen, welchen heilsamen Einfluss die protestantische Forschung auf die katholische Wissenschaft ausübt. Der Verfasser, der sich mit dieser gediegenen Untersuchung die theologische Doktorwürde in Lyon erworben hat, verwendet die einschlägige Literatur deutscher und englischer Zunge in einer Weise, die seiner Objektivität alle Ehre macht. Seine Resultate sind nicht durchweg neu, aber immer mit Methode und gesundem Urteil gewonnen.

Jena.

W. Staerk.

Willy Staerk, Die Entstehung des Alten Testaments.
[Sammlung Göschen Nr. 272.] Leipzig 1905.

Staerk will keine alttestamentliche Literaturgeschichte schreiben, weil ihm das aussichtslos erscheint, sondern den literar- und religionsgeschichtlichen Prozess nachweisen, aus dem die im A. T. niedergelegte Literatur entstanden ist, und erstrebt eine literarische Würdigung der einzelnen Bestandteile der Bücher. Er gesteht zu, dass eine literar-kritische Scheidung des Kernes von den Zutaten „nie auch nur annähernd vollständig erreicht werden“ könne.

Über „Echtheit“ oder „Unechtheit“ und zeitliche Ansetzung mancher Stellen kann man anderer Ansicht sein. Z. B. die Szene II. Sam. 12, 1—15 meine ich auf Grund eingehender Prüfung für echt und nicht für einen legendarischen Einschub sekundären Charakters halten zu müssen. Ob nicht das Vorhandensein vorexilischer Psalmen (20; 21; 45) hätte konstatiert werden können? Dass Amos 9, 11—15 Zusatz sein muss, und der Prophet nicht auch Trostesworte und Heilsverkündigung neben seinen Strafreden dem Volke geboten haben kann, scheint mir noch nicht mit zwingenden Gründen bewiesen zu sein. Aber überall erhält man den Eindruck, dass Staerk auf Grund sorgfältiger Untersuchung und bei aller Vertrautheit mit den neuesten Forschungen massvoll urteilt. Das Büchlein verdient die wärmste Anerkennung als gediegene Leistung und liest sich überaus angenehm, da es frisch und sichtlich mit persönlicher Anteilnahme geschrieben ist.

Rheinsberg (Westpreussen). Fritz Bennewitz.

Willy Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschich.e. I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. II. Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft.
[Sammlung Göschen Nr. 325, 326.] Leipzig 1907.

Staerk hat seine Arbeit in der Christl. Welt 1907, Nr. 34, selbst besprochen. Er kennzeichnet da seinen Standpunkt zu der Disziplin der „Neutestamentlichen Zeitgeschichte“ und das Ideal, das ihm vorschwebt. Man muss gestehen, dass er seine Aufgabe trefflich gelöst hat. Er hat sie sich wahrlich nicht leicht gemacht, da er ein Doppeltes unternimmt: er will in Hausraths Bahnen zurtcklenken und doch den ungeheuren Stoff im engen Rahmen der Göschenschen Sammlung darstellen.

Er tritt in bewussten Gegensatz zu Oskar Holtzmanns gleichnamigem Werk [2. Aufl. 1906]. Holtzmann beschränkt sich auf das Judentum und streift das Heidentum nur an der Aussenseite. Darin sieht Staerk einen bedauerlichen Rückschritt hinter Häusrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte kann nach ihm nichts anderes sein als „Kulturgeschichte der urchristlichen Zeit“. Dahinein gehört aber doch naturgemäss auch die Welt des Heidentums. Denn Israel war kein Robinson, und keine chinesischen Mauern sperrten es ab vom Strom der Welt.

Die Schwierigkeiten seiner Aufgabe hat Staerk glücklich überwunden. Er schreibt klar, allgemeinverständlich und doch auf streng wissenschaftlicher Grundlage; wohltuend berührt das massvolle Urteil, anziehend der lebendige und anregende Stil. Er versteht sich trefflich auf Kleinmalerei und kann feine Medaillonbildchen entwerfen; aber er ist auch ein Meister in der Kunst, mit grossen Strichen treffend zu skizzieren.

Es kann hier nicht eine Auseinandersetzung über etwaige strittige Punkte eröffnet werden. Hingewiesen aber sei auf die mancherlei neuen bedeutsamen Gesichtspunkte, die Staerk deutlich ins Licht rückt. Das Judentum definiert er als eine „Weltreligion mit einem starken Zuge sowohl zum nationalen Partikularismus als auch zum Monotheistischen und Kirchlichen“. Jerusalem ist „das heilige Rom der jüdischen Kirche“. Ihr Grundzug ist das Bewusstsein, andere und bessere Güter als die griechisch-römische Welt zu besitzen. Dass jedes männliche Gemeindeglied die liturgischen und homiletischen Aufgaben übernehmen konnte, ist eine ganz eigenartige Erscheinung in der damaligen religiösen Kulturwelt. Hervorgehoben wird, dass bei dem Fehlen einer eigentlich kirchlichen Dogmatik doch ein kirchlich formulierter Glaubenssatz vorhanden war, dass im Messiasglauben auch die innere Erlösung von Sünde und Schuld Ziel der Sehnsucht, dass Glaube und Werke kein neues, zuerst von Paulus behandeltes Problem war, dass die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Gemeinde noch nicht die Heilsgewissheit verbürgte usw. Die Gestalt des Paulus kommt voll zu ihrem Rechte und wird mit Begeisterung als Klassiker des Hellenismus gezeichnet.

Dankbar bin ich dem Verfasser auch dafür, dass er der Gestalt Jesu die überragende Bedeutung zuerkennt. Ausdrücklich bemerkt er, dass der jüdische Gebrauch des

Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensj. usw. 427

Vaternamens noch nicht mit dem Vaterglauben Jesu verbunden war. Erst Jesus hat den Ewigkeitsgehalt aus der jüdischen Religion herausgegriffen und die religiösen und sittlichen Grundgedanken zu den Grundlagen einer neuen Menschheitsreligion gemacht. Das Evangelium hat dem Menschen religiös doch das Höchste geschenkt: es hat an ihn die höchste Forderung des Willens gestellt und den Drang nach Erkenntnis mächtig angeregt. Die Kraft des Evangeliums sollte nicht durch Theologie und Mystik erstickt werden. I. Kor. 13, 1 ff. sind unvergängliche Worte.

Jeder Leser wird von Staerks Neutestamentlicher Zeitgeschichte viel lernen können; darum: Tolle, lege!

Rheinsberg (Westpreussen). Fritz Bennewitz.

Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet von Biglmair, Euringer, Greving, Holzhey, Hürbin, Jud, Kempfler, Koeniger, Pfeilschifter, Schermann, Schnitzer, Seider, Sickenberger, Thalhofer, Vogels, Weiss, Wieland (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München, III. Reihe, Nr. 1). München 1907. VIII u. 348 S. Mk. 8.—

Mehr als ein halbes Jahrhundert lang hatte Döllinger auf dem kirchengeschichtlichen Lehrstuhl der Universität München gewirkt. Was er als Gelehrter, als Forscher, als Theologe gearbeitet und geleistet hat, ist Gemeingut des deutschen Volkes und der Wissenschaft geworden. Zahllose Hörer hatte er im Laufe der Jahrzehnte zu seinen Füßen gesehen, und doch starb er als ein einsamer Mann. Nur Bücher hinterliess er, keine Schüler; nur Schätze, keine Erben. Eine reiche literarische Fruchtbarkeit hatte er entfaltet; aber die akademische Vaterschaft und Zeugungskraft war ihm versagt geblieben. Sie brachte, ihn glücklich ergänzend, sein Nachfolger auf dem kirchengeschichtlichen Lehrstuhl mit, Alois Knöpfler. Von Anfang an richtete er sein Augenmerk auf die Gründung eines kirchenhistorischen Seminars. Klein fing er an. Durch die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen, die Widerstände, die er zu überwinden hatte, hat er sich nicht abschrecken, nicht entmutigen lassen. Durch zielbewusste Tatkraft ist es ihm gelungen, den kirchengeschichtlichen Studien durch das von ihm ins Leben gerufene und je länger je mehr mit all dem vielgestaltigen Rüstzeug, das nun einmal zu wissenschaftlicher Forschung

unentbehrlich ist, ausgestattete Seminar eine stille, friedliche Arbeitsstätte zu schaffen, aus der, wie auch die vorliegende Festschrift beweist, eine Reihe wissenschaftlich tüchtiger Männer hervorgegangen ist, deren Forschungen, in den Veröffentlichungen des Münchener kirchengeschichtlichen Seminars in zwei stattlichen Reihen vorgelegt, sämtlich von mir an dieser Stelle bezw. in der Wochenschr. f. klass. Philol., zum Teil sehr eingehend, besprochen und gewürdigt worden sind. Was jene Männer bei der obengenannten festlichen Gelegenheit bezeugen, das ist nicht bloss, so viel es immerhin ist, der Dank für jene Stätte und Gelegenheit, in die Wissenschaft der Kirchengeschichte sich zu versenken, nein, viel höher schätzen sie die Fülle der Anregungen, die sie von ihm empfangen: „Der Sinn für historische Wirklichkeit, der Mut zur Wahrheit, der Drang, allem gerecht zu werden und Freund wie Gegner zu verstehen. Dazu die liebevoll-väterliche Fürsorge, die sich eines jeden, dem es ernst mit wissenschaftlichen Arbeit war, annahm, ihn förderte und unterstützte mit Rat und Tat und auch seinen späteren Lebenspfad nicht aus den Augen verlor“ (S. VI). Dafür vor allem danken sie dem verehrten Lehrer und fügen das Gelöbnis hinzu, sein wissenschaftliches Lebenswerk weiterzuführen und, jeder an seinem Platze, in seinem Sinne arbeiten und forschen zu wollen. Und das ist etwas Hoherfreuliches. Dass gerade durch so ehrlich getriebene, nur von dem Streben nach Wahrheit geleitete Forschung die Annäherung der beiden Konfessionen wirklich gefördert und in segensreicher Weise so ein gemeinsamer, von Forschern beider Religionsgemeinschaften beackterter Boden gewonnen wird, dessen Erträge im Sinne Harnacks (Katholizismus und Protestantismus) und in der Richtung des Herrnwortes *καὶ γενήσεται μία ποιμὴν, εἰς ποιμὴν* (Joh. 10, 16) zu schönen Erwartungen berechtigen, das habe ich bei jenen meinen Besprechungen in dieser Zeitschrift gelegentlich hervorzuheben nicht unterlassen.

Naturgemäss sind nicht alle hier vereinigten Beiträge von gleichem Werte und gleicher Bedeutung, auch für den Leserkreis dieser Zeitschrift. Ich zähle sie alle auf und erlaube mir nur zu einigen kurze Bemerkungen hinzuzufügen. — Biglmair eröffnet die Schrift mit einer Arbeit über „Die Anfänge des Christentums in Bayern“ (1. S. 1—24). — „Das naturwissenschaftliche Hexaëmeronproblem und die katholische Exegese“ (2. S. 25—45) beleuchtet sodann in sehr lehrreicher Weise Euringer. Hier bekunden die freiere Stellung,

welche verschiedene katholische Forscher zu jener Frage eingenommen haben, und das mehrmalige Einschreiten Roms gegen diese vermeintlich zu weit gehenden Gelehrten deutlich den unfreien, wissenschaftlich unhaltbaren Standpunkt, den die katholischen Forscher in dieser Hinsicht immer und immer wieder innezuhalten sich veranlasst sehen, eine Halbheit, über die ich mich in der Anzeige von Thad. Engerts „Urzeit der Bibel“ in Heft II dieses 50. Jahrganges der ZfwTh. S. 282 ausgesprochen habe. — Sehr schätzenswerte Mitteilungen „Zum vorreformatorischen Beichtunterricht“, einem Gebiete, auf dem wir katholische (F. Falk u. a.) und protestantische Forscher (Geffcken, Battenberg) vereint fruchtbringend sich betätigen sehen, macht Greving (3. S. 46—81). — Innere Berührung und Verwandtschaft mit dem zweiten Beitrag verrieth die gründliche Arbeit Holzheys über „Genesis I und die antike Philosophie“ (4. S. 82—93). Während jener aber durch das unerquickliche, ganz vergebliche und fruchtlose Herumreden um den leidigen Inspirationsbegriff beeinträchtigt ist, kann Holzheys Ergebnis als ganz ansprechend bezeichnet werden. Der Verfasser sieht kein Hindernis, die Entstehung einer Kosmogonie von der Art wie Genesis I in die Zeit zwischen Esra und Alexander d. Gr. zu versetzen. Sie würde sich, nach ihrer weltlichen Seite hin betrachtet, als ein Versuch darstellen, im Rahmen der strengen Sabbatsidee des Judentums mit den scharfen Waffen griechischer Philosophie und Naturerkenntnis den babylonischen Hylozoismus und Polytheismus endgültig zu widerlegen und auszuschliessen. Diese Auffassung ist nur hinsichtlich des zeitlichen Ansatzes neu, denn dass Moses und Plato nahe verwandt seien in ihrer Lehre vom Ursprung und von der Güte der Schöpfung, ist schon in alter christlicher Zeit ausgesprochen worden. — Hürbin macht ferner kunstgeschichtlich sehr anziehende Mitteilungen über „Barock und Rokoko in der Schweiz“ (5. S. 94—125), Jud schildert „Agobards von Lyon theologische Stellung nach seinen Schriften“ (6. S. 126 bis 144), Kempfter „Bertold III von Andechs“ (7. S. 145 bis 166). — Die dunkle Frage nach dem „Ursprung des Ablasses“ (8. S. 167—191) erfährt durch Koeniger eine erneute, gründliche Prüfung, deren Ergebnisse höchst beachtenswert sind. Der Verfasser, der, wie seine in dieser Zeitschrift anerkennend zur Anzeige gebrachten Schriften über Bischof „Burchard I. von Worms“ und über „Die Beicht nach Casarius von Heisterbach“ bezeugen, mit der Geschichte des Buss-

und Beichtwesens der Kirche ganz besonders vertraut ist, trägt keine besonderen Bedenken, zu erklären, dass der nächste äussere Anlass zur Entstehung der Ablässe in der Nutzbarmachung der Büsserleistungen für das zeitliche Interesse der Kirche zu suchen ist. — Boehmer-Romundt hatte unter der Überschrift „Ein neues Werk des Wulfila?“ eine anregende Arbeit veröffentlicht, in der er den Nachweis führen zu können glaubte, dass der griechische Bericht (Σ) über das Martyrium des h. Sabas († 12. April 372) von Wulfila verfasst sei. Es ist nun in hohem Grade verdienstlich, dass Pfeilschifter in einer tief eindringenden, alle Zeitumstände und alle Quellen sorgfältig berücksichtigenden und abwägenden Untersuchung den überzeugenden Nachweis geführt hat, dass in jenem Bericht „Kein neues Werk des Wulfila“ vorliegt (9. S. 192—224), dass der bischöfliche Verfasser, den Pfeilschifter zunächst mit X bezeichnet, vielmehr in ganz anderer Richtung zu suchen ist. Dieser im römischen Reiche an der Grenze Gotiens lebende, aus Kappadokien stammende Bischof X ist dem Basilius seit längerem durch mannigfache Nachrichten auf das vorteilhafteste bekannt gewesen als treuer Anhänger des nicänischen Glaubens, der unter den Verfolgungen des Kaisers Valens tapfer standgehalten hatte. Nun schickt dieser Bischof die Reliquien eines gotischen Märtyrers in seine Heimat und zugleich an Basilius, das kirchliche Oberhaupt derselben, einen Brief, der in diesem den Wunsch lebendig werden lässt, eine dauernde, geistig fruchtbare briefliche Verbindung mit X zu unterhalten. Dieser Bischof X, über den Basilius so gut unterrichtet ist, und an den er in solcher Weise schreibt, kann Wulfila nicht gewesen sein. Denn dieser, der sich dem Arianismus angeschlossen, hätte in den Augen des Basilius das gute Erbeil der Väter nicht bewahrt. Von dem Manne, an den Basilius Brief 165 geschrieben hat, wusste er ganz sicher, dass dieser Glaubenskämpfe bestanden und die Rechtgläubigkeit bewahrt hatte. Dieses bestimmte Wissen konnte er von Wulfila ganz unmöglich haben, weil in dessen Leben nichts dem entsprach. Also scheidet Wulfila aus. Es scheint dem Verfasser vielmehr, wenn die für ihn ermittelte Stelle überhaupt durch einen anderen bestimmten Namen ausgefüllt werden soll, alles dafür zu sprechen, dass dieser X und jener Bischof, dem das Presbyterium des Σ -Berichts unterstand, ein und dieselbe Person waren, und dass diese Persönlichkeit keine andere ist als der rechtgläubige Bischof von Skythien,

Bretanion von Tomi: ein Ergebnis, dessen Ermittlung als glänzend und dessen Richtigkeit als durchaus gesichert bezeichnet werden muss. — In der folgenden Arbeit erweist Schermann, der verdiente Didache-Forscher (vgl. meinen Bericht über seine „Elfapostelmoral“ — Veröffentl. a. d. Kirchenhist. Sem. München II, 2 — in d. ZfwTh. XLVII, 281—285), „Die Gebete in Didache c. 9 und 10“ (10. S. 225 bis 239) als eine einheitliche Reihe von zwei Mahlen, welche jüdischen liturgischen Mahlen parallel nach Zeremonien wie Gebeten ausgestaltet wurden. Did. 9 ist ein durch Dankgebete geheiligtes Mahl. Die Mahnung Did. 9, 5, von den geheiligten Speisen nicht den Katechumenen zu geben, entspricht dem Verbot bei den jüdischen Sabbatmahlen, nicht Fremdlinge daran teilnehmen zu lassen. Die äussere Verbindung zwischen Did. 9 und 10 stellt das für den Schluss des Sabbatmahles zurückgelegte Stück des Gebrochenen und ebenso ein Rest des Kelches dar, welche nun zum eigentlichen Herrnmahle zur Verwendung kamen. Die Gebete dazu sind denen von Did. 9 nachgebildet, da sie ebenfalls bei einem Mahle gesprochen wurden; nur sind sie in höherem Sinne verchristlicht, indem die Einigung der Gemeinde mit Christus mehr betont wird, und erhalten dadurch einen tieferen Gedankeninhalt. Nur so werden die Doppelformen in Did. 9 und 10 verständlich. Die Gebete in Did. 10 lassen sich als Grundstock christlicher Abendmahlsgebete in der Entwicklung betrachten. — Schnitzer, dessen Savonarola-Forschungen ich in dieser Zeitschrift (XLVI, 479/480; XLVII, 424—427; XLVIII, 129—131) mit steigender Anerkennung begrüsst habe, erbringt (11. S. 240—253) den Nachweis, dass „Michael Lindener Fälscher, nicht Übersetzer savonarolischer Predigten und Schriften“ ist. — Seider behandelt (12. S. 254—274) „Die Bleitafel im Sarge des hl. Valentin“. — Sickenberger rollt in seiner Arbeit „Lux vera, veniens in hunc mundum“ (13. S. 275—294) noch einmal die ganze Prolog-Frage des Johannes-Evangeliums auf, wie mir scheint, ohne Förderung unserer Einsicht in die seit alter Zeit viel umstrittenen Schwierigkeiten derselben. Mit Hugo Delff, auf dessen Forschungen eigentlich zum ersten Male nachdrücklich hingewiesen zu haben ich mir zum Verdienst anrechne (vgl. meine Progr.-Abhdlg. „Zur Johanneischen Frage“, Wandsbeck 1900, Nr. 306, S. 13/14), teile ich durchaus nicht die Ansicht von der schriftstellerischen Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Evangeliums und glaube die Berechtigung

zu dieser meiner Ansicht in meinen beiden Aufsätzen: „Das Johannesevangelium bei Celsus“ und „Johanneische Bedenken“ (beide in d. Neuen kirchl. Zeitschr. IX, 1898, S. 139—155 u. S. 579—604) erwiesen zu haben. Auf Celsus gestützt, dessen Textbefund schon an Origenes' beredtem Schweigen einen starken Zeugen besitzt (a. a. O. S. 146—152), meine ich den Nachweis erbracht zu haben, dass der Philosoph den Abschnitt Joh. 6, 1—29. 59 in der von ihm benutzten Abschrift des Johannesevangeliums nicht gelesen hat, dass dieser somit der ursprünglichen Fassung desselben fremd ist. Gleichfalls aus Celsus glaube ich es höchst wahrscheinlich gemacht zu haben (a. a. O. S. 152—155), dass er die, wie auch schon andere meinten, sicherlich nicht ursprüngliche Einleitung des Evangeliums mit der Logoslehre in ihrer Anwendung und Beziehung auf den in die Welt gekommenen Gottessohn, Jesus von Nazareth, nicht gekannt hat, weil er sie in der in seinen Händen befindlichen Abschrift des Evangeliums nicht vorfand. Es war nur ein weiterer Schritt strenger Folgerichtigkeit, wenn ich (a. a. O. S. 599) im Anschluss an Al. Schweizer und Delff (Das vierte Evang. S. 14) mit jenem wichtigsten, einen galiläischen Vorgang enthaltenden Abschnitt des 6. Kapitels auch die beiden anderen galiläischen Geschichten, das Wunder zu Kana 2, 1—11 und die Heilung des Sohnes des Königischen zu Kapernaum 4, 46—54, sie drei die einzigen des vierten Evangeliums, sie alle drei ohne jede Störung des Zusammenhanges entfernbar, unbedenklich preisgegeben habe. Endlich denke ich das Evangelium in den gegen R. Seydel gerichteten Bemerkungen meiner obengenannten Progr.-Abhdlg. (I. S. 1—12) gegen die Umklammerung bzw. die behauptete Beeinflussung durch die Buddhalgende, die bei der bisherigen Auffassung gerade auch in einigen bedeutenden, meiner Ansicht nach zuvor auszuscheidenden Stücken gar nicht abgewehrt werden kann, wirksam in Schutz genommen zu haben. Auch in der Verfasserfrage bin ich anderer Ansicht. Der Verfasser ist allerdings der Jünger, „den Jesus lieb hatte“ (Festgabe S. 276), aber das ist nicht der Galiläer Johannes, des Zebedäus Sohn, der Apostel. Ich verweise auf meine Progr.-Abhdlg. S. 18 ff. — Den Schluss des Bandes bilden: Thalhoffer, „Ein Beichtbüchlein aus dem Ende des 15. Jahrhunderts“ (14. S. 295 bis 313), Vogels, „Zum Hymnus Splendor paternae gloriae“ (15. S. 314—316), Weiss, „Albert der Grosse als Bischof von Regensburg“ (16. S. 317—328) und Wieland, „Wieder-

K. Guggenberger, Die Legation des Kardinals Pileus usw. 433

geburt in der Mithrasmystagogie und in der christlichen Taufe“ (17. S. 329—348).

Wandsbek.

Johannes Dräseke.

K. Guggenberger, Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland 1378—1382. München 1907. VI u. 138 S. 8°.

Der Verfasser hat es sich ernste Mühe kosten lassen, aus den weit verstreuten Nachrichten, die er von nahezu 150 Archiven, Bibliotheken, historischen Vereinen und Instituten, sowie von Privaten in Deutschland, Österreich-Ungarn, Italien, England, Luxemburg, Belgien und der Schweiz (vgl. das umfangreiche Literaturverzeichnis S. 131—137) zusammengebracht hat, ein anschauliches Bild von einem kleinen Ausschnitt aus der traurigen, für uns Deutsche so unerfreulichen Geschichte jener Tage Kaiser Wenzels, des entarteten Sohnes Karls IV., zu entwerfen. Er führt uns ein in die unseligen Zeiten der Kirchenspaltung und der zwiespältigen Papstwahlen, deren Elend sich in unserem Vaterlande in mannigfacher Weise fühlbar machte. Damit hängt der Auftrag des Kardinals Pileus zusammen. Dieser, um 1330 auf Schloss Prata in Friaul geboren und durch seine Mutter Iselgarda, eine jüngere Tochter Nicolaus I. von Carrara, mit einer der mächtigsten Familien Oberitaliens verwandt, war nach Vollendung seiner Studien zu Padua an den päpstlichen Hof nach Avignon gekommen, wurde von hier aus, seit 1350, gleichzeitig mit dem ihm eng befreundeten Petrarca, Canonicus, Erzpriester an der Kathedrale in Padua, dann 1358 daselbst Bischof und hat in einem wechselvollen, reichbewegten Leben dem Papsttum, besonders Urban VI., wertvolle Dienste geleistet. Der von dem Papste dem Kardinal für die deutschen Lande und Böhmen gegebene Auftrag ging dahin: Einmal sollte der Legat dem jungen König die Nachricht bringen, dass der Papst die Frankfurter Wahl vom 10. Juni 1376 vollständig anerkenne; zugleich hatte er sich mit Wenzel zu besprechen und Vorbereitungen zu treffen für die Kaiserkrönung, welche demnächst entweder zu Mailand durch einen päpstlichen Legaten oder in Rom durch Urban selbst vorgenommen werden sollte. Weiterhin ward er beauftragt, den König zur Unterdrückung der Anhänger des Afterpapstes aufzufordern, einen engeren Anschluss des Prager Hofes an den apostolischen Stuhl zu vermitteln und dadurch den ganzen

Norden Clemens VII. abwendig zu machen. Die Ausführung dieses Auftrages lässt uns nun der Verfasser genauer kennen lernen. Er schildert die Reise und Tätigkeit des Legaten bis zur Ankunft in Prag (14. Dez. 1378 bis 10. März 1379), Wenzels Stellung zum Schisma während seiner ersten Regierungszeit bis zum Frankfurter Reichstag im Februar 1379, des Legaten ersten Aufenthalt in Prag (10. März bis Mitte Mai 1379), sowie seine Tätigkeit im Reich und auf den beiden Frankfurter Reichstagen 1379 und 1380. Sodann treffen wir Pileus und Wenzel vereint auf der Reise in Ungarn und Österreich (Ende November und Dezember 1380), erfahren näheres über die kirchliche Frage und Wenzels auf dem Reichstage zu Nürnberg (Februar 1381) geplanten Romzug, geleiten ihn nach England und überblicken seine letzte Tätigkeit im Reiche und in Böhmen in der Zeit von Juni 1381 bis März 1382. — Von besonderem Wert erscheint dem Referent das vom Verfasser zusammengestellte Itinerarium des Legaten (S. 105—112), das ausserordentlich genaue Angaben über Zeit und Ort seines Aufenthalts sowie wertvolle Nachrichten über die hierfür in Betracht kommenden gedruckten und ungedruckten Belege enthält.

Wandsbek.

Johannes Dräseke.

F. Koldewey, Geschichte der Ersten grossen Witwen- und Waisen-Sozietät. Für die Zeit von 1705—1860, verfasst von weil. Oberbürgermeister Caspari. Im Auftrage der Gesellschaft bis zur Gegenwart fortgeführt und mit Beilagen herausgegeben. Braunschweig 1907. VI u. 198 S.

Gleich der erste Einblick in den neuen Beitrag des hochverdienten Braunschweiger Schulmannes [Ehren-D. der Jenaer theol. Fak.] erwies mir seine Schrift als ein überaus wertvolles Zeugnis für die „kulturgeschichtlichen Nachwirkungen der pietistischen Epoche“. Unter diesem Gesichtspunkt hatte ich vor mehr als 30 Jahren begonnen, in den „von der Reformation zur Aufklärung“ führenden Linien die notwendige Ergänzung zu der einseitig dogmatischen Darstellung des Pietismus anzubahnen. Bei dem Versuch, die trotz aller gegenseitigen Bestreitung doch unverkennbar heraustretenden Parallelen in der Gesamtentwicklung von Protestantismus und Katholizismus darzulegen, hatten sich mir [ähnlich wie in der Generation vorher Synkretismus, Coccejanismus und Jansenis-

mus] Pietismus und Gallikanismus nebeneinander gestellt. Aber der zweite erlag, mehr noch als der Todfeindschaft der päpstlichen Politik, der höfischen Begünstigung durch Ludwig XIV. Der erste bewährte dagegen die unzerstörbare Triebkraft der fortwirkenden Reformation als Erneuerung des Evangeliums. Es geschah dies zum Teil noch innerhalb der alten kirchlichen Formen. Aber daneben begannen schon jetzt die ausserkirchlichen Nachwirkungen, die von dem Franckeschen Waisenhaus ausgingen und in der Potsdamer Stiftung des Soldatenkönigs Friedrich Wilhelms I. für seine Militärwaisen bereits auf das staatliche Gebiet übergingen.

Unbewusst und ungewollt ist dieses Hineinstellen der pietistischen Ära in den Prozess der religiösen Weiterentwicklung in Gegensatz zu der scharfsinnigen Kritik der dogmatischen Schwächen des Pietismus durch den grossen Göttinger Systematiker gekommen. Schon die kurzen Andeutungen über die Verschiedenheit der Auffassung in der Beurteilung des Pietismus (im ersten Bande der dritten Auflage meines Handbuches) wurden übel aufgenommen. Übler noch die prinzipielle Grundlegung in der durch die Redaktion der Studien und Kritiken erbetenen literargeschichtlichen Übersicht „Zur Vorgeschichte des Pietismus“. Seither aber ist die dort niedergelegte Anschauung so gut wie durchweg akzeptiert, und zwar bezieht sich dies nicht nur auf die Vorgeschichte, sondern nicht minder auf die Nachgeschichte des Pietismus. Ungeahnt viele Einzellinien wollen in ihr zu einem Gesamtbilde verbunden werden, wie es schon dem scharfblickenden Planck vorgeschwebt hatte. Die der jüngeren Generation gestellte Aufgabe wird sich auch hier je länger je mehr als eine ähnliche erweisen, wie mit Bezug auf die lokalgeschichtliche und biographische Seite der Reformationsgeschichte. Die Koldeweysche Arbeit erfreut mich daher nicht nur um ihrer lokalgeschichtlichen Details willen, sondern mehr noch als ein typisches Zeugnis für die Nachwirkung der Franckeschen Schöpfungen.

Mit vollem Recht hebt der Verfasser diese allgemeine Bedeutung der Braunschweiger Stiftung hervor. Es ist eben doch erst die Zeit des Pietismus, welche „die öffentliche und allgemeine Fürsorge für die Hinterbliebenen der geistlichen sowohl als der weltlichen Beamten“ systematisch zu betreiben begann. Wohl hatte schon die Reformation auch für diese Aufgabe [welche den zölibatären Klerikern seit Gregor VII. fremder und fremder geworden war] das Verständnis eröffnet.

Aber erst nach Beendigung der grossen Religionskriege konnte eine solche Kulturaufgabe ernstlich an die Hand genommen werden.

Speziell für Braunschweig hat die Kirchenordnung von 1569 von Herzog Julius wenigstens auf notdürftige Wohnungen für die Pfarrwitwen Bedacht genommen. In der „Erneuerten Kirchenordnung“ von 1709 [die schon als eine weitere Folge unserer Stiftung angesehen werden kann] wird dabei noch ein Punkt ins Auge gefasst, welcher an die letzte feinsinnige Arbeit des Greifswalder Woltersdorf über eine ähnliche Fürsorge für die Pfarrwitwen in Pommern erinnert. Auch in Braunschweig soll nämlich darauf „vigilirt“ werden, ob nicht „vermitteltst einer Heyraht die hinterlassene Witwe oder eine Tochter auf der Pfarre bleiben könne?“ Immerhin soll dabei erwogen werden, „ob bei der in Vorschlag gebrachten Heyraht sich eine Göttliche Direction spühren lasse“.

Wenn wir jedoch die „Witwen- und Waisen-Sozietät“ als einen typischen Beleg für die kulturgeschichtlichen Nachwirkungen der pietistischen Epoche bezeichnen, so muss dabei wohl im Auge behalten werden, dass fast überall Ähnliches angestrebt wurde, aber das Meiste davon später wieder dahinfiel. Wie viele selbstlose Stiftungen sind nicht später selbststüchtigen Bestrebungen dienstbar gemacht! Es gilt dies beispielsweise von mancher ansehnlichen Stiftung der in sozialer Beziehung hochbedeutsamen Mennonitengemeinden. Auch in Braunschweig ist es noch zu mehreren ähnlichen Stiftungen gekommen. Aber sie sind früher oder später wieder verschwunden. Dies der Grund, dass unsere Stiftung im Unterschied von anderen zuerst als die erste und später überdies als die grosse gekennzeichnet worden ist. [Vgl. darüber die instruktive Anmerkung S. 3.]

Für den Historiker wird es immer eine besondere Freude sein, wenn durch die Gunst der Umstände sich ausnahmsweise die Quellen über solche Stiftungen erhalten haben. Die in der Vorrede aufgezeichneten Archive haben auch in dieser Hinsicht eine schöne Aufgabe erfüllt. Immerhin ist uns nur ein kleiner Rest der einstigen Gesichtsquellen erhalten, und so fühlen wir uns auch hier sofort vor neue Fragen gestellt, die vorerst noch keine Antwort finden. So ist ersichtlich ursprünglich die Anregung zu unserer Stiftung von anderen ausgegangen, als es später erschien. Vgl. die Anmerkung S. 153 zu dem Verzeichnis der Mitglieder, bei dem ersten Namen Alberti: „Ursprünglich eröffnet die Reihe der Mitglieder

der damals hochbetitelt, heute vergessene ‚Abt‘ Chr. Specht.“ „Weshalb der Name des Prälaten gestrichen und durch den des schlichten Pfarrherrn ersetzt wurde, ist nicht bemerkt.“ Gerade derartige Rätsel verlocken wohl am leichtesten zu weiterer Spezialforschung.

Doch auf diese Spezialforschung einzutreten kann hier nicht die Aufgabe sein. Wir müssen uns begnügen, die allgemeinen Gesichtspunkte zu streifen, unter welchen Koldeweys Arbeit das historische Interesse auch ausserhalb Braunschweigs erweckt. Die Grundlage seiner Arbeit ist die bis dahin im Sozietätsarchiv verborgen gebliebene fleissige Untersuchung des Oberbürgermeisters Caspari. Der Herausgeber hat ihr aber noch die von Caspari nur zitierten Urkunden beigegeben, die „Unvorgreifliche Ordnung“ der ersten Stifter von 1705 und die von Herzog Anton Ulrich 1706 bestätigten Statuten. Während diesen beiden Urkunden ein allgemein geschichtlicher Wert zukommt, beanspruchen die übrigen Beilagen nur ein lokalgeschichtliches Interesse. F. N.

Mitteilungen.

1. Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hat folgende Preisfragen neu ausgeschrieben:

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1908:

Eine Untersuchung über die Eigenart und die Bedeutung des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte.

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1909:

Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmung der sogenannten „geistlichen Güter“ [geestelyke goederen] in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert.

III. Auf folgende Frage kann noch die Antwort eingesandt werden vor dem 15. Dezember 1908:

Die Gesellschaft verlangt eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluss religiöser Glaubensüberzeugungen auf die Beantwortung von Fragen auf dem Gebiete der Ethik, der Politik und der sozialen Einrichtungen und Verhältnisse.

Exemplare des Programms mit den Bedingungen sind zu erhalten bei dem Schriftführer der Gesellschaft: Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht.

2. Der Schluss des Aufsatzes von Herrn Rabbin. Dr. B. Koenigsberger über das Bathkol ist nicht rechtzeitig eingeliefert worden und kann daher erst später erscheinen.

3. Die Schriftleitung bittet zu entschuldigen, dass aus verschiedenen Gründen das Erscheinen dieses Heftes sich leider in unliebsamer Weise verzögert hat. Das vierte Heft wird aber schon gedruckt und soll womöglich noch vor Ostern erscheinen.

Verzeichnis

der seit dem Erscheinen des vorigen Heftes zur Besprechung eingesandten Bücher.

Hamilton Ford Allen, The infinitive in Polybius compared with the infinitive in biblical Greek [Historical and linguistic studies in literature related to the New Testament, 2. series I 4]. Chicago 1907. 60 S. [289—348]. 50 bis 53 cents.

Bruno Baentsch, David und sein Zeitalter. [Wissenschaft und Bildung. 16.] Leipzig 1907. 172 S. 1—1,25 Mk.

Georg Berbig, Georg Spalatin und sein Verhältnis zu Martin Luther usw. [Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts I.] Halle a. S. 1906. 3 Bl. u. 316 S. mit 2 Bildern. 11 Mk.

Georg Berbig, Acta comiciorum Augustae ex litteris Philippi, Jonae et aliorum ad M. L. Aus dem Veit Dietrich-Kodex der Ratsbibliothek zu Nürnberg herausgegeben; mit einem Faksimile. [Quellen u. Darstellungen aus d. Gesch. d. Reformationsjahrhunderts II.] Halle a. S. 1907. 58 S.

Georg Berbig, Der Veit Dietrich-Kodex Solgeri 38— zu Nürnberg: Rhapsodia seu Concepta in Librum Justificationis aliis aliter additis. 1530. Veröffentlicht Leipzig 1907. 50 S.

Johannes Blankenburg, Für den Christusglauben! Gegen den neueren Jesuskultus, gegen die moderne Verkennung des Heilandes! Gotha 1908. 77 S.

C. Brockelmann, F. N. Finck, J. Lippoldt, E. Littmann, Geschichte der christlichen Literaturen des Orients

- [Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen VII, 2].
Leipzig 1907. VIII u. 281 S. 4—5 Mk.
- T. K. Cheyne, Traditions & beliefs of ancient Israel.
London 1907. XX u. 511 S. 15 sh.
- Ludwig Deubner, Kosmas und Damian. Texte und Einleitung. Leipzig 1907. 240 S. 8 Mk.
- Julius Deutsch, Die Kinderarbeit und ihre Bekämpfung. Gekr. Preisschrift. Zürich 1907. XI u. 247 S. 4,50 Mk.
- Moritz Engel, Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu 1. Mose 2—4; 6, 1—14; 9, 18—27; 11 und 12, 1—6. Mit 2 Karten. Dresden 1907. X u. 301 S.
- Joseph Engert, Der naturalistische Monismus Haeckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft. Gekr. Preisschrift. [Theol. Studien der Leo-Gesellschaft Nr. 17.] Wien 1907. XV u. 352 S. 4,50 Mk.
- Karl Gaquoin, Die transzendente Harmonie bei Ernst Marcus. Wiesbaden 1907. 83 S.
- Henri Genouillac, L'église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche. Paris 1907. XII u. 268 S.
- Hippolyte Hammer, Gabriel Oger et A. Laurent, Les pères apostoliques. I. II. Doctrine des apôtres, épître de Barnabe. Texte grec, traduction française, introduction et index. [Textes et documents pour l'étude historique du christianisme.] Paris 1907. CXVII u. 118 S. 2,50 frcs.
- Kirchliches Handlexikon, in Verbindung mit K. Hilgenreiner, J. B. Nisius, J. Schlecht hrsggb. von Michael Buchberger. Mit kirchlicher Genehmigung. II. Band. 23.—27. Lieferung. S. 1—479. 5 Mk.
- Eduard König, Die Poesie des Alten Testaments. [Wissenschaft u. Bildung Nr. 11.] Leipzig 1907. 160 S. 1 bis 1,25 Mk.
- Emil Moske, Die Bekehrung des heil. Paulus. Eine exegetisch-kritische Untersuchung. Münster i. W. 1907. XI u. 101 S. 2,50 Mk.
- Heinrich Nissen, Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. II. Berlin 1907. IV u. 260 S. 4 Mk.
- Regesta Pontificum Romanorum: iubente regia societate Gottingensi congressit Paulus Fridolinus Kehr. Italia Pontificia. vol. II. Latium. Berolini 1907. XXX u. 230 S. 8 Mk.
- Fritz Resa, Jesus der Christus; Bericht und Botschaft in erster Gestalt. Leipzig u. Berlin 1907. III u. 11 S. 0,80 Mk.

440 Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Bücher.

- Georg Salzberger, Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde, Berlin, Nikolassee 1907. 129 S. 2,80 Mk.
- Ignaz Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter. [Theol. Studien d. Leo-Gesellschaft Nr. 18.] Wien 1907. XVI u. 325 S. 5 Mk.
- Eduard Sievers und Hermann Guthe, Amos, metrisch bearbeitet. [Abhandlungen der philologisch-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Bd. XXIII, Nr. 3.] Leipzig 1907. 92 S. 5 Mk.
- Rudolf Smend, Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach. Berlin 1907. XIII u. 251 S.
- Curt Stage, Das Neue Testament übersetzt in die Sprache der Gegenwart. Grosse Ausgabe. Leipzig 1907. 584 S. 3, 4, 6 Mk.
- Felix Stähelin, Probleme der israelitischen Geschichte. Basel 1907. 34 S.
- Heinrich Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen 1908. 63 S.
- J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis. [Abhandlungen d. Kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, philol.-histor. Klasse, N. F. IX, Nr. 4.] Berlin 1907. 34 S. 2 Mk.
- A. Wild, Die körperliche Misshandlung von Kindern durch Personen, welchen die Fürsorgepflicht für dieselben obliegt. Zürich 1907. XII u. 162 S. 3,50 Mk.
- George Coulson Workman, The servant of Jehovah or the passion-prophecy of scripture analysed and elucidated. New York, Bombay, Calcutta 1907. XXVI u. 250 S. 5 sh.
- Aug. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments zum ersten Male übersetzt. I, 2. 188 S. II, 1. 80 S. Leipzig 1907. 2,80 u. 2 Mk.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, nicht verlangter Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Alle für die Zeitschrift bestimmten Sendungen sind zu richten an Professor Dr. Heinrich Hilgenfeld in Jena, Fürstengraben 7.

Verantwortlicher Redakteur D. Fr. Nippold.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XXII.

Wechselbeziehungen zwischen jüdischer und christlicher Theologie.

Von

D. Friedrich Nippold in Oberursel.

Die nachfolgenden Untersuchungen betreffen in keiner Weise das Spezialgebiet der alttestamentlichen Forschung, sondern haben es mit einem noch kaum an die Hand genommenen kirchengeschichtlichen Problem zu tun. Die allgemeinen Zukunftsaufgaben der interkonfessionellen Forschung als vergleichender Konfessionsgeschichte sind seinerzeit in meinem Sendschreiben an Döllinger¹⁾ gekennzeichnet. Was dem Verf. aber heute speziell vorschwebt, steht auf der einen Seite in Zusammenhang mit den unvergesslichen Anregungen des Begründers dieser Zeitschrift (Hilgenfeld hat mich u. a. zu den ähnlichen Rundschauen über neue Aufgaben der patristischen und der reformationsgeschichtlichen Forschung aufgefordert); auf der anderen Seite hat es seit 45 Jahren einen für mich persönlich hochbedeutsamen Teil eines allseitigen geschichtlichen Rundblicks gebildet.

Wie die Monographien über die Sekten des Heinrich Niklaes und des David Joris in der „Zeitschrift für historische Theologie“²⁾ vergraben sind, so meine Briefe über das Jerusalemer Osterfest von 1862 in den „Protestantischen Monatsblättern“³⁾. Der sechste dieser Briefe hat das jüdische Jerusalem zu kennzeichnen versucht, während

¹⁾ Es ist die dritte der drei zeitgeschichtlichen Untersuchungen „Katholisch oder Jesuitisch?“ 1889.

²⁾ In den Jahrgängen 1862, 1863, 1864 und 1868.

³⁾ Hrsggeg. von Heinrich Gelzer, Bd. XIX u. XX.

die anderen das katholische, das protestantische und das islamitische vorführten. Auf Grund dieser unvergessenen Jugendstudien hat dann mein Handbuch versucht, nicht nur die katholische und protestantische, sondern auch die christliche und jüdische Theologie stets in Verbindung miteinander zu überschauen und mit gleichem Masse zu messen. Ich darf dafür wohl auf den ersten und dritten Band der dritten Auflage dieses Handbuches verweisen (Bd. I, § 30 Die Humanitätsreligion des modernen Judentums — Bd. III, 1, § 34 Jüdische und christliche Theologie in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung). Auch die Monographie über „das deutsche Christuslied des 19. Jahrhunderts“ hat „das Herantreten des jüdischen Prophetismus“ nicht ausschliessen dürfen.

Die nunmehrige Untersuchung aber betrifft eine Erscheinung von ganz anderem Charakter als die bis dahin so deutlich hervorgetretene Wertung Jesu als „der höchsten Blüte des jüdischen Geisteslebens“, die erst, „als die Zeit erfüllt war“, aufblühen konnte. Denn wir stehen heute unverkennbar umgekehrt vor einer starken Reaktion dieses „jüdischen Geisteslebens“ gegen die sogenannte moderne Theologie. Dieselbe steht im Zusammenhang mit der leicht erklärlichen Opposition gegen die in den weitverbreiteten „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ niedergelegte Chamberlainsche Rassentheorie. Die letztere hat zumal dem protestantischen Deutschland viel gegeben, sowohl in der Wertung Christi wie in derjenigen Luthers. Aber wie die begeisterte Schilderung der Reformation den katholischen Widerspruch hervorrief, so die Inanspruchnahme Christi für die Arier den Widerspruch seiner Volksgenossen. Wer darf leugnen, dass die romanischen Völker, welche durch die jesuitische Gegenreformation viel ärger als im Mittelalter der Oberherrschaft des Papsttums verfielen, bei Chamberlain übel weggekommen sind? Übler noch ist das Judentum unter dem unverkennbaren Einfluss des Antisemitismus behandelt. An Chamberlain aber schlossen zahlreiche

Popularisierungen der Grundthese über den Arier Jesus sich an. Und die ganze Bewegung ist im Grunde doch nur ein Teil einer Gesamtströmung, in welcher ähnliche Popularisierungen unausgereifter Gedankengänge die Aufmerksamkeit des Tages nacheinander auf sich konzentrieren. Von Strauss' altem und neuem Glauben führt eine unterirdische Telegraphenlinie bis zu den Vorträgen von Fried. Delitzsch über Babel und Bibel, dem Harnack'schen Wesen des Christentums und den Häckelschen Welt-rätseln. Anderen Charakters als diese Tagesprodukte sind die Wellhause'schen Werke. Aber auch ihre Popularisierung hängt mit tiefer liegenden Strömungen zusammen. Man muss die Ursachen kennen, weshalb Vatke und Kuenen, Reuss und Graf in Deutschland so lange im Dunkel geblieben sind, um die sogenannte „Epoche Wellhausen“ zu verstehen.

Nur in aller Kürze kann hier auf den allgemeinen Hintergrund der einzelnen Zeiterscheinungen hingewiesen werden. Denn im folgenden kommt es einfach darauf an, die Einwirkung jener modernen Strömungen auf das Judentum an zwei jüdisch-apologetischen Werken zu exemplifizieren. Will's Gott, soll die gleiche Aufgabe in einer Reihe von Rezensionen weiter an die Hand genommen werden. Heute genüge es, die Geschichte der jüdischen Apologetik von M. Friedländer¹⁾ und die jüdische Apologetik von M. Güdemann²⁾ nebeneinander zu stellen.

Die Verschärfung des Gegensatzes zwischen jüdischer und christlicher Theologie gerade in den letzten Jahren tritt nämlich bei dem Vergleich dieser beiden Bücher so drastisch wie nur möglich zutage. In dem älteren Werke

¹⁾ Moritz Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums [mit Subvention der Zunz-Stiftung]. Zürich 1903. XV u. 499 S.

²⁾ Max Güdemann, Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums. I. Apologetik [Schriften, herausgegeben zur Förderung der Wissenschaft des Judentums]. Glogau 1906. XXI u. 248 S.

haben wir noch die ruhige Forschung um ihrer selbst willen, die gleichmässige Rücksicht auf alle Mitarbeiter, gleichviel welcher Konfession sie entstammten, dagegen die völlige Nichtbeachtung aller Tagespolemik, der nicht einmal beiläufige Seitenblicke zuteil werden. In dem neuesten Werke dagegen zeigt sich ein durchgängiger Gegenstoss gegen eine Darstellung des Judentums, die zurzeit die herrschende scheint, wenn diese Vorherrschaft auch gutenteils der Rücksicht auf Tagesströmungen und Tagesmächte ihren Ursprung verdankt. Für die Wechselbeziehungen zwischen jüdischer und christlicher Theologie ist das eine Buch ebenso lehrreich wie das andere. Die uns hier gestellte Aufgabe kann freilich nicht auf die Einzelkontroversen eingehen, wird sich vielmehr begnügen müssen, den Gesamtcharakter der beiderseitigen Bestrebungen zu kennzeichnen.

Friedländers grundgelehrtes Buch kennt nur insofern einen Unterschied in der Behandlung jüdischer und christlicher Gelehrter, als die Arbeiten der letzteren den ersteren als Vorbild und Ansporn hingestellt werden. „Von christlichen Gelehrten ist ein reiches Material für eine Geschichte der vorchristlichen jüdischen Apologetik aus der Literatur des Diasporajudentums mit erstaunlichem Fleisse zusammengetragen und bei Behandlung der Geschichte des Spätjudentums und des Urchristentums immer auffälliger in den Vordergrund gerückt.“ Das Ergebnis dieser Forschungen führt unsern Verfasser zu dem Prognostikon, „dass man die Entstehungsgeschichte des Christentums nicht mehr schreiben kann, ohne der grossen Leistungen der jüdischen Diaspora zu gedenken, ja von ihnen den Ausgangspunkt zu nehmen“. Es ist ein Ergebnis, welches u. a. mit Harnacks (von seinem popularisierenden „Wesen des Christentums“ sehr zu unterscheidenden) wissenschaftlichen Vorlesungen über Mission und Ausbreitung des Christentums sich auf gleicher Linie bewegt.

Mit der Anerkennung der Leistungen der christlichen

Forschung verbindet sich aber zugleich eine ernstliche Kritik der Versäumnisse auf jüdischer Seite. Gleich der Beginn des Vorworts erklärt, es „nicht einzusehen, warum die Arbeit nicht auf jüdischer Seite, die doch in erster Linie dazu berufen sei, unternommen werden sollte, selbst auf die Gefahr hin, dass sie vorerst nur lückenhaft ausfiele“. Ebenso konstatiert alsbald wieder der zweite Absatz, dass, „solange die geistigen Schöpfungen des Diasporajudentums, wie dies bis jetzt noch geschieht, nur von einer, nämlich von christlicher Seite gewürdigt und beurteilt werden, die Beurteilung eine einseitige bleiben wird“. Als das *πρώτον ψεύδος* erscheint die Nichtbeachtung der „tiefen, unüberbrückbaren Kluft zwischen der pharisäischen und der hellenistisch-jüdischen Schriftauslegung und Weltanschauung“. Aus diesem selbst bei guten Talmudkennern zu findenden Versäumnis erklären sich die anderen Fehler. „Die zwischen beiden liegende Volksliteratur, das apokryphe und pseudepigraphische Schrifttum, wird dem Pharisäismus in die Schuhe geschoben.“ Allerdings „wehrt es sich mit aller Macht gegen den hellenistischen Geist, von dem es zum Leben erweckt wurde.“ Aber „mit dem Pharisäismus hat es nichts weiter gemein als die Bibelgläubigkeit.“ Dagegen steht es „dem konservativen jüdischen Hellenismus ungleich näher“. Weil dies verkannt wird, wird eben „alles, was den Charakter des Nationalen und der Frommgläubigkeit auf der Stirn trägt, für pharisäisch erklärt und alles Gegenteilige für sadduzäisch“.

Von der Methode, ein wissenschaftliches Werk nach Vorrede und Register zu beurteilen, hat unsere altmødisch gewordene Jenaer Theologie sich ferngehalten. Aber der Zweck dieser Arbeit nötigt dazu, in unserm Falle speziell die Vorrede auszuschreiben. Nur dadurch lässt sich der Vergleich durchführen, wie sehr sich die Stellung der jüdischen Theologie zur sogenannt christlichen verändert hat. Bei G ü d e m a n n werden wir auf Schritt und Tritt

den Rückschlag finden gegen Wellhausen, Harnack, Delitzsch, einen Rückschlag, der sich sogar bis auf bitterböse Worte gegen Siegfried, ja gegen Kuenen erstreckt. Friedländer seinerseits dagegen liest seinen Konfessionsgenossen schonungslos den Text. Hören wir die Vorrede weiter! „Darum ist es tief zu beklagen, dass die jüdischen Gelehrten, denen der Talmud kein Buch mit sieben Siegeln, seit jeher dem Diasporajudentum fremd und kalt gegenüberstehen, das ganze jüdisch-hellenistische Literaturgebiet ihren christlichen Kollegen überlassend, die auf demselben als auf einer ihnen von keiner Seite streitig gemachten Domäne souverän schalten und walten.“

Von einer Veränderung dieser Sachlage erwartet Friedländer einen ungemeinen Gewinn für die jüdische Wissenschaft, zugleich aber auch eine ausserordentliche, vielleicht ungeahnte Förderung der neutestamentlichen Forschung. Die Vorzeichen dafür sind in der Tat schon heute zu konstatieren. Mit um so grösserer Freude aber erkennt man, wie sehr ein Mann wie Friedländer persönlich dem hohen Ziel vorgearbeitet hat, das er im folgenden noch näher definiert: „Ist es doch nur recht und billig, dass wir den christlichen Theologen hier zu Hilfe kommen und ihnen sagen, was wir unsererseits über die Geburt des aus unserem Lebensbaume hervorgesprossenen Christentums zu berichten wissen, — als Entgelt dafür, dass sie sich abmühen, die dunkeln Partien unserer ur-eigenen Geschichte aufzuhellen. Es ist nur billig, dass wir einander die Forschungsergebnisse kontrollieren und korrigieren, um endlich aus den Einseitigkeiten herauszukommen und auf den Weg der Klarheit und Wahrheit zu gelangen.“

Noch ist es ein Zukunftsideal, welches dem Blick des Verfassers vorschwebt. Aber es ist ein klares Ziel, welches er aufrollt. An seine Glaubensgenossen richtet er die Forderung, „mit alten eingewurzelten Vorurteilen zu brechen und sich, von reinem Wissensdrang beseelt, in das bislang zum unsagbaren Schaden für die Geschichts-

wissenschaft des Judentums so heillos vernachlässigte Gebiet des jüdisch-hellenistischen Schrifttums zu versenken“. Den protestantischen Theologen rühmt er nach, dass sie „in richtiger Erkenntnis der grossen Bedeutung des jüdischen Hellenismus für die Zeitgeschichte in anerkennenswertem Eifer und Erfolg unausgesetzt der Erforschung desselben obliegen“.

Doch verkennt er dabei keineswegs, dass auch in der christlichen Theologie mit Bezug auf dieses Literaturgebiet entgegengesetzte Empfindungen miteinander ringen. Er führt im Text eine längere Ausführung von Paul Wendland (Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen) an, wonach „sich auch der Forscher nicht ohne Widerstreben mit jener Literatur des Allerweltsjudentums beschäftigt“. Anmerkungsweise stellt er ihm aber das bekannte Votum von Franz Delitzsch in seinem Psalmenkommentar über die Septuaginta gegenüber, wonach dieselbe „dem Christentum im voraus die Sprache geschaffen habe, die es reden sollte; wie überhaupt der Alexandrinismus im voraus die Form geprägt habe, welche das Christentum mit heilsgeschichtlichem Inhalt erfüllen sollte“.

Von seinen eigenen Untersuchungen hofft Friedländer, sie würden dartun, dass das Urteil Wendlands, die urchristliche Literatur stehe, schon weil sie nicht auf hellenistisch-jüdischem Sprachgebiet gewachsen ist, völlig abgesondert von der hellenistischen da, gar sehr der Modifizierung bedürfe. Er erklärt weiter, dass die von ihm selber neu gesuchten Wege „oft zu überraschenden Aufschlüssen über sonst ganz rätselhafte Zeiterscheinungen führten“, und wagt sogar zu hoffen, „manch neues Licht für ganze Partien der Psalmen Davids, der Sprüche Salomonis, der Daniel-Apokalypse und in weiterer Folge für die urchristliche Geschichte gewonnen zu haben“.

Wir können auch die Schlussworte an dieser Stelle nicht missen, weil sie deutlich bekunden, wie sehr der Verfasser sich dessen bewusst ist, mit seinem Zukunfts-

ideal noch so ziemlich allein zu stehen, wie er aber nichtsdestoweniger an demselben unverrückbar festhält: „Selbst für den Fall, dass die Resultate meiner Untersuchungen den Beifall der massgebenden Kreise nicht finden sollten, dürfte doch zum mindesten durch sie so viel erreicht werden, dass sich nunmehr auch jüdische Gelehrte angeregt finden werden, sich das von ihnen bis auf den heutigen Tag un bebaut gelassene Feld der jüdisch-hellenistischen Literatur näher zu besehen, es zu bearbeiten und zu befruchten, und dass dann von den vielen ein besserer Erfolg erzielt werden wird, als er dem einzelnen gegönnt war. Ich aber, der ich in meinen Studien den einzigen Zweck verfolge, mich und meinesgleichen über eine der wichtigsten, bedeutungsvollsten und zugleich dunkelsten Epochen der jüdischen Geschichte zu unterrichten, werde mich glücklich fühlen, neue Belehrung von anderer Seite zu erhalten. Ist es doch lediglich der Wissensdrang, der mich diese Untersuchungen anzustellen trieb und mir die Feder in die Hand drückte: ‚Ich will lernen‘ spreche ich mit den Lehrern des Talmud.“

Auf den Inhalt der einzelnen Abschnitte des Friedländerschen Werkes einzugehen, liegt dem Zweck dieses Aufsatzes fern. Ich beschränke mich daher vorerst auf eine kurze Übersicht desselben, in der Hoffnung, auf die darin behandelten Geschichtsprobleme in Einzelrezensionen näher eintreten zu können. Denn fast alle die hier in Betracht kommenden Fragen sind von dem Begründer dieser Zeitschrift schon seit dem Beginn seiner weitumfassenden Lebensarbeit in grundlegender Weise auf die Tagesordnung gestellt worden. Eines der ersten Bücher Hilgenfelds hat die jüdische Apokalyptik und die sibyllinischen Bücher (in ähnlicher Weise wie um dieselbe Zeit die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen) aus dem bisher über ihnen lagernden Dunkel aus Licht gezogen. Gleich der zweite Abschnitt der Friedländerschen Monographie über die Sibyllistik, mehr aber

noch der fünfte über die Apokalyptik bietet einen interessanten Vergleich mit der Hilgenfeldschen Jugendschrift in bezug auf den Umfang des damaligen und des jetzigen Wissens. Mit gutem Grunde ist schon vorher in dem ersten Abschnitt, welcher von der Septuaginta und Aristobul ausgeht, auch bei diesen als der eigentliche Zweck der der „jüdischen Propaganda“ erkannt, wie ja bereits dem alten Testament selbst die apologetische Wendung nicht abgesprochen werden kann. Der dritte Abschnitt über „Sirach, Pseudo-Salomo, Pseudo-Aristeas“ führt diesen Grundgedanken weiter durch. Die Sophia in den Sprüchen Salomos und der Logos bei Philo werden ein gemeinsamer Ausgangspunkt für Juden und Christen. Es ist ein wahrer Genuss, dieser ruhigen Untersuchung in den Einzelbelegen zu folgen, wie beispielsweise Philo und Clemens Alexandrinus in der Betrachtung des Logos als Hirten übereinstimmen. Auch die Art der Polemik gegen den Götzendienst bleibt schon von da an bei Juden und Christen die gleiche. Persönlich haben die Ergebnisse des Verfassers über den Aristeasbrief mich an alte Lieblingsstudien erinnert.

Darf ich diesen Erinnerungen an ein älteres, aber nicht veraltetes Stadium unserer Forschung noch einen Augenblick Raum geben? Es muss dann obenan alsbald bei dem vierten Abschnitt über die apologetische Geschichtschreibung dem Dank Ausdruck verliehen werden für die bedeutsamen Anregungen, welche vor mehr als einem halben Jahrhundert von Max D u n c k e r s Geschichte des Altertums ausgingen, und deren einstweiliger Abschluss in dem gemeinsamen Werk von Georg W e b e r und seinem Schwiegersohn Heinr. H o l t z m a n n, niedergelegt ist. Die lateinische antijüdische Literatur ist mir dort zuerst von ihrem allgemeinen Hintergrund aus in helles Licht getreten. Eine ähnliche Empfindung aber habe ich bei Friedländer z. B. in der Untersuchung über die griechischen Zusätze zum Buch Esther gehabt.

Die massenhaften Einzelkontroversen, die uns die beiden letzten Jahrzehnte zur Quellenkritik der Johannes-Apokalypse gebracht haben, haben einstweilen beinahe abschreckend gewirkt. Nur so viel ist zweifellos, dass wir im wesentlichen jüdische Bilder mit einem christlichen Firniss übermalt vor uns sehen. Es ist das gleiche Ergebnis, zu welchem einst schon Hilgenfeld gekommen war. Aber wie ungeahnt reich erweist sich der Umfang jener jüdischen Apokalyptik, wenn wir dem fünften Abschnitt Friedländers über dieses Gebiet im einzelnen nachgehen. Es wird mir schwer, dies nicht wenigstens an dem einen oder anderen Punkte darlegen zu können. Auch für Friedländer hebt sich z. B. die Zeit des Judenaufstandes unter Vespasian und Titus besonders ab. Lohnte es sich nicht aber z. B. schon lange, sich darüber ins klare zu setzen, wie es kommt, dass der unter den Nachwehen des Aufstandes schreibende Justin, dessen Widerlegung des heidnischen Hellenismus eine so durchschlagende war, dem jüdischen Hellenismus gegenüber so kläglich versagt? Die Lektüre des Tryphon könnte den Christen zum Juden machen, aber nicht den Juden zum Christen.

In wohlthuendster Weise ist der Referent auch sonst durchweg an seine anfänglichen, dann aber lange Jahre zurückgestellten patristischen Studien erinnert worden. Noch mehr als bei dem fünften war dies bei dem sechsten Abschnitt über Philo der Fall. Wie lehrreich war doch seinerzeit die Exzerpierung der Monographie Dähnes, einer ähnlich soliden und zuverlässigen Berichterstattung, wie es noch in den fünfziger Jahren das lateinisch gelesene Dähnesche Kolleg über den Galaterbrief war.

Dass die Friedländersche Darstellung alle älteren Philo-Forschungen gründlich verwertet hat, bedarf wohl ebensowenig besonderer Hervorhebung, wie der weitere Umstand, dass dem Leser wieder recht bewusst wird, was wir hier der Siegfriedschen Initiative verdanken. Als einen kleinen Beleg dafür, wie der ganze Abschnitt zu-

gleich dem Verständnis des N. T. zugute kommt, hebe ich wenigstens den Passus über den Galaterbrief (S. 310) heraus.

Wie die Behandlung Philos, so hat noch mehr die Untersuchung über Josephus alte Erinnerungen in dem Referenten geweckt. Wie manchmal ist der scharfsinnige Konsul Rosen in Jerusalem auf die Unverlässlichkeit, ja Verlogenheit dieser einstmaligen Hauptautorität zu reden gekommen. Was Rosen im Jahre 1862 mir mündlich an Ort und Stelle in den grundverkehrten Massangaben nachwies, hat er bald nachher in der — einen neuen Grund für die Archäologie des Tempels legenden — Schrift über den Haram esch-Scherif niedergelegt. Bei Friedländer stehen naturgemäss andere Eigenschaften bei dem jüdischen Hoftheologen der Flavien im Vordergrund. Doch gestehe ich, auch durch ihn hier nicht völlig über das innere Widerstreben Paul Wendlands hinausgehoben worden zu sein. Das nimmt nicht weg, dass die zukünftigen Arbeiter in einer Menge von Einzelpunkten auch hier eine gesicherte Grundlegung finden werden.

Es ist nicht nur die jüdische, sondern zugleich auch die christliche Apologetik, welche durch diese letzten Abschnitte eine auch für die Zukunft hochwichtige Anregung erhält. Das Gleiche gilt aber ganz besonders noch von dem achten Abschnitt über „die Polemik nach innen“. Die unvergängliche Bedeutung der Nachfolger Justins liegt ebenfalls in der Einwirkung „nach innen“. Aber das Gleiche ist schon bei der Polemik der Psalmen gegen die hochmütigen Feinde ihrer Dichter der Fall. Wie sehr ist mir hier wieder deutlich geworden, was wir nach wie vor aus dem Hupfeldschen Psalmenkommentar zu lernen haben. Und neben dem alten ist es auch hier manches Stück des neuen Testaments, welches in einen neuen Zusammenhang gerückt wird, von dem zweiten Petrusbrief rückwärts bis zu Paulus' Bekämpfung des Anomos. In bezug auf die Fragen, die eine wirklich ernste religionsgeschichtliche

Forschung neu an die Hand zu nehmen hat, sei nur noch an die — lange vor den von der Kirche bekämpften Gnostikern die gleichen Wege einschlagende — jüdische Gnosis erinnert. Wird doch bekanntlich gegenwärtig gerade aus der Verbindung des Johannesevangeliums mit der Gnosis auf einen älteren Ursprung desselben geschlossen, als bis dahin allgemein Annahme war!

Mit warmem Dank für das, was die Friedländersche Monographie nicht bloss für den Augenblick, sondern viel mehr noch für die zukünftigen Wechselbeziehungen zwischen jüdischer und christlicher Theologie bietet, wenden wir uns nun zu dem zweiten Buche. Das Studium desselben ist nicht minder lehrreich, aber nach einer ganz anderen Seite hin. Es bekundet eine sehr ernst zu nehmende Bewegung innerhalb der modernen Gesamtwissenschaft, von welcher die Kolporteure der sogenannten modernen Theologie noch so gut wie gar keine Ahnung haben. Aber wir brauchen eigentlich uns nur noch einmal die Namen Wellhausen, Harnack jun., Delitzsch jun. zu vergegenwärtigen und die Folgerungen aus Chamberlains Rassentheorie für das Judentum damit zu verbinden, um es verständlich zu finden, dass der Rückschlag gegen jene Theorien innerhalb der jüdischen Theologie die Stimmung eines Friedländer zurückgedrängt und die Frontstellung gänzlich verändert hat.

Ob die Tendenz der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ eine andere ist als die der Zunzstiftung, muss hier dahingestellt bleiben. Wir können nur feststellen, dass das Friedländersche Werk von der Zunzstiftung unterstützt wurde, während die andere Gesellschaft (in der — allgemeine Mode gewordenen — Form der „Grundrisse“) eine Serie von Schriften als „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums“ plant, dessen erstes Stück die Güdemannsche „jüdische Apologetik“ ist. Wie das Verhältnis der beiden Gesellschaften zueinander ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber persönlich scheint

ein gewisser Gegensatz unverkennbar. G ü d e m a n n unterscheidet nämlich in seiner Einleitung zwischen Apologie und Apologetik. „Apologie ist Schutzrede oder Schutzschrift, Apologetik die Wissenschaft ihrer Behandlung.“ Nach dieser allgemeinen Definition fährt er fort: „An den ersteren gebricht es dem Judentum nicht, dagegen fehlt es bisher an Bearbeitungen der letzteren, wenigstens ist mir keine jüdische Apologetik bekannt. Eine solche erscheint denn hier zum ersten Male.“ Nun trägt Friedländers Werk ausdrücklich den Titel „Geschichte der jüdischen Apologetik“. Der Inhalt dieser Geschichte hat freilich nichts zu tun mit den Streitfragen, in welche G ü d e m a n n seinerseits eingreift. Aber die Verwandtschaft des Titels lässt den Satz, dass dem späteren Verfasser keine jüdische Apologetik bekannt sei, in merkwürdigem Lichte erscheinen. Es sieht doch sehr nach der gleichen Methode aus, von welcher sowohl die katholische wie die protestantische Indexkongregation so viele Beispiele gegeben hat. Wie dem aber auch sei, jedenfalls lässt G ü d e m a n n uns von der ersten bis zur letzten Seite immer wieder verspüren, dass die Mahnungen Friedländers, auf das Vorbildliche in der protestantischen Theologie zu achten, bei ihm kein Gehör gefunden haben. Ganz im Gegenteil werden geradezu alle neueren wissenschaftlichen Anregungen in der protestantischen Theologie mit der gleichen Entschiedenheit bekämpft. Es ist nicht bei dem Gegensatz gegen Wellhausen, Harnack, Delitzsch und ihre Genossen geblieben. Der Verfasser wendet sich mit gleicher Schärfe gegen K u e n e n und Siegfried. Und er redet sich dabei in einen Eifer hinein, der zur persönlichen Beleidigung des Gegners wird.

So wird von K u e n e n (S. IX) die Schlussbemerkung des gewichtigen Buches über „Volksreligion und Weltreligion“ angeführt: „Das Ganze möge man als einen Beitrag zur Apologie des Christentums betrachten, der seinen Wert, wenn man ihm solchen zuerkennt, dadurch erhält,

dass das apologetische Ergebnis von dem Verfasser nicht gesucht wurde, sondern sich ihm aufgedrängt hat.“ Dieser so überaus bescheidene Rückblick des grossen Leideners auf die Gestaltung der hinter ihm liegenden Untersuchung veranlasst G ü d e m a n n zu der kränkenden Bemerkung: „Das ist eine Selbsttäuschung: es war kein anderes Ergebnis zu erwarten, weil das Auge unwillkürlich darauf eingestellt war, und es ist ganz gleichgültig, ob der Verfasser es gesucht oder nicht gesucht hat; wozu also die Vorspiegelung, dass es sich aufgedrängt hat?“ Man wird ja von G ü d e m a n n ebensowenig wie von den modernen Wellhausenianern fordern können, die Persönlichkeit des Mannes genauer zu kennen, dem er zutraut, er habe sich selbst etwas vorspiegeln können. . Bedarf es aber überhaupt irgendeiner solchen Vorspiegelung für denjenigen, welcher Islam und Buddhismus in ihrem Streben nach Weltreligion neben das Christentum stellt? Ist es auf deren Boden auch nur einmal zu dem ABC des Versuchs einer Religionsvergleihung gekommen, die auch den anderen Religionen die gleiche liebevolle Versenkung in ihre Eigenart zuwendet wie der eigenen? Schon von hier aus muss sich doch der Gedanke aufdrängen, dass die geschichtliche Gesamtentwicklung von selbst eine Apologie einschliesst.

Den umfassenden Werken K u e n e n s, die ebenfalls spät genug in Deutschland Beachtung fanden, stehen zahlreiche Aufsätze und Rezensionen in der Leidener Theologisch Tydschrift zur Seite, welche in der deutschen Theologie völlig unverwertet geblieben sind, aber sich speziell der jüdischen Spezialforschung mit liebevoller Beachtung zuwenden. Sein geistvoller kirchēnhistorischer Kollege R a u w e n h o f f ist diesem Vorbilde gefolgt. Dass eine deutsche Zeitschrift sich die gleiche Aufgabe gestellt habe, ist bisher nirgends zutage getreten. Wenn einer, so hat K u e n e n sich den Dank der jüdischen Gelehrten verdient. Und dafür zum Lohn der kränkendste Vorwurf, der einem Forscher gemacht werden kann.

Genau ebenso aber geht es dem deutschen Alttestamentler, der es sich Jahr um Jahr im Theologischen Jahresbericht angelegen sein liess, die bis dahin so wenig beachteten Arbeiten jüdischer Gelehrter der allgemeinen Beachtung zu empfehlen. Was Güdemann von Siegfried kennt, scheint sich auf seine Beteiligung an dem Protest gegen die Verleumdung des Blutritals zu beschränken. Und dabei ist diejenige Untersuchung Siegfrieds, welche Güdemann sich zu seinem Angriff herausgreift, noch dazu in einem jüdischen Jahrbuch erschienen. Ja, der Aufsatz „Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachexilistischen Entwicklung des Judentums“ dürfte gerade zu denjenigen Arbeiten gehören, welche Friedländer als vorbildlich bezeichnet. Aber Güdemann nimmt aus der Schlussbetrachtung desselben einen einzelnen Passus heraus, um ihm den Vorwurf zu machen: „Man kann nicht besser unrichtigen Behauptungen den Schein der Wahrheit, Herabsetzungen den von Komplimenten geben, als es hier geschieht“ (S. 204). Die Auseinandersetzung über die Siegfriedsche These, der höchstens nachgesagt werden kann, dass für das, was er wirklich meint, der Ausdruck nicht ganz korrekt gewählt ist, steigert sich dabei in ihrer Leidenschaftlichkeit von einer Seite zur anderen. Schon S. 207/8 hören wir, dass es „nichts Abgeschmackteres geben kann als zu sagen, das Judentum sei von idealistischen Träumen der Weltbeglückung in seiner Ruhe nicht gestört worden“. Siegfried redet von dem späteren Judentum. Da tut es also nichts zur Sache, wenn S. 213 die bei Micha und Jesaja gleichmässig vorkommende Friedensweissagung angeführt wird, um ihm das Siegfriedsche Wort mit der Einführung: „Und da behauptet S.“ gegenüberzustellen (S. 214). Zum dritten Male kommt G. dann S. 226 nach einer längeren Auseinandersetzung mit Wellhausen auf das gleiche Votum Siegfrieds zurück, um nunmehr das „abgeschmackt“ noch durch „grotesk“ zu übertrumpfen („Diese Äusserung kann jetzt nur noch grotesk genannt werden“).

In viel höherem Grade als der jüdische Apologet es kann, bedauern wir die übliche Unkenntnis der jüdischen Literatur in der christlichen Welt. Wir kämpfen dagegen nicht minder an wie gegen die Nichtbeachtung der katholischen Wissenschaft auf protestantischem Boden. Wir erheben auch keinerlei Einwand, wenn gerade den grössten bahnbrechenden Geistern jener Vorwurf gemacht wird. Was S. XV. über das Missverständnis Mendelssohns bei Kant gesagt wird, ist im Grunde das Gleiche, was Friedländer denjenigen jüdischen Gelehrten vorwarf, denen „ein falsch verstandener Pharisäismus den Eingang in das Verständnis des Judentums versagt hatte“. Auch die sich gleich darauf anschliessende Kritik Schleiermachers, dass bei ihm „das Verständnis des Christentums zu kurz komme“, weil er seine jüdische Wurzel zu wenig berücksichtigte, ist durchaus richtig. Die Behandlung des Lebens Jesu bei Schleiermacher ist der beste Beleg dafür, dass er sich das Christentum überhaupt „in der Luft schwebend dachte und phantastisch ausmalte“. Es ist eine ganz anders vertiefte gegenseitige Beachtung nötig, um die gemeinsamen Zukunftsaufgaben zu lösen. Die Grundlage dieser Aufgaben ist auch von Güdeman n völlig zutreffend bezeichnet, wenn er S. VII sagt: „Geschichtlich ist die Religion der einzige Beruf des Volkes Israel gewesen. In ihr liegt der Zweck seines Daseins, was die Bibel unablässig dem Volke zu Gemüte führt.“ Aber er schießt weit über das Ziel hinaus, wenn er S. VIII fortfährt: „Es ist die wissenschaftliche christliche Theologie unserer Tage, die in zahlreichen Darstellungen eine Auffassung vom Judentum verbreitet, die unsere Abwehr herausfordert.“ Die „wissenschaftliche Theologie“, welche diese Zeitschrift von jeher vertreten hat, trägt einen ganz anderen Charakter. Es ist eine vortübergehende Phase in unserer Theologie, gegen die seine Abwehr sich richtet.

XXIII.

Prophetie und Weissagung.

Von

Prof. D. Dr. Bruno Baentsch in Jena.

Die folgende Abhandlung hat es sich zur Aufgabe gesetzt, einmal den grossen Unterschied zwischen Prophetie und blosser Weissagung herauszustellen und zugleich zu zeigen, welche Rolle trotzallem die Weissagung bei den Propheten gespielt hat, und wie sie bei ihnen psychologisch-historisch zu erklären ist. Gerade auf letzteren Punkt ist besonderes Gewicht gelegt, weil in den letzten Jahrzehnten vielfach die Tendenz sich geltendgemacht hat, das Moment der Weissagung gegenüber dem religiös-sittlichen Gehalt der prophetischen Predigt etwas zu stark in den Hintergrund treten zu lassen. Die folgenden Ausführungen sind prinzipiell gehalten. Sie gehen mehr auf das Allgemeine als auf das Einzelne und wollen für eine detailliertere Behandlung, die sich der Verf. für einzelne Punkte vorbehält, die Gesichtspunkte schaffen.

Vorweg bemerken will der Verf., dass die folgenden Ausführungen nicht eigentlich für „Fachgenossen“ geschrieben sind. Sie sind aus einem allgemein verständlichen Vortrage herausgewachsen und rechnen auch in der vorliegenden Form auf Leser, die nicht über eine spezifisch alttestamentliche Schulung verfügen. Dabei braucht aber der Leser — auch der kundige — nicht zu fürchten, dass er lediglich auf ausgetretenen Pfaden geführt werden soll. Vielmehr ist es dem Verf. darum zu tun gewesen, gewisse neuere Erkenntnisse, die wir dem alten Orient verdanken, die aber in der alttestamentlichen Wissenschaft trotz der Arbeiten von Gunkel und Gressmann¹⁾ noch nicht

¹⁾ Vgl. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1905.

das verdiente Bürgerrecht erhalten haben, zur Geltung zu bringen. Der Leser wird leicht zu beurteilen vermögen, wie viel verständlicher uns so vieles an den alten Propheten wird, wenn wir sie im Lichte des alten Orients betrachten, an dessen geistiger Kultur die Propheten teilgenommen haben wie überhaupt die Gebildeten ihrer Zeit.

I.

Der Laie wird immer leicht geneigt sein, Prophetie und Weissagung miteinander gleichzusetzen und in dem zweiten Wort lediglich die Verdeutschung des ersten zu sehen. Denn sobald er nur das Wort Prophet hört, verbindet sich ihm damit unwillkürlich die Vorstellung des Weissagens. Der Prophet prophezeit — daher hat er ja seinen Namen —, und was ist prophezeien denn anderes als die Zukunft verkündigen, d. h. weissagen? Davon, dass das nicht so ohne weiteres richtig ist, kann aber selbst der Laie sich bald überzeugen, wenn er sich nur das Herz fassen wollte, die Prophetenschriften selbst zu lesen. Denn wer nur jemals die Prophetenschriften aufgeschlagen hat, um darin wunderbare Blicke in eine ferne Zukunft oder möglichst deutliche Vorausverkündigungen bestimmter geschichtlicher Ereignisse zu finden, deren Richtigkeit sich an der Hand der Geschichte kontrollieren lässt, der ist sicherlich arg enttäuscht gewesen. Zwar hier und da findet sich ein solcher Ausblick, zuweilen häufen sie sich wohl, aber der Leser kann damit in der Regel nicht viel anfangen. Er hat oft gar nicht den Eindruck, dass es sich dabei um eigentliche Weissagungen handelt. Es sind doch vielfach nur mehr oder weniger bestimmte Erwartungen, Drohungen oder Verheissungen, die sich auf die allernächste Zukunft beziehen. Zuweilen finden sich freilich auch Verkündigungen einer fernen Zukunft, von Weltende und Weltgericht, aber das ist alles so wenig greifbar, so phantastisch, dass man mehr den Eindruck einer grandiosen Dichtung als einer klaren, bewussten Weissagung hat.

Höchstens wo der Leser auf die ihm von seiner Kindheit her vertrauten „messianischen Weissagungen“ stösst, auf die Weissagung vom Jungfrauensohn, von einem wunderbaren Kinde, von einem wunderbaren Friedensfürsten, der auf einem Eselsfüllen in Jerusalem einziehen soll, oder von dem kleinen und doch der höchsten Ehre gewürdigten Bethlehem-Ephrata, da hat er wirklich den Eindruck: hier liegt echte, durch und durch wunderbare Weissagung vor. Aber wie verhältnismässig selten sind solche klare, präzise Weissagungen. Es handelt sich dabei um die paar grossgedruckten Partien in unserer Lutherbibel, die sich bequem auf ein paar Seiten zusammendrängen liessen. Was will das aber besagen gegen den Umfang der Prophetenschriften! Und nimmt man die sonstigen Weissagungselemente und Zukunftsausblicke hinzu, die eigentliche Substanz dieser Schriften machen sie nicht aus. Es überwiegen — aufs Ganze gesehen — andere Elemente. Weissagungsschriften sind unsere Prophetenbücher also jedenfalls so ohne weiteres nicht.

Ganz anders steht die Sache, wenn man zum Buche Daniel, dem vierten grossen Prophetenbuche in der Lutherbibel, kommt. Da findet man in der Tat Weissagung über Weissagung, und zwar Weissagung im echtsten Sinne des Wortes¹⁾. Da eröffnet der Prophet dem Leser einen wunderbaren Ausblick durch eine ganze Reihe von Jahrhunderten hindurch. Man erfährt da, was für grosse Weltreiche nacheinander aufstehen werden. Man vernimmt, welchen Lauf die Geschichte im einzelnen durch die folgenden Jahrhunderte hindurch nehmen wird, wie Königsgeschlechter sich ablösen, sich miteinander verschwägern und bekämpfen werden, man vernimmt da von furchtbaren Herrschern, die im Laufe der Zeit auftreten, das alte zer-

¹⁾ Natürlich handelt es sich hier zum grössten Teile um *vaticinia ex eventu*. Aber darauf kommt es hier nicht an. Der Verf. will den Eindruck von Weissagungen erwecken, und jeder unbefangene Leser gibt sich diesem Eindruck hin.

trümmern und der Welt ein neues Antlitz geben, und hört schliesslich, wie zuletzt ein furchtbar schrecklicher Tyrann erscheinen soll, der das Unterste zu oberst und das Oberste zu unterst kehren und sich selbst an Gottes Stelle setzen wird. Das ist Weissagung im wahrsten Sinne des Wortes. Hier ist wirklich einmal der Schleier von der Zukunft hinweggezogen und ihr geheimnisvoller Inhalt bis in konkrete Einzelheiten hinein enthüllt. Darum haben es weissagungsbedürftige Gemüter immer besonders gern mit dem Buche Daniel und mit der ihm in so mancher Beziehung eng verwandten Offenbarung Johannis gehalten und aus diesen wunderbaren Büchern den Gang der Weltgeschichte bis auf die Gegenwart herauszulesen versucht. Aber merkwürdig, Daniel, der grosse Weissager, wird im Alten Testament gar nicht zu den eigentlichen Propheten gezählt. Das nach ihm benannte Buch ist nicht den Prophetenschriften zugeordnet, sondern steht im alttestamentlichen Kanon in einem ganz anderen Teile als diese. Das erinnert uns abermals daran, dass Prophet und Weissager nicht so ohne weiteres identisch sind, dass ein Unterschied zwischen ihnen besteht. Wir müssen versuchen, den Unterschied zu bestimmen.

Man könnte, um den Begriff „Prophet“ festzustellen, versucht sein, vom Worte „Prophet“ auszugehen. Nun kann Prophet allerdings einen Mann bezeichnen, der das Künftige voraussagt¹⁾. Aber die Griechen haben mit diesem Worte noch einen ganz anderen Sinn verbunden. Sie nennen *προφήτης* vor allem den, der die Gabe und den Beruf hat, die dunkeln Orakelreden der Gottheit zu deuten, sie in verständliche Rede umzusetzen. Prophet ist demnach so viel wie Interpret oder Dolmetscher der Gottheit. So liegt im Worte Prophet noch gar nicht notwendig das Moment des Weissagens. Es ist eine ganz

¹⁾ Vgl. die Stellen bei Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache sub voc. *προφητεύειν* und *προφήτης*.

einseitige Fassung des Wortes, wenn man es identisch mit Weissager setzt. Aber wir dürfen, wenn wir über das Wesen der alttestamentlichen Propheten etwas aussagen wollen, nicht von der griechischen Bezeichnung ausgehen. Wir müssen fragen, wie denn die alten Israeliten ihre Propheten nannten, wenn wir überhaupt von der Bezeichnung auf das Wesen schliessen wollen. Die Israeliten nannten ihre Propheten nābî'. In nābî' liegt aber ebenfalls nicht das Moment der Weissagung. Nābî' bedeutet eigentlich „Sprecher“, und zwar regelmässig den Sprecher der Gottheit, der eine Willenskundgebung der Gottheit oder eine Gottesbotschaft an die Menschen auszurichten hat¹⁾. Diese Gottesbotschaft kann sich auf die Zukunft beziehen, aber sie kann auch einfach eine Willenskundgebung der Gottheit für die Gegenwart enthalten. Kurz, Propheten sind Männer, die eine Gottesbotschaft irgendwelcher Art an die Menschen auszurichten haben.

Das setzt voraus, dass diese Männer zur Gottheit in einer inneren Beziehung stehen. In der Tat treten uns die alttestamentlichen Propheten entgegen als Männer, die sich in ihrem Inneren von dem ewigen Gottesgeiste berührt fühlen, die unter Schauern die Nähe der Gottheit in ihrer Seele empfinden und in den heiligen Stunden, da sich ihr Geist mit dem ewigen Gottesgeiste berührt, sich des Willens der Gottheit bewusst werden. Sobald sie sich des Willens der Gottheit bewusst geworden sind, empfinden sie eine innere Nötigung, diesen Willen ihren Mitmenschen zu verkünden. Sie sträuben sich oft dagegen, sie machen von sich aus Bedenken geltend, aber sie können auf die Dauer nicht widerstreben. Sie sind von dem Gottesgeist förmlich gepackt und müssen die Botschaft ausrichten, die

¹⁾ Vgl. dazu den Namen des babylonischen Gottes Nebo oder Nabû. Nabû ist der Sprecher oder Verkünder scil. des Schicksals; vgl. Eberh. Schrader, Keilinschr. und das A. T. 3. Aufl., S. 400.

sie empfangen haben. Das Volk bezeichnet daher solche Männer mit Vorliebe als „Männer des Geistes“ (Hos. 9, 7) oder als „Männer Gottes“ (1. Sam. 2, 27, 1. Kge. 13, 1).

Nun will noch beachtet sein, dass solche Männer nicht jeden Tag in Israel zu finden sind. Sie treten fast immer nur auf, wenn grosse Katastrophen in der Luft liegen, wenn irgendeine bedeutsame Wendung der Dinge bevorsteht, wenn die Gemüter des Volkes erregt und gespannt sind. Immer sind solche Spannungen in der Volksseele oder in der politischen Atmosphäre die Voraussetzung für ihr Auftreten. Wir sehen sie zum ersten Male in der Zeit der Philisternot gegen 1000 v. Chr. auftreten, als der Besitz Kanaans, des kaum erst eroberten und fest in Besitz genommenen Landes, für Israel in Frage gestellt war. Die damals auftretenden Propheten waren Ekstatiker ziemlich undisziplinierter Art. Wir sind nicht in der Lage, eine grössere, bedeutsamere Prophetenpersönlichkeit aus jener Zeit namhaft zu machen. Zum zweiten Male sehen wir eine starke prophetische Bewegung im 9. Jahrhundert v. Chr. einsetzen. Damals herrschte die Aramäernot, d. h. die Aramäer suchten sich zu Herren Palästinas zu machen. Und zur politischen kam damals noch eine religiöse Not. Das Bündnis Ahabs von Israel mit dem Könige von Tyrus hatte die Verehrung des tyrischen Stadtgottes Melkart in Samaria zur Folge gehabt. So war nicht nur Israels politische Selbständigkeit, sondern auch die Reinheit der Jahvereligion in Frage gestellt. Unter den Propheten dieser Zeit ragen Elias und Elisa besonders hervor. Eine neue prophetische Bewegung, und zwar die bedeutsamste und geistesgewaltigste, die wir kennen, macht sich im 8. Jahrhundert v. Chr. geltend. Es war die Zeit der Assyrennot. Das assyrische Reich war damals auf den Gipfel seiner Macht gestiegen und suchte durch Unterwerfung der kleinen Königreiche Vorderasiens eine Weltmachtstellung zu begründen, ähnlich wie sie das altbabylonische Reich viele Jahrhunderte früher schon besessen

hatte. Da war Israels und Judas Bestand zum dritten Male in Frage gestellt. Die Propheten, die damals auftraten, waren Amos und Hosea in Israel, Jesaias und Micha in Juda. Und so geht es weiter fort. So oft welterschütternde Ereignisse sich vorbereiten, die eine Wendung auch für Israels Geschicke zu bedeuten scheinen, treten die „Sprecher“ Jahves oder die Propheten auf den Plan.

Was wollen diese Propheten nun aber? Wollen sie etwa weissagen und dem neugierigen Volke vorausverkünden, welche Wendung die Dinge nehmen werden und wie speziell Israel dabei fahren wird? Sicherlich geben die Propheten in dieser Beziehung hier und da mehr oder weniger bestimmte Andeutungen. Aber in der Hauptsache sehen die Propheten ihre Aufgabe darin nicht. Sie fassen ihre Aufgabe höher. Sie fühlen den Beruf in sich, dem Volke die Absichten seines Gottes zu deuten, d. h. die Absichten, die der Gott Jahve mit den grossen Weltkatastrophen, die sich vorbereiten, seinem Volke gegenüber hat. Für die grossen Propheten ist es eine ganz selbstverständliche Sache, dass kein anderer Gott als Jahve im Weltregimente sitzt. Was in der Welt vorgeht, was sich in der Weltgeschichte vorbereitet, das ist alles sein Werk, ein Ausfluss seines vorher bestimmten Weltenplanes. Dass z. B. die Assyrer just im 8. Jahrhundert den Westen, und damit auch Israel, so machtvoll zu unterwerfen suchen, ist nicht zufällig. Jahve hat es so angeordnet, so verfügt. Aber was will er damit? Welche Absichten sucht er damit zu verwirklichen, welche Zwecke und Ziele verfolgt er damit? Das ist die Kardinalfrage, die die Propheten zu beantworten suchen. Also nicht weissagen wollen sie, sondern sie wollen die Wege Gottes verstehen und aus diesem Verständnis für ihr Volk die entsprechenden Lehren ziehen. Sie wollen ihrem Volke die Zeichen der Zeit deuten, ihm den Willen seines Gottes zum Bewusstsein bringen. Dieser Wille Gottes erscheint

nun verschieden, je nachdem die in der Luft liegenden Katastrophen für Israel Heil oder Unheil bedeuten. Kommt eine Weltmacht auf, die Israel knechten will — wie Assur oder Chaldäa —, oder erscheint ein unheimliches Volk wie die Scythen, die sich im 7. Jahrhundert verheerend über Vorderasien hereinwälzten, so schliessen die Propheten daraus, dass Jahve seinem Volke ob seiner Sünde zürnt und das Gericht über es beschlossen hat. Ihre Predigt ist dann im wesentlichen Mahn-, Straf- und Gerichtspredigt. Geht aber eine Weltmacht, die Israel lange Zeit hindurch geknechtet hat, ihrem Verfall entgegen, so schliessen die Propheten daraus, dass Jahve sich seines zerschlagenen Volkes wieder erbarmen und ihm wieder gesegnete Zeiten schenken werde. Ihre Predigt ist dann wesentlich Trostpredigt. Als z. B. der Bau des mächtigen assyrischen Weltreiches in allen Fugen zu krachen beginnt, tritt der Trostprediger Nahum auf den Plan. Als das darauf folgende neubabylonische oder chaldäische Weltreich aus den Fugen zu gehen sich anschickt und in dem Perserkönig Cyrus, der diesem Reiche ein Ende machen sollte, der Befreier von unsäglichem Druck erscheint, lässt Deuterocesias sein freundliches „Tröstet, tröstet mein Volk“ erschallen. Und als in der ersten Zeit des Perserkönigs Darius das inzwischen verhasst gewordene gewaltige Perserreich auseinanderzufallen droht, verkünden Propheten wie Haggai und Sacharja das Kommen der messianischen Herrlichkeit. Es ist begreiflich, dass die Propheten des 8. Jahrhunderts, die Assur auf der Höhe seiner Macht erlebten, in der Hauptsache ernste Strafprediger sind, die dem Volke das bevorstehende Gericht verkündigen. Man hat sie gegenüber den Trost- und Heilspropheten der späteren Zeit geradezu als „Unheilspropheten“ bezeichnet. Bis zu einem gewissen Grade ist das richtig. Nur soll man nicht übersehen, dass es kaum einen Unheilspropheten gegeben hat, der nicht hinter den furchtbaren Katastrophen, die unmittelbar bevorstehen und sich vollziehen, den Morgen

des Heils wenigstens von ferne hätte leuchten sehen. Nur a potiori lässt sich die Bezeichnung „Unheilspromphet“ rechtfertigen.

Machen wir uns nun das Wesen der Jahveprophetie an irgendeinem konkreten Beispiel klar. Wir wählen dazu den Propheten Jesaias. Dieser lebte in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. Damals drangen, wie wir gesehen haben, die Assyrer unaufhaltsam nach Westen vor und bedrohten die Selbständigkeit der kleinen Königreiche Vorderasiens, speziell auch Israels und Judas. Für den Historiker handelt es sich dabei lediglich um eine charakteristische geschichtliche Erscheinung, wie sie der alte Orient mehr als einmal geboten hat, und er setzt sich mit ihr auseinander, indem er ihre geschichtlichen Voraussetzungen und Bedingungen zu erkennen und ihre Bedeutung für den Gesamtverlauf der altorientalischen Geschichte zu bestimmen sucht. Wesentlich anders steht ihr der Jahvepromphet gegenüber, der die Ereignisse im Lichte seines Gottes schaut. Weil er überzeugt ist, dass nichts in der Welt geschieht, ohne dass Jahve dabei seine Hand im Spiel hätte, muss er in dem Vordringen der Assyrer eine Schickung Jahves sehen. Und weil er in Jahve einen durch und durch sittlichen Gott erkennt, der nach sittlichen Maximen die Weltgeschichte leitet, muss er in diesem Vordringen der Assyrer eine Auswirkung des sittlichen Wesens seines Gottes sehen. Von diesen Voraussetzungen aus ist für Jesaias nur eine Beurteilung der Assyrergefahr möglich. Jahve kommt, um mit seinem Volke zu rechten. Der Assyrer ist lediglich eine Zuchtrute in der Hand Jahves, mit der dieser sein Volk züchtigen will. Und zwar will er es züchtigen, weil es von ihm abgefallen ist und die Prinzipien der wahren Jahvereligion verleugnet hat. Ob es damals so viel schlimmer in Sachen der Religion gestanden habe als vorher, ist sehr die Frage. Jedenfalls aber lehrte die Not der Zeit auf die religiös-sittlichen Schäden des Zeitalters achten, und was man in

ruhigeren Zeiten ruhig hatte passieren lassen, trat jetzt auf einmal in grellster Beleuchtung in das Bewusstsein des Propheten und seiner Gesinnungsgenossen. Und nun hält es der Prophet für seine Aufgabe, dem Volke ins Gewissen zu reden, ihm seine Sünden vorzuhalten und ihm zum Bewusstsein zu bringen, dass es die assyrische Fremdherrschaft verdient habe und nichts besseres tun könne, als sich vertrauensvoll in die Hand seines Gottes zu geben, dem von Jahve verhängten Gerichte sich demütig zu fügen und sich zu bessern, um aus dem Ruin noch retten zu können, was etwa noch zu retten ist. In diesen Strafreden liegen die bedeutsamsten Momente der prophetischen Predigt. Es sind nicht bloss Schalt- und Mahnreden, sondern immer zugleich Zeugnisse, in denen sich die höchste Auffassung von Religion und Sittlichkeit ausdrückt. Hier begegnen uns die grossen Gedanken, dass Jahve nicht am Opfer und Besuch des Tempels Wohlgefallen habe, sondern an frommer Gesinnung, dass die fromme Gesinnung sich zu äussern habe im festen, tapferen Gottvertrauen und in einem sittlichen Wandel, in der Erfüllung der grossen sittlichen und sozialen Forderungen, die Jahve von jeher an sein Volk gerichtet habe. Nach Gerechtigkeit trachten und der Gewalttat steuern, Liebe und Barmherzigkeit üben, wo es not tut, den wirtschaftlich Schwachen, den Armen, die Witwe und die Waise schonen, und nicht nur schonen, sondern ihnen auch aufhelfen, ihnen zu ihrem Rechte verhelfen und dabei demütig zu wandeln vor seinem Gott, das sind die grossen Kardinalforderungen, die sich durch das Jesaiabuch und durch die anderen Prophetenbücher hindurchziehen und durch die diese Bücher einen Wert gewinnen, der über Raum und Zeit erhaben ist. In diesen prophetischen Gedanken liegen Ewigkeitswerte, durch die das ganze Alte Testament für alle Zeiten geädelt wird, und von deren hellem und reinem Lichte die manchen dunkeln, minderwertigen und bedenklichen Stellen, an denen das Alte Testament sicherlich nicht arm ist, weit

überstrahlt werden. Mit Recht hat die alttestamentliche Theologie in solchen Stücken den Kern der gesamten prophetischen Predigt gesehen. Nach ihnen vor allem wollen die Propheten beurteilt und eingeschätzt werden. Und je mehr das geschieht, um so mehr wird man davon absteigen, in den Propheten in erster Linie Weissager und Zukunftsverkünder zu sehen. Man wird sie viel besser und treffender charakterisieren als das „lebendige Gewissen ihres Volkes.“

II.

Freilich finden sich neben und in den gewaltigen prophetischen Reden auch Weissagungen und Zukunftsausblicke von verschiedener Art. Wie könnte das auch anders sein, da die krisenschweren Zeiten, in denen die Propheten auftraten, von selbst dazu hindrängten, den wahrscheinlichen Lauf der Dinge abzuwägen und aus den Tendenzen der Begebenheiten auf den mutmasslichen Ausgang zu schliessen. Wir würden also nur ein unvollständiges Bild von der Prophetie gewinnen, wenn wir diese Weissagungen nicht ernstlich mit in Betracht ziehen wollten. Diese Weissagungen haben nun freilich fast nie eine selbständige Bedeutung. Sie sind nicht um ihrer selbst willen ausgesprochen, sondern sind immer nur Mittel zum Zweck. Durch den Hinweis auf die drohenden Katastrophen wollen die Propheten das Volk aus seinem Sündenschlafe wecken, aus seinem Sinnentaumel herausreissen und ihm wieder die Richtung auf die ewigen, unvergänglichen Güter geben. Und durch den Hinweis auf künftiges Heil wollen sie die zerschlagenen und verzagten Gemüter wieder aufrichten und mit neuem Mute erfüllen. Bei diesem Zwecke, dem die Weissagungen dienen sollen, wird man sich von selbst davor hüten, in der Fülle der Weissagungen und dem Masse ihrer konkreten Verwirklichung einen Massstab für den Wert eines Propheten sehen zu wollen. Dieser Wert hängt, wie wir im ersten Teile gesehen haben, von ganz anderen Instanzen ab. Ein grosser Prophet sinkt

nicht in seinem Ansehen, wenn sich herausstellen sollte, dass seine Weissagungen entweder gar nicht oder doch nicht so eingetroffen sind, wie er erwartet und feierlich verkündet hat.

Fassen wir nun die prophetischen Weissagungen näher ins Auge, so zerfallen sie sofort in zwei Klassen. Zum Teil haben sie gar nichts Wunderbares an sich. Es sind einfach Kalküls, Erwägungen und Berechnungen, die sich aus richtiger politischer Einsicht, verbunden mit gesundem religiös-sittlichem Empfinden, und aus genauer Kenntnis der geschichtlichen Faktoren und der Geschichte überhaupt ergeben. Diese „Weissagungen“ erstrecken sich daher auch immer nur auf die nächste Zukunft, deren Samen die schicksalsschwangere Gegenwart bereits in ihrem Schosse trägt. Sie eröffnen keine Perspektive durch die Jahrhunderte hindurch, eilen nicht mit Schwingen der Phantasie oder vermöge eines schlechthin wunderbaren Vorherwissens über ganze saecula hinweg, sondern bewegen sich innerhalb der durch die gegenwärtigen Voraussetzungen gegebenen Verhältnisse, die einer divinatorischen Beurteilung durchaus zugänglich sind. Wenn z. B. Jesaias in den Zeiten des beginnenden syrisch-ephraimitischen Krieges (735 v. Chr.) den jüdischen König Ahas damit tröstet, dass seine Feinde, die Syrer von Damaskus mit den ihnen verbündeten Ephraimiten oder Nordisraeliten, gegen ihn nichts würden ausrichten können, sondern in kurzer Zeit zugrunde gehen würden (Jes. 7), so verrät sich darin lediglich die höhere politische Einsicht. Denn Jesaias wusste sehr wohl, dass diese beiden Völker über lang oder kurz eine Beute des machtvoll vordringenden Assyrers werden würden, ehe sie imstande sein würden, gegen Juda etwas auszurichten. Es ist tatsächlich so gekommen. Bereits im Jahre 734 wurde Israel, wenn auch nicht gleich vernichtet, wie Jesaias erwartet hatte, so doch durch Verlust seiner nördlichen und östlichen Grenzdistrikte durch die Assyrer bestraft und geschwächt, und

Damaskus wurde 733/2 von Tiglath Pilezar belagert und erobert und sein König hingerichtet. Damit war die dem Judäerkönig Ahas von diesen beiden Feinden drohende Gefahr tatsächlich in kürzester Zeit abgewendet. Und wenn derselbe Jesaias später die Judäer, nachdem sie assyrische Vasallen geworden waren, fortwährend zur Ruhe ermahnt und ihnen die Vergeblichkeit aller Bündnisse mit den Nachbarvölkern und schliesslich, da alles Zureden nichts hilft, die furchtbarsten Heimsuchungen durch die Assyrer in sichere Aussicht stellt, da spricht er ebenfalls aus tiefer politischer Einsicht heraus. Denn er hat die durchaus richtige Überzeugung, dass mit Menschenmacht gegen eine Weltmacht wie Assur nun einmal nichts auszurichten sei. Juda wird nach seiner Überzeugung am besten fahren, wenn es unter assyrischer Oberherrschaft, die Jahve nun einmal über das Volk verhängt hat, sich fein still und ruhig hält, sich aller grossen Weltpolitik entschlägt und dafür an der Gesundung seiner eigenen Verhältnisse arbeitet. Die Verhältnisse haben ihm durchaus recht gegeben. Die Nachbarvölker — Ägypten vorweg — erwiesen sich als nichtige Helfer, die es nicht hindern konnten, dass Sanherib im Jahre 701, ganz wie Jesaias es vorausgesehen, in das aufständische Juda einbrach, die Landschaft um Jerusalem furchtbar verwüstete und die Hauptstadt samt dem Könige hart strafte. Mag Jesaias sich die Begebenheiten auch im einzelnen zuvor etwas anders ausgemalt haben, in der Hauptsache haben die Ereignisse den Gang genommen, den der Prophet im Geist vorausgeschaut hatte. Wenn endlich, um hier nur das eine Beispiel mit Bezug auf Jesaias noch anzuführen, dieser Prophet schliesslich auch dem assyrischen Weltreiche den Untergang ankündigt, so ist auch das aus den politischen Verhältnissen und der dem Propheten eigenen Art ihrer Beurteilung heraus leicht begreiflich¹⁾. Denn Jesaias Droh-

¹⁾ Vgl. jetzt hierzu die ausgezeichnete Ausführung von

predigt gegen Assur setzt in dem Momente ein, als Assyrien an überspannte Weltmachtspläne denkt und sie unter einem Herrscher wie Sanherib auf das brutalste durchzuführen sucht. Jahrelang hat Jesaias in dem assyrischen Weltreich einen Faktor gesehen, den Jahve selbst in die Geschichte eingestellt hat, um mit seiner Hilfe die unruhigen Völker Syriens und Palästinas, insbesondere die an politischem Grössenwahn leidenden Judäer, zur Raison zu bringen und in heilsamer Zucht zu halten. Als aber Assur allmählich immer höher hinaus will, die Königreiche der Erde einsteckt wie ein Knabe die Vogeleier und seine Macht dazu missbraucht, die unterworfenen Völker auf das rücksichtsloseste auszusaugen und sich als den allmächtigen Herrn der Welt aufzuspielen, da ist Jesaias überzeugt, dass Jahve dem Assyrer endlich sein gebieterrisches Veto zurufen und ihn in das Nichts zurückschleudern wird, aus dem er ihn hervorgerufen (Jes. 10, 5 ff.). Diese veränderte Stimmung tritt in der Zeit nach 700 v. Chr. sehr deutlich bei unserem Propheten hervor. Er weissagt den Assyrem einen plötzlichen Untergang. Auf den Bergen Judas, d. h. gerade des Landes, das in letzter Zeit so unsäglich schwer unter Sanheribs Druck hat leiden müssen, soll die Katastrophe über Assur hereinbrechen (Jes. 14, 24 ff.). Und als Sanherib ca. 690 einen Feldzug nach dem Westen unternimmt, dessen letztes Ziel, wie es scheint, die Unterwerfung Ägyptens war, tröstet Jesaias das zitternde Jerusalem, das wohl nicht ohne Grund einer neuen Drangsalierung entgegensah, durch das aus tiefster Gewissheit geschöpfte Verheissungswort, dass Jahve diesmal dem Assyrer keine Macht über Jerusalem einräumen, sondern ihn durch einen Gottesschrecken aus dem Lande hinwegscheuchen werde (Jes. 31, 4 ff.). In der Tat blieb Jerusalem diesmal verschont, und eine in seinem Heere

ausgebrochene Pest zwang den Assyrer, den Feldzug plötzlich abzubrechen und das Heer nach Assyrien zurückzuziehen (Jes. 37, 36 ff.). Jahve hatte damit für jeden, der sehen wollte, selbst gezeigt, dass er die Bäume nicht in den Himmel wachsen lassen wolle, und so das Wort seines Propheten auf das glänzendste gerechtfertigt. Freilich nur zum Teil, denn der Untergang Assurs bedeutete diese Katastrophe noch lange nicht. Assurs Macht bestand, wenn auch seit 650 v. Chr. allmählich schwächer werdend, noch bis ans Ende des 7. Jahrhunderts, und als sie endlich zusammenbrach, geschah es nicht auf Judas Bergen, wie Jesaias in seinem patriotischen Enthusiasmus es sich ausgemalt hatte,¹ sondern es bekam den Todesstoss im eigenen Lande. Man sieht daraus, wie ein Prophet in seinem Kalkül sich in Einzelheiten und namentlich mit Bezug auf Daten stark verrechnen kann. Trotzalledem wird man bewundern müssen, wie sicher und richtig Jesaias in seiner von starken religiös-sittlichen Gedanken getragenen Beurteilung der Politik des Weltreichs diesem die Diagnose gestellt hat. Ein Reich, das in seinen Expansions- und Machtgelüsten sich über alles göttliche und menschliche Recht hinwegsetzt, hat sein Existenzrecht verscherzt. Es geht durch seine eigene *ἵβρις* zugrunde. Um das auszusprechen, bedarf es keines wunderbaren Vorherwissens, keiner magischen Erleuchtung. Es handelt sich hier um etwas ganz Selbstverständliches für eine Persönlichkeit, die in den starken sittlichen Gedanken ihrer Religion lebt und webt und diesen Gedanken den Massstab entnimmt, mit dem sie die politischen Verhältnisse ihrer Gegenwart misst. — In gleicher Weise würden wir auch bei den anderen Propheten zeigen können, wie eine ganze Menge ihrer Vorhersagungen sich als das einfache Ergebnis ihrer hohen politischen Einsicht und ihrer gesunden religiös-sittlichen Beurteilung der Verhältnisse und Begebenheiten darstellt. Es würde sich dabei auch an mehr als einem Punkte zeigen lassen, wie die Pro-

pheten unter Umständen sich auch einmal kräftig geirrt haben. Ein interessantes Beispiel bietet in dieser Beziehung der Prophet Zephanja, der in den Scythenstürmen des ausgehenden 7. Jahrhunderts die Vorboten eines göttlichen Gerichts sieht, das sich demnächst über die Welt und speziell auch über Juda entladen wird. Wer sich die Situation einigermassen klar macht, wird die Kombination des Propheten und speziell seine Erwartung, dass schliesslich auch Juda von den wilden Horden werde heimgesucht werden, ohne weiteres begreiflich finden. Denn die Scythen überschwemmt grosse Teile Vorderasiens. Ihre Einfälle trugen viel zur Erschütterung des assyrischen Reiches bei. Im Westen drangen sie bis nach Ägypten hin vor. Sie müssen also Juda zum mindesten hart gestreift haben. Und doch war die Scytheninvasion nur eine flüchtige Episode, und gerade Juda ist von ihren Streifzügen so gut wie unberührt geblieben. Die Scythen hatten also mit dem erwarteten Weltgericht nichts zu tun. Auch der junge Jeremia, der in der Beurteilung der Scythenstürme stark mit Zephanja übereinstimmt, hat sich in dieser Beziehung geirrt. Dass dieser Irrtum beiden Propheten von ihrem Wert nichts nimmt, haben wir früher schon angedeutet. Die Propheten sind keine berufsmässigen Weissager, deren Wert an dem genauen Eintreffen ihrer Erwartungen zu messen wäre. Sie haben ihre Prophetenpflicht erfüllt, indem sie von den Scythenstürmen Anlass nahmen, ihrem Volke das Gewissen zu schärfen und es zur Umkehr zu rufen. Für uns aber haben in diesem Zusammenhange jene „Irrtümer“ den besonderen Wert, dass sie uns besonders deutlich zeigen, wie die prophetischen Vorherverkündigungen dieser Art auf rein menschlicher Vermutung und Kombination beruhen.

Die bisher behandelte Art von Weissagungen und Zukunftsausblickten hatte, wie wir gesehen haben, gar nichts Mysteriöses an sich. Sie war durchaus rational und darum für jedermann verständlich und begreiflich,

wenigstens für den, der die Zeitgeschichte genauer kennt und einigermassen zu beurteilen versteht. Aber daneben läuft noch eine andere Art von Weissagungen einher, die weniger rational erscheint, die auf uns den Eindruck des Mysteriösen oder des Mystischen macht, die den Boden des realen Lebens mehr oder weniger verlässt und gar wundersame Gedanken und Erwartungen ausspricht. Bisweilen kündigt sich diese Art schon in der anderen an. Es ist dann, als ob sich die Kulissen unversehens verschöben und wir aus der nüchternen Wirklichkeit, aus der Welt der Möglichkeiten und Realitäten, auf einmal in eine merkwürdige Welt des Wunderbaren und Ungewöhnlichen versetzt würden. Da kündigt z. B. ein Prophet das Gericht über das eigene Volk oder über ein fremdes Volk, etwa über Babylon oder über Ägypten, an. Zunächst hat man den Eindruck, als ob das Gericht sich im Laufe der Geschichte auf geschichtlichem Wege und mit den üblichen geschichtlichen Mitteln (Unterwerfung durch fremde Völker, Verlust der Selbständigkeit, Gefangenschaft) vollziehen soll. Aber ehe man sich's versieht, fliessen in die Gerichtsankündigung Züge ein, die durchaus übergeschichtlich anmuten. Da lässt Jahve die Sonne am Mittag untergehen und die Erde am lichten Tage finster werden (Am. 8, 9). Die Sterne des Himmels und die grossen Sternbilder lassen ihr Licht nicht mehr leuchten, die Sonne verfinstert sich, wenn sie aufgeht, und der Mond lässt sein Licht nicht mehr erglänzen (Jes. 13, 10). Jahve verhüllt den Himmel und kleidet die Sterne in Schwarz; er verdunkelt die Sonne durch Gewölk und lässt den Mond nicht mehr scheinen (Ezech. 32, 7). Jahve erschüttert den Himmel und lässt die Erde von ihrer Stelle hinwegzittern (Jes. 13, 13) usw. Es ist hier, als ob der Prophet den Boden der Realitäten unter den Füssen verloren habe und zu phantasieren beginne, als ob ein poetischer Drang ihn mit sich fortresse und zum dichterischen Gestalten zwänge. Nicht minder phantastisch

nehmen sich oft genug die Schilderungen aus, in denen die Propheten die Segnungen der nach dem Gericht erwarteten Heilszeit beschreiben. Da soll das Land über die Massen fruchtbar sein. Die Berge sollen von Most triefen und die Hügel zerfliessen (Am. 9, 13). Die Herrlichkeit des Libanon soll dem dürrn Lande geschenkt werden und die Pracht des Karmel und der Saronebene (Jes. 35, 2). Vom Tempel in Jerusalem soll ein Strom ausgehen, der das Land wunderbar befruchtet; seine Wasser sollen die Wasser des toten Meeres gesund, d. h. süß machen und belebend wirken auf alles, was mit ihnen in Berührung kommt. Selbst den Blättern der Bäume, die an ihm wachsen, sollen Heilkräfte zukommen (Ez. 47, 1—12). Jahve will zugunsten des künftigen Israel mit den wilden Tieren und den Vögeln des Himmels und dem Gewürm einen Bund schliessen, damit diese Tiere dem Menschen hinfort nicht mehr schaden (Hos. 2, 20). Bogen und Schwerter und damit der Krieg sollen von der Erde hinweggetilgt werden, damit die Menschen fortan sicher wohnen (Hos. 2, 20; Jes. 2, 4; Mich. 4, 3). Die Menschen sollen dann ein aussergewöhnliches Alter erreichen (Sach. 8, 4), und für jung gestorben soll der gelten, der ein Alter von 100 Jahren erreicht (Jes. 65, 20). Das Licht des Mondes soll der Sonne gleichen, und das Licht der Sonne soll siebenfach sein (Jes. 30, 26); ja eine neue Erde und einen neuen Himmel will Jahve dann schaffen (Jes. 66, 22), und Jahve selbst will an diesem Himmel Mond und Sonne sein, die nie untergeht (Jes. 60, 19 f.) usw. So haben wir hier dieselbe Erscheinung. Die Schilderung der Heilszeit hält sich trotz aller Überschwänglichkeit zunächst in verhältnismässig natürlichen Bahnen; aber ehe sich's der Leser versieht, sind diese Bahnen durchbrochen, und er sieht sich auf einmal in eine Wunderwelt versetzt, wie sie nirgends ausser in des Dichters Phantasie besteht.

Hatten wir bis jetzt immer nur Stücke vor Augen gehabt, in denen das Ungewöhnliche, Wunderbare, Ge-

heimnisvolle mit dem Natürlichen sich mischt oder als eine Steigerung des Gewöhnlichen, in Natur und Geschichte Möglichen erscheint, so stossen wir andererseits auf Stücke, die von Anfang bis zu Ende den Charakter des Geheimnisvollen, Übergeschichtlichen, Übernatürlichen tragen. Dahin gehören Stücke, in denen die Propheten einen Gerichtstag Jahves ankündigen, nicht bloss fürs eigene Volk oder für ein bestimmtes fremdes Volk, sondern für die Völker der Erde insgesamt. Es handelt sich dann um das grosse Welt- und Endgericht, das Jahve am Ende aller Tage über die Erde halten wird, und das den Abschluss aller Welt- und Menschheitsgeschichte bildet. Das wird ein furchtbar gewaltiger Tag sein. Dann wird der Menschen Stolz gebeugt und der Männer Hochmut gedemütigt werden, und nur Jahve wird an jenem Tage erhaben sein (Jes. 2, 11 ff.). In Bergklüfte und Felsenrisse, in Felshöhlen und Erdlöcher werden sich die Menschen dann verkriechen vor Jahves Schrecken und vor seiner majestätischen Pracht, wenn er sich erhebt, um die Erde zu schrecken (Jes. 2, 21). Allerlei grosse Zeichen werden an dem Tage geschehen. Jahve wird Wunderzeichen am Himmel und auf Erden erscheinen lassen: Blut, Feuer und Rauchsäulen. Die Sonne wird sich in Finsternis wandeln und der Mond in Blut vor dem Anbruch des grossen und schrecklichen Tages Jahves (Joel 3, 3 f.). Sonne und Mond werden sich verfinstern und die Sterne ihren Glanz verlieren (Joel 4, 15). Ja, Sonne und Mond werden sich aus ihrer Behausung gar nicht herauswagen vor dem Leuchten der Pfeile Jahves und vor dem Glanze seines blitzenden Speeres (Hab. 3, 11). Seuche wird vor Jahve hergehen, und in seinen Fusstapfen wird die Pestglut einherziehen. Und die Erde wird wanken, wenn Jahve auf sie tritt, die ewigen Berge werden bersten und die uralten Hügel in sich zusammensinken. Aus der zerborstenen Erde brechen die Ströme der alten Chaosgewässer hervor, und die alte Wasserflut, die vor der Schöpfung die Erde bedeckte,

wälzt sich jauchzend und brausend wieder über die Erde dahin (Hab. 3, 5 ff.). So geht der gesamte Kosmos, Himmel und Erde, an jenem grossen Tage in das uranfängliche Nichts zurück. Wir fangen jetzt übrigens an zu verstehen, woher jene merkwürdigen, übernatürlichen Züge stammen, die die Propheten in die Gerichtsdrohungen über Israel oder einzelne Völker verflochten haben. Sie malen das Einzelgericht gern mit den Farben des allgemeinen Weltgerichts. So entsteht die eigentümliche schwebende Stimmung, durch die sich so viele Drohreden auszeichnen. Es ist, als wolle das Einzelgericht sich zum Weltgericht erweitern oder das Weltgericht sich zu einem Einzelgericht zusammenziehen. — Und neben den Weissagungen vom Endgericht finden sich Weissagungen von einem wunderbaren künftigen Heil, die ebenfalls durch und durch mysteriös anmuten und wie Stimmen aus einer höheren Welt in diese Welt der Erfahrung hineintönen. Da hören wir von dem jungen Weib, der „Jungfrau“, die den Immanuel, den Repräsentanten der erwarteten Heilszeit, gebären soll (Jes. 7, 10 ff.), von einer „Gebärerin“, die gebären wird, wenn ihre Zeit und Stunde kommt, und deren schwere Stunde einen Wendepunkt in der Geschichte bedeutet (Mich. 5, 2). Wir hören von einem wunderbaren göttlichen Kinde, das, mit ausserordentlichen Gaben ausgestattet, sich auf den Thron Davids setzen und durch sein gerechtes Regiment dem Lande Heil und Frieden bringen soll (Jes. 9, 1 ff.), von einem wunderbaren Könige der Zukunft, der ein Friedensreich auf Erden begründen soll, ein Friedensreich, in dem nicht nur zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Tier und sogar zwischen den Tieren aller Art Friede herrschen wird. Der Wolf soll dann neben dem Lamme wohnen und der Parder neben dem Böcklein lagern, Rind und Löwe werden zusammen weiden, und ein kleiner Knabe wird sie leiten (Jes. 11, 1 ff.). Wir hören von einem Könige, der dereinst „gerecht und siegreich“ auf einem Esel reitend und auf dem Füllen einer

Eselin in Jerusalem einziehen, dort ein Friedensreich aufrichten und herrschen wird von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde (Sach. 9, 9 f.). Aber ehe diese Heils- und Friedenszeit anbricht, müssen eigentümliche Katastrophen über die Welt hereinbrechen, und die Schilderung dieser Katastrophen mutet wieder im höchsten Grade phantastisch an. Da findet sich namentlich der Zug, dass gegen Ende dieses Weltzeitalters eine grosse Unruhe in der Welt sein wird. Die Völker werden wie von einem Taumel erfasst werden, und sie werden sich alle zusammen gegen Jahve und seine heilige Stadt Jerusalem und das fromme Volk erheben, das darin wohnt. Die Gottesstadt wird geängstet bis aufs Blut. Aber im entscheidenden Augenblick greift Jahve ein. Die Völker werden vernichtet. Die Welt bricht zusammen. Und nun bricht die neue Zeit an, die Zeit ewigen Friedens und ewiger Freude für Jahves Auserwählte und Fromme (vgl. Ez. 38 f.; Joel 3 f.; Sach. 12, 1—7, 14, 1 ff.).

Wo haben die Propheten nun diese Weissagen her? Dass sie sie nicht aus den politischen Verhältnissen abstrahiert haben können, liegt auf der Hand, denn wir stehen hier jenseits aller Geschichte. Man hat wohl gesagt, die Erwartung eines Weltgerichtes sei die notwendige Konsequenz ihrer ethischen Gottesvorstellung. Aber damit sind all die charakteristischen Einzelheiten, die diese Erwartung aufweist, nicht erklärt. Haben die Propheten sich diese etwa aus den Fingern gesogen oder erdichtet? Hat die Gottheit ihnen diese wundersamen Dinge auf übernatürliche Weise offenbart? Nichts von alledem. Die Propheten stehen hier unter dem Einfluss einer uralten orientalischen Spekulation¹⁾.

Nach altorientalischer Anschauung vollzieht sich der

¹⁾ Das System dieser Spekulation als solches ist uns nicht vollständig überliefert, sondern lässt sich nur aus Andeutungen rekonstruieren. Die eingehendere Begründung behält sich der Verf. für eins der nächsten Hefte vor.

Weltenlauf in einer Reihe von Weltzeitaltern oder Weltperioden. Eine Weltperiode beginnt, wenn der Frühljahrs- oder Äquinoktialpunkt in ein neues Tierkreiszeichen tritt, und geht zu Ende, wenn er wieder aus diesem heraustritt. Er braucht dazu etwa 2200 Jahre. Hat er alle zwölf Tierkreisbilder durchlaufen — wozu er ca. 26 000 Jahre braucht —, so ist ein ganzer Zyklus von Weltperioden oder ein grosses Weltenjahr zu Ende. Im alten Babylon scheint man, wie wenigstens die Berechnungen des Berosus erschliessen lassen, mit Zyklen von 36 000 Jahren (= 12 mal 3000 Jahre nach der Zahl der Tierkreiszeichen) gerechnet zu haben. Nun stellte man sich vor, dass, wenn eine Weltperiode oder ein grosses Weltenjahr zu Ende geht, die Welt alt und gebrechlich wird. Der Kosmos will nicht mehr recht zusammenhalten, er will sich wieder ins alte Chaos auflösen. Er fängt an in allen Fugen zu krachen. Die Berge fangen an zu wanken und zu beben, die Erde berstet auseinander, und Abgründe tun sich auf. Die alten Chaoswasser brechen aus der Tiefe hervor. Am Himmel verlieren Sonne und Mond ihren Schein. Sie sind eben auch altersschwach geworden und wollen nicht mehr recht fungieren. Die Sterne sitzen nicht mehr fest am Himmel, sie fallen auf die Erde herab (Matth. 24, 29). Und die Himmel selbst veralten wie ein Kleid (Psl. 102, 27; Hebr. 1, 11). Kurz, der Kosmos löst sich auf, er geht entzwei. Und wie in der Natur, so ist's in der Menschenwelt. Auch da fängt das Chaos an zu herrschen. Die Völker verstehen und vertragen sich nicht mehr. Die grossen staatlichen Gebilde fallen auseinander. Ein Volk fällt über das andere her. Überall ist Morden und Blutvergiessen, und die alternde Erde hallt wieder von Kriegsgetümmel und von Kriegsgeschrei. Und Chaos herrscht auch auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Die Menschen sagen der Gottheit den Gehorsam auf. Es lösen sich alle Bande frommer Scheu. Sünde und Laster regieren auf Erden. So wird auch in dieser Beziehung

die Welt reif zum Gericht, reif fürs Ende. Zum bestimmten Zeitpunkte stürzt sie in sich zusammen. Sie wird zur formlosen Masse. Die Chaosmächte treten die Herrschaft an. Das Chaoswasser verschlingt alles, was gewesen ist. Die alte Sintflut bricht wieder herein. So ist der Zustand wiederhergestellt, wie er vorm ersten Schöpfungsmorgen war.

Aber aus dem Chaos erhebt sich immer wieder eine neue Welt, eine neue Erde mit einem neuen Himmel. Die neue Welt ist im Grunde eine Wiederholung der alten Welt. Nur vollkommener stellt man sie sich vor. Sie ist vollendeter als die alte, frei von ihren Mängeln. Es ist alles auf eine höhere Potenz erhoben. Der Mond leuchtet so stark wie die Sonne, und die Sonne hat einen siebenfach stärkeren Glanz als früher. Kurz, es ist eine Idealwelt. Das verlorene Paradies kehrt in ihr wieder mit all seiner Herrlichkeit, mit all seinem Frieden und seinen seligen Freuden. Milch und Honig werden seine Bewohner geniessen wie die seligen Götter. Und wie in der gegenwärtigen Welt Adam der erste Mensch war, so wird auch die neue Welt mit einem Adam eröffnet werden. Das ist der zweite Adam, ein Idealmensch, mit allen Vorzügen ausgestattet. Auch von einem Heilbringer, einem mit allen menschlichen und Herrschertugenden geschmückten Erlöserkönige, der das neue Zeitalter heraufführen wird, wissen die alten Weissagungen zu melden. Und weil er einen neuen Anfang bedeutet, kann er keinen irdischen Vater und keine irdische Mutter haben. Er ist von der Gottheit selber gezeugt und von der jungfräulichen Göttermutter geboren, also ein Jungfrauenkind, göttlich von Art und göttlich an Weisheit und Stärke.

Das ungefähr sind die Grundzüge der altorientalischen Spekulation, die für ihre Zeit wissenschaftlichen Charakter in Anspruch nahm. Denn sie beruhte am letzten Ende auf der Einsicht in den Wechsel des Kreislaufs, dessen Gesetz alles Geschehen beherrscht. Diese Spekulation ist

nun aber nicht nur im alten Babylon, sondern auch im alten Ägypten¹⁾ seit unvordenklichen Zeiten verbreitet gewesen. Sie war Gemeingut des alten Orients. Auch in Kanaan war sie natürlich bekannt. Die Propheten waren mit ihr vertraut. Im Neuen Testament zeigen sich von ihr die deutlichsten Spuren (vgl. Ev. Matth. Kap. 24). Und bis weit in das Mittelalter hinein, ja darüber hinaus hat sie die Gemüter beherrscht.

Dass die Welt einmal ein Ende haben werde, wusste man also. Aber wann das Ende eintreten würde, war natürlich ungewiss. Zwar hatte man ja die Dauer der Weltperioden und der Weltenjahre berechnet. Aber mit all diesen Berechnungen konnte man nicht viel anfangen, da man nie genau wusste, von welchem Zeitpunkt an die Jahre der Weltdauer gezählt werden sollten. Aber man konnte sich helfen. Man wusste ja, dass das Ende durch allerlei Zeichen vorbereitet werden sollte. So galt es, auf die Zeichen der Zeit zu achten. So oft sich grosse Unruhen in der Völkerwelt ankündigten, so oft merkwürdige Zeichen in der Natur geschahen, wie Erdbeben, Sonnenfinsternisse, Auftreten grosser Heuschreckenschwärme und dergleichen, so oft glaubte man, das Ende der Welt sei gekommen. Das war u. a. auch in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. der Fall. Der Assyrer dachte damals daran, alle Verhältnisse auf den Kopf zu stellen. Ganz Vorderasien klang wieder von Krieg und Kriegsgeschrei. Eine Schlacht nach der anderen wurde geschlagen, Städte fielen in Trümmer, Königspaläste standen in Flammen. Das war das Zeichen vom Ende. Und noch eins kam dazu. In Juda wie auch sonst war es um das religiös-sittliche Leben schlecht bestellt. Die Rechtspflege war korrumpiert. Die sozialen Verhältnisse waren vielfach zerfahren und zerrüttet. Auf der einen Seite standen die

¹⁾ Vgl. dazu Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle, Niemeyer. 1906. S. 451 ff.

Reichen, die viele Häuser und weite Ländereien besaßen, auf der anderen Seite die Armen, die Besitzlosen. Die Reichen unterdrückten die Armen, vergewaltigten sie in ihrem Recht und nahmen ihnen auch das wenige noch, das sie besaßen. Und mit den Reichen hielten es die bestechlichen Richter, die habstüchtigen Priester und regierenden Personen. Dazu herrschte Luxus, Wohlleben, Unsittlichkeit. Man verkehrte die sittlichen Begriffe. Schwarz nannte man weiss, das Krumme gerade, das Schlechte gut. Die Propheten, die das rügten, wurden offen ausgelacht und gehöhnt. Jahves Gebote wurden in den Wind geschlagen. Solche Zustände waren ja aber gerade das Vorzeichen vom Ende, und so begreifen wir, wie die Propheten dazu kamen, Weissagungen vom Weltende und Weltgericht in ihre Reden einzuflechten oder ihre Reden wenigstens mit eschatologischen Elementen zu durchsetzen. Man fühlte, dass eine grosse Wende der Dinge bevorstand, und war deshalb eschatologisch gestimmt. Wir begreifen auch, dass die Propheten je und je ihren Blick über die bevorstehende Katastrophe hinweg auf das neue Zeitalter richteten, das dann anbrechen sollte, und dass sie sich dieses Zeitalter mit paradiesischen Farben ausmalten. Sie glaubten, dass es schnell hereinbrechen könnte. Jesaias hat einmal gemeint, es stehe vor der Tür. Die Jungfrau, von der die alten Weissagungen redeten, trage schon das wunderbare Kind unter ihrem Herzen und werde es bald gebären. „Immanuel“ werde sie dieses Kind nennen. Denn gleich nach seiner Geburt werde sich zeigen, dass Jahve sich seinem Volke wieder in Gnaden zugewendet habe. Noch ehe sich das erste Unterscheidungsvermögen bei ihm entwickelt haben werde, würden Judas Feinde am Boden liegen, und das Kind werde dann die Paradiesesspeise, Milch und Honig, geniessen (Jes. 7, 10 ff.). Und ein andermal stimmt er bereits den Jubelhymnus an: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben“ (Jes. 9, 1 ff.). Man hat gemeint, den Anlass zu diesem Hymnus habe die

Geburt eines königlichen Prinzen gegeben. Unmöglich wäre das nicht, aber der Prophet hat dann eben in diesem Prinzen den gottgesandten Heiland gesehen und ihn mit den Farben des mythischen Erlöserkönigs gezeichnet. Jedenfalls erscheint er als der Bringer einer neuen Zeit, und zwar nicht nur einer gesegneten Zeit, sondern auch — und darauf liegt bei dem Jahvepropheten ein besonderer Nachdruck — einer gerechteren Zeit. Zuweilen rechnete man mit einem etwas späteren Anbruch der Heilszeit. Israel müsse seine Leiden und Schmerzen so lange tragen, bis eine Gebälerin gebären werde, nämlich den Erlöserkönig, der Israel wieder zu Ehren bringt (Mich. 5, 1 ff.). So zeigen sich überall die Spuren einer uralten orientalischen Erwartung. Übrigens treten bei den älteren grossen Propheten, die viele eigene Gedanken haben, diese Spuren verhältnismässig diskret hervor. Bei den jüngeren Propheten, die weniger original sind, macht sich das eschatologische Schema oft viel deutlicher bemerkbar; in Stücken wie Joel 3 f., Sach. 12, 14 ist es ziemlich deutlich transparent.

Fassen wir unsere Ausführungen kurz zusammen, so können wir sagen: Den Propheten ist es nicht in erster Linie um Weissagungen zu tun, sondern um die Besserung ihres Volkes in religiöser und sittlicher Beziehung. Das Schwergewicht liegt durchaus in ihren gewaltigen Reden, in denen sie ihr Frömmigkeits- und Sittlichkeitsideal darlegen. Weissagungen haben nur dienende Bedeutung. Die Propheten wollen durch sie das Volk aufrütteln oder, wenn es nötig ist, trösten und ermutigen. Die Weissagungen sind teils aus einer gesunden Beurteilung der politischen Verhältnisse hervorgegangen und beziehen sich dann immer nur auf die nächste Zukunft; teils beruhen sie mehr oder weniger auf der eschatologischen Spekulation des alten Orients und beziehen sich dann auf grosse Katastrophen im Völkerleben, auf Völker- und Weltgericht und auf die neue paradisische Zeit. Dabei will aber wohl beachtet

sein, dass die eschatologischen Elemente, die der altorientalischen Spekulation entnommen sind, durchweg in die religiös-sittliche Höhenlage der Jahverreligion transponiert erscheinen. Weltende und Welterneuerung interessieren die Propheten nicht als notwendige Momente eines physischen Weltprozesses, sondern als freie Akte eines persönlichen Gottes, der über die in Sünde versunkene Völkerwelt ein gerechtes Gericht verhängt und für seine Frommen aus Gnade eine Zeit des Heiles heraufführt.

Etwas Wunderbares im eigentlichen Sinne des Wortes liegt in den prophetischen Weissagungen jedenfalls nicht. Sie sind geschichtlich und psychologisch bis auf den letzten Rest verständlich. Viel bewundernswürdiger ist die gewaltige religiöse Kraft, der gewaltige sittliche Ernst, mit dem die Propheten die wahre Religion und die mit ihr unzertrennlich verbundene Sittlichkeit verkünden. Es handelt sich auch da nicht um wunderbare, übernatürliche Erkenntnisse, die sich nicht als Momente eines religionsgeschichtlichen Prozesses geschichtlich begreifen liessen. Und doch, wenn wir diese Prophetenpersönlichkeiten betrachten, diese machtvollen, geschlossenen Persönlichkeiten aus einem Guss, die für ihre Überzeugung nicht bloss zu leben, sondern unter Umständen auch zu leiden und zu sterben verstanden, die es wagten, den grössten Mächten ihrer Zeit entgegenzutreten und sich nicht vor Fürstentümern und Grosskönigen fürchteten, so weht uns von ihnen ein Hauch übermenschlicher Grösse an, und wir verspüren aus ihren Reden selbst etwas von dem Odem des Ewigen, den sie selbst einst schauernd am eigenen Herzen verspürt haben. Das tiefste Geheimnis ruht auch hier in der vom ewigen Gottesgeiste berührten Menschenpersönlichkeit.

Man reisst die Propheten von ihrer Höhe herunter und macht sie zu Wundermännern, wenn man in erster Linie Weissager in ihnen sieht und noch dazu solche, die

durch eine übernatürliche Kraft den Schleier einer dunkeln Zukunft gelüftet und durch das Dunkel vieler Jahrhunderte hindurch den Stern von Bethlehem hätten leuchten sehen und den historischen Jesus von ferne geschaut hätten. Das ist falsch, nicht nur, weil es psychologisch unmöglich ist, sondern weil es einfach den Tatsachen nicht entspricht. Keine einzige Weissagung im A. T. lässt sich bei genauerem Zusehen auf Jesum beziehen, auch nicht das berühmte Kap. Jes. 53, das genau besehen nicht einmal eine eigentliche Weissagung ist. Und wenn sich doch hier und da im Jesusbild und in der alttestamentlichen Prophetie einige Züge zu entsprechen scheinen, so erklärt sich das einfach daraus, dass man in der geistlichen Urgemeinde bei der Schaffung des Jesusbildes sich von jenen alttestamentlichen Weissagungen bestimmen liess, um damit zu zeigen, dass, was die Väter gehofft, in Jesu tatsächlich erschienen und dass in ihm „die Schrift erfüllet“ sei. Dabei ist nicht zu vergessen, dass das neutestamentliche Jesusbild zum Teil vermittelt desselben altorientalischen Vorstellungsmaterials entworfen worden ist, das auch den Propheten vertraut war, und dessen man sich im Orient konventionellerweise bediente, wenn man den Bringer der Heilszeit, den Anfänger eines neuen Aion zeichnen wollte.

Trotz alledem soll man sich nicht verleiten lassen, in jenen Weissagungen lediglich kuriose Äusserungen einer längst überwundenen Weltanschauung zu sehen. Wir müssen zum mindesten anerkennen, dass sie, wie für die Völker des alten Orients überhaupt, so speziell für Israel einen Schatz unermesslich reichen Lebens bedeuten. In der Sehnsucht, die sich darin aussprach, nicht nur nach einer glückseligen Zeit, sondern auch nach einer besseren Gerechtigkeit, lag eine reiche religiös-sittliche Kraft, die für das innere Leben derer, die sie hegten, nicht ohne veredelnde und erziehlige Wirkung bleiben konnte. Vor allem liessen jene Weissagungen die Gemüter nicht in der Gegenwart und ihren Gütern zur Ruhe kommen, sondern

gaben ihnen die Richtung auf ein vollkommenes Gut, das, zunächst noch im Himmel aufbewahrt, seiner Verwirklichung in der Fülle der Zeiten entgegenharrte. Die Hoffnung auf diese Verwirklichung hat den Juden nicht nur eine innere Spannkraft verliehen, die ihnen über schwere Enttäuschungen und Leiden hinweggeholfen hat, sondern hat sicherlich auch die Gemüter vieler bereitet und geschickt und willig gemacht, in der Erscheinung Jesu eine Erfüllung dessen zu sehen, was einst den Vätern verheissen war. Nur so erklärt es sich ja, dass man in der urchristlichen Gemeinde die Nötigung empfand, jene Weissagungen auf Jesum zu beziehen, in dem die bessere Gerechtigkeit leibhaft erschienen war und im Umgang mit dem man eine Erlösung von dem vergänglichem Wesen dieser Welt erlebte. So haben jene Weissagungen, so wenig sie in bewusster Weise auf den historischen Jesus abzielten, ihm doch den Weg bereiten helfen, und die christliche Theologie wird es sich nie nehmen lassen, in ihnen Äusserungen einer Sehnsucht zu sehen, die im höchsten Sinne, und zwar in einem viel höheren Sinne als dem, den die Propheten mit ihren Weissagungen verbanden, in Jesu ihre Erfüllung gefunden hat.

XXIV.

Zum neuen Evangelienbruchstück von Oxyrhynchos.

Von

Prof. D. Dr. Johannes Dräseke in Wandsbek.

Als vor einigen Jahren die erste Nachricht durch die Zeitungen lief, Grenfell und Hunt hätten in Oxyrhynchos wieder ein neues Evangelienbruchstück entdeckt, das, in besserer Sprache als gewöhnlich abgefasst, den

Herrn in lebendigem Wechselgespräch mit seinen Gegnern im Tempel zeige, tauchte mir angesichts jener eine Erinnerung auf, die mir geeignet schien, für dies in mehrfacher Hinsicht rätselhafte Bruchstück eine Erklärung zu geben. Ich behielt diese zunächst für mich, wandte mich aber an meinen Freund Blass in Halle mit der Bitte, wenn es ihm möglich sei, mir seinerzeit von Dr. Grenfell den Text zur Einsicht zu verschaffen, um an ihm meine Vermutung zu prüfen. Er war leider nicht in der Lage, den ihm nur zur persönlichen Einsichtnahme anvertrauten, jenes Ineditum enthaltenden Abzug mir zu überlassen, versprach mir aber, meine Vermutung an die englischen Herausgeber weiterzugeben, und bemerkte zum Schluss seines Schreibens (15. Jan. 1907): „Sehr wichtig ist das Bruchstück ja nicht, aber immerhin interessant. Ich bin durchaus geneigt, es dem *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίων* zuzuschreiben, indem auch der Ausdruck *πύργαι καὶ ἀλλητριδες* hier sich findet, der (aus anderem Zusammenhange) aus dem *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίων* zitiert wird.“ Ich habe, durch Berufsgeschäfte gehindert, mit dem alten Freunde über diese Frage nicht weiter verhandeln können; wurde er ja doch schon am 5. März 1907 durch einen plötzlichen Tod seinen Freunden und der Wissenschaft entrissen. Jetzt ist nun das Bruchstück veröffentlicht, und die berufensten Forscher haben sich darüber bereits geäußert. Mir liegt Harnacks in den Preuss. Jahrbüchern Bd. 131, Heft II, Februar 1908, S. 201—218 erschienener Aufsatz „Ein neues Evangelienbruchstück“ vor, in welchem er über jenen Fund, den er in deutscher Übersetzung gibt, nähere Mitteilungen macht. Danach haben die beiden, von Schürer beratenen, englischen Gelehrten geurteilt, „die ganze Staffage des Stücks beruhe auf Einbildung oder Erfindung, und eben deshalb werde es nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein und gehöre nicht zu einem der älteren uns bekannten Evangelien, also nicht zum Hebräer-, Ägypter- oder Petrus-evangelium“. Der aus

dieser Schlussfolgerung zunächst sich ergebende Eindruck ist von Harnack (a. a. O. S. 207—209) durch sachgemässe Beleuchtung und Erklärung der auf den griechischen Wortlaut zurückzuführenden fünf Anstösse (1. der Teich Davids, 2. die ununterbrochene Benutzung des Teichwassers zu heiligen und unheiligen Zwecken, 3. die heiligen Gefässe und deren Betrachtung im Tempel, 4. der Ort der Reinigung, das ἀγνευτήριον, 5. die Ausdehnung der für die Priester geltenden Reinigungsforderung auch auf die Laien) wesentlich ermässigt bzw. berichtigt worden. Nach ihm kann die Herkunft dieser evangelischen Erzählung nicht sicher ermittelt werden. Trotz ihrer offenbaren Zugehörigkeit zu dem allgemeinen Gepräge synoptischer Erzählungsweise und trotz der sie mit den uns erhaltenen Bruchstücken des Hebräerevangeliums, vielleicht auch des Ägypterevangeliums verbindenden Züge hält Harnack (a. a. O. S. 209), um einiger nicht aufklärbarer Umstände willen, den Verdacht für nicht unbegründet, „dass wir es mit einem späteren Produkt zu tun haben, welches aus einer Zeit stammt, die über den Tempel und den Tempelkultus nur noch schlecht unterrichtet war“. Wenn er (S. 201) als diese Zeit das 4. Jahrhundert, spätestens das 5. Jahrhundert angibt, so befinde ich mich mit diesem Zeitansatz an dem Punkte, wo es mir angezeigt erscheint, die von mir von Anfang an gehegte Vermutung auszusprechen. Ich glaube nämlich den vorgelegten Text als ein Bruchstück aus einer der Evangelienbearbeitungen des Apollinarios von Laodicea ansprechen zu dürfen, von denen uns Sokrates (III, 16) berichtet. Dieser sowohl wie Sozomenos (VI, 25) gibt eingehende Nachrichten über die fieberhafte schriftstellerische Tätigkeit, welche die beiden Apollinarios, Vater und Sohn, infolge des christenfeindlichen, weil die Christen vom staatlichen Lehramt ausschliessenden Erlasses Kaiser Julians vom Jahre 362 entfalteteten, um den Christen zum Ersatz für das ihnen amtlich gewissermassen entzogene

heidnische Schrifttum ein würdiges christliches zu schaffen. Von alledem, was beide Geschichtschreiber a. a. O. aufzählen oder andeuten, ist uns bisher, so viel ich weiss, nur die auch heute noch — trotz wiederholter Aufforderung von meiner Seite — in keiner wissenschaftlichen Gesamtausgabe, nur in Proben, vorgelegte Psalmen-Metaphrase bekannt geworden (vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea“, S. 63—78). Sokrates meldet aber III, 16 u. a. folgendes: Ὁ δὲ νεώτερος Ἀπολλινάριος οὖν, πρὸς τὸ λέγειν παρεσκευασμένος, τὰ εὐαγγέλια καὶ τὰ ἀποστολικὰ δόγματα ἐν τύπῳ διαλόγων ἐξέθετο καθὰ καὶ Πλάτων παρ' Ἑλλήσιν. Sollte mit dieser Nachricht nicht das erhaltene Bruchstück in Verbindung gesetzt werden dürfen und seine Herkunft damit genügend aufgeheilt sein? Alles, was Harnack über die Einzelheiten der Darstellung und Ausdrucksweise des Bruchstücks gesagt hat, bleibt völlig bestehen. Auch der von ihm besonders hervorgehobene Umstand, dass das Buch, dem das erhaltene Blatt entstammt, „ein zu privater Lektüre bestimmtes Buch war“ (S. 202), würde damit ganz sachgemäss sich erklären. In diesem Zusammenhange aber nur an die Vierzahl der kanonischen Evangelien zu denken, ist entschieden nicht notwendig. Wenn ein Mann mit weitem Blick, wie Clemens von Alexandrien, das Hebräerevangelium so anführt, dass er tatsächlich die Grenzscheide des Kanonischen und Apokryphischen damit verwischt, dass er das höchst wahrscheinlich aus jenem stammende Herrnwort: *Γίνεσθε δόκιμοι τραπέζῃται* als Schriftstelle (*γραφῆ*) anführt (Strom. I, 28, 177 S. 109, 13 ed. Stählin); wenn ferner ein Gelehrter wie Eusebios eben das Hebräerevangelium, an dessen Art und Weise unser Bruchstück doch gemahnt, noch unbedenklich benutzt hat, so brauchen wir dies bei Apollinarios von Laodicea um so weniger zu bezweifeln. Schon der Umstand, dass er, nach Sokrates' Zeugnis, in Nachahmung der Gespräche Platons den evangelischen Stoff in dialogische Form zu

giessen unternahm, musste es ihm erwünscht erscheinen lassen, nach seiten der Form sowohl wie des Inhalts seine Darstellung möglichst reichhaltig zu gestalten. Und solche Bereicherung bot ihm das Hebräerevangelium, das er, der Syrer, sicher gekannt hat, da es zu seiner Zeit noch bei den Nazaräern in Beröa in Syrien in Gebrauch war (Hieron. Vir. ill. 3). Ja er bedurfte nicht einmal einer griechischen Übersetzung, die Hieronymus seinen eigenen Angaben zufolge damals anfertigte, da er, wie uns Philostorgios bezeugt, des Hebräischen durchaus kundig war. — Wenn somit Sokrates von dem Erlass des Kaisers sagt: *ὁ μὲν γὰρ νόμος οὐκ εἰς μακρὰν ἀπέσβη τῷ βασιλεῖ*, und dann von den Bemühungen der beiden Apollinarios mit unverkennbarer, offenbar durch die Verketzerung des jüngeren Apollinarios von seiten der führenden Geister der Kirche seiner Zeit hervorgerufener Geringschätzung urteilt: *τῶν δὲ οἱ πόνοι ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται*, — so würden wir, wenn meine Vermutung das Richtige getroffen haben sollte, wieder einmal dem ägyptischen Sande von Herzen dankbar sein müssen, dass er mit seiner die Erzeugnisse des Geistes über das Mass des Endlichen hinaus erhaltenden Kraft dem Übelwollen der zeitgenössischen und der späteren Rechtgläubigen mit Erfolg Trotz geboten hat.

XXV.

Papst Gregor I. der Grosse (590—604) und das Judentum¹⁾.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn.

Die Religion der Kinder Israels galt im römischen Reich schon seit Julius Cäsar stets, unter den heidnischen

¹⁾ Vgl. hierzu Franz Görres, 1. . . Rekared I. und das
(L [N. F. XV], 4.)

Kaisern sowohl wie später unter den christlichen Imperatoren, als „*religio licita et adscita*“. Aber diese Duldung war an eine Bedingung geknüpft: Aufs strengste war ihnen von jeher die Proselytenmacherei unter den Römern, den *cives ingenui*, bezw. die Beschneidung solcher untersagt. Der sonst so milde Kaiser Antoninus Pius (reg. von 138—161) scheint (um 150) durch sein im zweiten Teil drakonisches Reskript die gesetzliche Duldung des Judentums mit ihrer auf die „*circumcisi*“ bezüglichen Beschränkung für ewige Zeiten kodifiziert zu haben¹⁾, und gerade diese Konstitution wurde auch von den christlichen Kaisern, namentlich Theodosius I. (reg. vom 19. Januar 379 bis zum 17. Januar 395) und später Valentinian III. (425—455), ins Christliche übertragen und als die staatliche Grundlage Israels festgelegt²⁾.

Auch der tolerante Arianer Theoderich der Grosse (reg. von 490 bezw. 493—526) hielt als Beherrscher Italiens an dieser „Norm“ fest und verurteilte fanatische Zertrümmerer von Synagogen zum Schadenersatz (vgl. den [zweiten] sog. Anonymus Valesii, ed. Th. Mommsen, *Mon. Germ. hist., auct. ant. IX* (Berolini 1892, c. 14, Nr. 82, S. 326). Auch die orthodoxen Byzantiner respektierten später als Herren der apenninischen Halbinsel die von den Römern und Ostgoten überkommene Duldung des Judentums wenigstens im grossen ganzen.

Judentum, *ZfwTh. XL*, H. 3, S. 284—296. 2. Das Judentum in Spanien von 612 bis 711, ebenda, *XLVIII*, 1905, H. 3, S. 353 bis 361, und 3. Art. Toledo, *Haucksche Realencyklop.*, XIX, S. 817 bis 824. Weitere neuere Literatur in der Abhandlung selbst.

¹⁾ *Digest. X. L. VIII*, 8, 11: *Circumcidere Judaeos filios suos tantum permittitur: in non ejusdem, qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur* und noch erheblich verschärft bei Julius Paullus, *Receptae sententiae V*, 22, 3. 4: *Cives Romani, qui se judaico ritu vel servos suos circumcidi patiuntur, bonis ademptis in insulam perpetuo relegantur, medici capite puniuntur. Judaei, si alienae nationis comparatos cives circumciderint, aut deportantur aut capite puniuntur.*

²⁾ *Cod. Theodos. XV*, 9, 1; *XVI*, 8, 17.

Will man nun des ersten grossen Gregor Stellung zur mosaïschen Religion richtig verstehen, so muss man zweierlei berücksichtigen. Erstens, der gewaltige Hierarch war, wie überhaupt die Päpste seit dem Untergang des ostgotischen Reiches, Untertan der oströmischen Imperatoren. Zweitens genoss er, wie aus seinem den ganzen orbis Romanus umspannenden Briefwechsel erhellt, einer wahren Fundgrube der Kirchen- und Kulturgeschichte, als oberster Vertreter der römischen Kirche Grossgrundbesitzer in der gesamten antiken Welt und namentlich in Italien selbst und den dazu gehörenden Inseln Sardinien, Korsica und Sizilien, als solcher, aber nicht am wenigsten auch infolge seiner imponierenden persönlichen Eigenschaften — war er doch eine geborene Herrschernatur — bei den byzantinischen Behörden Italiens fast das Ansehen eines souveränen Fürsten, wenn sich auch seine Beziehungen zu dem zuweilen cäsaropapistisch angekränkelten Kaiser Mauricius (reg. von 582—602) von Jahr zu Jahr verschlechterten.

Es war also für die Judenschaft, nicht bloss Italiens, sondern auch des gesamten Abendlandes, von hervorragender Wichtigkeit, wie sich eine so herrschgewaltige, einflussreiche Persönlichkeit zu ihr stellen würde. Die Antwort auf diese Frage geben uns namentlich acht hochbedeutsame Schreiben Gregors, die sich eingehend mit israelitischen Dingen befassen. Will man die Judenpolitik des Kirchenfürsten richtig verstehen, so darf man nicht ohne weiteres sagen: Er bewies sich stets durchaus duldsam, sondern muss genauer, als es öfter bisher geschehen, zwischen den früheren und den späteren Pontifikatsjahren unterscheiden. Es ist wahr: In seiner ersten Zeit bekundete er gegenüber den Kindern Israels eine weitgehende Duldsamkeit, wie solche das Frühmittelalter sonst nicht kannte. Er verbot auf das Entschiedenste die Zwangstaufen und liess nur das sanfte Bekehrungsmittel der Predigt gelten. Weiter schützte er die Juden im

Besitz ihrer Synagogen und verwarf deren Zerstörung durch christliche Fanatiker. Andererseits war der Hierarch in seinem guten Recht, wenn er auch gelegentliche fanatische Ausschreitungen einzelner Juden gegen Christen mit Hilfe der Behörden scharf ahndete. Aber auch schon damals, wie allezeit, hielt er unerbittlich an dem Grundsatz fest: Die Juden dürfen keine christlichen Sklaven halten, obwohl das Gesetz nur das Beschneiden von solchen verbot. Freilich hatte er nichts dagegen, wenn reiche Israeliten durch Christen im freien Vertrag ihre Felder beackern liessen.

Aber bei so relativ milder Gesinnung blieb der Pontifex nicht stehen. Später, zum mindesten seit 599, verurtheilte seine Kundgebungen eine entschieden strengere Anschauung. Er stellt folgende Sätze auf: Die Christen dürfen in ihrem Gottesdienst durch zu nahe gelegene Synagogen nicht gestört werden. Wird der Gottesdienst durch das Psallieren der Juden belästigt, so muss die betreffende Synagoge verlegt werden. Später schreibt er gar: Es dürfen keine neuen Synagogen mehr gebaut werden! Zuletzt findet sogar die strengste Bestrafung des Haltens von Christensklaven seitens der Juden seinen lebhaften Beifall!

Übrigens hat der „Praktiker unter den Kirchenvätern“ in Fällen, in denen es sich um Bekehrung solcher Israeliten handelte, deren Arbeitgeber er als Latifundienbesitzer war, dem „sanften Mittel der Predigt“, zuweilen wenigstens, durch Steuernachlässe nachgeholfen! Was die Zwangstaufe betrifft, so scheint der Papst niemals, wie später das vierte Toletanum, in die Lage gekommen zu sein, über das Schicksal solcher zwangsweise getauften Juden zu entscheiden, die später wieder zu ihrer ursprünglichen Religion zurückgekehrt waren. Das vierte Toletanum vom 5. Dez. 633 nämlich, von einem Isidorus von Sevilla inspiriert, verbietet zwar im Kap. 57 (Mansi X, S. 633) grundsätzlich die Zwangs-

taufe und missbilligt folgerichtig König Sisebuts (612—621), des ersten spanisch-westgotischen Judenverfolgers, gewalttätiges Gebaren, stellt aber die nicht weniger fanatische Norm auf, die damals auf unrechtmässige Weise der Kirche zugeführten Kinder Israels müssten unter allen Umständen in dem ihnen aufgenötigten katholischen Christentum beharren! An diesem Satze: „Getauft bleibt getauft“ hat die katholische Kirche von einst bis heute unbeugsam festgehalten, sicherlich auch der erste grosse Gregor. War doch der Hispalenser, der geistige Vater des anrühigen Kap. 57, durch seinen seelenbeherrschenden älteren Bruder Leander, den innigsten Freund des gewaltigen Kirchenfürsten, ganz in des letzteren Geiste erzogen.

Obige allgemeinen Sätze über Gregors Judenpolitik werden durch die jetzt folgende ausführliche Erörterung der acht bezüglichen Papstbriefe im einzelnen erhärtet und vertieft werden. Was die sechs ersten Schreiben anbelangt, so rücke ich zum allseitigen Verständnis Jos. Langens (Röm. Kirche II) bündige, vortreffliche Auszüge derselben hier ein, worin zugleich die Erklärung geboten wird.

I. Zunächst kommt in Betracht Gregors I. Schreiben an den Bischof Petrus von Terracina, die *epistola „Joseph praesentium lator“* I, 34 vom März 591 (ed. Paulus Ewald et Lud. M. Hartmann, *Mon. Germ. hist., epistolar. tom. I, Gregorii I M. registri I, Berolini 1891, S. 47 f.*). Das dort gebotene „Argumentum“ lautet (S. 47): *Gregorius I papa Petro episcopo Terracinensi mandat, ut Judaeis de vetere loco congregationis eorum pulsus novum locum denuo eis ademptum restituat. Ut clementia Judaeos ad christianam fidem convertat, monet.* Der wesentliche Inhalt des Briefes beruht in folgenden Sätzen (S. 48): *Sed si ita est* (d. h. wenn die Juden von Terracina [in Campanien] wirklich mit ihrer Synagoge

von den dortigen Christen vertrieben worden sind), volumus, tua fraternitas ab huiusmodi se querela suspendat et ad locum, quem . . . cum tua conscientia, quo congregentur, adepti sunt, eos, sicut mos fuit, ibidem liceret convenire. Hos enim, qui a christiana religione discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo ad unitatem fidei necesse est congregare, ne quos dulcedo praedicationum et praeventus futuri iudicis leves ad credendum invitare poterat, minis et terroribus repellantur. Oportet ergo magis, ut ad audiendum de vobis verbum Dei benigne conveniant, quam austeritate, quae supra modum extenditur, expavescant [wahrhaft goldene Worte!].

Jos. Langen, Röm. Kirche II, S. 421 gibt von dem gutgemeinten, aber etwas breitspurigen Aktenstück folgenden sachgemässen Auszug: „Als die Juden von Terracina sich bei Gregor beklagt hatten, dass sie mit ihrer Synagoge vertrieben worden seien, nimmt er sich ihrer grossmütig an. Bemerkenswert ist die Ermahnung, welche er bei dieser Gelegenheit dem dortigen Bischof erteilt (I, 35 [corrigé jetzt nach der Mon.-Ausgabe: I, 34!]): Die Nichtchristen seien mit Milde und Güte zur Annahme des christlichen Glaubens zu überreden und nicht durch Drohungen und Terrorismus davon abzuschrecken.“

Zutreffend meint Rudolf Baxmann (Politik der Päpste I, S. 145) auch mit Bezug auf die vorliegende Stelle: „Er [Gregor] wollte keine gewaltsamen Bekehrungen der Kinder Israels zu Anfang seines Episkopats . . . Synagogen, die ihnen geraubt waren, liess er zurück-erstaten“ . . . Auch Graetz (Gesch. der Juden V³, Leipzig 1895, S. 40) hält mit Anerkennung der relativen Duldsamkeit des ersten grossen Gregor gegenüber dem Judentum nicht zurück: Er betont, gewiss auch in Berücksichtigung von epist. I, 34: „Gregor I. . . sprach den Grundsatz aus, dass die Juden nur durch Überredung

und Sanftmut, nicht durch Gewalt zur Bekehrung gebracht werden sollten. Gewissenhaft wahrte er das den Juden als Römern von den römischen Kaisern anerkannte Bürgerrecht, damit es ihnen nicht verkümmert werden sollte.“ Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen (S. 49) hebt Graetz ausdrücklich die Massregelung des Bischofs Petrus von Terracina durch den Pontifex wegen Belästigung der dortigen Israeliten hervor. J. M. Jost, *Gesch. der Israeliten* V, S. 92—94, schliesst aus dem Vorfall in Terracina mit Fug, „dass der Papst [Gregor I.] durchaus jede Handlung verschmähte, wodurch die Juden eine Kränkung erlitten und sich in ihrem Rechte behelligt glauben konnten“, und urteilt dann weiter nicht minder zutreffend: „Man sieht leicht, dass der ganze Streit in Terracina absichtlich herbeigezogen war, um die Juden durch Störung ihres Gottesdienstes desto leichter zu bekehren.“ Sich stützend auch auf die in Rede stehende ep. I, 34, bezeichnet Lau, *Gregor I. der Grosse*, Leipzig 1845, S. 132, mit gutem Grund den grossen Papst als einen Gegner jeder gewaltsamen Bekehrung der Juden. Wilhelm Walther, *Art. P. Gregor I. M.*, *Haucksche PR-E.*², VII, S. 86, 7, schliesst richtig auch aus ep. I, 34, dass Gregor die Juden für das Christentum zu gewinnen suchte, dabei aber alle Gewaltanwendung untersagte. Brischer endlich (*Art. Gregor I.* im *Wetzer u. Welteschen [kathol.] Kirchenlexikon*, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1886, S. 1086) betont, jedenfalls auch bezüglich unserer bezeichnenden Stelle, dass der grosse Papst gegen die zahlreichen in Italien lebenden Juden strenge Gerechtigkeit bewies und sie gegen etwaige Bedrückungen von seiten der fanatischen Bischöfe beschützte und sich ganz entschieden gegen jede gewaltsame Bekehrung derselben aussprach.

II. Das zweite hier in Betracht kommende Schreiben des grossen Kirchenfürsten ist die *epistola* I, 45 „*Scribendi ad fraternitatem vestram*“ an die Bischöfe Virgilius von Arles (Arelate) und Theodor von Mar-

seille vom Juni 591¹⁾. Das „Argumentum“ (ebenda, S. 71) lautet: „Gregorius I. papa Virgilium (Arelatensem) et Theodorum Massiliensem episcopos hortatur, ne Judaeos ad baptismum cogant.“ Unsere Epistel hat im wesentlichen folgenden Inhalt (a. a. O. S. 72): Viele Juden aus der Gegend von Marseille hatten sich beim Papst beschwert über zahlreiche dort vorgekommene Zwangstaufen von Israeliten („multos consistentium in illis partibus Judaeorum vi magis ad fontem baptismatis quam praedicatione perductos“). Der Pontifex schreibt nun beiden Bischöfen folgendes: „Dum . . . quispiam ad baptismatis fontem non praedicationis suavitate, sed necessitate pervenerit, ad pristinam superstitionem remeans inde deterius moritur, unde renatus esse videbatur. Fraternitas ergo vestra huiuscemodi homines frequenti praedicatione provocet, quatenus mutare veterem magis vitam de doctoris suavitate desiderent.“

Auch von diesem Schreiben gibt Langen (II, S. 423) eine ausgezeichnete, alles Wesentliche betonende, Inhaltsangabe: „Italienische Juden hatten bei dem Papste sich beschwert, dass in Gallien, wohin sie durch ihre Handelsgeschäfte geführt worden, ihre Glaubensgenossen mehr durch Gewalt als durch die Predigt zur Annahme der Taufe veranlasst worden seien. Hierdurch sieht sich Gregor bewogen (Juni 591), den Bischöfen Virgilius von Arles und Theodor von Marseille (I, 47) [corr. jetzt I, 45!] zu schreiben, es walte dabei gewiss eine löbliche Absicht vor, aber es sei nicht zu billigen, und würden die gewaltsam Getauften nur der Gefahr ausgesetzt, wieder abzufallen und dadurch ihre Verantwortung zu vermehren.“

¹⁾ Auszüglich bei Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom., edit. II, Lipsiae 1881, I, S. 147, Nr. 1115 (751) und vollständig abgedruckt als epist. I, 47 in der edit. Maurin., als I, 45 bei Mansi IX, p. 1066 und abermals als I, 45 in der Mon.-Ausgabe Gregorii I . . . registrum epistolar. I, pars prior, ed. Ewald, p. 71, 72.

Baxmann I, S. 145 schliesst zutreffend auch aus der vorliegenden ep. I, 45, dass Gregor keine Zwangsbekehrungen der Juden gewollt hat. Auch Graetz (a. a. O. S. 41) urteilt richtig über das fragliche Schreiben, ebenso Jost a. a. O. S. 91 f. und Henry Bayley, Art. Gregorius pape I, Dictionary of christ. biography by Will. Smith . . . and Henry Wace, II, London 1885, S. 781 B. 782 A. Wilhelm Walther a. a. O. S. 86, 7 verwertet auch ep. I, 45 als Beleg für seinen Satz, wonach Gregor jede gewaltsame Bekehrung der Kinder Israels vermeiden wollte.

III. Das dritte uns hier beschäftigende Schreiben des „Praktikers unter den Kirchenvätern“ ist die ep. „Supplicaverunt nobis“ I, 10 ad Bacaudam et Agnellum episcopos, edit. Maur. S. 497, II, 6 ed. Ewald et Hartmann a. a. O. S. 105. Man kann sie, die, wie I 34, der israelitischen Gemeinde von Terracina gilt, nicht besser in extenso verdeutschen, als Langen II, S. 425: „Hinsichtlich der Judensynagoge von Terracina ordnet Gregor . . . eine Untersuchung an, ob das Psallieren der Juden in der naheliegenden Kirche gehört werden könne. In diesem Falle sei die Synagoge zu verlegen, im übrigen aber solle den Juden kein Hindernis bei der Ausübung ihrer Zeremonien bereitet werden. Nur, erinnert er schliesslich, dürften sie keine christlichen Sklaven halten.“ Dieses Aktenstück beweist unzweideutig, dass des grossen Gregor oft so sehr gepriesene Duldsamkeit gegenüber den Kindern Israels ihre wohl zu beachtenden Schranken hatte. Erstens nämlich, lesen wir da, dürfen die Synagogen nicht in der Nähe christlicher Kirchen liegen. Zweitens und vor allem ist den Juden das Halten christlicher Sklaven untersagt, und auf letzteren Grundsatz kommt der Hierarch wiederholt, ja mit Vorliebe auch in anderen Kundgebungen zurück.

Mit Fug verwertet Baxmann I, S. 145 auch die in Rede stehende Epistel als einen Beleg dafür, dass dem

ersten grossen Gregor gewaltsame Bekehrungen der Juden durchaus fern lagen, unterlässt es aber merkwürdigerweise für seinen weiteren, die anfangs von ihm in mancher Hinsicht mit Recht gerühmte Toleranz Gregors einschränkenden gewiss richtigen Satz: „Aber doch verwarf er es als ehrenrührig, wenn Christen bei Juden Sklavendienste verrichteten“, wofür er alle möglichen Quellenbelege anführt, sich auf unsere an sich schon entscheidende ep. I, 10 zu stützen, worin der Pontifex klipp und klar sagt: „Es darf keine christlichen Sklaven der Juden geben“ (I, S. 145).

Wohl auch durch unsere ep. I, 10 veranlasst, stellt Graetz a. a. O. S. 41 folgenden durchaus richtigen Satz auf: „Nicht Menschlichkeit, sondern kirchliche Anschauung machte ihn [Gregor I.] und andere gegen Sklavenbesitz und Sklavenhandel der Juden eifern.“ Sich berufend auch auf ep. I, 10, meint Lau a. a. O. S. 132 zutreffend: „Die Synagogen, die ihnen [den Juden] erlaubt waren, schützte er [Gregor I.], nur durften sie nicht in der Nähe einer Kirche liegen.“ Endlich meint Brischar a. a. O. S. 1086, jedenfalls sich stützend auch auf unsere ep. I, 10, mit bestem Fug: „Er [Gregor I.] duldet nicht, dass christliche Sklaven in die Hände der Juden kamen, und war dies dennoch geschehen, befahl er, dieselben aus dem Vermögen der Kirche loszukaufen.“

IV. Die jetzt folgende ep. III, 37, edd. Ewald et Hartmann a. a. O. S. 195, ad Libertum praefectum Siciliae, vollständig edit. Maur., S. 651 f., ed. Mansi IX als II, 37, ed. Ewald a. a. O. S. 194 f. als III, 37, auszüglich bei Jaffé-Wattenbach als III, 38, Nr. 1242 (878), S. 157, beweist, dass Papst Gregor umgekehrt auch antichristliche Ausschreitungen fanatischer Juden zu ahnden verstand. In der Tat empfiehlt das betreffende, an den sizilischen Präfekten Libertinus gerichtete Schreiben gegen den exzedierenden Juden Nasas strenge Bestrafung. Ich

rücke hier Langens vortreffliche Wiedergabe des bezüglichen Schreibens ein (II, S. 436): „Dem Präfekten Libertinus in Sizilien trägt Gregor auf, einen Juden Nasas, der zu Ehren des Elias einen Altar errichtet und Christen zur Teilnahme am jüdischen Gottesdienst verleitet, strenge und körperlich zu strafen, die christlichen Sklaven aber, die er erworben, herauszufordern und in Freiheit zu setzen (III, 38).“

Als Beleg für Gregors I. Grundsatz, keine christlichen Sklaven in jüdischen Händen zu dulden, beruft sich Baxmann I, S. 145 mit Recht gerade auch auf ep. III, 38. Auch Graetz a. a. O. S. 41 f. erörtert die Nasas-Angelegenheit zutreffend.

V. Das nächste uns hier interessierende Schreiben Gregors ist die ep. C. IX, 6 „Judaei de civitate vestra“ vom Juli 599 („Ad Januarium Caralitanum episcopum“, edit. Maur., S. 929—931, ed. Ewald et Hartmann a. a. O. II, S. 183 f. als IX, 195); es ist zugunsten der Juden gerichtet gegen das fanatische Treiben eines jüdischen Neubekehrten zu Caralae (Cagliari auf Sardinien). Ich rücke ein Langens bündige, zutreffende, die Erklärung alles Wesentliche in sich schliessende Verdeutschung (II, S. 467): „Als zu Caralä ein Jude am Charsamstag 599 sich hatte taufen lassen und am Ostersonntage ein Madonna-bild und ein Kruzifix in die dortige Synagoge trug, um dieselbe in ein christliches Gotteshaus zu verwandeln, sprach (Juli 599) Gregor (IX, 6) sich entschieden gegen diesen Gewaltakt aus. Zwar, erklärt er, dürften keine neuen Synagogen errichtet werden [ich füge hinzu: Der ‚tolerante‘ Papst will das Judentum auf den Aussterbeetat setzen, scheint also seine relative Duldsamkeit in den späteren Pontifikatjahren erheblich eingeschränkt zu haben!]; aber die einmal vorhandenen müsse man den Juden lassen, indem jeder Versuch gewaltsamer Bekehrung zu tadeln sei.“

Mit Recht verwertet Baxmann I, S. 145 auch die

ep. IX, 6 als Beleg für seinen Satz, wonach Gregor die den Juden geraubten Synagogen zurückerstatten liess. Gut erörtern die jetzt verliegende Epistel Graetz a. a. O. S. 41, Jost a. a. O. S. 94—96 und Lau a. a. O. S. 132.

VI. Abermaliges Einschreiten des gewaltigen Hierarchen zugunsten gemassregelter Israeliten lernen wir aus seinem Reskript an den Bischof Paschasius von Neapel kennen („Ad Paschasium“, edit. Maur., XIII, 15 „Qui sincera“ edd. Ewald et Hartmann a. a. O. II, S. 383). Auch dieses Schreiben hat Langen gut übersetzt und gedeutet (II, S. 481), wie folgt: „Wiederum schritt in einem Reskripte an den Bischof Paschasius von Neapel (XIII, 12 edit. Maur.) Gregor zugunsten der Juden ein. Er verbietet, ihren Gottesdienst zu stören, weil die Ungläubigen durch Härten von der Annahme des Glaubens weit eher zurückgeschreckt, als zu derselben ermuntert würden. Vielmehr solle der Bischof versuchen, durch Belehrung in Güte sie herüberzuziehen.“

Diese ep. XIII, 15 finde ich richtig verwertet bei Baxmann I, S. 145 und Graetz a. a. O. S. 40.

VII. Galten die bisher erörterten Schreiben Gregors den gallischen und italienischen Juden, so bezieht sich die jetzt zu besprechende Epistel auf die staatsrechtliche Lage der Kinder Israels im spanisch-westgotischen Reiche in den Tagen des Königs Rekareds I. des Katholischen (586 bis 601); das nunmehr in Frage stehende Aktenstück des gewaltigen Hierarchen hat seine Vorgeschichte.

Im spanischen Westgotenstaat, wozu auch die Narbonensis, auch Septimania oder Gothia im engern Sinn genannt, gehörte, erfreute sich die reiche und angesehene Judenschaft unter der grundsätzlich toleranten arianischen Regierung einer von den Römern überkommenen weitgehenden Duldung. Erst seit Rekared begannen die Massregelungen, die anfangs noch ziemlich glimpflich, seit Sisebut (reg. 612—621) und vollends seit dem vierten Toletanum von 633 immer mehr zu einem Nationalsport ausarteten. Verglichen mit dem

alsbald zu besprechenden antisemitischen Vorgehen des ersten orthodoxen Monarchen der iberischen Halbinsel und seines dritten Toletanums vom 8. Mai 589, waren die beiden Beschlüsse des Narbonense vom 1. November 589, einer Provinzialsynode, gelinde zu nennen: Can. 4 (Mansi IX, S. 1015, Hefele, Conc.-Gesch. III, 2, S. 54 und Gams, K.G. von Spanien II, 2, S. 17) verpflichtet auch die Juden zur Sonntagsruhe. Can. 9 fordert sie unter Androhung einer Geldbusse auf, ihre Toten nach altjüdischer Sitte ohne Gesang zu beerdigen (. . . ut Judaeis non liceat corpus defuncti deducere psallendo . . . ; s. Mansi IX, S. 1016, Hefele III, 2, S. 54 und Gams II, 2, S. 17).

Viel weiter geht, wie gesagt, das capit. XIV des dritten Toletanums (Mansi IX, S. 996, Hefele III, 2, S. 52); es schliesst die Kinder Israels von Richterstellen, von Ämtern mit Strafgewalt auch über Christen aus; ausserdem heisst es da: „Kein Jude darf eine Christin zur Frau oder Konkubine haben; Kinder aus solcher Verbindung müssen getauft werden. Die Israeliten dürfen für eigenen Gebrauch keine christlichen Sklaven kaufen, und sind letztere mit jüdischem Ritus befleckt oder gar beschnitten, so sollen sie ohne Lösegeld frei werden und zum Christentum zurückkehren.“ Dieses cap. XIV nahm Rekared in erheblich verschärfter Form in die „Leges Visigothorum“ auf (ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII, tit. 2, XII, p. 305); der verschärfende Passus lautet: . . . „Ille autem, qui cristianum mancipium circumciderit, omnem facultatem amittat et fisco adgregatur“; zu deutsch: Wer einen christlichen Sklaven beschnitten hat, soll sein gesamtes Vermögen einbüssen und Leibeigener des Fiskus werden. Diese Verschärfung war noch nicht die Verfolgung selbst, wohl aber ein „Zugang“ (aditus) zur Judenhetze und zeigte fanatischen Nachfolgern, zumal einem Sisebut, den Weg, wie man erfolgreich den reichen und einflussreichen Israeliten beikommen könne.

Rekareds immerhin antisemitische Politik wird, zumal in ihrer Tragweite, in grelle Beleuchtung gerückt durch ein Schreiben des grossen Gregor an den frommen König selbst vom August 599 (Epistolarum l. IX, 122 [alias: 228], Indictio II)¹⁾. In dieser berühmten Epistel, in der Gregor den Gothenkönig auch zur Bekehrung Spaniens zum Katholizismus warm beglückwünscht, spendet er dem Monarchen begeistertes Lob, weil er eine grosse Geldsumme verschmäh't habe, die ihm die Juden angeboten hätten, um ihn zur Rücknahme einer gegen „jüdische Treulosigkeit“ gerichteten Konstitution zu bewegen, und vergleicht ihn gar mit König David²⁾. Die Anspielung des Hierarchen bezieht sich ohne Zweifel auf die einzige ernsthafte judenfeindliche Massregel Rekareds, auf Leg. Visig. XII, tit. II, XII. Denn die sonstigen zahmen Verfügungen, die damals in Sachen der Israeliten in Kraft waren, das ursprüngliche cap. XIV des Tolet. III,

¹⁾ Auszüglich bei Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum* [edit. II] I, Lipsiae 1881, S. 198 f., Nr. 1757 [1279], vollständig abgedruckt als epistolar. l. IX, 122, opp. Gregorii IM. II [edit. Maurin.] Paris 1705, p. 1028—1031, sowie als epistolar. VII, Nr. 127, Mansi X, p. 200—203, endlich als IX, 228 in der Mon.-Ausg. (Gregorii IM. registrum l. VIII—IX, ed. Hartmann, S. 221—225).

²⁾ S. das Regest bei Jaffé-Wattenbach a. a. O.: „Reccaredum . . . [Greg. I. papa] . . . collaudat . . . , quod . . . pecuniam Judaeorum, qui legem contra perfidiam eorum conditam redimere essent nisi, contempserit“ . . . und den vollständigen Wortlaut bei Hartmann a. a. O., S. 223: „. . . Probino presbytero narrante cognovi, quia, cum vestra Excellentia constitutionem quandam contra Judaeorum perfidiam dedisset, hi, de quibus probata fuerat, rectitudinem vestrae mentis inflectere pecuniarum summam offerendo moliti sunt, quam Excellentia vestra contempsit et omnipotentis Dei placere iudicio requirens auro innocentiam praetulit.“ Jos. Langen (Röm. Kirche II, S. 469) und Vogelstein und Rieger (Gesch. der Juden in Rom I, Berlin 1896, S. 132—135) haben sich unsere wichtige auf das Judentum bezügliche Stelle entgehen lassen.

sowie cap. 4 und 9 des Narbonense von 589 waren, wie soeben dargetan wurde, kaum geeignet, die Juden zu beunruhigen. Mit Unrecht meint also Zeumer (Anm. 1 zu l. XII, tit. XII, p. 305): „Dubito autem, num haec lex ea sit, quam contra perfidiam Judaeorum a Reccaredo rege datam esse Gregorius M. papa in epistola a. 599 IX, 228 . . . scribit.“ Eine Novelle im engern Sinne war freilich unsere Konstitution nicht. Denn erstens hält sie sich immerhin noch in den Schranken der Defensive, und sodann steht sie mit der bisherigen Gesetzgebung nicht in Widerspruch¹⁾. Unleugbar bedeutet sie aber die äusserste Folgerung aus der bisherigen Gesetzgebung. Dass Gregor gerade dieser Verfügung, und zwar 599, so lebhaften Beifall zollt, hierin liegt ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass der Papst in späteren Jahren seine Toleranz für das Judentum erheblich herabgestimmt hat. Zwar hat er von Anfang an die Ansicht vertreten: Die Israeliten dürfen keine christlichen Sklaven halten, aber noch niemals hatte er einer harten Bestrafung der Übertreter dieses Verbotes so warm das Wort geredet. Freilich ist zuzugeben: Weitergehende antisemitische Massregeln Rekareds würden auch jetzt nicht seinen Beifall gefunden haben.

VIII. Aus Ep. II, 32 (editio Maurina) und V, 8 ed. Ewald a. a. O. — Langen hat sich auch dieses Schreiben in diesem Zusammenhange entgehen lassen — ersieht man, dass Gregor sich nicht gescheut hat, zuweilen seinen jüdischen, von ihm finanziell abhängigen Arbeitern den Übertritt zum Katholizismus durch Steuernachlässe, also durch Bestechung, zu erleichtern.

Hören wir zum Schluss, wie sich hervorragende

¹⁾ Vgl. Zeumer, Anm. 2 zu XII, 2, XII, p. 305: „Haec [constitutio] ex legibus Romanis recepta est; cf. Leg. Rom. Visig., Cod. Theod. III, 1, 5; XVI, 4, 1, 2; Paull. V, 24, 3, 4“ . . .

neuere Forscher im Zusammenhang über Gregors Stellung zum Judentum äussern.

Baxmann I, S. 145 f. meint: „Leuchtende Züge der Toleranz gewährte an ihm [Gregor I.] noch die späte Folgezeit. Dem Erzbischof Friedrich von Mainz (937 bis 954) wurde Gregors Weise, die Juden zu behandeln, als Muster hingestellt (Jaffé, *Bibl. rer. Germ.* III, S. 338 f.). Er wollte keine gewaltsamen Bekehrungen der Kinder Israels zu Anfang seines Episkopats [diese zeitliche Beschränkung völlig berechtigt!] . . . Synagogen, die ihnen geraubt waren, liess er zurückerstatten, so in Cagliari und Palermo . . . Christen sollen Verträge, die sie mit den Juden geschlossen, auch halten . . . Aber doch verwarf er es als ehrenrührig, wenn Christen bei Juden Sklavendienste verrichten . . . Er gab Erlass der Abgaben, wenn ein Jude Lust hatte, sich zu bekehren (Ep. II, 32 . . .). Es ist dasselbe Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Methoden, das er bei den heidnischen Bauern auf den Patrimonien in Terracina, Sizilien, Corsica, Sardinien uns vor Augen stellt . . .: bald empfiehlt er schonende, gewinnende Liebe, bald äusserste Strenge. Freie soll Bischof Januarius in das Gefängnis werfen, Sklaven körperlich züchtigen . . .“

Die Päpste waren, führt Graetz, *Gesch. der Juden* V², Leipzig 1895, S. 40—42, aus, frei von harter Unduldsamkeit [gegen die Juden]. In dem Gebiete, das dem Petristuhle unterworfen war, in Rom, Unteritalien, Sizilien und Sardinien, hielt er [Gregor I.] mit Strenge darauf gegenüber den fanatischen Bischöfen, welche die Bedrückung der Juden für ein frommes Werk hielten. Seine Hirtenbriefe sind voll von ernstern Ermahnungen . . .: „Wir verbieten, die Juden zu belästigen . . .; nur sei ihnen nicht gestattet, christliche Sklaven zu halten.“ Als einige Glaubenseiferer die jüdischen Feiertage stören wollten, schrieb er an den Bischof Paschasius, solches streng zu verbieten, da den Juden seit undenklichen Zeiten

Religionsfreiheit zugestanden ist . . . Gregor war unermüdlich darin, das den Juden zugefügte Unrecht abzuwenden und sie vor Übergriffen zu schützen. So sehr aber Gregor die Zwangstaufen der Juden verabscheute, ebenso sehr gab er sich Mühe, dieselben auf andere Weise in den Schoß der Kirche zu locken. Er scheute es nicht einmal, auf den Eigennutz zu spekulieren, und erliess denjenigen jüdischen Arbeitspächtern einen Teil ihrer Grundsteuer, welche zum Christentum übergingen . . . , Wir gewinnen, wenn auch nicht sie selbst, doch gewiss ihre Kinder' [meinte er] . . . Dem westgotischen König Reccared . . . schmeichelte Gregor über die Massen für sein Intoleranzedikt, welches den Juden den Ankauf christlicher Sklaven untersagte und sie von Ämtern ausschloss.“

J o s t schliesst seine längere Betrachtung von Gregors Judenpolitik (a. a. O. S. 91 ff.) mit durchaus berechtigtem harten Tadel der Proselytenmacherei des Papstes gegenüber den Israeliten (a. a. O. S. 101—103).

L a u endlich (Gregor der Grosse, S. 133 f.) urteilt wohl allzu optimistisch über den vorliegenden Gegenstand: „Man sieht aus allen diesen Massregeln, dass Gregor, wenn er auch die Vorurteile seiner Zeit teilte, doch mit einem freieren Blicke über den engherzigen Ansichtskreis seiner Zeitgenossen hinwegschaute.“

XXVI.

**Fünfundzwanzig Briefe des Kurfürsten
Johann Friedrich, des Grossmütigen,**

aus der Zeit von 1545 bis 1547,
nebst einigen dazu gehörigen Aktenstücken.

Mitgeteilt von

Pfarrer Dr. **Georg Berbig** in Neustadt-Coburg.

Der Gedenktag der 350jährigen Jubelfeier der Universität Jena naht heran. Es ziemt sich, bei dieser Ge-

legenheit sich das Bild ihres Stifters, des unvergesslichen Kurfürsten Johann Friedrich, näher zu rücken, eines Mannes, dem die Geschichte den ehrenvollen Namen „des Grossmütigen“ gegeben hat. Wie aber könnten wir einen Menschen besser kennen lernen als aus seinen Briefen, dem Ausdruck aller unmittelbaren und deshalb wahren Empfindung?

Bereits vor zwei Jahren, 1906, habe ich in der „Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde“ Band XXV neunundzwanzig Briefe des Kurfürsten Johann Friedrich aus seiner Gefangenschaft von 1547—1552 herausgegeben. Die meisten dieser im Herzoglichen Haus- und Staatsarchive zu Coburg vorhandenen Originalschreiben sind an den ältesten Sohn des Kurfürsten, Johann Friedrich, den sog. Mittleren, gerichtet.

Aber das genannte Archiv birgt noch andere Schätze dieser Art. Es sind dies die Briefe, welche einige Jahre früher, zwischen 1545—1547, an den kurfürstlichen Bruder nach Coburg, an den dortigen Herzog Johann Ernst, gerichtet sind.

Als wichtige urkundliche Belege für die Geschehnisse jener bedeutungsvollen Zeit dürften sie gerade jetzt wohl eine Beachtung finden, da sie in erster Linie den Gang der Dinge beleuchten und Schlaglichter werfen auf die vom Hauptquartier des Kurfürsten aus in Thüringen und Franken geleiteten politischen und kriegerischen Aktionen. Zunächst erscheint Johann Friedrich im Kampf mit Heinrich von Braunschweig, dann aber auch im gesteigerten Gegensatz gegen den Kaiser Karl V., fast unmittelbar zur Entscheidung in der Osterzeit des Jahres 1547. Einige Zeugnisse aus den schweren Tagen der Niederlage bei Mühlberg und der Kapitulation von Wittenberg werden daran angeschlossen.

Während die kirchlichen und religiösen wie persönlichen Beziehungen und Interessen der beiden fürstlichen Brüder in diesen Briefen vielfach ganz zurücktreten, stehen

die rein politischen und militärischen, kriegsmässigen Momente natürlich im Vordergrund. Aber auch für die Zeitgeschichte und kirchliche Lage, insbesondere für die Kulturgeschichte jener Zeit bilden diese Briefe beachtenswerte Dokumente.

Auf Vollständigkeit macht diese Sammlung keinen Anspruch. Dazu hätte es bei dem Reichtum der kurfürstlichen Briefschaften, die zum grössten Teil im Gesamtarchive zu Weimar sich befinden, noch einer langen Zeit des Sammels und Sichtens bedurft.

Dem Entgegenkommen und der Güte des Herzoglichen Archivars Herrn Dr. Thilo Krieg zu Coburg verdanke ich die Möglichkeit, nachstehende Kopien aufgenommen zu haben, und ich versäume nicht, demselben für die Überlassung des Materials meinen ganz ergebensten Dank zu bekunden.

Möchten nur diese Briefe auch an dieser Stelle eine bescheidene Festgabe darstellen, die auch ich als einstiger civis academicus Jenensis meiner lieben Alma mater dankbar bringe.

Kaiserliches Mandat i. S. der Braunschweiger Handlung¹⁾, vom 6. August 1545.

Wir Karl der funfft, von Gotts gnaden Römischer Kayser, zu allen zeiten merer des Reichs, in Germanien, zu Hispanien, beider Sicilien, Jherusalem, Hungarn, Dalmatien, Croatien etc. König, Ertzhertzog zu Osterreich, Hertzog zu Burgundi etc. Grave zu Habsburg, Flandern, vnd Tyrol etc. Entbieten allen vnd iglichen, Churfürsten, Fürsten, Geistlichen vnd weltlichen Prelaten, Graven, Freyen, herrn, Rittern, Knechten, Hauptleuten, Landvogten, Vitzdumben, Vogten, Pflegern, Vorwesern, Amptleuten,

¹⁾ Im Herzogl. Sächs. Haus- und Staatsarchiv sub. B. II. f. 21. Nr. 2.

Schultheißen, Burgermeistern, Richtern, Rethen, Bürgern, Gemeinden, vnd sonst allen andern vnsern, vnd des Reichs vnterthanen vnd getrewen, jnn was wir den, Stands oder wesens die sin, Unser gnade, vnd alles guts zuvor, Hochwirdig, Erwirdig, vnd hochgebornen lieb freundt, Neven, Oheimen, Churfursten vnd Fürsten, Auch wolgebornen, Edeln, Ersamen liebe andechtigen vnd getrewen, Nachdem die Stende der Braunschweigischen kriegshandlung, vns auff vnser ansinnen vnd begeren, zu erhaltung vnserer auctoritet vnd Oberkeit, die zustellung des Fürstenthumbs Braunschweig, innerhalb eines Monats, nach beschehener bewilligung vnd vorsicherung, zu vnsern handen zuthuen, nach laut darüber auffgerichter Capitulation eingereumbt, Dariegen wir hinwider bewilligt haben, dasselbe Fürstenthumb Braunschweig, zu meniglichs gerechtigkeit inne zu behalten, vnd nicht von handen zu geben, soviel vnd lang, bis die partheyen irer spen vnd irrungen, mit einander gütlich oder rechtlich, vorglichen oder entschieden sein, Das auch mitler weil, vor gütlicher oder rechtlicher erfolgter erörterung, kein parthey durch sich selbs, noch andere mit der that, vnd inn vngutem, inner oder ausserhalb rechtens, weder heimlich noch öffentlich, jegen der andern, vnd derselben landen vnd leuten, darzu der innhabern, einsessen, vnderthanen, Nachbarn, Rethen, Dienern vnd vorwanthen, sampt, noch sonderlich, nichts furnemen, Sondern des gütlichen oder Rechtlichen austrage vnd erörterung itzo erwarten sollen, Wie dann berurte Artickel vnd Capitel, mit mehreren worten, dasselbe mit sich bringen, Vnd gedachtem vnserm Oheim vnd Fürsten Hertzog Heinrichen von Braunschweig, solches alles von vns zugesand vnd vorkundet worden ist.

Dieweil wir dann die gemelte Sequestration des Fürstenthumbs Braunschweig, vormög angezogner abrede vnd Capitulation also angenommen, vnd zu erhaltung friedens vnd ruhe im heiligen Reich, Auch meniglich vor eigen gewaltigen thaten vnd bey recht, zuhandt haben,

schuldig vnd geneigt sein. Demnach gebieten wir ewern liebden vnd euch andern, von Römischer Keyserlicher macht vnd Oberkeit wegen hiemit ernstlichen, mit diesem Brieue, vnd wollen, das ihre obgemeltden partheien, noch auch im falle, da sie, eine oder mehr aus jhnen, wider obgemelte Sequestration abrede vnd Capitulation thuen oder handeln würden, sampt den Dienern, anhangern, helffern, derselben helffers helffern, enthalten, furschiebern vnd vorwandten, weder heimlich noch öffentlich, keinerley anhang, radt noch beystandt beweiset, Sie auch inn vnsern vnd des Reichs vnd Euern Fürstenthumben, Landen, Herrschafften, Schlössern, Stedten, Marckten, Dörffern, Gerichten vnd gebieten, nicht enthaltet, hauset, höfet, etzet, drencket, noch furschiebet, noch andern zuthuen zusehet oder gestattet, Und in dem allen nicht vngehorsam erscheinet, als lieb mit allen, vnd Ewer jedem sey, vnser vnd des Reichs schwere vngnad vnd straff zuuormeyden, Das meinen wir ernstlich. Geben vnter vnserm auffgedrucktem Insigel, in vnser vnd des Reichs Stadt Wormbs, am sechsten tage des Monats Augusti, Anno zc Im Fünff vnd vierzigsten, Vnsers Keyserthumbs, im funf vnd zwanzigsten, Vnd vnserer Reiche im dreissigsten.

Carolus. Ad mandatum Caesareae et
Catholicae Maiestatis proprium

Vt. Naves

Das gedruckte Mandat trägt die Aufschrift des Sekretärs Ott:

Keyserlich Mandath, die Braunschweigische handlung belangende. pñt. sambstags nach Mathei 1545.

I. Brief vom 19. August 1545.

Breüderliche Liebe vnd treue, auch was wir Liebs vnd guts vormügen allzeit Zuor. Hochgeborner Fürst

freuntlicher lieber Bruder. Nachdem vns E. L. durch Petern von Konitz haben anlangen lassen E. L. Copeien Zuteschicken von Hertzog Heinrichs von Braunschweigs antwort, der er sich vf die handlung so key: Mat: durch Iren truchsess den alden Steick von wegen der Sequestration des landes zu Braunschweig haben pflegen, hat vornehmen lassen.

So werden E. L. daruon hineben abeschrift befinden vnd doraus vornehmen, mit was ehrnrürigen geschwinden, hessigen vnd doch vnwarhaftigen schmeheworten er nit allein die Defensionsvorwanten Stende, Sundern keyⁿ: vnd konigⁿ: Matⁿ: selbst auch Ire Rechte vnd diner angegriffen, dardurch auch key: Mat:, wie wier bericht, bewegt vnd vorursacht worden, Ihme hinwider vast ernstlich vnd scharpff zu schreiben lassen.

Vnd dieweil wier auch aus Matthessen von Wallenroda schreiben, auch aus vnsers Cammerdieners Petern von Konitz bericht vorstehen, das E. L. etwas ungeschickt vnd schwach worden sein sollen, welchs wier nit gerne gehört, sondern tragens mit E. L. ein brüderlichs vnd freundlichs mitleiden.

Vnd dan E. L. von Coburg vf den Schellenberg, dahin sie auch zu kommen willens einen ziemlichen langen weg haben, vnd aber E. L. wissen wie es an solchen orten pflegt zugehen, So ist vnser brüderlichs vnd freuntlichs bedencken auch bitten, E. L. wollen unterlassen, sich diesmal vf den Schellenberg Zubegeben, Sundern daheimbleiben vnd Irer schwachheit auswarten, domit E. L. dieselbige nit etwa durch viel bewegen des reisens, oder auch sonst vf dem Schellenberge beschwerlicher vnd erger machen mochte.

E. Lieb wolle solchs von vns nit anders dan brüderlich vnd freuntlich auch Ir zu gut vnd besten gemeint vormercken: Wie wir vns zu E. L. freuntlich vorsehen. Dan E. L. brüderlich vnd freuntlich Zudinen seint wier

in alle Wege geneigt. Datum Torgau Mitwoch nach assumptionis Marie virginis Anno domini 1545.

W. Lawenstein. Von Gotsgnaden Johans Friedrich
S: sßt: Hertzog zu Sachssen Churf. vnd
Burggrave zu Magdeburg.
Jo: Friedrich: Churfürst
m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Dem hochgebornen Fürsten hern Johans Ernsten
hertzogen zu Sachssen Landgrauen in Duringen
vnd Marggrauen zu Meissen vnserm Freuntlichen
liben brudern.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfürsten zu Sachsen schreiben, das Ire churf.
gnaden meinem gnedigen hern die antwort herrzog Hein-
richs zu Braunschweig vf des Altensteigs werbung die
Sequestration rechnung anlangende Zuschicken vnd Irer
churf. g. bedencken vf den Schellenberg nit Zureißen,
darinnen ferner vermeldet.

pñt. Dinstags nach Bartolomei 1545 ¹⁾.

II. Brief vom 24. September 1545.

Brüderliche Lieb vnd trew, vnd was wir liebs vnd
guts vermoegen alzeit Zuvor hochgeborner Furst, freund-
licher lieber Bruder.

Wir wollen E. L. freundlicher meinung nicht bergen,
das sich ein Zeithero Im Stift Brehmen vnd der gegen-
heit, ein versammlung von Knechten vnd Reutern begeben,
welche die Stad Vherden eingenommen vnd sich ein Zeit-

¹⁾ Das rote Wachssiegel ist an den meisten Briefen noch erhalten und fehlt nur am 3., 7., 12., 18., 19., 20. und an der IV. Beilage. Die erste Beilage hat vier Siegel auf grünem, die II. ebenso viele auf gelbem Wachs; an der III. ist das grüne Wachssiegel abgefallen.

lang darinnen enthalten, aber volgend wieder daraus gezogen vnd das Land zu Haddeln, so dem Herzogen von der Lawenburgk zustendigk, angefallen vnd dasselbige mit gewaltiger Hand erobert, auch viel armer Leuth erschlagen vnd vnschuldig christlich bluet vergossen sollen haben.

Nuhn gelangt vns itzt von mehr dann einem ort glaublich an, do Herzogk Heinrich, der sich den Jüngern von Braunschweigk thuet nennen, solchs erfahren, das er sich, sampt seinem Sohn Karl Victor zu dem Hauffen gemacht, vngeacht des, das vf nechstgehaltenem Reichstage zu Wormbs, die Sequestrationhandlung des hands zu Braunschweigk zwischen Rö: Key: Mat: vnserm allernedigsten hern, vns, vnd den Defensionverwanthen endlich, bis vf die wirkkliche einantwortung beschlossen, Key: Mat: auch mit gedachtem von Braunschweigk deshalb sonderliche handlung gepflogen, vnd darauf general vnd special Mandaten, davon wir E. L. hiemit glaubwürdige abdruck zuschicken, ausgehen lassen, denselben zuparirn, vnd gehorsamen, practiken vnd handlungen treiben, damit er bemelt kriegsvolgk an sein handt vnd in seinen dienst möchte bringen, vnd wie etzliche kundschaften lauten, soll solchs albereit geschehen sein, auch Reuter vnd Knecht Ime geschworen haben, das er also unter des fürhabens vnd willens, mit denselben Reutern vnd Knechten aufziehen vnd sich zuvnderstehen, das Land zu Braunschweigk wiederumb mit gewalth einzunehmen, vnd wie er gedenckt, damit furtzuschreiten, vnd vns fürder zubeschweren, welchs aber der Almechtige Gott gnediglich verhueten wolle.

Weil dann dies alles Key: Mat: beschlossenen Sequestration Handlung darzue Irer Mat: ausgegangenen Mandaten auch gemeinem Jüngst zu Wormbs aufgerichten vnd erneuten frieden, genzlich zuwieder vnd solchs, wie E. L. zuermessen, allerlei sorg vnd gefehrlichkeit drawen thuet, So werden wir verursacht, vnvermeidlich zu gegenwehr zutrachten, vnd solchem des von Braunschweigs

fürhaben durch Gottes des Almechtigen hülf fürzukohmen, wie wir dann albereit einen laufft der Knecht verordnet vnd sunsten der notturft nach bestellung gethan.

Damit wir aber zu einem fernern nachsag vnd nachdruck, do derselbige von nöthen gefast, vnd wir die vnsern durch Gottes hülf vor dem von Braunschweigk retten vnd seinen willen brechen muegen, so ist an E. L. vnser ganz freundliche bitt, weil E. L. vormals, als E. L. vnd wir verschienes Jars zu Salveldt beisamen gewest, vnd der von Braunschweigk seiner gewonheit nach auch einen Rumor gemacht vnd aufgewigelt, vns freundliche vnd Brüderliche Zusage gethan, vns zu behülff vnd widerstandt des von Braunschweigks anderthalb hundert gerüster pferde, vnd ein tausent man zu fues zugeschicken, welchs aber dazumahl darumb nachplieben, das dem von Braunschweigk sein unruhiges fürhaben zu nichte worden, vnd sich, wie berürt, der vonn Braunschweigk des fürhabens itzo abermals vnderstehet, E. L. wolle angeregtem Irem freundlichen erpieten, auch der Brüderlichen Erbteilung nach Iren vnderthanen vom Adel vnd andern fürderlichen verwarnung thuen, sich in gueter rüstung vnd gereitschaft finden zu lassen, vnd vns vf vnser ferner vnd weiter schreiben, obbemelter anzahl pferde vnd fussvolgks an den ort, welchen wir E. L. benennen wollen, vns best gerüst zusckicken.

Wie wir vns des, vnd alles Brüderlichen willens zu E. L. versehen. Deren erzeigen vns E. L. S. M. freundlich vnd Brüderlich zuverdienen geneigt vnd willigk.

Dat. Weimar Donnerstags nach Mauritii Anno Domini 1545.

Von Gots gnaden Johann Friedrich herzogk zu Sachsen, des heiligen Romischen Reichs Erzmarschall vnd Churfurst, Landgraff zu Düringen, Marggraff zu Meissen vnd Burggraff zu Magdeburgk.

Jo: Friedrich: Churfurst:

m: pp: sßt:

Wir bitten auch freundlich Euer Lieb wolle Iren Ratt vnd Hauptman Mathes von Walnrodt furderlich zu vns anher gegen Weimar fertigen. Dat. uts.

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fürsten, hern Johans Ernten Herzogen zu Sachssen, Landgrafen In Düringen vnd Marggraven zu Meissen, vnserm freundlichen Lieben Brudern

B. z. s. L. eigen handen.

Darunter von zweiter, des empfangenden Sekretärs Hand:

Des Kurfürsten In Sachsen erst schreiben vnd anzeig, das sich Herzogk Heinrich zu Braunschweigk wieder Key: Mat: abschiedt mit gewalt vnderstehen will, das land zu Braunschweigk einzunemen, mit erinnerung der zugesagten Hülffe zu ross vnd fuesse.

Pfüt. sambstag nach Mauricii 1545.

III. Brief vom 25. September 1545.

Brüderliche lieb vnd treue, auch was wir liebs vnd guts vermügen, allezeyt zuvor, hochgeborner fürst, freundlicher lieber Bruder. Wir haben Euer lieb schreyben empfangen vnd inhalts gelesen, darin vns E. L. anzeigt, wie eyn gemeyne sage bey E. L. vmbher, vnd doch In gemeyn erschollen sey, wie allenthalb große gewerbe vieler Reuter fürstehen, vnd dass solche gewerbe, vnserm ohemen Marggraff Albrichten sollen zu gut gehen. So sölle graff Wilhelm von Hennebergk sampt seynem Sohne graff Boppen, gleichermass in grossen gewerben stehen, derhalben E. L. gebeten, dieweyl sie vff grenitz gesessen, vnd derselben derwegen Ire sachen in achtung zuhaben wol vonnöthen, dass wir Ir vnsern brüderlichen rath vnd bedencken mitteylen wölten, vnd sonderlich op E. L. In Irem landt derwegen auffgebieten liessen etc.

Vnd dass vns E. L. solchs angezeigt, haben wir von

E. L. brüderlich vnd freuntlich verstanden, vnd ist an deme, dass vns kurtz vor E. L. schreybens ankunfft, von Marggraff Albrichts vnd der von Henneberg Vater vnd Sohns gewerb vnd rüstung, dergleichen anzeige auch bescheen, vnd haltens dafür, solche gewerbe müssen entweder dahin gemeynt seyn, dass sich villeicht Marggraff Albricht, mit hulf der von Henneberg, damit in die vormundschaft vnd Regierung des jungen Marggraff Georg Friedrichs, Marggraff Georgen vnmündigen Sohns, vnd desselben lande zudringen, fürhaben, oder müssen den gewerben anhengig seyn, darumb eyn zeythero eyn gross krigsfolck zu Ross vnd fuess im Stift Brehmen vnd derselbten Landtart versamlet, welche gewerb aber itzt, vnd wohin die zum theyl gemeynt, aussbrechen, vnd nemblich, dass Herzog Heinrich von Braunschweig, das verlorn Landt, so zu Keyr: Mt: handen sequestrirt solle werden, sich damit vnderstehen wider zuerobern, vnd an vns den Confederaten der Euangelischen Verstandtnuss, seyne vermeinte schaden vnd interess Zuerholen, welches Ime der Almechtig erwere.

Dann dieweyl sich Kone: W: zu Dennemarck solcher gewerb halben, auch befaren muss, So hat sich Ire Kone: W: biss zu zwey tausent starck zu Ross, vnd etzliche tausent starck zu fuess, in ire fürstenthumb Holstein, disseyt Sehes gelegt, So lassen vnser freuntliche liebe vedtern vnd brüder, Herzog Moriz zu Sachssen, Landgraff Philips zu Hessen, vnd wir, derhalben auch werben, in hoffnung, durch gottes gnade, vns des vheindts vffzuhalten, Zudeme, dass Ime alles thetlich furnehmen, bey hochsten vnd schweren pehnen des Landfridens, auch Keyr: Mt: ernsten straff vnd vngnade, verbothen.

Vnd wiewol wir es nicht dafür halten, dass die gewerbe vmb E. L. dahingehen, sondern mehr zu bertürtem Marggraff Albrichts fürnehmen, gemeint werden seyn. Do aber gleichwol E. L. würden vermercken, dass etwas anders darhinden stecken thete, könten wir vns nicht

missfallen lassen, dass E. L. In dem vhall den Iren vffgeböte. Was auch E. L. sider Irem schreyben weyter der vorgemelten gewerbe halben, die umb E. L. seyn erfahren hette, vnd sonderlich op die Reuter zu Schwarzach am vergangenen Sonnabent angeritten oder nicht, vnd was domit gemeint, das wollen vns E. L. irem freuntlichen erbieten nach, ferner auch, vnd was sich allenthalben zutregt, zuerkennen geben. Vnd haben E. L. sölchs alles, welches wir zu brüderlichen vnd freuntlichen Dinsten alweg geneigt seyn, nicht wöllen verhalten. Datum Weymar Freytags nach Mauricij Anno Domini 1545.

Von gots gnaden Johans Fridrich Herzog
zu Sachssen Churfurst etc. vnd Burggraff zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: Churfurst:

m: pp: sft.

W. Lawenstein

S: sft:

IV. Brief vom 28. September 1545.

Brüderliche lieb vnd trew, auch was wir liebs vnd guts vermuegen alzeit zuvor hochgeborner Fürst, freuntlicher lieber Bruder Ewer Lieb schreiben des dat. gestern Sontags haben wir heut Montags alhie zu Eisenach entpfangen vnd gelesen, vnd ist an deme das wir vnsern bestellten hauptmann vnd lieben getrewen wolfen weigel knecht anzunehmen abgefertigt.

Das sich mher E. L. gedachtem vnserm diener ein fenlein Landsknecht volgen zulassen erpieten, das gereicht vns von E. L. zu freuntlichem danck vnd gefallen. Bitten darauf freuntlich E. L. wolten Ime solch fenlein knecht als pald zukhomen lassen, damit wir die fürderlich bekohmen.

Was aber E. L. hülff anlangt, vermercken wir ganz freuntlich, das sich E. L. derselben zugesagten hülff selbst erinnern, Ihnen vns auch des, vnd sonderlich das sich

E. L. Im vhall weiterer noth, die Gott gnediglich vorhueten wolle, vns mit Irer person, Landen vnd Leuthen. zuhulf zukohmen erpieten, mit allem vleis, freundlich bedancken.

Und dieweil vnser freundlicher lieber Vetter vnd Bruder, der Landgraff, vnd wir, heut alhier zu Eisenach beisamen vnd im vorhaben sein, vns dermassen gefast zu machen, damit wir dem feind fürderlich vnter augen ziehen, vnd mit verleihung gotlicher gnaden, widerstand thuen muegen, So wollen wir E. L. mit Irer freundlichen erpottenen hülff, der anderthalb hundert pferde vnd ein Tausendt Man anfangs verschonen.

Do wir aber derselben bedürftigk sein, vnd E. L. darumb ferner anlegen würden, So wollen wir vns derlei E. L. genzlich vertrösten. Dann obwol E. L. wie oben berürt vnserm diener itzo ein fenlein Knecht volgen lassen, So halten wir es doch dafür E. L. können auf vnser weitter ansuchen, die Tausend Mann von Landsknechten vnd Handwergsgesellen, oder aber vnter füglichem Land vnd Stedte volgk in E. L. landen vol vnd leichtlich aufbringen, das auch E. L. Landschaft, sonder Zweifel der besoldung halben, keine beschwerung haben werden, dieweil die knechte so vns itzo volgen, ane das, nach Irer gelegenheit, aus dem Land hetten ziehen muegen, vnd E. L. dannoch, die Tausendt Man aufzubringen nicht würden vnterlassen haben.

Was auch E. L. von den Marggrafischen vnd Hennebergischen Reutern erfahren werden das bitten wir vns freundlich zu berichten.

Dann E. L. Brüderlichen vnd freundlichen willen zuerzeigen, seint wir altzeit geneigt vnd willig. Datum in eil Eisenach Montags am abend Michaelis Anno domini 1545.

Von Gots gnaden Johans Friderich Herzog
zu Sachssen Churf. etc. vnd Burggraff zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: churfurst

m: pp: sßt:

Dem Hochgebornen Fürsten hern Johans Ernst
herzoge zu Sachsen Landgrauen zu Düringen vnd Marg-
grauen zu Meissen vnserm freundlichen liben brudern.

D Cito. Cito.

Des Churfürsten zu Sachsen dritt schreiben, die
Braunschweigische rüstung vnd vffmanung belangende
mit vermelter dancksagung dass m. g. her bewilligt, Wolfen
Weigeln ein Fenlein Knecht anzunemen, doch mit für-
behaltner Erinnerung der zugesagten pferde vnd thauser
fuesvolcks.

Pñt. Mittwoch nach Michaelis 1545.

V. Brief vom 2. Oktober 1545.

Brüderliche libe vnd trew vnd was wir libs vnd guts
vermugen altzeit Zuvorn, Hochgeborner fürst, freundlicher
liber bruder.

Nachdeme wir Euer lib Jüngst geschriben vnd die-
selbige gebeten das sie sich In mitler weil mit den anderthalb
hundert gerüsteten Pferden vnd den ain Tausent fusknechten
gefast machen wolten, vns dieselbigen vf vnser weiter
schreiben zuzeschicken,

So wollen wir Euer lib freundlicher meynung nit
bergen, das sich die sachen herzog Heinrichs von Braun-
schweigs halben dermassen zutragen, das die notturfft sein
will vnser Krigsrüstung zustercken vns auch mit dem
anzug zufurdern.

Demnach so bitten wir ganz freundlich Euer lib wolle
alsbald vnd vnvorzüglich solche anderthalb hundert ge-
rüstete pferde erfordern, vfzusein vnd also das sie zum
lengsten vf Freitag Dionisii das ist den Neundten octobris
schirsten zu Mülhauszen in der stad an komen. Konten
aber Euer lieb ain solche anzahl Pferde nit haben vnd
zu ersetzung derselbigen anzahl Ir Hofgesind zum teil
nemen müssen, So wollen Euer lieb vf den vhal Ir Hof-
gesind bei sich behalten vnd sovil Reyszigen Irer Land-

essen doch in guter rüstung schicken als Euer lib haben vbringen mugen.

Vnd dieweil etzliche vil frembde Reuter, uf bescheene werbung vnsers erachtens Im Lande zu Francken zu erlangen sein werden,

So bitten wir abermals freundlich Euer lib wolle bestellen, das wir derselbigen frembden Reuter etzliche vnd were es gleich ain Pferd oder drey hundert where, oder was man In der eil bekommen kan, mugen erlangen. Vnd domit E. L. aigene, auch die frembden Reuter wissen, was ir bestallung sey, So sol alle Monat vfs Pferd zehen Thaler, vff ein Kürisser funfzehen thaler gegeben, vnd allerweg vf zwolf pferde ain wagen der fur vier Pferde gehalten, vnd vf ein wagen zwanzig Thaler gereicht werden, dazu so sol man alle nacht bis auf den Musterplatz vff ein Reiszigen vnd sein Pferd acht groschen geben, vnd vf dem Musterplatz, wan sie gemustert, Ir besoldung angehen.

Was aber das Fusvolck betrifft, das wollen E. L. In guter gereitschaft bis auf weiter vnser schreiben, anheim bleiben lassen.

In dem allen thut vns E. L. zu freundlichem gefallen vnd E. L. hinwider zu dinen seindt wir willig. Datum Weimar Freitags nach Michaelis Anno Dni 1545.

Von gots gnaden Johans Fridrich herzog zu
Sachsen Churfurst etc. vnd Burggrave zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt:

So sollen auch die Reuter vf zwene Monat bestellt vnd do wir sie lenger behafften vns alsdan zudienen auch schuldig sein. Welchs E. L. Inen werden zuvermelden wissen. Datum vts.

Adresse:

Dem Hochgebornen Fürsten Hern Johans Ernten

hertzogen zu Sachsen Landgrauen in Düringen
vnd Marggrauen zu Meissen vnserm Freuntlichen
lieben brudern.

E Cito. Cito. Cito. zu S. L. handen.

Darunter von zweiter Hand (dem Sekretär des Empfängers):

Des Churfürsten zu Sachsen vierdte schreiben darjnnen
s. ch. g. bitten, derselben vfn freitag Dionisii 200 gerüster
pferde zuzeschicken. pñt sambstags nach Michaeli 1545.

VI. Brief vom 11. Oktober 1545.

Unnser Freuntlich dinst vnd was wier liebs vnd guts
vermugen, auch brüderliche lieb vnd trew altzeit Zuvor
hochgeborner Fürst, Freuntlicher lieber Bruder. Wier
haben E. L. widerschreiben vff vnser E. L. negst ge-
gebene antwort, empfangen vnd inhalts vornommen. Unnd
bedancken vns gegen E. L. gehabtes Fleisses, freuntlich.

So seint wier auch freuntlich zufrieden, das die Reuter
vff die bestellung, so vns E. L. vberschickt, reitten vnd
vff negsten Mitwoch gegen abent zu Mülhausen ankommen
wollen. Alleine befinden wier, das Inen auch auf zwolff
pferde ein hackenschütze gemustert sol werden, welchs
wier den andern vnsern bestelten Reutern nit gethan.
Wier haben Inen aber Zwen Drosser, do in E. L. be-
stallung nur einer stehet, mustern lassen, des E. L. Reuter
freilich also auch werden zufrieden sein, vnd den hacken-
schützen fallen lassen, wie wier dan Zu ihrer ankunfft zu
Mülhausen derhalben mit Inen wol wollen handeln zu-
lassen, vnd sie dabeneben dem Hauffen zu volgen bescheid
zugeben vnd abezufertigen lassen wissen. Das aber bei
etzlichen vom adel, so ausserhalben E. L. Fürstenthums
heusslich gesessen, ihr gehorsam gegen E. L. in vorgessen-
heit wil gestelt werden, darumb vns auch E. L. dismals
anderthalbhundert pferde zuschicken, nit zuhalten mugen,
Solchs haben wier nit gerne gehoret. Domit Inen nu

solcher ihr vngehorsam nit gesterckt, sondern ihre pflichtige vnd schuldige Dinst zuleisten, angehalten, auch durch gebürliche vnd zulesliche wege im falh ferner wegerung darzu gebracht mügen worden, So seint wier brüderlich vnd freuntlich geneigt E. L. derwegen vnsern freuntlichen rath vnd bedencken mitzuteilen. Allein mus itzo gedult gethragen vnd diese vnruhe vnd erregung mit Gotliches hulff zuvor wider gestillet werden. Vnd sein E. L. in deme bruderlich vnd freuntlich entschuldigt. Wiewol wir auch vormercken, das E. L. frembder Reuter halben auch vleissige bestellung gethan, E. L. seint aber noch nit gewis, wes sie derselben werden bekommen oder nit, So geben wir E. L. darauff zuerkennen, das gestern vnser Kriegsvolck zu ross vnd fus, von Mülhausen abgefertigt, vnd im anzuge ist, als wollen es E. L. mit denselben frembden Reutern dohin richten, welche vor ankunfft dieses vnser schreibens angeritten sein, die wollen E. L. nach Mulhausen verreitten lassen. Des orts sollen sie bescheidt finden. Welche aber noch nit angeritten weren, denen wollen E. L. dismals forderliche abdanckung thun laßen, domit sie nit verreiten. Dan Ir ankunfft wolt zu spaet vnd langsam sein. Und E. L. werden vns, was vor reuter nach Mülhausen verreitten werden durch Ihr schreiben zuvor wol zuerkennen zugeben wissen, vns darnach haben zurichten. Wier haben auch vermarckt, aus was vrsachen E. L. Eberharden von der Thann mit zureiten dismals nit haben erleuben mugen vnd seint des also zufriden.

Dieweil wir auch aus Mathessen von Wallenrods an vns gethanem schreiben vorstehen, das E. L. mit den eintausent mannen fusvolcks gefast, so bedancken wir vns solchs gegen E. L. freuntlich. Wollen auch E. L., do es die noth erfordern würde, als wir zu got, dem allmechtigen nit hoffen, darumb wol weiter zuschreiben wissen. Aber vff ein fürsorge wollen E. L. die anlage in Irem fürstenthumb, vff solch eintausent man machen, vnd bis vff den

anzug verwarlich beilegen lassen, domit sie vff andert-
 halben Monat mügen besoldet sein, wie wir es dan in
 vnsern landen vnd fürstenthumen gleicher gestalt auch
 halten. Dan die vnderthanen vom Landvolcke seint vff
 Iren eigen Chosten zu volgen ader das volck, so aus inen
 geschickt wirdet, zubesolden schuldig. Solchs haben wier
 E. L. hinwider In eilh freuntlicher meynung nit bergen
 wollen, vnd derselben brüderlich vnd freuntlich zudienen
 seint wier In allwege geneigt. Datum Grimmenstein den
 eilfften Octobris Anno Dni 1545.

Von gots gnaden Johans Friederich hertzog
 zu Sachssen Churfürst vnd Burggraue zu
 Magdeburg etc.

Jo: Fridrich: Churfurst:
 m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Irem hochgebornen Fürsten hern Johans Ernten
 Herzogen zu Sachssen Landgrauen In Düringen vnd
 Marggrauen zu Meissen vnserm Freuntlichen lieben
 Brudern.

G Cito, Cito. z. S. L. eigener handen.

Darunter von zweiter, des Sekretärs Hand:

Churfürstlich weiter schreiben vnd Dancksage der zu-
 gesanten Reutere von den Landsessen, auch den ver-
 merckten vngehorsamen belangende, so auf erforderung
 nit erschienen vnd das die beworbene Reuter, so damals
 nit verreiten, nuhn zu spatte komen würden, darumb sie
 weiters nit verreiten solten. Pñt. Dinstags nach Dionisii
 1545.

Item das die anlage vf die thausent fuesvolck ge-
 macht vnd begelegt werde.

VII. Brief vom 13. Oktober 1545¹⁾.

Brüderliche Lieb vnd treu vnd was wir Liebs vnd guts vermügen alzeit Zuvorn, hochgeborner furst, freuntlicher lieber Bruder.

Uns ist E. L. schreiben des datum stehet gestern Montags heint, gegen abend Zukhomen, Welchs wir seines Inhalts gelesen, vnd doraus vernhomen haben, das E. L. sich vermuten, das der frembden geworbenen Reuter, vff negstkhomenden Freitag, oder Sonnabend, vffs Lengst, bis In Siebenzig gerüster pferde, zu Coburg anreiten sollen.

Vnd wiewoll sich nuhn Ir anzug vnd auch die ankunfft zu vnserm kriegsvolck etwas verweilen will, So vormercken wir doch E. L. gehabtens vleis, zu freuntlichem gefallen, vnd wolten vmb E. L. auch vnsern willen nicht gerne, das sie vorgeblichen solten vffgesprengt, vnd dadurch In fürfallenden nöthen, die gott gnediglich lange verhüeten wolle, vns zuzeziehen, vnwillig gemacht werden.

Wo wir aber sie vnd auch ein mherere anzahl, eher hetten bekhomen mugen, vnd vff die Zeite, wie E. L. aus vorigen vnserm schreiben vormargkt, das hetten wir am liebsten gesehen.

Dorumb so wollen E. L. wie wir dan auch freuntlich wollen gebeten haben, bevelhen, das die Siebenzig geruste pferde, wann sie vff den freitag oder vffs lengste, vff den Sonnabend Zu Coburg ankommen, den negsten Iren weg vbern Waldt, vff Mulhausen Zunhemen, doselbst sollen sie gemustert, vnd Inen, wohien sie Zu vnserm kriegsvolck fürder Reitten sollen, beschaidt gegeben, vnd Ir anriett geltt bezalt werden, vnd alsbaldt sie bei vnserm kriegsvolck ankomen, Soll Ir Monats besoldung angehen.

So aber E. L. vber solche bemelte siebenzig pferde noch mehr Reutter liessen werben, den wollen E. L. alsbaldt vnd vnvorzüglich gnediglich abdancken, vnd Inen die vrsachen des verzugs vnd langsamen anreitens ver-

¹⁾ B. II, 21, Nr. 27. Hzl. H.-St. Archiv, Coburg.

melden lassen, vff das sie zu vnserm Costen nicht vorgeblichen Ziehen, dann E. L. haben Zuerachten, weill wir vnser Volck die vorschienen woche albereit abgefertiget, das es mit Inen gar zu lang geharret sein wolt.

Vnd wiewoll E. L. Iren Landsessen Zum Anriett alle nacht Zeehen groschen versprochen, So wollen doch E. L. vleis haben, vnd versuchen, das sie es bey den acht groschen lassen pleiben, wie dann andere vnser frembde Reutter doran begnügig vnd gesettiget gewest, vnd sie vnser vorsehens auch wol Zufrieden sein werden. Wo sie aber Je Zeehen groschen haben, So soll es dismalhs doran auch nicht mangeln; Wir bitten aber freuntlich, E. L. wolle vns durch Ir schreiben berichten, was E. L. mit Inen solchs anriettgelds halben gehandelt, vnd vff welchen tag sie zu Mülhausen ankomen sollen.

Doran thuen vns E. L. zu freuntlichem vnd brüderlichem gefallen, vnd E. L. freuntliche Dienste zuerzaigen seind wir genaigt.

Datum Grymmenstain den 13. Octobris Anno 1545.

Von gots gnaden Johans Friederich herzog
zu Sachssen churfurst etc. vnd Burggraue zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt:

Adresse:

Dem Hochgebornen fürsten herrn Johanns, Ernsten hertzogen zu Sachssen Landgrauen In duringen vnd Marggrauen zu Meissen vnserm freuntlichen lieben Brudern, zu S. L. handen.

H

Darunter von zweiter Hand:

Churfurstlich schreiben belangende die beworbene Reuter welche vfn freitag Galli oder sambstag darnach 70 einkommen sollen, nach Mulhausen vnd dadannen vf

anweisung fürder verreiten, vnd das doruber weiter mehr nichts beworben werden soll.

pft. Dornstag nach Dionysii 1545.

VIII. Brief vom 18. Oktober 1545.

Brüderliche libe vnd trew vnd was wir libs vnd guts vermugen altzeit zuvorn, Hochgeborner furst freuntlicher liber bruder.

Vns ist Euer lieb schreiben, so sie Itzo an vns gethan zukommen, welchs wir gelesen vnd seines Inhalts vernommen.

Das sich nun Euer lib vermuten, es sollen die Sibenzig geworbene Reuter des negstverschinen Freitags oder gestern Sonnabends bey Euer lib Zu Coburgk ankomen sein, das haben wir gerne gehort.

Vnd wollen vns nu versehen, Euer lib werde mit Inen vnser E. L. angezeigten Reuter bestallung vnd veroldung verglichen sein, vnd sie dorauf nach Molhauszen zureiten abgefertigt haben.

Uf welchen tag sie nun zu Molhausen ankomen werden, vnd wer die Reuter, auch wieviel Irer sein, dorumb wollen wir Euer lib berichts gewertig sein, vnd vf den vhal Jemands der vnsern dohin fertigen, das sie gemustert vnd furder zu vnserm Kriegsvolck gewieszen werden.

Das auch Euer lib der anlage halben verschaffung gethan das die vf ein Tausent man zu fus von Iren vnderthanen furderlich einbracht soll werden, das horen wir gerne vnd vermercken es von E. L. freundlich. Euer lib werden auch die verschaffung weiter zuthun wissen, das solche anlage bis auf weitere not, vnd vnser schreiben Im vorratt sey.

Doran thun vns Euer lib zu freundlichem gefallen vnd Euer lib freundliche vnd brüderliche dinste zuerzeigen

seind wir geneigt vnd willig. Datum Grimmenstein
Sontags 18. octobris Anno domini 1545.

Von gots gnaden Johans Fridrich hertzog
zu Sachsen Churfurst etc. vnd Burggraf zu
Magdeburgk etc.

Joh: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt:

Wir bitten freundlich E. L. wolle beiliegend vnser
schreiben Eberhardten von der Than zuschicken lassen.
Dat. uts.

Die Adresse:

Dem Hochbornen Fürsten hern Johans Ernsten
herzogen zu Sachsen Landgrauen In Düringen vnd
Marggrauen zu Meissen vnserm freundlichen liben
brudern.

F

Zu S. l. handen.

Darunter von zweiter Hand:

Churfursten Schreiben das M. g. h. die beworbene
reuter nach Mulhausen schigken sol. Item das die auff-
erlegte anlage an gelde vff die thausedt fusvolck ver-
werlich beygelegt, sich desselben in weiteren furstehenden
noch zugebrauchen. Pfit. Dinstags nach Galli 1545.

IX. Brief vom 22. Oktober 1545.

Brüderliche libe vnd trew vnd was wir libs vnd guts
vermugen alzeit Zuvorn. Hochgeborner Furst freundlicher
liber bruder.

Wir haben Euer lib schreiben so sie itzo bey Georgen
Marschal an vns gethan, empfangen vnd seines Inhalts ver-
nommen. Wollen Euer lib nit bergen, das wir denselbigen
Marschal alhie haben mustern vnd nach dem lager reiten
lassen. Nachdem sich dan nun der Reuter ankunfft etwas
lange verzeucht: Euer lib auch In Irem schreiben an-
zaigen, das sie vns Kürtz halben der Zeit, nit mher Zu-
schicken haben mügen: So wolle es Euer lib auch dabei

vnd do Euer lib die Sibenzig geworbene Pferde ankomen wheren, wie dan E. L. vns in negstem ten vermeldet, das sie verschines Sonnabents bei Zu Coburg solten anreiten, So ist numhals nicht das Euer lib vns dieselbigen, do E. L. sie nit ermechten, sie sonsten den Riett E. L. abgeschlagen zu schicken oder sich dorumb bemüssigen. Dan Landgraue zu Hessenn; Hertzog Moritz zu Sachsen vnser Leutinant Hertzog Ernst von Braunschweig vnserm vnd Irer libden Krigsvolck numhals den vheindlich angegriffen; vnd was hat sollen gescheen, das et vnser verhoffens mit Gottes hult, vf vnserm teil gutem siegk vnd glück ergangen sein¹⁾, Dorumb dhals der Reuter ankunfft etwas spat zugehen wolte. Ichs wir Euer lib sich darnach haben Zuachten, freundlicher meynunge nit wolten bergen, vnd E. L. freundliche vnd brüderliche dinste zuerzeigen seind wir geneigt. Datum Timmenstein den pp 11. Octobris Anno domini 1545.

Von gots gnaden Johans Fridrich hertzog
zu Sachsen Churfurst vnd Burggraue zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: Churfurst:
m: pp: sßt.

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fürsten hern Johans Ernsten
hertzogen zu Sachsen Landgraven In Düringen vnd
Marggrauen zu Meissen vnsern Freundlichen liben
Brudern.

k zu S. L. aigen handen.

Darunter von zweiter Hand:

Churfürstlich schreiben, das nuhn fürder keine be-
worbene Reiter hinein geschickt werden, das nach gottes

¹⁾ Eigenhändige Einschiebung des Kurfürsten: yestern vnd
heut ader jha ferderlich bescheen vnd

des allmechtigen willen verhoffentlich der Feind erobert werden solle, pñt sambstag nach Ursulae 1545.

X. Brief vom 27. Oktober 1545.

Brüderliche liebe vnd treue, auch was wir liebs vnd guts vormugen altzeit Zuvor Hochgeborner Fürst, freuntlicher lieber Bruder. Eur lieb werden nu aus negsten vnserm Schreiben vornommen haben, wie es allenthalben vmb die Braunschweigische krigshandlung gelegen vnd gewant ist. Vnd wiewol der allemechtig Got, vns vnd vnsern mitvorwanten dismals Sig vnd gnade vorliehen, auch hinfurt Zu ausbreitung seins heiligen worts vnd nahmens (. ane allen Zweifel:) weiter geben vnd vorleiten wirdet. So stehen doch die leuffte itziger Zeit hin vnd wider sorglich, derwegen guts vfsehens vnd wie E. L. freuntlich abzunehmen, in stetter gereidtschafft vnd rüstung Zusitzen, hochvonnotten.

Als haben wier auff die vnderthane vnser landkreis, welche dismals nicht erfordert gleich andern, die gezogen, auch anderthalb Monat solde einzubringen, vnd neben deme gelt, das itzo mit den ausgeschickten nit vorthan, bei den Rethen In den vornembsten kreis Stedten, vorwarlich beizulegen, bevolhen, domit man solchs In künftiger nott, die Got gnediglich vorhüten wolle, Zuverschonung vnser Landvolcks, sofern muglich, oder aber Zu schleuniger vffbringung vnd abfertigung derselben Jeder Zeit Im vorradt haben vnd gebrauchen muge.

Wan sich dan E. L. hitzuvorn In irem schreiben Zu einbringung vnd vorwarlichen hinderlegung des andert halben monat soldes, auff eintausent man freuntlich erbotten, So bitten wir nachmals freuntlich, E. L. wolten Jhe daran sein, das dasselbe gelt, sampt deme, was alle heerwagen, do auff einen monat einen wagen zwanzig thaler gegeben, die anderthalb monat austragen, forderlich beim Rath Zu Coburg, sovern es albereit nit beschehen, hintersetzt, E. L. darzu einen schlüssel, der ander einem

von der Ritterschafft, der dritte gemeltem Rath zugestellt, vnd vns ein vorzeichnus des geldes von E. L. zugeschickt werde. Daran erzeigen vns E. L. freuntlichs gefallen, zu deme, das es auch E. L. vnd iren vndertanen selbst mit Zumbesten schutz vnd schirm gemeint ist. Dann E. L. freuntlich Zudinen seint wir geneigt vnd willig. Datum Weimar den 27. october Anno Domini 1545.

Von Gots gnaden Johans Friderich herzog
zu Sachssen churf. etc. vnd Burggrave zu
Magdeburg.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt:

Dem Hochgebornen Fürsten hern Johans Ernten
Hertzogen zu Sachssen Landgrauen in Düringen
vnd Marggraven zu Meisszen vnserm Freuntlichen
lieben bruder.

L

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfürsten Zu Sachsen weiter schreiben das die anlage auff thausent man fuessvolcks anderthalb monat sol hinter den Rath zu Coburgk hinterlegt werden, In furfallender noth sich der Zugebrauchen pñt. Dorstags nach Simonis vnd Jude 1545.

XI. Brief vom 6. November 1545.

Brüderliche lieb vnd threw, auch was wir liebs vnd guts vermögen, allzeit Zuvor, Hochgeborner Fürst, freundlicher lieber Bruder. Euer Lieb wissen wir freundlicher meynung nicht vnangezeigt zulassen, das wir, sambt vnserm lieben Vetern vnd Brudern dem Landgrauen zu Hessen etc. aus fürgefallenen vnd ezlichen treffenlichen obliegenden vrsachen, vnsern Eynungs, auch den Augsburgischen Confession verwandten Stenden, abermals einen tag ernanth, vnd die Jhren In Monatsfrist, vngeverlichen gegen Franckfordt am Meyen zuverordnen, beschrieben vnd erfordert

haben. Zum selben tage seindt wir bedacht, Euer Liebdt. Ambthman Zu Koenigsbergk Eberhardthen von der Than, als vor einen, neben ezlichen mehr vnserer Rethe zuschicken vnd zugebrauchen, Inmassen wir Ihme solchs bereithan durch vnser schreyben zuerkennen geben haben.

Und ob wir wohl erachten koennen, das E. L. gedachts von der Thann Ihrer selbst sachen und geschefft halben, übel werden entrathen mögen, So Zweyveln wir doch nicht, Euer Liebdt. werden hinwieder bedencken, was vns von allen theilen, an solchen sachen, davon künfftig zu Franckfurt gehandelt sol werden, gelegen sein wil. Hierumb ist an E: L: vnser freundlich bitt, die wolle genannten von der Than zu solchem tagk gegen Franckfordt, auch zu künfftigem Reichstage gegen Regensburgk, do derselbe zu fortgang gereichen würde, von vnsern wegen dismals zutziehen, erlauben. Das seindt wir vmb E: L: hinwieder freundlich vnd bruderlich zuverdienen bereit vnd willigk. Datum Torgau Freytags Leonhardi 1545.

Von gots gnaden Johans Fridrich Hertzog
zu Sachssen, Churfurst vnd Burggraff zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fürsten, Hern Johans-Ernsten,
Hertzogen Zu Sachssen, Landgrauen Inn Düringen,
vnd Marggrauen Zu Meyssen, vnnserm freundlichen
lieben Brudern.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfürsten Zu Sachsen schreiben, dorinnen sein
churf. g. bitten, das Mein g. herr, Eberharden von der
Thann ghen Franckfurt, vnd auff den Reichstag gegen
Regenspurgk erleuben wolten pñt. montags nach Martini.
1545.

XII. Brief vom 11. November 1545.

Brüderliche Lieb vnd trew, vnd was wir Liebs vnd guts vermugen allezeit Zuvor. Hochgeborner fürst, freuntlicher lieber bruder. Wir haben Eur lieb antwort, auff Jüngst vnser schreiben, die hinderlegung des anderthalben Monat soldes belangende entpfangen vnd gelesen, auch daraus vernomen, dass sich E. L. gegen Iren underthanen erboten, do E. L. des geldes, zu Schutz vnd schirm, vnser beider Land vnd Leute, nicht bedurfft, Inen dasselbige wider Zuzustellen, etc. Wiewol es nun an deme das got der Almechtig, seine gotliche gnade verliehen, dass sich der feindt hertzog heinrich von Braunschweig sampt seinem Sohn Caroln, In vnser vndt vnser fruntlichen lieben Vettern vnd brudern, des Landgrauen zu Hessen etc. handen, in gnad vnd vngnad ergeben, vnd der Krig dissmals also sein ende hat, So wissen doch E. L. selbst das der teuffel vnd sein anhang nicht ruehet noch feiert alle mugliche wege zusuchen on anzustiften, damit krig vnd vnfried in der Welt, fürnemlich aber in der Teutschen nation ongericht, vnd sonderlichen, dass das heilige gotliche wort mochte aussgerottet werden, welches aber seine almechtigkeit unzwaivelichen weren, vnd brechen wirdet, wie dann vil Jhar biss anher, beschehen, vnd wider allen menschlichen verstandt, mer dan durch einen weg clar, vnd scheinbarlichen, vermarckt ist worden.

Dieweil man aber dabei das Jenige auch thun muß, was sich eusserlichen zuthun geburt, Alss will allen vmbstenden nach nicht zu vmbgeen sein, sich hinfurt nit so gar ploss vnd vngefast zur gegenwehr zufinden lassen, alss dann E. L. auss vnserm hiezuvorn gethanem schreiben gnugsamlich vermarckt, warumb wir fur gut angesehen, dass den leuten das angezeigt geldt, weil es gegeben vnd nue mer verschmerzt, nit wider gegeben, Sonnder die vnvermeidliche notturfft erforderte, Zu errettung E. L. vnd

vnser Land vnd Leut, vnd Inen selbst zum besten zu hinderlegen vnd nit eher anzugreifen, es erforderte dann die hohe notturfft. So wollen wir vns versehen E. L. wie wir auch nochmals freuntlich bitten, die werde demselbigen also volge zuthun verschaffen, können auch nicht gedennen, dass sich E. L. vnderthanen solchs beschweren werden, in ansehung, dass die landshülffen vermug vnser brüderlichen erblichen sonderung zusammen gehören, vnd es besser gewesen, man hab drauf gedacht, dem feint ausserhalb Landes zuwehren, dan dass man denselben hette sollen herein kommen lassen, wie dann durch gotliche gnade beschehen ist, zu dem das wir in allen kreisen vnser Chur vnd fürstenthumb solche anlag verordnet, das diejenigen welche In dem nechst volbrachten Zuge nichts gethon, anderhalben Monat sold, vnd die andern, so mit gewest, vnd albereit einen Monat soldt ausgegeben, ainen halben Monat bei den fürnembsten kreissteden, verwerlich haben hindersetzen müssen, dieweil dann hirinnen nichts dann gleicheit gesucht, vnd doch E. L. vnderthan, den vorteil dissal gehabt, dass sie von vns vnerfordert blieben, sonder verschont worden, vnd dan die Itztangeregte anlage, In Irer mitverwarung biss vff weitem Zufalh, den got gnädiglich verhüten wolle, bei sich behalten, vermuten wir vns keiner wegerung. Dann do die leut In fürfallender eilender noth, solche hülff leisten sollen, So wissen E. L. wie schwerlich es von Inen zuerlangen, auch wie schwerlich vnd nachteilig der verzug, In solchen sachen ist, zu deme dass wir selbst wissen vnd erfahren, wie es zuzugeen pfeget, wan die amptleut beuelhaber oder gerichtsherrn den armen leuten das eingebrachte geldt wider geben vnd zustellen sollen, wollen vns derwegen versehen, E. L. werde solchs mit vns aus angezeigten vrsachen einig sein. Das wolten wir E. L. freuntlicher vnd brüderlicher Meinung hinwider nit bergen, vnd seindt derselben alleweg brüder-

lichen vnd freuntlicher willen zuerzeigen geneigt. Datum
Lochau am tag Martini Anno etc. 1545.

Von gots gnaden Johans Fridrich hertzog
Zu Sachssen, des hailigen Romischen Reichs
Ertzmarschalh vnd Churfurst Landgrafe In
Düringen, Marggraue zu Meissen vnd Burg-
graue zu Magdeburg.

Jo: Fridrich: churfurst:
m: pp: sßt:

XIII. Brief vom 22. Juni 1546.

Brüderliche libe vnd trew vnd was wir libs vnd guts
vermugen alzeit Zuvorn, Hochgeborner Fürst freundlicher
liber bruder.

Wir wollen vns versehen Euer lib werden number
vnser schreiben zukommen sein, doraus Euer lib vnder
anderm werden verstanden, aus was vrsachen wir vor
gutt angesehen vnd gebeten haben, das nach gelegenheit
der Fürstehenden gewerbe vnd schweren leufft Euer Lib
Iren vnderthanen vnd belehten vom adel ernstlich be-
uhelen sich anheims zuenthalten vnd do sich Ir ezliche
In auswertige bestellung begeben, sie alsbald abfordern
wolten. Welchem E. L. sonder Zweivel also werden volge
gethan haben.

Vnd wiewol wir vns nun nit vermutet, das vnder
wherendem Reichstage mit solchen gewerben vnd Rüstungen
solte fortgefarend werden, So wollen wir doch Euer lib
freundlicher meynunge nit bergen, das wir aus glaub-
lichem bericht vnd gehabter Kundschaft souil vernomen,
das solche gewerbe vnd Rüstunge widder vns vnd die
stende vnser Christlichen Religion vnd Aynunge gemaint
vnd gelten solle. Derwegen wir zu beschützung vnser
Lande vnd Leute verursacht seind worden in vnsern
Landen Chur vnd Furstenthumben vnsern vnderthanen
denen von Grauen Herren Adel Burger vnd Pauren, vf-

tzumanen, sich in guter gereitschaft vnd Rüstunge an-
haims finden zulassen vnd vf weiter vnser schreiben mit
ganzer macht Zutzutziehen.

Weil dan Euer lib sich freundlichen zuerinnern
wissen, welcher gestalt E. L. vnd wir ain ander Inhalts
der brüderlichen erbsonderunge verwand vnd zugethan,

So bitten wir freundlich Euer lib wolle In gleichnus
Iren Vndterthanen denen vom Adel, Burger vnd Pauren
alsbald vnd vnvertzüglich In Irem Lande mit ernst vf-
gebieten, das sie uff Euer lib weiter schreiben vffsein.
Vnd ab villeicht Euer lib die fürsorge trügen, das derer
etzliche nit allenthalben mit guter gereitschaft vnd Rüstung
gefast vnd versehen, So sehen wir vor gut an, das Euer
Lib sie an den heiligen tagen, doch fürderlich mustern
lassen, domit sie dasJenige was Inen an der Rüstung vnd
wheren mangelt, schaffen vnd also Zum ernst gefast sein
mugen.

Vnd wiewhol wir vns aus allerhand Ursachen noch-
mals nit versehen wollen, das man sich gegen vns E. L.
vnd die stende vnser Christlichen voran solchs gewalts
vnd vberzugs, welchs dan sonder Zweivel vmb kainerlei
vrsachen, dan vmb seins gotlichen worts vnd vnser Christ-
lichen Religion willen geschiet vndterstehen werde, darzu
wir doch sonsten kein Ursach gegeben vnd somit desto
mher zu Gott der trostlichen Zuversicht sein, sein almech-
tickeit, als des die sache ist, werde vns darbei vnd vor
solchem Fürnhemem vnser Feinde gnediglich schützen vnd
handhaben, dorumb wir dan In vnser Kirchen das Volck
Zum gebet Zuvermanen beuholen haben, vnd Euer lib In
gleichnus solchs also bestellen wollen.

So bitten wir abermals freundlich, do es die wege
wirdet erreichen, das wir werden anziehen müssen, welchs
dan der almechtige gott nach seinem willen verhüten wolle.
Euer lib wolle berürter verwandnus, auch dem freund-
lichen vnd brüderlichen vertrauen nach so wir zu E. L.
tragen, vff vnser anderweit erfordern vnd schreiben, zu

rettung vnser beiderseit Lande vnd Leute, vñ sterckest vnd mit gantzer macht Zuziehen vnd vns In dem nit lassen.

Wie wir dan hinwider gegen Euer lib freundlich zuthun geneigt vnd willig sein.

Dieweil dan die gewerbe vnd Rüstungen dermassen vor der hand sein, So sehen wir vor gut an, ob wir whol Euer lib hauptman zu Coburg Mathesen von Walnrod geschriben, das wir Euer lib Zu vns zukommen, freundlich gewertig sein wolten, das Euer lib aus ertzelten vrsachen Itziger Zeit sich anhaims bis vff vnser weiter beschreiben enthalten, vnd die ding Euer lib auch Irer vnderthanen Rüstung halber nach notturfft bestellen vnd ausrichten. In dem allen wollen sich Euer lib als der Bruder freundlich ertzaiigen vnd halten. Das wollen wir hinwider freundlich vnd brüderlich In dem vnd ainem mherern verdienen vnd habens derselbigen freundlicher meynunge nit bergen wollen. Datum Dieben Dinstags nach Trinitatis Anno Dni Im 46ten.

Von gots gnaden Johans Fridrich hertzog
Zu Sachsen Curfurst etc. vnd Burggraue Zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: Churfurst:
m: pp: sñt:

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fürsten hern Johans Ernten
Hertzogen zu Sachsen Landgrauen In Düringen
vnd Marggrauen zu Meissen vnserm Freundlichen
lieben brudern zu seiner lib. handen.

L Cito. Cito. Cito.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfürsten In Sachsen schreiben, den unvorsehenlichen vberzugk vnd kriegsrüstung des keysers wider die protestirenden stende. Pñt. freitags nach Johannis Paptiste vmb 9 Uhr vor mittage 1546.

XIV. Brief vom 23. Juni 1546.

Brüderliche lieb vnd treu, auch was wir liebs vnd guts vermugen allezeit zuvor. Hochgeborner Fürst, freuntlicher lieber bruder, vns seint Itzo zwey schreiben von E. L. zukommen, der eins Eur lieb mit Irer aigen Hanndt an vns gethan, die haben wir empfangen vnd Inhalts vernommen.

Vnd Zweiueln nit E. L. sei nuemer vnser schreiben zukommen, So wir der trefflichen vorstehenden gewerb halben, an E. L. gethan, daraus sie werden vermarckt haben, wie es darumb gelegen, auch was vnser freuntliche suchunge vnd bitt an E. L. ist. Dieweil vns dann heut dato von vnsern Rethen zu Regensburg, abermals brieff zukommen sein, daraus clare vnd aigentlich zuversteen, das berürte gewerbe, wider die stende dieses tails gelten, vnd gemeint, So sein vnser freuntlicher lieber Vetter vnd Bruder, der Lanndgraf zu Hessen, vnd wir In arbeit vns, durch gotliche verleihung, dargegen verfast zumachen, vnd lassen vns wol gefallen, das E. L. ein straffende Rott, von Reuttern, forderlich verordnenen, die Jenigen, so sich in E. L. lannd durchschleiffen wollen, niderzuwerffen und auffzuhalten, vnd Sonnderlich Günsteln von Gruna vnd Herman von Glodebeck, welche Marggraf Albrechts Ritmeister sein, vnd weil er sie zu Ime gen Blassenburg erfordert, ane Zweifel E. L. lannd beruren werde, wollen dann E. L. dieselben, oder andere, so sie niderwerffen lassen werden, von dannen wider kommen lassen, das es dergestalt beschehe, das sie sich mit Iren brifen vnd sigeln verpflichten, auch mit handtgebenden treuen vnd geschworenem aide, zusagen in sechs Monaten, den nechstfolgenden sich wider E. L. vnd die stende dieses teils semplich vnd sonderlich nit gebrauchen zulassen, noch zudienen, Es sei auch gleich, wer es wolle.

Vnd nachdem E. L. bitten sie zu forderlicher vnser gelegenheit zu vns zubeschaiden, So mugen E. L. vff

Freitag nach petri vnd pauli schirsten, gegen abent, bei vns zu Weimar dohin wir vns wils got forderlich verfügen wollen, begeben. Alssdann wollen wir vns mit E. L. freuntlich vnderreden, vnd derselben vnsern brüderlichen vnd freuntlichen Rath mittailen. Das haben wir E. L. hinwider, In eilh freuntlicher Meinung nit wollen verhalten vnd derselben brüderlich vnd freuntlich zudienen seint wir allezeit geneigt. Datum Weidenhain Mitwoch nach Trinitatis Anno 1546.

Von gots gnaden Johans Fridrich hertzog zu Sachssen des hailigen Romischen Reichs Ertzmarschalh vnd Churfurst, Landgraue In Düringen, Marggf zu Meissen vnd Burggraue zu Magdeburg etc.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fürsten Herrn Ernsten hertzogen zu Sachssen Landgrauen In Düringen vndt Marggrauen zu Meissen vnserm freuntlichen lieben Bruder zu seiner Lieb aigenen handen.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfursten schreiben, die Gewerbe vnd rüstung wider die protestirende.

Pñt. sambstags nach Johs Baptiste 1546.

Wir bitten auch freuntlich E. L. wolle vff vnser vnd gemeiner ainung Costen, nicht allein die Zweihundert pferde, vnd Zwei Fenlein knecht, darumb wir E. L. gestern bei vnserm edelnknaben geschrieben, Sondern was sie dartüber mer von guten tügtichen pferden vnd knechten, können erlangen vnd bekommen, bestellen, vnd annehmen, vnd Indem nichts mangeln lassen, solch geldt vnd was sie auswenden, wollen wir E. L. zu freuntlichem Danck widerumb entrichten. Dat. uts.

XV. Brief vom 8. Juli 1546.

Brüderliche Lieb vnd trew, auch was wir liebs vnd guts vermuegen, alzeit zuvor hochgeborner Furst, freundlicher lieber Bruder. Wir haben kegenwertige vnser diener vnd lieben getrewen Heinrichen von Thuen, Heinrichen von Wölckenitz vnd Vincenzn Liechtenhain Muster-schreiber abgefertigt vnd Inen beuohlen, die knecht, so in E. L. Land angelauffen, zumustern vnd zubezahlen.

Als bitten wir E. L. freundlich, sie wollen Inen er Hans Schotten Ritter vnd E. L. hauptman zu Coburgk Mahtesen von Wallenrodt zugeben, die Musterung zuthuen vnd darauf helffe zusehen, das es rechtschaffen zugehe, vnd wir vnd vnser Ainungsverwandten nicht muegen verforteit werden.

Weil sich dann gepurt, das den Knechten alsald nach beschehener Musterung ein halber Monat sold vff die hand gegeben werde, wie wir dann gemelten vnsern abgefertigten solchs also zethuen beuohlen, vnd dann die vorige anlage vf die ein Tausent Mann bei E. L. nach hinterlegt ist, welche vns E. L. vnlangst als sie bei vns gewesen zuzeschicken sich erpotten, So wolle E. L. solche anlage vnsern abgefertigten zustellen, das sie den knechten berürten halben Monat soldt davon entrichten muegen.

Wolte sich nuhn solch geldt so weit erstrecken, das E. L. davon das Jenige so sie zum anlauffen der knecht ausgelegt, wiederumb nehmen kondten, So sehen wir es gern. Wo nicht, so haben wir vnsern abgefertigten noch funf hundert guldengroschen zustellen lassen, die Zahlung davon zuthuen. Würden aber die selbigen auch soweit nicht reichen das den knechten davon genzliche bezahlung beschehen kondte, So bitten wir E. L. ferner freundlich, E. L. wollen vnsern abgefertigten soviel sie bedürftigk für seyen, das soll E. L. vf derselben anzeige, wie viel es ist, zu freundlichem danck wiederumb erlegt, vnd vf vnser darlegen vberschickt werden. Und seindt es vmb

E. L. hinwieder freundlich vnd brüderlich zu verdienen willig. Datum Weimar Donnerstags am tag Kiliani Anno domini 1546.

Von gots gnaden Johans Friderich Herzogk
zu Sachsen Churfurst etc. vnd Burggraff zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: Churfurst:

m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fursten Hern Johans Ernsten
Herzogen zu Sachsen Landgrauen In Düringen vnd
Marggrauen zu Meyssen vnserm freundlichen lieben
Brudern.

A. Briefbeilage, wahrscheinlich zu XV.

Weil wir auch wol erachten können, das der mehrertheil der Knecht nach wirdet vnbeuert sein, So bitten wir in gleichnis freundlich E. L. wolte die Knecht mit spiessen, Büchssen vnd andern beuert machen lassen. So E. L. vf derselben anzeige darvor auch Zahlung beschehen.

Nachdem vns auch Eucharius Ungelter itzo geschrieben, das er, aus dem, das er albereit zu Augspurgk einen bevehlich vber ein fenlein Knecht hette, persönlich zu vns nicht kohnen kondte, doch thete er vns an sein stadt einen andern, nemlich Christoffen Pfister zuschicken, welcher albereit etzliche Knecht erworben vnd mit denselben, den lauf vf Ichtshausen gemacht. Als haben wir darauf vnsern abgefertigten bevohlen, do solcher Knechte ein fenlein weren, solten sie dieselbigen mustern vnd gleich andern bezahlen. Weren ir aber nicht ein fenlein ankohnen, sondern eins theils nach auf dem lauff, So wolle E. L. Inen von unsern wegen laufgeldt geben vnd sie vf Ichtshausen weisen lassen, des orts sie gemustert Inen geldt vnd ferner bescheidt gegeben werden solle. Was nuhn E. L. auslegen, das wollen wir E. L. wiederumb entrichten. Dat. vts.

B. Briefeinlage zu Nr. XV?

Wie wir diesen brieff gefertiget, ist Vns noch ein schreiben von euch Zukommen, welchs wir gelesen, vnd die weithere gelegenheit doraus vernhomen. Vnd wiewol nichts Zuvorachten sein will, So lassen wir vns doch bedüncken, die Zeittungen, so euch aus Nurmberg geschrieben, gescheen, ethwo vff anleittungen, mehr Zu ainem schrecken, dann das sie warhafftig sein mogen. Dann wir wissen euch nicht Zubergeren, das wir die gewisse kuntschafft haben, Als soll der Kaiser willens sein, nach Eger vnd seinem bruder dem Koenige Zuziehen, Zudeme seind etzliche aus vnser vnd herzog Moritzen Landschafft gestern Zur Mittwaide beieinander gewest, vnd sich miteinander vnderredt, als vormercken wir soviel vnd stehen In der hoffnung, die sachen sollen zu Underhandlung, auch pillicher vogleichung durch gotliche gnade khommen, darzu auch die Wege an die handt genhomen werden, domit der Kaiser vnd sein kriegsvolck aus den Landen behalten. Aber nichts desterweniger wollet der Dinge mit vleis gewhar nhemen, vnd euch des abzugs halben (. dieweill des Ortlandes vnd der Vnderthanen Wolfhart vnd vorterberen dorauff stehen will,) also halten, das Ir, domit nit eilet, auch nit zu lange verziehet, vns auch ferner was euch vor kuntschafften einkommen, vnvorzüglich berichten.

Wir begeren auch, du Walnrode wollest beiliegenden brieff den Gulichischen Rethen, Kettler vnd Horsten, die itzo Zu Nurmberg sein, fürderlich zuschicken, vnd vleis haben, auch thun wie du kanst, das er inen gewiss Zukommen vnd vherantworth werden moge, wolten wir euch nit verhalten. Dat. uts.

XVI. Brief vom 9. Juli 1546.

Brüderliche libe vnd trew vnd was wir libs vnd guts vermugen alzeit zuvorn, Hochgeborner Fürst freundlicher liber Bruder.

Wir wollen Euer lib freundlicher meynunge nit bergen, das vns von Euer lib heim verordneten Rethen zu Coburgk ain schreiben, so sie an vns vnd Euer lib In sonderheit gethan, zukommen, welchs Euer lib schreiben wir Zusambt dem vnsern erbrochen, vnd doraus vernommen haben, das durch Euer lib streiffende Roth ain Kayserlicher both niddergeworffen ist worden, bei deme auch drei brieffe, wie Euer lib Zu Irer anhaimskunfft von Iren Rethen sonder zweivel wurden berichtet sein worden, befunden. Dorumb wir auch nit vnderlassen, Euer lib schreiben zuerbrechen, welche gleich des lauts vnd Inhalts gewest, wie die schrift, so an vns ausgangen. Allein haben sie darbeneben etzliche Kundschaften vberschickt, davon Euer lib auch wirdet Copeyen zugestellt sein.

Weil wir dan befunden, das die schriften vnder Kay: Mait Secret, an die drei Stedte, Gosslar Mulhausen vnd Northausen ausgangen, vnd vns darmit der argwan gemacht worden, das etwa Ire Mait denselbigen stedten, auch schein vrsachen, das die whare Christliche Religion mit Irer Mait. Rüstunge nit gemaint where, einzubilden sich vnderstehen mochte, So haben wir dieselbige schrift, doch gegen Euer lib vff vertrauen gemeldet, erbrochen vnd gelesen. Befinden daraus, das es eben die meynunge hat, das man vns die stedte gerne abstrecken vnd trennen wolte. Derwegen wir vor das beste bedacht, die brieffe bei vns zubehalten. Damit aber nun solchs souil muglich dest mher gehaim gehalten, vnd der both nit von dannen gelassen werde, Zuvorderst auch darumb, dass vnder die drey stedte leichtlich vf solches mildes vnd gnedigs vertragen, ein trennung erfolgen mochte, So sehen wir vor gut an, das Euer lib den boten In ganzer gehaim vnd stille bei nacht vffs schlos setzen, vnnd verwarlich, doch nit In hartem gefengnus enthalten, vnd gar nit von dannen kommen lassen, Es sey dan das E. L. von vns anderweit schreiben bekommen.

Unnd nach deme vormutlich ein man werde nit

feyren, weiter Practiken Zutreiben, So wolle Euer lib auf solche Leute gut acht haben vnd es gegen Inen halten lassen, wie wir E. L. vormals geschriben.

Doran erzaigen nns Euer lib Zugefallen, vnd Euer lib zu dienen seind wir alzeit geneigt vnd willig. Datum Weimar Freitags nach Kiliani Anno Dni 1546.

Von Gots gnaden Johans Fridrich Herzog
Zu Sachsen Curfurst etc. vnd Burggraue zu
Magdeburgk.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sßt.

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fursten Hern Johans Ernten
herzogen Zu Sachsen Landgrauen In Düringen vnd
Marggrauen Zu Meissen vnserm Freundlichen lieben
Brudern Zu Seiner Lib selbstaigen handen.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfürsten Zu Sachsen schreiben vnd antwort die keyserischen brieffe und den boten betreffende, an die Stedte Gosslar Mülhausen vnd Northausen belangende, Pft. Sambstags nach Kiliani 1546.

XVII. Brief (Brieftinlage zu?).

Freundlicher liber bruder. Dieweil aus glaublichen Kundschaften vnd berichten vermarckt wirdet das die gewerbe vnd Rüstungen, so fürgewest vnd nochmals verhanden sein, Ins werck gebracht sollen werden, widder vns vnd die stende vnser Christlichen Vorain, So werden wir als der Oberhauptman vnser Christlichen Vorain, neben vnserm Freundlichen liben Vedtern vnd brudern dem Landgrauen zu Hessen vnd den andern vnsern aynungsverwandten stenten verursacht, Reuter vnd Knecht anzunemen, wie wir dan darzu bestellunge gethan haben.

Nach deme dan umb Euer lib whol Reuter Zuer-

langen vnd Zubekommen, So bitten wir Freundlich Euer lib wolle vns Zu freundlichem willen vnd gefallen vnbeschwert sein, das vff vnsern Costen bis zu zwey hundert gerüster Pferde, oder souil Euer lib derer zubekomen wissen, erworben vnd besprochen werden, dergestalt das dieselbigen bis vff weitem vnsern bescheid warten. Vnd wan sie antziehen, wie dan die dinge nit lange werden zuverziehen sein, So sollen sie von vns mit dem bewerbungs vnd antritt gelde, auch besoldunge vnd anderm vff iglichs Pferd gehalten werden: In allermassen der Landgraue vnd wir die andern vnser Reutere halten.

Dan wiewhol wir freundlich geneigt gewesen, Euer lib Izo alsbald vnd mit diesem boten die bestellung acuh geld zuzeschicken, So hat es doch in dieszer eil nit gescheen mügen.

Wan wir aber dieselbigen Euer lib frembde Reuter werden erfordern anzuziehen, Solle Inen geld vnd bestellung mit vberschickt werden.

Euer lib wolle In mittlerweile mit vleiss nach Reuter trachten, vnd die ding dohin wie obstehet, richten, das sie vff weiter vnser erfordern alsbald vnd vnseumlich anziehen, dann nach gelegenheit der gewerbe vnd Rustunge wirdet siche nit lange verweilen vnd verziehen lassen.

Dieweil wir es auch dafür halten, das Euer lib vmb Ir Landarth whol zu Knechten zukommen, So bitten wir weiter ganz freundlich, Euer lib wolle ferner bestellen, das alsbald vnd vnuerzüglich vf vnsern Costen Zwei Fendlein guter Tügticher Landsknechte annemen vnd In Euer lib Land bis vff vnser weitem bescheid vmb Eisfeld oder andern Euer Lib amhten legen vnd warten lassen: Was daruff als zu bewerbung der Knecht wirdet gehen, Sol Euer lib von vns widderumb erlegt vnd als dann angezaigt werden, wohin Euer lib die Knecht furder schicken sollen.

Wes nun Euer Lib In deme allen mit bestellung vnd

annemunge Reuter vnd Knecht getrauen anzurichten, Das wollen vns Euer lib durch ir schreiben furderlich zuerkennen geben. Doran erzaigen vns E. L. zu freundlichem gefallen; vnd E. L. hinwider freundliche dinste zuerzaigen seind wir alzeit geneigt vnd willig. Datum vts.

Jo: Fridrich: churfurst:
m: pp: sft:

So wollen wir auch E. L. vertraulicher meynung nicht bergen das wir entschlossen sein vns vff negsten Montag zu Torgau nach Weimar zuerheben, Schirst wir wils gott dohin komen, wollen wir E. L. doselbst hin zu vns zukomen bescheiden, dorumb auch E. L. vnbeschwert sein wollen, sich Zu Coburgk bis vf vnser schreiben zu enthalten: Dat. uts.

XVIII. Brief vom 13. Juli 1546.

Brüderliche lieb vnd treue, vnd was wir liebs vnd guts vermugen allezeyt zuvor, hochgeborner Furst, freundlicher lieber Bruder, E. L. wissen sich zuerinnern, der rustung vnd gewerbe, die bissher von keyr: Mt: furgewest, vnd noch teglich je mehr vnd mehr, grösser vnd gewaltiger werden, vnd dieweyl vns von tag zu tag, sider der schrifften, so E. L. vns, vnd wir hinwieder derselben gethan, allerley kuntschafften vnd warnungen zukohmen, auch des nuhmer gewiss seyndt, dass solche rüstungen vnd gewerbe, des widertheilss, vns vnd vnsern Confession vnd Aynungsvorwanthen Stenden, von wegen gottes alleyn seligmachenden Worts, vnd der wahren Christlichen Religion, gelten sallen. Vnd ap wol dieselben den scheyn haben, als sallen sie alleyn wider etzliche vngehorsame Fürsten, vnd die Religion damit nit gemeynt werden, So ist doch leychtlich abzunehmen, wene man für söliche vngehorsame Fürsten will achten, vnd doch keyner andern vrsachen, dan berürter Religion halben.

Dann wir wissen vns goth lob alles vngehorsams,

zeitlicher sachen halben, ganz vnschuldig, darzu seyndt wir aller sachen, die wir mit key^r vnd kon^r Mt one das gehabt, mit Iren Mt^a vff dem nechsten Speyrischen Reichstagk, lauts brieff vnd Siegel, genzlich vnd gar vertragen, darumb wir vns auch zu Iren Mt^a keiner Vngnad haben vorsehen können, weren auch je pillich für allen Dingen derwegen gebürlichen beschuldigt, vnd gehört worden. Weyl aber gleichwol sölchs wider key^r und kon^r Mt sonderliche obligationen vnd verpflichtungen, vnd wider den vffgerichteten gemeynen des heyligen Reichs Friden vnd gemachte Fridstende ist, vnd wir dann, sampt vnsern Confession vnd Aynungsvorwanten Stenden, bey gottes wort, vnd Christlicher Religion, vormittelst götlicher hulff, Zupleyben bedacht, So haben wir vnd dieselbige vnser Confession vnd Religionsverwante Stende, wie wir E. L. das hievor angezeigt, vns nottrentglich auch in rüstung vnd verfassung zu E. L. vnser, vnd aller vnser land vnd leuthe rettung vnd defension begeben müssen, op wir wol, do es der wil des Almechtigen gewest, nichts liebers, dann Friden haben, vnd in vnsern landen mit ruhe pleyben, vnd vnser Regirung dem Almechtigen zu lobe, vnd gemeynem nutz zu gutem furen wolten.

Dieweyl es aber nicht seyn wil, do seindt wir vormittelst götlicher hulff bedacht vnd entschlossen, vns eygener person Ins vheldt Zubegeben, vnd den Zug mit-zuthuen, vnd der gegenpartey, durch götliche verleyhung, wheren vnd steuern zuhelffen, Ir fürhaben zuunderlassen, vnd nicht zuvolnstrecken.

Nachdem dann zu solchem wichtigen vnd notwendigen Werck, eyn merklicher grosser vncosten vnd geltspildung gehören wil, So haben wir bey vnsern vnderthanen eine steuer und hulff begert vnd gesucht, worauff nun dieselbige stehet, vnd welchermassen die eynbracht solle werden, das finden E. L. auss beygelegtem abdruck zuvernehmen.

Nhun haben sich E. L. zuerinnern, dass vns, vermuge vnser beyder erblichen sonderung, zu solcher vnd der-

gleichen Landesnott vnd rettung, von E. L. vnd derselben vnderthanen, steuer vnd hulff zuthuen geburet, dargegen wir auch, dieselben vnsers höchsten vermugens, zuretten vnd zuschuzen, vns schuldig erkennen. Darumb wir vns auch nichts minder, dan vnserer eygenen vnderthanen halben, itzo ins Vhelt begeben, welches auch, wie wir zu goth hoffen, zu vnserm vnd jrer aller schutz vnd vertheydigung geraichen solle.

Als bitten wir freundlich, E. L. wölle bey derselben vnderthanen, vermuge obberürts abdrucks, söliche steuer eynbringen, verwarlich beysetzen, vnd vns vff ferner vnser ansuchen, zu obberürter landtsrettung, folgen lassen, vnd sich hierinnen, in betrachtung hochwichtigkeyt der sachen, vnd vnserer freuntlichen vnd bruderlichen verwantnus nach, freundlich vnd vnbeschwert erzeigen. Das seyndt wir vmb E. L. freuntlich vnd brüderlich zuverdienen willig vnd gneigt. Datum Weymar am tag Margarethe Anno Domini 1546.

Von gots gnaden Johans Fridrich Herzog Zu Sachsen Churfurst etc. Landgraff In Düringen, Marggraf Zu Meyssen, vnd Burggraff zu Magdeburgk.

Jo: Fridrich: churfurst:

m: pp: sst:

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fürsten Hern Johans Ernten hertzogen Zu Sachssen, Landgraffen In Düringen, vnd Marggraffen Zu Meyssen vnserm freuntlichen lieben Brudern. Zu s. L. handen.

Briefeinlage zu Nr. XVIII.

Auch Freundlicher lieber Bruder, wollen wir E. L. freuntlicher meynung nicht bergen, das vns Ditz von Brandenstein zu Wernburgk, vndertheniglichen hat antzeigen lassen, wie E. L. Ihme sein brudere vnd vettern,

mit Ihren schuldigen Ritterdinsten vff den Musterplatz gegen Coburgk erfordert, mit bitt weil diss eine gemeine sache wehre, vnd sie Ihre pferde geren beyeinander behalten wolten, das wir sie gegen E. L. freundlich entschuldigen wolten, das sie den musterplatz nicht besucht, sondere Ihre pferde beyeinander behalden vnd vns schicken wolten etc.

Weil es dann nun an deme, das dies eine gemeine sache ist vnd E. L. selbst freundlich bedencken kunen, das sie Ihre pferde gerne beysammen haben, So wollen wir vns vorsehen, auch hiemit freundlich gebetten haben, E. L. werden vnd wolten Ihr sollichs auch nicht entgegen sein lassen. Daran thun vns E. L. zu brüderlichem vnd freundlichem gefallen. Dat. uts.

XIX. Brief vom 18. Juli 1546.

Brüderliche libe vnd trew vnd was wir libs vnd guts vermugen alzeit zuvorn.

Hochgeborner furst freundlicher liber bruder. Wir haben euer lib antwurt vff Zwei vnser schreiben gestern gegen abend empfangen vnd Ires Inhalts vernommen.

Nun wollen wir vns versehen, Euer lib sey nhumals bei vnserm Reitenden boten, vnser schreiben zukommen, dorinnen wir E. L. freundlich ersucht vnd erfordert haben, mit Iren zweihundert Pferden vff den zwanzigsten Julii, so ferne sie von Heltburg aus sicher vnd ane gefhar zu vns gein Meyningen getrawen zukommen, zuerscheinen.

Weil wir dan gestern vnser Reuter souil vns derer alhier einkommen, voranziehen haben lassen: vnd wir Inen heut volgen des willens vnd furhabens, wie wir E. L. jüngst geschriben, mit vnserm freundlichen liben Vedtern vnd brudern dem Landgrauen zu Hessen vnd vnserm beiderseitig Krigsvolck zusammen zustossen.

So bitten wir freundlich, Euer lib wolle Inhalts vnser schreiben sich darnach achten, das sie vff den

angestellten tag bei uns vmb Meyningen erscheinen vnd ankommen, dan wir seind freundlich geneigt, do E. L. von Heltburg aus vnsicherheit halben zu vns nit wissen zuziehen, E. L. etzliche vnser Reuter vnder augen zustercken dieselbige zu vns zubringen.

Was aber betreffen thuet die steuer, die E. L. nach gelegenheit anlegen wollen,

Bitten wir freundlich, weil diszer handel ein gemeine Landesnoth ist, vnd dieszer Zug nicht allein vnsern, sondern auch E. L. vnderthanen zu erhaltung Christlicher wharer Religion vnd Ir aller beschutzung vnd also wol-
fart vnd gutem ob gott wil gedeyen wirdet vnd gemeint ist, Euer lib wolle die Steur vff die vnderthanen Inhalts vnser vberschickten abdruckts furderlich lassen anlegen.

In freundlicher betrachtung das zu solchem Krieg ain mergliche grosse Summa gldes gehoren wil, vnd vnser vnderthanen vngeachtet der bishere furgestandenen theurung, die erlegen müssen, zuversichtig E. L. werden des, wie auch Ire vnderthanen vermuge der Brüderlichen er-
sonderunge kein beschwerung tragen, Sundern sich dorin bruderlich vnd freundlich erzaigen.

Dieweil auch Euer lib etzliche frembde Pferde ab-
gehen. So wollen E. L. das bringen, was E. L. haben, nachdem dieselbige Ir anzahl gleichwhol mit sambt Iren Pferden so sie am Hof zuhalten pflegen vf zweihundert gerust anschlagen, hetten auch E. L. etzliche gezelt, so wolle sie die vor sich vnd Ire leute auch mit bringen. Dan wir die vnsern vnder vnser Leute aussgeteilt haben.

Welchs wir E. L. dene wir freundliche vnd bruderliche dinst erzaigen geneigt sein, hinwider nicht wolten bringen. Datum Weimar den 18^{ten} Julii 1546.

Von gots gnaden Johans Fridrich herzog
zu Sachssen Churf. etc. vnd Burggraue zu
Magdeburg.

Jo: Fridrich: Churfurst:

m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Dem Hochgebornen Fursten hernn Johans Ernten
hertzogen zu Sachsen Landgraffen in Düringen vnd
Marggraffen zw Meissen vnserm Freuntlichen lieben
bruder zu S. L. selbsteigen handen.

Cito. Cito. Cito.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churf. erforderung das M. g. h. mit s. f. g.
reutern ghen Meningen komen sollen.

XX. Brief vom 3. Oktober 1546.

(An Ritter Hans Schott.)

Von gots gnaden Johans Friderich hertzog Zu
Sachsen Churfurst etc. vnd Burggraue Zu
Magdeburgk.

Lieber Rath vnd getreuer. Wir zweiveln nit, Euch
wirdet fürkommen sein, das der vermeinte Kaiser vn-
langst an die Baide Rittere Pangratz von Tungen vnd
Valten von Münster geschrieben, alles der meynunge, mit
seinem vnwarhafftigen vnd vngegründten bezichtigen die
Ritterschafft zu Francken der baiden stift Wurtzburg vnd
Bambergk dohin zu bereden vnd pacticiren, damit sie
sich Ime gerust zuzeziehen vnd wider vns sich gebrauchen
zulassen, dest eher bewegen lassen möchten, als haben
wir nit vmbgehen, vnserere verantwortung zuthun vnd
derwegen an gemelte Ritterschafft zu Francken neben
vnserm Freuntlichen lieben Vettern vnd Brudern, dem
Landgrauen zu Hessen, in die Fünff ortt zuschreiben, des
lauts vnd Inhalts, wie Ir aus Inliegender Copey vernemen
werdet.

Als ist vnser begeren, Ir wollet beyligende vnserere
schriefft In die Funf ortt der Irigen vom Adell als palt
vnd vnverzuglich bei aigen potten vf vnsern Costen zu-
schicken, bey welchen bemelt vnserer Vettern vnd Brudern

des Landgrauen vnd vnser schreiben nit verdruckt, noch vntergestossen, Sundern den von Ritterschafft allenthalben kunth vnd zulesen gegeben werde. Was Ir auch darauf zu antwort werdet erlangen vnd bekommen, solches wollet vns durch eur schreiben berichten vnd zuerkennen geben. Daran thut Ir vnser gefellige meynung, vnd seint euch mit gnaden geneigt. Datum In vnserm Vheldlager bey Thünawerde, den dritten tag des Monats octobris Anno domini 1546.

Jo: Fridrich: churfurst:
m: pp: sßt:

Unnserm Rath vnd lieben getreuen hanssen schotten Ritter zu Hellingen.

Das Schriftstück trägt die Aufschrift:

Des Churfürsten zu Sachssen etc. schreiben vnd bemelte an her Hansen Schotten Rittern, die Sechs ortt des Frenckischen Adels belangende.

Pfüt. Sonnabent, den tag Dionisij Anno Dom. 1546.

XXI. Brief vom 5. Dezember 1546.

(An die Räte zu Coburg.)

Vonn gots gnaden Johans Fridrich Churfurst etc.
Burggraff zu Magdenburg vnd Johans Ernst Gebrüdere herzog zu Sachssen etc.

Lieben Rethen vnd getrewen. Wir haben Eur schreiben empfangen vnd gelesen vnd daraus vernhomen wes ir besetzung halber des Schloss vnd Stat Coburgk vnd sonst erinnert. Nun ist es nicht weniger, das es Itzo Im Reich Deutscher Nation laider also geschaffen das man sich an allen orthen vntrew vnd nachtailhs zubefahren, darumb wir auch sempliche Euer vnderthenigste Erinnerung zu gnedigem gefallen vermerckt.

Wir haben auch das bedencken so die baide hauptleut gestelt, vnd Ir vns vberschickt, gelesen vnd erwogen. Vnd souil wir vns, sonderlich des Schlosses zu Coburgk gelegenheit mugen entsynnen, weren wir mit denselben

aynig, das ain mehrer kriegsvolk auff dem Schloss, dergleichen auch die bedachten gebeude, Im Vall, do das Schloss Coburgk mit ainer gewalt solt belagert werden, anzurichten vonnothen sein wolte. Dieweill wir es aber gar nicht dauor halten können, das sich Itzo In diser Wintherzeit, Jemands vnderstehen werde, mit ainer gewalt vmb das Schloss anzunehmen.

So bedencken wir, das der vncost mit der bedachten anzahl kriegsvolk Itziger Zeit solt Zuersparen vnd die furgeschlagene gebeude Zuunderlassen sein. Dan wes nuhmalhs Inn diser winterzeit sonderlichen der Enden zubawen sein magk, konnet Ir selbst ermessen. Damit aber gleichwill das Haus zur Notturfft vnd vor ainem bosen Nachbar fursehen mag sein, So begern wir den ein hundert knechten, vnd denen vom Adell die ir albereit auff dem Schloss habet, noch ein Zweihundert knecht, wie ir die von tüchtigem Landtvolck oder sonst von Tüchtigem Krigsvolk bekommen muget, auffs Schloss leget, Also das Ir ein Dreihundert man dorauff habet, wollen wir es dafür halten, das Itziger Zeit, vnd bis man weiter sehe, wie sich die sachen zutragen wollen solch Haus genugsam solle besetzt sein. Dan ob gleich der Keyser sein kopff nach dem Landt zu Francken strecket, So können wir es doch dafür gar nicht halten, das man sich solchs Zugs vnd seinet halben Zu Coburgk muge zubefahren haben. Vill weniger können wir nach allerhandt gelegenheit erachten, das sich Herzog Moriz Itziger Zeit darumb auch annemen könne oder muge.

Dan vnser Zug, den wir vormittelst gotlicher gnaden fürhaben, der wirdet solchs, Im vall do gleich etwas derhalben Im fürhaben sein solt vnsers versehens brechen vnd die sachen In ein anderung richten — So werdet ir auch Marggraff Albrechten vnd sonsten Euer Nachbarn Aynem In diser winterzeit, mit angezaigter fürsehung, das Schloss mit Gottes Hülff woll furethalten mügen.

Derhalben so zweiveln wir nicht, Ir werdet wie an-

vnd von Krigsvolck etwas Zusammen reitet, vnd was das geschrei sey, ob man nit herzog Moritzen hülff thun wolle, vnd was du also werdest erfahren, vns solchs durch dein schreiben der Zeit berichten.

Doran thustu vnsere gefellige meynunge, vnd wolten dirs denn wir mit gnoden geneigt sein, nit bergen. Datum Sckeudiz den Funften Januariis 1547.

Jo: Fridrich: Churfurst:
m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Unnserm rath vnd liben getreuen Mathesen von
Walnrod hauptman zu Coburgk.

Darunter:

Churfürstlich schreiben die besoldung der Lands-
knecht, auch kaiserliche kundschaft belangend.

XXIII. Brief vom 28. März 1547¹⁾.

(An die Räte zu Coburg.)

Vonn gots gnadenn Johans Fridrich Churfurst
Burggraff Zu Magdeburg, vnd Johans Ernst ge-
brüdere herzogen Zu Sachsen etc.

Lieben getreuen vnd Rethen. Wir haben euer Schreyben, sampt den vberschickten kundtschafften, gelesen, vnd geraicht vnss solchs von euch Zu gnedigem gefallen. Nachdem wir dann doraus vermercken, als solle der keyser Zu Nurmbergk ankomen seyn, aber doneben befinden dass diese kundtschafften nicht durch die Iherigen, die Ir derhalben abgefertigt, an euch gelanget, sonder von personen villeicht doher fliesen, welche dieser geschrey mehr gemacht, So begern wir gnediglich, weyl wir vns vorsehen, euere abgefertigte kundtschaffter, werden nuhmer vnd sider des gewissen bericht vnd anzeige bracht haben;

¹⁾ A. I. 28 b. 1. Nr. 24.
L. [N. F. XV], 4.)

Ir wöllet vns davon vnd was euch weyter eynekohmen, bey tage vnd nacht vnverzüglich vormeldung thuen, Vnd sonderlich wo hinauss der keyser seynen kopff strecken wil.

Vnd wiewol die eyne kuntschafft lautet, dass er seynen Zugk vff den Hoff Zuzunehmen willenss seyn solle, wir auch berichtet werden, dass der Behmisch Koenig allerley prophand auss der Chronn nach dem Egerischen krais füren vnd verschaffen lasse, welches dann solche kundtschafften stercket, vnd Ir, do es eyn solche gelegenheyt hette, Euch dester weniger befaren dürfftet, So wöllet doch nichts dester weniger euere sachen in guter acht haben. Doch begern wir auch gnediglich, wo sich die sachen dermassen Zutrügen, dass der keyser, wie angezeigt, seynen kopff gewisslich vff den Hoff strecken würde, dadurch dann Coburgk vnd die Jegenheyt doselbst rum, seynet halben sicher pliebe, Ir wöllet vnns, dem Churfürsten, von den Zweyen fenlein knechten so Zu Coburgk ligen, eynes, dessen Ir dan vff den vhal wol entraten konnet, fürderlich Zukohmen lassen, damit wir dadurch etwas gesterckt werden mugen. In deme thuet Ir vnns Zu gnedigem gefallen vnd wir woltenss euch hinwieder nicht pergen. Datum Geytheim Montags nach Judica Anno Domini 1547.

Jo: Fridrich: Churfürst:
m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Unnsern lieben getreuen vnd Rethen den verordneten
Bevelhabern Zu Coburgk.

Darunter von zweiter Hand:

Meines gnedigsten vnd gnedigen herrn erste Antwort
vf die Zugesante Botschafft das der keyser Zu Normbergk
ankomen. Pñt. Mitwochen nach Judica vmb 7 Vhr Zu
frue 1547.

XXIV. Brief vom 30. März 1547¹⁾.

(An die Räte zu Coburg.)

Vonn gots gnadens Friedrich Churfurst: Burggraue
Zu Magdeburgk vnd Johans: Ernst gebrüdere her-
tzogen Zu Sachssen zc.

Lieben Rethen vnd getreuen, Vns seind Zwuy schreiben
von euch Zukommen, doraus auch aus den vberschickten
Zeittungen haben wir vernhomen, das der kaiser willens
sein soll, den Zcugk mit seynem kriegsvolck vff Bambergk,
vnd furder vg das ortlandt Zu Francken, vnd Coburgk,
Auch dodannen vff Erffurt Zuzenhemen, vnd sich doselbst
einzulagern.

Vnd wiewoll gemelte Zeittungen, auch das gemaine
gerücht, Sollich ansehen haben, das gedachter Kaiser des
vorhabens sei, So ist doch vnsers-ermessens, noch Zur
Zeit doraus nichts gewisses Zusetzen. Denn nachdeme
sich der Konig wiederumb In die Cron behem begeben,
So will gesagt werden, das es fürnhemlich des kaisers
halben bescheen, dem soll er entgegen Ziehen wollen,
Doraus sich Zuormuten, der Kaiser werde vff Eger
Ziehen, vnd des Orts oder doherumb Zum Konige stossen,
domit die Behemen destheher geschreckt, von Irem fürhaben
abezustehen. Dieweil aber doraus kain gewisshait Zu-
setzen, vnd wir es dan, gleich euch, auch dafür achten,
wo der Kaiser vff Coburgk Ziehen, vnd sich des Schlosses,
mit gewald vnd Ernst annhemen, wie er dann ane Zweivell
vff solchen valh, nicht nachlassen wirdet, Das Ime gemelt
Schloß ane entsetzunge schwerlich wirdet mügen fur-
behalten werden.

Vnd es aber mit dem Kriege In diesen Landen die
gelegenhait hat, das vns dieser Zait ainiche entsetzunge,
wie gerne wir auch welten, Zuthun vnmüglich, Dann Ir
leichtlich Zuermessen, das vns nicht wenig bekhommerlich
Euch vnd das ortlandt Zu Francken hienziehen Zulassen.

¹⁾ A. I. 28 b. 1. Nr. 24.

Nachdeme wir es aber nicht andern können, vnd dann euer vnd vnser vnderthanen, vnd also des Ortlandes schaden, nachtail vnd vorterbien, durch gottliche Hulff, souiel Immer muglich Zuvorhüteten, So will es volgender maynung Zuhalten sein, Nemlich wo der kaiser mit seiner macht, vff Coburgk Ziehen, vnd sich vmb das Schloss annhemen wirdet, das Ir euch sampt dem Kriegsvolck, auch dem Landtvolck, so mit den Wehren vnd sonst Zum Kriege geschickt, Desgleichen denen vom Adell, vnd Reutern, die Ir zuuor des vorwarnen wollet, Alsdann erhebet vnd vber waldt vnd herein, nach dem Land Zu Düringen, begebet, auch den vorrath, so vff dem Schloß Coburgk ist, an getraidicht, wein vnd anderm, Desgleichen auch vnser Herzog¹⁾ . . . Das haben wir euch hinwieder nit wollen verhalten, vnd geschieet hieran vnser maynung. Dat. Geithaim Mittwochs nach Judica Anno 1547.

Jo: Fridrich: churfurst:

Joh. Ernst.

m: pp: sßt:

m: pp: sßt:

Die Adresse lautet:

Unsern verordenten Stadhalter Rethen vnnd liebenn getreuen Zu Coburgk.

Cito, Cito, Cito, Citissime, Cito, Cito.

XXV. Brief vom 31. März 1547²⁾.

(An die Räte zu Coburg.)

Churfürstlich schreiben vnd Zeitungen belangende Marggraffen Albrechts niderlage Zu Rochlitz bescheen, pñt: Dinstags nach Reminiscere vmb vier Vhr nach Mittag 1547.

Von gots gnaden Johans Fridrich herzog Zu Sachssen Churf. etc. vnd Burggraue Zu Magdeburgk etc.

Lieben Reth vnnd getreuen. Wir wollen euch nit bergen, das sich herzog Moritz vergangener tage, als wier

¹⁾ Hier bricht der Bogen ab. Es scheint ein beträchtliches Stück zu fehlen, welches als zweiter Bogen dem Briefe beilag.

²⁾ A. 1. 28. 6. 1. Nr. 24.

etzliche vnnsere Reuter vnd hackenschützen In andern sachen von Colditz abgefordert, vnd dasselbig Schlos vnd Stadt vnbesetzt gelassen, nit allein einzunehmen vnderstanden, Sondern auch dasselbig, ob es wol vnser Freuntlichen lieben gemalhen leibgut ist, nit verschonen, Sondern das haus Plündern lassen. Aber ehr er Colditz eingenommen, hat hertzog Moriz vnser freuntlichen lieben muhmen, der Herzogin Zu Rochlitz zubeschwerung Marggraff Albrechten von Brandenburg mit 1500 reutern vnd Zehen fendlein knechten, darunder sechs fendlein des Marggraffen, die andern vier aber des keisers gewesen, In die Stadt Rochlitz gelegt, vnd die Stadt vnd Schloß besetzen lassen, allein dorumb damit er den Pas an der mulden stram haben mochte. —

Als haben wir nit wissen zuunderlassen, weil der Marggraff des orts seins vormessens, so sicher gelegen mit vnsern Reutern vnd knechten, auch etzlichem geschütz der gestern gegen abent vmb funff Vhr vngeverlich vff vnd nach Rochlitz Zutziehen, wie wir dan gestern Mitwoch Zitlich vor tage doselbst ankommen. Als haben wir vnnsere vorwart, vier, des Marggrauen Reuter vff der Schiltwach gefangen. Die andern aber nachdeme, nachdem er sie statlich verordnet gehabt, haben die flucht In die Stadt geben, darauff erst gegen tage etzliche des Marggraffen Reuter herausgezogen, vnd sich neben den vier keiserischen fenlein, so In der vorstadt gelegen, auch andern hackenschützen, die aus der Stadt Zu inen geordnet gewesen, etwas heftig vnd ernstlich erzeigt, das sie auch Zweimalh in einander troffen. Aber des Marggrafen Reuter seint allewege in Irem vortel In die Vorstadt Zu Iren schützen gewichen vnd die flucht nicht allein nach der Stadt Zum thore Zu, gegeben, Sondern Irer viel seint durch eyn Zimliche hohe lücken, so an der Stadt Mauer eingefallen, in die Stadt gerannt. Als wir aber mit vnserm mittel Zuge, wiewol etwas langsam hernach kommen, vnd vff die vheinde gedruckt, auch das geschütz

in die Stadt gehen lassen, Seint die keiserischen vier fendlein vber die Brücken vnd etzliche Reuter durch das Wasser geflohen, In dem sein vnser Knecht in die Stadt gefallen vnd geplündert.

Weil wir Inen nu also hart Zugesetzt, So hat Marggraff Albrecht mit etzlichen pferden sich auch dauon machen wollen. Wie er dan albereit durch das waßer die Mulde kommen. Aber durch sonderliche schickung des allmechtigen gottes, hat es sich also zugetragen, das Marggraff Albrecht, durch vnsern Ohmen vnd schwager hertzog Ernst von Braunschweig gefangen worden. Des Lieb vns Ine Zu vnsern handen geantwortt.

So ist landgraff Christoff von Leuchtenburg im ersten angriff auch gefangen vnd geschossen worden, desgleichen Georg von hoerd (= Herda) vnd andere mehr fürneme vom adel, derer nahmen wir nit wissen, gefangen, auch die flüchtigen vier fendlein in der Nacheile vast alle bis vff wenige Personen wider erlegt worden. Als haben sich die Reuter so noch in der stadt gewesen, Zusampt den sechs fendlein Knechten, ob sie sich vol Zum stand In der Stadt getan, In vnser gnad auch ergeben. Die do Ire wehren vnd harnisch von sich legen vnd verschweren müssen, wider vns vnd vnser eynungsverwanten nit Zuhandeln. Das also mit gotlicher hülff der Marggraff mit etzlichen fanen, Reutern vnd Zehen landsknechtsfendlein erlegt worden. Und wie sich der Marggraue horen lassen, So sein der Reisingen fünffzehnhundert, vnd der knecht bei virtausent gewesen.

Dem allemechtigen got sei lob, Ehr vnd danck, der es also geschickt hat.

Auff vnser seitten seint auch etsliche todt blieben, auch Zum teil wundt vnd geschossen worden. Aber nit wol Allein ist Er Wolff Ditterich vonn Pfordt Ritter hart geschossen worden, welcher auch heut dato In got christlich vorschieden ist. Nu ist gleichwol dieses ein solcher

Handel gewesen, der einer clainen schlacht wol Zuvorgleichen, etc.

Dieweil sich dan nu die sachen mit dem Marggrafen dermassen zugetragen, So konnet Ir nuhmals sovil deste eher vnd leichter Zu einnehmung des Schloß vnd stadt Konigsberg kommen, wie wir den begern, do es albereit nit beschehen, Ir wollet solchs nachmals forderlich thun vnd fürnehmen, vnd vns wie es dorumb ein gelegenheit bericht fürwenden.

Solchs haben wier euch nit wollen vorhalten. Vnnt seint euch mit gnaden geneigt. Datum Aldenburg Dornstags nach Invocavit Anno Doni. 1547.

Jo: Friderich: Churfurst:
m: pp: sft:

Dem Schreiben liegt folgender Zettel bei:

Wir begeren auch gnediglich weil der Freiherr von Schwarzenberg sich gein Coburg begeben, Ir wollet Im beiligend schreiben zustellen. Daran geschiet vnser meynung. Dat. uts.

Die Adresse des Originalschreibens lautet:

Unnsern Rath vnd lieben getreuen Den verordenten Stadhalter vnd Rethen Zu Coburgk.

Anhang: Die Niederlage bei Mühlberg.

I.

Vnnsere Freundlich dinst Zuuorn Edler ernvhester besonder guter freund. Wir wissen euch aus betrübtem gemüet nit Zubergeren, das sich heutt acht tage wie vnser gnedigster herr der Churfürst Zu Sachsen etc. vnd Burggraue Zu Magdeburg, mit seiner Churf. gn. Krigsvolck von wegen des Kayssers macht abgezogen, Zugetragen. Als der Vheind sich haimlich vnd vnversehener ding mit ainer stadlichen anzahl Pferden von welschen Husserni vnd Deutzschen, an seiner gnaden nachzug gehengt, Der-

wegen das endlich daraus erfolget, das das Krigsvolck zertrennet vnd vnser gnedigster herr der Churfürst gefangen worden.

Aber vnser gnediger Junger herr herzog Johans Ernst, des gnaden darzwischen Zu Wittenberg gewesen, Ist Gott lob frisch vnd gesund, vnd noch In der Vhestunge.

Nachdeme wir dan vns schuldig erkennen, vff wege vnd mittel zugedencken, damit hochermelter vnser gnedigster herr entledigt vnd sein Churfl. gn. sambt vnsern gnedigen Jungen herren bei Landen vnd Leuten bleiben mugen,

So haben wir vns dorumb aus der Vhestunge Wittenberg verfügt, das wir solchs vnd anders versuchen wollen, Dan nach deme Wilhelm Thumbshirn vnd die Behaimer nach beyainander vnd es ist Zu Düringen das Krigsvolck auch nach beisammen, Zu deme das der versamlete hauffe, darbei graff Albrecht vnd graff Christoff von Oldenburg von vnsers gnedigsten herren vnd aller Sechsischen stedte wegen beyeinander, In die virzehen Tausent stark Zu Ross vnd Zu fus Im lande Zu Braunschweig bei Pocklem ligen,

So verhoffen wir noch ein stadlich volck mit deme was Ir von Reutern fusknechten vnd Landvolck Im ortlande Zu Francken habt, vnd wir weiter auch nichts sparen wollen, vfzubringen, vnd das fürzunemen, was sich nach gelegenheit des Feindes macht leiden vnd thun lassen wil,

Darumb ist an stad vnsers gnedigsten vnd gnedigen herren vnser begeren vor vnser Person, vnser freundlichs bitten Ir wollet alles volck Zu Ross vnd Zu fus vff sterckest Ir thun konnet, ermanen, In guter gereitschafft vnd Rüstunge Zusitzen, also das sie vff vnser weiter erfordern, vff sterckest vnd In bester Rüstunge Zu Rettung der Lande, auch erledigung vnsers gnedigsten herren, vns an den ort, dohin wir sie erfordern Zuziehen, vnd neben dem andern Kriegsvolck gebrauchen lassen. Vnd

dieweil sich die ding nicht wollen vber Land wolle lassen schreiben,

So bitten wir freundlich Ir wollet euch vnseumlich Zu vns gegen Gotha verfügen, wollen wir vns dieszer vnd anderer sachen halben, daran euerem herren gelegen, mit euch vnterreden vnd deshalben vergleichen, vnd euch daran nichts hindern lassen.

Daran thut Ir vnsern gnedigisten vnd gnedigen herren Zugefallen, vnd wir seind euch freundliche dinste Zuerzaigen geneigt vnd willig. Habens euch auch nit wollen bergen. Datum Suntags Jubilate 1547.

Hochgedachts vnsern gnedigisten herren
verordente Rethen.

Die Adresse dieses Originalschreibens lautet:

Dem Edlen ernvhesten Mathesen von Walnrodt
hauptman Zu Coburg vnserm besondern guten
Freundt.

Darunter von zweiter Hand:

Des Churfursten zu Sachssen etc. Rethen, so sich aus
der Vhestung Wittenberg nach Gotha begeben, schreiben,
dye Niederlage vnd gefengknuss belangendt.

Darunter von dritter Hand:

pñt: bei der post Dinstags nach Jubilate Ir frühe
A. vmb 5 hore 1547.

II¹⁾.

Vnser freuntlich Dinst Zuuor Gestrenger vnd Ernvester
besonder guter freundt, wir haben euer schreiben gelesen,
vnd sagen euch vor dy gethane warnung freuntlichen
Danck, vnd vollen der Ding acht vnd gewahr nehmen,
do ir auch ezwas mehr erfahren werdet, bitten wir vns
dasselbe auch Zuberichten vnd was vor Knechte bey euch
ankomen, dy wollet vns alle Zuweisen.

¹⁾ A. I. 28 b. Nr. 24.

Wir wolten euch auch gern berichten, wy es mit dem churfürsten Zu Sachsen etc. vnserm gnedigsten herrn itziger Zeit gelegen, So können wir vber allen angewanten möglichen vleis, pis auff heut dato, nicht erfahren, wo ire churf. gn. nach dem ergangenen Schirmützel hinkomen sein,

Dan ob wir wohl viel Kuntschaften erlanget, so seindt doch diselben einander widerwertig, Einer sagt ire churf. gn. weren gefangen. Der ander zeigt ahn, das ire chf. gn. davon komen.

Es ist aber heut dato ein beglaubte person, dy beim schirmützel gewest, alhir einkommen, vnd vns disen bericht gethan, das der Reingraff vnd der hauptman Zu Wittemberck, am nechst vorschienen Donnerstag, alle Reuter vnd Knecht, dij Zu wittemberk gewest, auf den markt gefordert vnd inen angezeigt, das sich Reuter vnd Knecht nach magdeburck begeben, vnd daselbst geldt vnd beschaid bekomen solten etc. vnd dan ferner vormeldet, nach dem ahn vnssere gn: Junge herren gelanget, das ein gerücht ausbracht, als ob solte ir gnediger her vatter gefangen sein, dorauff lisen ire f: gn: inen anzeigen, das es ertichtet were, dan ir her vatter wer nicht gefangen, solchs hat der reingraff mit hohen worten erfeuert etc.

So sein viel leute, auch in dem wy wir disen briff Zuschreiben beuolhen ein lantgreffischer bot aus der feinde lager kkommen, dy alle wissen nichts gewisses von vnssers gn. hern gefenknus zusagen.

So kombt auch ein stark gerücht, das tumshirn (= Wilhelm von Tumbshirn) neben den Behamen mit den feinden des andern tags, nach dem schirmützel, troffen, vnd der Feinde viel erlegt haben sollen, Zu deme das etzliche berichte als solte Herzog Moriz darob erschossen worden sein.

Was aber weiter an vns gewisses gelanget, wollen wir euch nicht vorhalten vnd seindt euch freundlich zu dinen willig. Datum Gotha montags nach Jubilate anno 47.

Beuelhaber Oberster und rethe Zu Gotha.

Die Adresse lautet:

Dem Gestrengen vnd Ernvhesten Matthesen von
Wallenrode, Hauptman zu Coburck vnnserm be-
sondern guten Freunde zu eignen handen.

pñt: Dinstags nach Jubilate Anno 1547.

Zu frühe vngeverlich vmb 10 hore vormittag.

III ¹⁾).

Liebe herrn, Die Niderlage vnd gefengknus meins gnedigsten hern des Churfürsten, das dieselb leider gewiss vnd whar, hab Ir nuhmals vernomen, vnd souil ich personen weiss, die auch gefangen sein sollen, Ist herzogk Ernst von Braunschweig, Jobst vom hayn vnd Heinrich Münch, die beide sollen In eisen gelegen sein, den Goldacker sollen sie an einem strigk fhüren, Wolffsteiner, Wolff Lauenstein vnd viel ehrlicher leuthe, so nit vmbkommen, der aller nahmen ich In eill nit bericht, nuh gefangen sein sollen.

Und als mich die sachen ansehen, wirdet vnser Kriegk nit lange wehren können, vnd wirdet heissen, demütiget euch. Wie den Gotlob gute Wege vnd mittel Im fürhaben sein. So verhoffe ich In sonderheit, weil mein gnediger fürst vnd her, In keine acht erklert, dem Kayser auch nichts vhedelichs Zugeschrieben, was auch aus seinem Lande widerwertiges gescheen, das es nit durch sein f. g., weil die selbst andern schutz gebrauchen vnd sich regiren laßen mtissen, sondern durch andere bescheen werde, vnd alleine als ein Junger herre In nahmen, als treffe es alleine die Religion an, auch das Ire f. g. als ein Junger herre, Kriege besehen vnd erlernen möchten, aussgezogen, das disfals Iren f. g., wie man den seiner gnaden gelegenheit wol weiß, gnediger Wille erzeugt, vnd das Land mit frieden erhalten werden mochte. Das gebe der liebe Goth. Amen.

Ir habt aus des Canzlers schreiben vernommen, wie

¹⁾ Ibidem.

es alhie sunsten gelegen ist vnd hoffen, sobald diese handlung zu ende beratschlagt vnd zur abfertigung bracht, wollen wir beide widerumb bey euch sein. Denn mein gnediger Junger herr Herzogk Johans Fridrich, der allhie ist, solches haben wollen.

Das wollet meiner Hausfrauen auch antzeigen. Beuehle euch allen Gottes genaden vnd grüßet eure dabeneben meine hausfrauen. In eill Zu Gothaw Freitags vmb vier Vhr vñ abendt nach Jubilate 1547.

Hans Ott,
Secretarius.

Die Adresse lautet:

Den Gestrengen vnd Ehrnvesten, hern hansen Schotten Rittern, vnd Dieterichen von Ertmansdorff Marschalh, Meinen lieben Hernn zueigenen handen.

IV.

Brüderliche liebe vnd Treue, auch was wir liebs vnd guts vermugen, Allzeit Zuor, Hochgeborner Furst, freuntlicher lieber herr vnd Bruder, Euer lieb Schreyben¹⁾ Kay: Mt: vnser allernedigsten Herren Kriegsvolck belangende, dass dasselbige heut Zum Neuestedtlein verharren vnd stilligen wirdet, haben wir empfangen, vnd seins Inhalts verlesen, wollen derwegen die anschaffung thun lassen, damit souil muglich an bestimpten Ort, prouiant mocht gefurt werden.

Das auch E. L. vns thun bitten, dieselbigen mit grünen, vnd frischen vorellen zuversehen, soll bey vnsern vischern die anstellung also pald fürgenohmen, das Eurer liebe, sovill derselben zuvberkomen sollen zugeschickt werden. Wir wollen auch auf begern des duc de alba vnserm Secretarien, welcher noch zu Sonnbergk²⁾ schreiben lassen, das er sich als heut zum fürderlichsten gegen dem Neuestedtlein³⁾ verfüg vnd den bericht anzeige. So wollen

¹⁾ Vgl. Zeitschr. f. thür. Gesch. u. Altertumsk. 1906. XXV.

²⁾ Sonneberg b. Coburg.

³⁾ Neustadt b. Coburg.

wir auch Zw Sonnberg die anschaffung thun, dass E. L. ein fuder habern gegen den Neustedtlein soll gefürth werden. Ferner wollen wir bey E. L. Koch vnd küchenschreyber die bestellung thun lassen, das Morgen Donnerstag für E. L. soll zugericht werden, welichs alles wir E. lieb zw wider Antwort vnangezaigt nit haben wollen lassen vnd seind derselben brüderlich vnd Freuntlich Zudienen in alwege ganz genaigt. Datum vff vnserm Schloss Coburg Mitwochen der tage petri vnd pauli Anno domini 1547.

Johanns Ernst etc.

An Herzog Johanns Friderichen, dem Eltern, zw Sachssen etc.

XXVII.

Das „Protestantische Taschenbuch“ und Graf Hoensbroech.

Von

Pfarrer Lic. Oscar Kohlschmidt in Magdeburg.

Graf Paul von Hoensbroech hat auf die vom Zentralvorstand des Evangelischen Bundes anfangs vorigen Jahres ausgegangene Antikritik gegen seine „Kritik“ der bisherigen Evangelischen Bundes-Arbeit (im Septemberheft 1906 der seither eingegangenen Zeitschrift „Deutschland“) neuerdings „eine Erwiderung (zur Besprechung in den Haupt- und Zweigvereinen des Evangelischen Bundes)“ versandt, auf die bereits seitens des Zentralvorstandes eine Klarstellung erfolgt ist, insoweit es die Klageführung Graf H.s über die persönliche Seite jener Antikritik und ihre Zustellung angeht.

So wenig aber als diese persönliche Seite würde der sachliche Teil von Graf H.s „Erwiderung“ ein noch-

maliges Eingehen darauf rechtfertigen. Ein hochangesehenes, durchaus kompetentes Laienmitglied des Zentralvorstandes hat Graf H.s erneute Beanstandungen gegen das „Pr. T.“ und die „Monats-Korrespondenz“ nachdrücklich als „Quisquilien“ bezeichnet. Jedoch kann die Tonart von Graf H.s „Erwiderung“ den Anschein erwecken, als ob die wissenschaftliche Ehre des Unterzeichneten wie der wissenschaftliche Charakter des vom Konsistorialrat Dr. Hermens und ihm in Verbindung mit zahlreichen Fachmännern herausgegebenen „Pr. T.“ vor dem grossen Kreise der Freunde des Evangelischen Bundes und den Lesern einiger angesehenen Tageszeitungen, die von Graf H.s Erwiderung Notiz genommen, aufs tiefste herabgesetzt sei. So erfordert Graf H.s Replik leider auch in den einzelnen Punkten eine Duplik, die ich, eben aus den Hochbergen des Berner Oberlandes heimgekehrt¹⁾, mir wie dem Grafen H. viel lieber erspart hätte.

Graf H. hatte in seiner ersten „Kritik“ (S. 659) durch einfachen Abdruck beanstandet:

1. den Satz des „Pr. T.“ (Sp. 792): „Das votum solemne, feierliches Gelübde, wird abgelegt beim Eintritt in einen Orden und beim Empfang der höheren Weihen“ und urgiert nun nachträglich in seiner Replik das Wort „abgelegt“, das nur bei der ersten, nicht bei der zweiten Gelegenheit am Platze sei. Denn Graf H. (nicht das „Pr. T.“) präzisiert den Ausdruck „abgelegt“ als = „in Worten ausgesprochen“; beim Empfang der höheren Weihen aber sei das Gelübde der Keuschheit „nur stillschweigend eingeschlossen“.

Sachlich hat demnach das „Pr. T.“ auch nach dem Zugeständnis des Grafen H. völlig recht, wenn es das

¹⁾ Diese Entgegnung ist schon im Herbst vorigen Jahres eingeschickt worden, konnte aber nicht eher abgedruckt werden.

votum solemne als bei den beiden genannten Gelegenheiten vorliegend behauptet. Formell würde es nur dann in ein kleines Unrecht gesetzt sein, wenn man Graf H.s Präzisierung des Ausdrucks „abgelegt = in Worten ausgesprochen“ unbedingt annehmen müsste. Aber wird nicht auch beim Empfang der höheren Weihen vom Ordinanden dadurch, dass er sich der Weihe unterzieht, ein Gelübde abgelegt, d. h. als Verpflichtung übernommen? Dass man dies auch durch eine Handlung tun kann, nicht nur in Worten, ist ein auch juristisch völlig anerkannter Begriff. Und Graf H. ist doch früher auch Jurist gewesen! Im übrigen weiss er aber als ehemaliger Priester des Jesuitenordens doch wohl auch das noch, dass nach dem Ritual der römischen Priesterweihe der neuordinierte Priester in die Hand des ordinierenden Bischofs das Gelübde des kanonischen Gehorsams auch förmlich „abzulegen“, also im engsten Sinne „in Worten auszusprechen“ hat.

2. Graf H. hatte beanstandet den Satz des „Pr. T.“ (Sp. 1442): „Hochamt heisst die Messe, wenn die Verrichtungen der Ministranten durch Leviten versehen werden, d. h. durch Priester, welche als Diakonen und Subdiakonen dabei fungieren“ usw.; und seine Replik urgiert nun nachträglich, sogar mit dem Vorwurf, dass „Lic. K. nicht einmal den Sinn seiner Beanstandung erkannt“ habe, das Wort „Priester“, dass nämlich das „Pr. T.“ fälschlich jene als Diakonen und Subdiakonen fungierenden geistlichen Gehilfen „Priester“ genannt habe. War wirklich diese Korrektur eines Wortes so viele Worte wert, und begründet sie so grell den hierbei generell erhobenen Vorwurf der „Unwissenschaftlichkeit“ und „Unkenntnis katholischer Dinge“?

Sachlich wird aber auch Graf H. noch wissen, dass nach römisch-katholischer Dogmatik, trotz ihrer Unterscheidung der einzelnen Ordines-Grade, dieselben doch im „Ordo“ ein Ganzes bilden, weshalb auch Subdiakonen

und Diakonen (die ersten Stufen der höheren Weihen) mindestens als priesterliche Personen anzusehen sind. Gewiss aber hätte unser Mitarbeiter hier korrekter „Kleriker“ statt „Priester“ gesagt.

Wenn jedoch Graf H. bei dieser Gelegenheit dem „Pr. T.“ als „einem wissenschaftlich sein wollenden Werke“ in unschönen Worten den Vorwurf macht, es zitiere die HRE. nach ihrer veralteten 1. Auflage, so ist er auch hierin prinzipiell im Unrecht. Denn nicht das „Pr. T.“ im allgemeinen, sondern eben nur einmal ich bei diesem Punkt meiner Antikritik hatte HRE.¹ zitiert, weil mir gerade hier der Passus über das Hochamt unter die Hand kam. Selbstverständlich hat das „Pr. T.“, seine Herausgeber und Mitarbeiter, für gewöhnlich und soweit möglich die neuste, 3. Auflage der HRE. herangezogen. „Diese Tatsache hätte — bei eingehenderem Studium des ‚Pr. T.‘ — dem Grafen H. nicht entgehen dürfen“ (vgl. die Form seiner „Erwiderung“ S. 6)!

3. Graf H. hatte beanstandet a) die beiläufige Bemerkung des „Pr. T.“ (Sp. 1593): „infolgedessen diese (die Laien) nur durch Vermittlung jener (der Priester) die Seligkeit erlangen können“ und urgiert nun den Ausdruck „nur“ damit, dass auch schon vollkommene Reue (contritio) zur Seligkeit genüge; mein Zitat aus dem KL. über die Absolution sei hier als Beweismittel nicht zu verwerten, da es nur von „Sündentilgung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade“ rede. —

Aber doch sind auch eben diese Sündentilgung und heiligmachende Gnade, die an die sakramentale Absolution durch den Priester — auch nach Graf H.s Zugeständnis — durchaus gebunden sind, nach römisch-katholischer Dogmatik, Ethik und Busspraxis zur Erlangung der Seligkeit notwendig (vgl. u. a. KL.², 11, 98). Und wo und wie findet — von Einzelfällen abgesehen — der katholische Laie diese anders als durch Vermittlung seines Priesters?

Oder ist etwa das Gegenteil die Regel¹⁾? Also auch hier ist Graf H. sachlich im Unrecht und führt höchstens einen Streit um ein Wort.

Im gleichen Artikel des „Pr. T.“ hatte Graf H. beanstandet: b) „Ob schon jene (die niederen Weihen) oder nur diese (die höheren Weihen) sakramentalen Charakter haben und übernatürliche Befähigung mitteilen, ist unter den katholischen Theologen streitig,“ und meint, mein dies bestätigendes Zitat aus dem KL. durch Weiterführung desselben — angeblich von mir „verstümmelten“ — Zitates entkräften zu können. Aber gerade auch diese Weiterführung des Zitates durch Graf H. bestätigt nur die Behauptung des „Pr. T.“ von dem „sakramentalen Charakter“ der höheren bzw. niederen Weihen und dass die römisch-katholische Auffassung darüber noch nicht völlig geklärt, also eben noch „streitig“ ist (vgl. auch das im KL.² 11, 933 über den Subdiakonat Gesagte: „Diese Ansicht — dass auch das Subdiakonat, ja auch die ordines minores im eigentlichen Sinne Sakramente seien — wird auch noch bis zur Gegenwart von manchen geteilt. Die meisten neueren Theologen jedoch leugnen die Sakramentalität des Subdiakonats“ usw.). Auch hätte Graf H. bei noch weiterer Fortsetzung des Zitates unschwer ersehen und belegen können, dass nach korrekt römisch-katholischer Auffassung des Ordo als eines Ganzen — Sacramentum totum potestativum nach Thomas Aq. — auch die ordines minores irgendwie „sakramentalen Charakter“ haben, so sehr auch diese Sache diskutiert und diskutierbar (bis in die Spalten

¹⁾ Übrigens ist auch schon in jener von Graf H. zitierten „vollkommenen Reue“ (contritio) nach römisch-katholischer Lehre „für den getauften Pönitenten das aufrichtige und ernste Verlangen, der göttlich angeordneten Schlüsselgewalt durch Ablegung des Sündenbekenntnisses seiner Zeit sich zu unterwerfen (Trid. sess. 6, cap. 14), ohne weiteres enthalten“ (Gühr, Die hl. Sakramente der kath. Kirche. Freiburg 1899, II. Bd., S. 116, Nr. 11).

(L [N. F. XV], 4.)

des KL. hinein) annoch ist. Mehr aber hatte das „Pr. T.“ gar nicht behauptet, sondern eben gerade dies.

4. Graf H. hatte beanstandet den Satz des „Pr. T.“ (Sp. 1919): „Ihre (der sieben katholischen Sakramente) Wirkung geschieht ex opere operato, also wesentlich ohne Rücksicht auf Glauben und Willen des Empfängers, wenn nur bei dem Spendenden die richtige Absicht und der richtige Vollzug gesichert ist.“ Meinen dies belegenden Zitaten aus dem KL. und dem bischöflich approbierten Werke von Professor und Domkapitular Dr. Franz Schmid über die Sakramentalien glaubt Graf H. andere entgegensetzen zu müssen, die doch wiederum „wesentlich“ nichts anderes beweisen als was das „Pr. T.“ sagt, wenn man nur „wesentlich“ nicht als „essentiell“ (scholastisch-philosophisch), sondern im gewöhnlichen Sinne als = „im wesentlichen = hauptsächlich“ versteht. Also auch hier ein Streit um ein Wort, noch dazu um ein von Graf H. offenbar missverstandenes Wort. Sonst hätte er den Satz des „Pr. T.“ nicht so falsch wiedergeben können, als hätten wir gesagt: „nur die Richtigkeit der Absicht und des Vollzugs beim Spender seien erforderlich.“ Das hat das „Pr. T.“ nicht gesagt. Graf H. schlägt somit wiederum auf eine selbstgebaute Windmühle. Oder ob er — wie er mir hier vorwirft (S. 10) — „in übertriebenem Rechtfertigungseifer gar nicht richtig gelesen hat“?

5. Graf H. hatte beanstandet den (von ihm verstümmelt wiedergegebenen) Satz des „Pr. T.“ (Sp. 2217): „in Wirklichkeit ist nicht er (der Papst), sondern der Jesuitengeneral unfehlbar“ und hält es nun für sehr beschränkt, dass ich den Sinn seiner Beanstandung „abermals nicht erfasst“ habe; und nachdem ich seine Hoffnung: „Sapienti sat et intelligenti pauca“ so gröblich getäuscht habe, erläutert er ihn denn des nähern. Aber ob nur ein einziger Leser seiner Zeitschrift „Deutschland“ diesen seinen Sinn erfassen konnte? Musste nicht jedermann bei der „Zitierart“ des Grafen H. annehmen, das „Pr. T.“

hätte wirklich den Unsinn geschrieben: „In Wirklichkeit usw.“? Die sachliche Belehrung aber, die Graf H. uns über die nur dem „Augenblick“ gehörende päpstliche Unfehlbarkeit seinerseits gibt, ist falsch oder doch mindestens irreführend. Im Vaticanum (Sess. IV, cap. IV) ist durchaus nicht nur von einem „Augenblicke“ der Unfehlbarkeit des Papstes die Rede (wie Graf H. immer wieder so stark hervorhebt), sondern einfach gesagt: „cum ex cathedra loquitur“, was ja bekanntlich nicht immer im „Augenblick“ erledigt ist, wenn einmal der hl. Vater als Lehrer der Christenheit in Sachen des Glaubens oder der Sitten feierlich zu Stuhle sitzt.

Selbstverständlich hat auch das „Pr. T.“ durchaus nicht behauptet, dem Papst wohne nach römischer Dogmatik eine dauernde Unfehlbarkeit inne. Diesen Irrtum schreibt Graf H. dem „Pr. T.“ nur zu; unmittelbar vor dem (vom Graf H. verstümmelt wiedergegebenen) Zitat und auch sonst oft genug in dem so hart von ihm verurteilten Artikel sagt das „Pr. T.“ das gerade Gegenteil!

6. Graf H. hatte beanstandet den (gleichfalls verstümmelt wiedergegebenen) Satz des „Pr. T.“ (Sp. 2401): „Winkelmessen, Privatmessen, nach Luthers Ausdruck diejenigen Messen, welche an einem Seitenaltar usw.“ und gibt nun nach HRE.⁸ eine Belehrung über den nach ihm einzig richtigen Sinn des Wortes „Privatmesse“. Denn Graf H. hat trotz unserer Überschrift des Artikels „Winkelmesse“ und trotz meiner weiteren Erklärung „auch jetzt noch nicht den Sinn und Zweck unseres Artikels erfasst“, der vor allem den Ausdruck „Winkelmesse“ erklären sollte. Oder kann von diesem Ausdruck Luthers auch selbst Graf H. eine zutreffendere Erklärung geben als sie das „Pr. T.“ gegeben hat?

Nur soviel über die Einzelheiten! Auf die Tonart von Graf H.s Polemik und alle Liebenswürdigkeiten gegen

mich persönlich gehe ich grundsätzlich nicht ein¹⁾. — Aber Graf H. versichert zum Schluss „in wohlmeinender Absicht“ Kritik am Evangelischen Bunde — also doch auch am „Pr. T.“ — geübt zu haben (S. 19). Gehört dazu aber auch die am Schluss seiner „Pr. T.“-Kritik (S. 13) ausgesprochene Hoffnung, durch diese seine „Privat“-kritik es dem „Pr. T.“ und seinen Herausgebern so gründlich besorgt zu haben, als es eine (von ihm nicht näher genannte) Leuchte unter den protestantischen Gelehrten Deutschlands von ihm für die Öffentlichkeit gewünscht hat? Graf H.s Sorge aber um den äusseren Erfolg des „Pr. T.“, das es — in noch nicht zwei Jahren — „noch nicht einmal zu einer zweiten Auflage gebracht habe“, ist, wie ich ihm versichern darf, durchaus grundlos. Natürlich ist ein wissenschaftliches Buch, das in einer Auflage von 2000 gedruckt ist und gebunden 18 Mk. kostet, nicht so rasch ausverkauft als ein sensationelles Werk in Auflage von 500 oder in Volksausgabe zu 1 Mk. in der Art von Haeckels Welträtseln, besonders wenn dessen „moraltheologischer“ Inhalt als Lektüre für die breiten Massen unseres Volkes bedenklich, nach meiner Überzeugung sogar sittlich verderblich ist. Dass aber auch für das „Pr. T.“ bereits die zweite Auflage seit längerem vorbereitet werden muss, darf dem Grafen H. zur Beruhigung gesagt sein. Für diese Neuausgabe hätten wir nur gern recht viel wirklich „wohlmeinende Kritik“ uns gewünscht, die uns gewiss etwas Bedeutenderes zu sagen hat als Graf Hoensbroechs — noch dazu mit so wenig Glück ausgewählte — „Quisquilien“.

¹⁾ Habe sie jedenfalls durch mein publizistisches Verhalten zu ihm in einer für ihn persönlich schweren Zeit am wenigsten verdient; breche auch meinerseits alle weitere Polemik mit ihm ab.

A n z e i g e n.

Alfred Jeremias, Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die ägyptische Religion. Mit 6 Abb. 65 S. Mk. 0,80. — Hugo Winckler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. 70 S. Mk. 1,—. [Im Kampfe um den Alten Orient. Wehr- und Streitschriften, hrsg. von Alfred Jeremias und Hugo Winckler. 1 und 2.] Leipzig 1907.

Unter dem Titel „Im Kampfe um den Alten Orient“ haben Alfr. Jeremias und Hugo Winckler eine Serie von „Wehr- und Streitschriften“ zu veröffentlichen begonnen, von der bis jetzt zwei Hefte vorliegen. Absicht der Verf. ist es, den Einwänden zu begegnen, die gegen die als „Panbabylonismus“ gekennzeichnete Auffassung von der antiken Kulturwelt geltend gemacht worden sind. Je nach den erhobenen Angriffen soll die aggressive oder defensive Form gewählt werden.

Vorwiegend defensiven Charakter trägt das erste, von Alfr. Jeremias verfasste Heft, wenigstens in seinem ersten Teile, während es im zweiten in die Form einer ruhigen Darlegung übergeht, der es allerdings nicht an einigen Spitzen gegen die Ägyptologen fehlt. Im ersten Teile „Die Panbabylonisten“ gibt der Verf. zunächst eine Übersicht über diejenigen Gelehrten, die sich, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch wenigstens über die Grundsätze der das antike Denken und die antiken Religionen des vorderen Orients beherrschenden astralen oder altorientalischen Weltanschauung einig sind. Die Aufzählung der ca. 30 Namen soll den Gegnern zum Bewusstsein bringen, dass es sich hier doch wohl nicht um eine blosse „Phantasterei“ oder „Spielerei“, sondern um wirklich wissenschaftliche Erkenntnisse handelt, die nicht so obenhin abgetan sein wollen, sondern es wirklich verdienen, mit gehörigem Ernste geprüft zu werden. Aber nicht bloss mit Namen, sondern auch mit Gründen will der Verf. aufwarten. Gegenüber der namentlich von alttestamentlichen Theologen auf die Autorität von Assyriologen wie Bezold und Jensen hin mit Vorliebe aufgestellten Behauptung, dass das System der altorientalischen Weltanschauung, wie es namentlich Hugo Winckler zu rekonstruieren versucht hat, ein reines Phantasiegebilde sei, zu dem die

Keilinschriften selbst auch nicht den geringsten Anlass böten, betont der Verf. zunächst, dass das System als solches allerdings nicht von den Keilinschriften geboten werde, und dass auch keine Aussicht bestehe, es jemals in den Keilinschriften zu finden. Aber er zeigt dann sogleich, dass sich in den Keilinschriften doch genug einzelne Aussagen finden, die nur als Ausflüsse eines ganz bestimmten Weltanschauungssystems begrifflich und zugleich hinreichend deutlich seien, um zur Rekonstruktion dieses Systems wenigstens in seinen Grundzügen verwendet werden zu können. Diese Aussagen sind auf S. 12 übersichtlich zusammengestellt, und wir empfehlen allen, die bisher an der Existenz eines solchen Systems noch zweifeln zu müssen glaubten, deren gründlichstes Studium. Jeder, der sich nicht absichtlich einer besseren Erkenntnis verschliessen will, muss sich durch sie belehren lassen, dass es im alten Babylon schon in den ältesten uns erreichbaren Zeiten eine auf Gestirnsbeobachtung beruhende religiöse Lehre gab, dass nach dieser Lehre alles irdische Geschehen sich nach einem vom Himmel abzulesenden Gesetze vollziehen sollte, und dass man nach eben dieser Lehre entsprechend dem Kreislauf der grossen Gestirne verschiedene aufeinander folgende Welten und Weltperioden unterschied, deren Beginn man durch das Auftreten einer gottmenschlichen Errettergestalt oder durch die Wiederkehr des Urmenschen markiert glaubte. Diese Anschauung war nun aber nicht bloss auf das alte Babylonien beschränkt. Ihre Spuren finden sich im alten Israel wie auch sonst in der antiken Welt. Dieser Umstand veranlasst den Verf. weiter, ihr Vorkommen im antiken Völkerkreise zu erklären. Den Gedanken, dass sich diese Anschauung an verschiedenen Orten ganz unabhängig habe entwickeln können, weist er unter Polemik gegen Wundts Ausführungen in dessen Völkerpsychologie, Bd. II, und gegen Bastians Theorie vom „Völkergedanken“ mit Entschiedenheit ab und redet dafür der „Wanderhypothese“ das Wort. Er meint, dass schon in der Urzeit, vor der Entstehung der einzelnen Rassen, eine Ideenwanderung von einem Ursprungszentrum aus stattgefunden habe, und möchte auf diese das Vorkommen der dualistischen Mythologien bei den Völkern der Welt zurückführen. Von dieser historisch nicht greifbaren und darum von ihm hier auch nicht weiter verwerteten Ideenwanderung unterscheidet der Verf. dann spätere Ideenwanderungen, die auf irgendwelchem geistigen Kontakte der Völker in verhältnismässig historischer Zeit beruhen. Für

die Verbreitung der babylonischen Astrallehre kommen nach ihm wesentlich diese späteren Ideenwanderungen in Betracht, für die die geschichtlichen Voraussetzungen auf das beste gegeben sind.

Im zweiten Teile seiner Schrift (S. 21—62) sucht der Verf. in der Form einer Glossierung der ersten Kapitel des Buches von Erman über die ägyptische Religion nachzuweisen, dass die altorientalische Astrallehre auch der ägyptischen Religion zugrunde liege und sich bei näherem Zusehen als der Ariadnefaden erweise, der sicher durch den scheinbaren Wirrwarr dieser Religion hindurchführe. Der Verf. zeigt zunächst, dass wie die babylonische, so auch die ägyptische Götterlehre astralen Charakter trage. Er bespricht dann näher die Lehre und den Kultus der älteren Zeit und die Erlösererwartung, die sich in Babylonien sowohl wie in Ägypten findet und hier wie dort mit der Zeitalter- oder Kalenderlehre in Zusammenhang steht. Sodann handelt er von der Götterlehre und dem Kultus im neuen Reiche, und zwar speziell von Amon von Theben, als dem Drachenkämpfer und Weltbeherrscher, der als solcher mit Marduk von Babylon wesensgleich sei, ferner von den ägyptischen Vorstellungen von der Totenwelt, deren reiche Entfaltung er mit dem durch das „System“ gegebenen „Unterweltscharakter“ Ägyptens in Zusammenhang bringt, und im gleichen Abschnitt über den Osirismythos, dessen Sinn eingehend erörtert wird, und schliesslich über epikuräische Grundsätze in Babylonien und Ägypten. Überall ist es dem Verf. darum zu tun, zu zeigen, dass die zugrunde liegende Ideenwelt nur einer der Dialekte der Sprache des Geistes sei, für die man die Bezeichnung „Panbabylonismus“ geprägt habe.

Der Verf. scheint uns durchaus im Rechte zu sein, wenn er den astralen Charakter der ägyptischen Götterlehre und die grundlegende Bedeutung der astralen und irdischen Kreislauferscheinungen für die theologische Spekulation oder die Mythenbildung betont. Der Osirismythos ist ja gar nicht anders als ein solcher Kreislaufmythos verständlich. So zeigt die ägyptische Religion zweifellos eine enge Verwandtschaft mit der babylonischen; sie ist, trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen, ein Kind desselben Geistes. Wir möchten dem Verf. auch darin beistimmen, dass er diese Verwandtschaft nicht aus Entlehnung, sondern aus der in beiden Religionen wirksamen altorientalischen Weltanschauung, die sich seit unvordenklichen Zeiten von Babylon aus über die alte Welt

ausgebreitet hat, erklärt. Andererseits scheint uns der Verf. darin über das Ziel hinaus zu schießen, dass er so ziemlich jede Erscheinung der ägyptischen Religion als Ausfluss des altorientalischen Systems begreiflich zu machen sucht. Man wird den Eindruck nicht los, dass der Verf. vielfach im Namen des „Systems“ Auffassungen dekretiert, die sich aus der Natur der Sache nicht ergeben. Dass z. B. die reich ausgebildeten Vorstellungen über die Totenwelt und die eifrige Pflege der Toten sich daraus erklären soll, dass Ägypten nach dem System „Unterweltsland“ ist, wird nicht jedem einleuchten. Hier wird der Grund doch wohl vielmehr in der besonderen Eigenart der ägyptischen Volksseele, in besonderen Bedürfnissen des Gemüths gesucht werden müssen. Und lässt sich aus anderen Quellen als dem System denn wirklich so sicher erweisen, dass die Ägypter ihr eignes Land für das „Unterweltsland“ angesehen hätten? Was auf S. 36 dafür angeführt wird, ist zum Beweis doch nicht stark genug. Und wenn es auf derselben Seite heisst, dass nach ägyptischen Anschauungen speziell Oberägypten der Unterwelthälfte des Kosmos entsprechen habe, und auf S. 60, dass nach orientalischer Lehre, d. h. doch nach dem System, die Wüste die Unterwelt repräsentiere, so erscheint das System in diesem Punkte in einer Weise elastisch, die bedenklich anmutet. Wir haben uns auch nicht recht davon überzeugen können, dass die Tiergestalten, die die ägyptischen Götter darstellen, ihrem ursprünglichen Wesen nach Sternbilder sind. Das Wahrscheinlichste scheint uns noch immer, dass jene Tiergestalten und der Tierdienst aus der älteren Religion einer für uns prähistorischen afrikanischen Urbevölkerung stammen und erst später mit dem astralen System verknüpft worden sind. Wie dem nun aber auch sein möge, die Ägyptologie wird an den Ausführungen des Verf. nicht achtlos vorübergehen dürfen. Sie enthalten fruchtbare Gesichtspunkte und geben für das Verständnis vieler Erscheinungen, denen die exakten Ägyptologen wie Rätseln gegenüberstehen, den rechten Schlüssel. In diesem Zusammenhang sei auch auf den in derselben Richtung sich bewegenden Aufsatz von Hommel in Memnon, Bd. I, S. 80—85, 207—210, aufmerksam gemacht.

Kürzer können wir uns hier mit Bezug auf das von Hugo Winckler verfasste zweite Heft der „Wehr- und Streitschriften“ fassen. Der Verf. rechnet darin in scharfer Polemik mit zwei Gegnern ab, die in jüngster Zeit eine heftige Attacke gegen ihn geritten hatten. Zuerst wendet

er sich gegen Gressmann, der in dieser Zeitschrift 1906, S. 289—309, Wincklers „System“ in Verkennung der richtigen Grundlagen als Phantasiebild zu erweisen versucht hatte. W. zeigt, dass Gressmann ihn vielfach missverstanden habe, und dass daher seine Polemik nutzlos sei. Der andere von Winckler bekämpfte Gegner ist Fr. KÜchler, der in seiner Schrift „Die Stellung des Propheten Jesaias zur Politik seiner Zeit“, Tübingen 1906, Wincklers Auffassung des alttestamentlichen Prophetentums und dessen Musri-Hypothese einer abfälligen Kritik unterworfen hatte. Wincklers scharfe Entgegnung, die sich übrigens, wie schon bei Gressmann so auch hier, nicht nur gegen die Verf., sondern zugleich gegen die hinter ihnen stehenden „Schulen“ richtet, besitzt insofern eine über den vorliegenden Fall hinausgehende bleibende Bedeutung, als in ihr noch einmal das gesamte auf Musri bezügliche Material übersichtlich zusammengestellt und zum Teil in Auseinandersetzung mit Ed. Meyers Schrift über „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ [Halle 1906] von neuem durchgeprüft und erläutert wird. Der Leser bekommt hier einen Eindruck davon, um ein wie schweres und verzwicktes Problem es sich hier handelt und wie unangebracht es ist, Wincklers Aufstellungen so einfach als haltlose Phantastereien abzutun. Über den Umfang der alttestamentlichen Stellen, in denen Misraim nicht von Ägypten zu verstehen ist, kann man allerdings sehr verschiedener Meinung sein, aber davon wird die prinzipielle Frage nicht berührt. Wir empfehlen die Ausführungen Wincklers auf das angelegentlichste zur ernstlichsten Prüfung und erhoffen dadurch eine baldige und endgültige Klärung der Situation.

Jena.

Bruno Baentsch.

Novum Testamentum graece et latine. Utrumque textum cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto imprimendum curavit D. Eberhard Nestle. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1906. XXX u. 665 u. 657 S. u. 5 Karten.

Novum Testamentum latine. Textum Vaticanum cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto imprimendum curavit D. Eberhard Nestle. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1906. XX u. 657 S. u. 5 Karten.

Dem grossen Verdienst, das sich die Württembergische Bibelgesellschaft um die gelehrten Bibelstudien erworben hat

(wahrhaftig ein *opus supererogatorium* für eine Bibelgesellschaft!), indem sie einen von Nestle hergestellten kritischen Durchschnittstext des griechischen Neuen Testaments verbreitete — ein Unternehmen, das seinen Lohn bereits in erfreulich vielen und hohen Auflagen gefunden und sogar die Britische Bibelgesellschaft zur Nacheiferung angeregt hat —, hat sie ein neues hinzugefügt, indem sie auch die Vulgata in den Kreis ihrer Bestrebungen einbezog. Ist auch diese lateinische Form der Bibel, die dem Katholiken grundlegend ist, für den protestantischen Theologen nur ein sekundäres Hilfsmittel, so hat sie doch ihren mannigfachen Wert: als wichtiges Zeugnis für den Grundtext, als Grundlage der gesamten mittelalterlichen Exegese und Liturgie, und schliesslich auch als ein Faktor, der Luthers Übersetzung nicht unwesentlich beeinflusst hat.

Es ist ein entzückendes Bändchen, in biegsamem braunen Chagrin, so dünn, dass es die Brusttasche nicht beschwert, wenn man 3,50 Mk. daran wenden will; man kann aber schon für 2 Mk. den Text haben, für 3 Mk. (bzw. 4,50 bei feinerer Ausstattung) sogar griechisch und lateinisch, ein Gegenstück zu der griechisch-deutschen Ausgabe, die ihre Beliebtheit schon durch viele Auflagen bewiesen hat. Es wäre zu hoffen, dass kein Student sich diese Gelegenheit, das Kirchenlatein in seiner edelsten Form zu studieren, entgehen liesse.

Dass buchtechnisch alles so praktisch wie nur möglich gemacht ist, dafür bürgt die vereinte Erfahrung der Bibelgesellschaft und Eb. Nestles, der unermüdet auch im kleinsten immer besseres zu bieten bestrebt ist. Der Text ist in gleichmässiger klarer Type (ohne Unterscheidung der alttestamentlichen Zitate) mit Rücksicht auf die griechisch-lateinische Ausgabe weitläufig, gelegentlich verschwenderisch gedruckt; der untere Rand zeigt einen textkritischen Apparat, der äussere ausser den Verszahlen die Parallelstellen, der innere bei den Evangelien die eusebianischen Sektionen, bei den Briefen alte Kapitelzahlen. Ausser Hieronymus' Dedikationsepistel an Damasus und den Kapiteltafeln ist vorn noch der Laodicenerbrief abgedruckt nach Lightfoots Rezension.

Bei der Textherstellung selbst hat Nestle sich — leider — den neuesten katholischen Herausgebern angeschlossen, deren höchstes Ideal die peinlich genaue Wiedergabe des päpstlichen Normaltextes, der sog. Clementina ist. Nestle sucht sie hierbei noch zu überbieten, indem er alle Finessen der Inter-

punktion, grosse Typen, Versanfänge usf., vor allem die Differenzen der Ausgaben von 1592, 1593, 1598, peinlich genau wiedergibt: ob *me ipso* oder *meipso* gedruckt sei (zu Joh. 7, 17). Inzwischen ist aber doch längst wissenschaftlich erkannt, dass dieser Text des 16. Jahrhunderts so wenig Anrecht darauf hat, der Originaltext des Hieronymus zu heissen, wie der griechische *textus receptus* auf Authentie. In der prächtigen Oxforder Ausgabe von Wordsworth und White ist mit Erfolg der Versuch gemacht, diesen wirklichen Hieronymustext wiederherzustellen. Dies muss künftig als der wissenschaftlich allein zulässige Vulgatatext gelten. Nun liegen davon allerdings bisher nur die vier Evangelien und die Apostelgeschichte vor; von da an hätte Nestle selbständig weiterarbeiten müssen. Deshalb hat er offenbar vorgezogen, einen Abdruck der Clementina (mit genauester Kollation der Sixtina!) und dazu die Varianten der Ausgabe von Wordsworth und White, soweit diese reicht, von da an der Ausgaben von Lachmann, Tischendorf und der Codices Amiatinus und Fuldensis zu geben, mit der ausdrücklichen Bemerkung: den echten Text des Hieronymus möge der Leser nicht im Text, sondern im Apparat suchen. Es steht sehr zu befürchten, dass diese Bemerkung von der Mehrzahl der Leser ignoriert wird und damit wieder eine jener unausrottbaren Verwirrungen entsteht, über die zu klagen Nestle selber nicht müde wird. Da lesen wir z. B. Math. 16, 6 für *ἀφανίζουσι τὸ πρόσωπον αὐτῶν* im Text *extermi- nant facies suas*; das ist die L.A. der Clementina wie der meisten Handschriften; aber eine kleine Gruppe hat *demoliuntur*, und eine Bemerkung in Hieronymus' Kommentar stellt es sicher, dass er nur so geschrieben haben kann (Beachtung verdient, dass weder er noch ein früherer lateinischer Übersetzer das in *ἀφανίζουσιν . . . ὅπως φανῶσιν* liegende Wortspiel bemerkt zu haben scheint). Es ist wirklich kein erfreuliches Zeichen, dass wir jetzt überall auf solche Ausgaben stossen, die zwar im Apparat alles Wissenswerte zusammentragen, aber als Text einfach einen Abdruck irgendeiner alten Handschrift oder Ausgabe bieten, wie z. B. auch die neue Cambridger Septuaginta. Das ist ein Rückfall auf die vorgriechische Stufe der Textkritik. Referent weiss wohl, wie schwierig die Recensio eines solchen Textes ist, aber lieber hier und da einmal ein Versehen, als diesen prinzipiellen Verzicht auf eigne Entscheidung. Der Herausgeber hat die Pflicht, dem Leser die Arbeit zu erleichtern,

sie ihm so weit als möglich abzunehmen, aber nicht ihm die Entscheidung aufzuhalten. Es gehört ein hohes Mass von Selbstverleugnung dazu, eine solche Ausgabe zu schaffen. Aber von dem Herausgeber ist dies ebenso zu verlangen wie die philologische Schulung, die zur Entscheidung befähigt, während man diese unter 100 Lesern kaum bei 99 voraussetzen kann. Ob Nestle durch solche Ausgaben unser Publikum zu selbständiger Benutzung des Apparates erziehen wird? Wer einige Erfahrung im akademischen Unterricht hat, weiss, dass nur unausgesetztes Drängen es dahin bringt, dass die Existenz des Apparates überhaupt beachtet wird, und muss sich sagen, dass schliesslich damit Zeit verloren wird, die nützlicher angewendet werden könnte. Es gibt in der Theologie eben doch noch andere als textkritische Fragen.

Sehr interessant ist die von Nestle in der Vorrede gestreifte, im *American Journal of Theology* 1907, S. 501 f. weiter ausgeführte Frage, ob die vier Evangelien von einem Übersetzer stammen. Nestle verneint dies an der Hand einiger Konkordanzbeobachtungen: *παρακαλεῖν* ist bei Mt. *rogare*, bei Mc. *deprecari*, *ἐπιτιμᾶν* bei Mt. *increpare*, bei Mc. *comminari*; *ἀποκτείνειν* ist bei Mt., Mc., Lk. immer *occidere*, bei Joh. *interficere*, *ἀρχιερεὺς* bei Mt. *princeps sacerdotum*, bei Mc. *summus sacerdos*, bei Joh. *pontifex* übersetzt: also — folgert Nestle — lagen dem Hieronymus bei seiner Revision die Evangelien in einer Übersetzungsform vor, die in die Zeit getrennter Überlieferung der vier Evangelien zurückging. So rasch lässt sich eine so schwerwiegende Behauptung nicht erweisen. Wir wissen, dass Hieronymus nur revidierte; was für Texte er dazu brauchte, das ist bisher nur zum Teil klar gestellt; man lese die Praefatio von Wordsworth und White. Ähnlich hatte Hjelt für die altsyrischen Evangelien verschiedene Übersetzungen nachweisen zu können geglaubt; Burkitt aber hat im Evangelion-da-Mepharreše überzeugend nachgewiesen, dass die Beobachtungen sich auch anders erklären lassen. Zwischen der Zeit der ersten lateinischen und syrischen Übersetzungen und den Tagen, da Hieronymus in Rom und Rabbûla in Edessa revidierten, liegt ein langer Zeitraum; beide Übersetzungen haben grosse Veränderungen durchgemacht, und die allerdings auffallende Regelmässigkeit in der Wiedergabe gewisser Wörter stellt sich als das Ergebnis langwieriger Schleifungsprozesse heraus. Der Beweis liegt vor Augen, sobald man die altlateinischen Texte mit