

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log85

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSPERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN,
BAUB, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL,
DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE,
GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER,
KAPTAN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER,
KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER,
K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF, O. RITSCHL, ROLFFS,
ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ,
SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITIUS,
TRAUB, TRÖLTSCH, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, WOBBERMIN,
ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und **D. W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen Professor in Marburg

Dreizehnter Jahrgang.

Zehntes Heft.

Oktober 1910.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1910.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei Williams & Norgate,
London W. C., 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und
Oxford.

Mit Beilagen von Georg D. W. Callwey, München und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von S. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Beiträge zur Parteigeschichte

herausgegeben von Dr. **Adalbert Wahl**, ord. Professor in Tübingen.

Unter diesem Titel beabsichtigt der Herausgeber eine Sammlung von **Monographien zur Parteigeschichte** zu veröffentlichen und glaubt hiermit einem wissenschaftlichen Bedürfnis entgegenzukommen, das sich seit Jahren immer lebhafter äußert.

Wie einige Versuche der letzten Jahre gezeigt haben, ist die Zeit für eine wissenschaftlich fundierte Geschichte der einzelnen Parteien noch nicht gekommen; umso freudiger werden Vorarbeiten dazu begrüßt werden. Der Aufnahme dieser Vorstudien soll das Unternehmen dienen.

Die Sammlung will nicht nur Beiträge zur Deutschen Parteigeschichte aufnehmen, wenn auch diese voraussichtlich anfangs vorwiegen werden, sondern auch solche zu der fremder Länder, vornehmlich Frankreichs und Englands, veröffentlichen.

Als 1. Heft der Sammlung erscheint:

Bergsträßer, Dr. E., Privatdozent, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumsparthei. 8. 1910. ca. M. 5.—.

Wenn die Zentrumsparthei von heute sich gern als die für einen guten Katholiken einzig mögliche Partei hinstellt, die Angehörigkeit zu ihr oft auch von der Geistlichkeit als Kennzeichen des lebendigen katholischen Christentums hingestellt wird, so hat diese Anschauung etwas durchaus Berechtigtes. Seitdem die Papstkirche im Mittelalter sich politisch betätigt hat, hat sie auch den Satz aufgestellt, daß ihre Gläubigen auch Verfechter ihrer Politik sein müßten. Natürlich hat das Maß dessen, was die Kurie als ihre Politik bezeichnete, im Laufe der Entwicklung geschwankt, gab es doch sogar Zeiten, wo die politische Stellungnahme von der Kurie fast gar nicht beeinflusst wurde. Immer aber hat die Orthodoxie innerhalb der katholischen Kirche in ihren religiösen Anschauungen zwingende Richtlinien für ihre politischen Ansichten gesehen, und je und je im praktischen Falle ist das politische Handeln orthodoxer Katholiken von ihrer strengen Kirchlichkeit in seiner Richtung bestimmt oder überhaupt erst im einzelnen Falle durch den Gedanken, die Kirche in ihrer Stellung verteidigen zu müssen, hervorgerufen worden.

Ferner erscheint in der Sammlung „**Beiträge zur Parteigeschichte**“:

Reindhl, Dr. W., Umland als Politiker (Heft 2).

Rapp, Dr. A., Privatdozent, Friedrich Theodor Vischer und die Politik (Heft 3).

Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief¹.

I.

Zu den Schriften des N. T., bei denen die Arbeit der Wissenschaft zu keiner Annäherung der Resultate zu führen scheint, gehört vor allem auch der Hebräerbrief. Bei ihm kommt zu den Fragen nach Verfasser und Leserkreis, nach Abfassungszeit und Entstehungsort noch ein weiteres Problem, das literarische, hinzu. Vor mehr denn 100 Jahren schon hat J. Berger in der Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Literatur hrsg. von Schleusner und Stäudlin (3 Bd. 1797) eine Abhandlung, in der er den Hebr. eine Homilie nennt, veröffentlicht. Auch sonst ist der Zweifel an seinem ursprünglichen Briefcharakter hier und da ausgesprochen worden. Aber erst in neuerer Zeit ist die Frage, ob diese neutestamentliche Schrift noch ein Brief zu nennen sei, genauer untersucht worden. Schon v. Soden meinte 1890 (in K. Hand-

¹ Vgl. WREDE, W., Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes (in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. Bousset und Gunkel). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1906. M. 2.60. — BURGALLER, E., Das literarische Problem des Hebräerbriefes, Ztschr. f. nt. Wissensch. u. d. Kunde des Urchristentums, Jahrg. 1907, S. 110 ff. — PERDELWITZ, R., Das literarische Problem des Hebräerbriefes, ebenda Jahrg. 1910, S. 59 und 105. — WEISS, B., Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtung (in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur v. Harnack und Schmidt). Leipzig, Hinrichs, 1910. M. 3.50. — DIBELIUS, FR., Der Verf. des Hebräerbriefes. Eine Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums. Straßburg, Heitz, 1910. M. 2.50. — ENDEMANN, K., Ueber den Verfasser des Hebräerbriefes, Neue Kirchl. Zeitschr., Jahrg. 1910. S. 102 ff.

komm. zum Neuen Testament, 3. Band, 2. Abt.), daß Hebr. nach den Regeln der griechischen Rhetorik aufgebaut sei. Er sei „weniger als Brief gedacht und aufgesetzt, denn als ein schriftlicher Vortrag, vielleicht ein, wenn auch über das Maß mündlicher Rede hinausgehendes Beispiel für die Art von Vorträgen, wie sie in den christlichen Versammlungen (wenigstens Roms) von hervorragenden Männern schon damals unter Umständen zu hören waren“. Von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt bis zur Behauptung, daß uns im Hebr. eine niedergeschriebene Predigt aus dem ersten christlichen Jahrhundert überliefert worden ist. Sie ist in jüngster Zeit mehrere Male ausgesprochen worden.

Ehe wir uns den Gründen, mit denen sie gestützt wird, zuwenden, verweilen wir einen Augenblick bei der Frage, welcher Wert den Untersuchungen über den literarischen Charakter des Hebr. für die Kunde des Urchristentums zukommt? Sie scheinen nur eine untergeordnete Bedeutung zu haben. Sind sie nicht vielleicht ganz überflüssig? In der Tat wird es doch auch hier gelten, daß der Inhalt wichtiger ist als die Form. Wo die Anschauungen, die in einer Schrift des Urchristentums geäußert werden, wurzeln, wie weit sie aus dem neuen Geiste geboren sind, oder was an ihnen aus den alten religiösen Vorstellungen entnommen ist, das muß in so überragender Weise unser Interesse in Anspruch nehmen, daß die Frage, ob sie uns in einem wirklichen oder fingierten Briefe oder in der nachträglichen Niederschrift einer Rede geboten werden, darüber völlig in den Hintergrund tritt. Und doch ist sie nicht ganz so bedeutungslos, wie sie erscheint. Wir sehen davon ab, daß sich die wissenschaftliche Forschung auch durch die größere oder geringere Wichtigkeit eines Problems keine Grenze ziehen läßt. Die Abweichungen des Hebr. von der uns sonst bekannten Form der neutestamentlichen Briefe, das Fehlen des Eingangs, der kunstvolle Aufbau mit seinem Wechsel von theoretischer Erörterung und Ermahnung und seinen Unterbrechungen, die lose Anfügung von c. XIII werden immer wieder zu der Frage drängen, ob uns in ihm ein

wirklicher Brief vorliegt oder ob die Tradition den ursprünglichen Sachverhalt getrübt hat. Aber ich meine, daß sie ein anderes Gesicht gewinnt und aus dem Rahmen einer nebensächlichen Geringfügigkeit heraustritt, sobald wir sie in einen größeren Zusammenhang stellen: wie weit sind die neutestamentlichen Schriften überhaupt literarische Produkte im eigentlichen Sinne des Worts? Und was folgt daraus, wenn wir sie als den Niederschlag einer gewaltigen geistigen Bewegung, die vor allem in einer unermesslichen mündlichen Wirksamkeit ihre Kraft bewährte, anzusehen uns gewöhnen? Ist es zu viel gesagt, wenn wir meinen, daß der neutestamentlichen Wissenschaft vielleicht nicht gerade neue Bahnen geöffnet, aber doch der Schlüssel zu manchem noch ungelösten Rätsel gegeben würde, wenn sie dem Verhältnis von mündlicher Tätigkeit in jenem Zeitalter zu der literarischen Produktion erhöhte Aufmerksamkeit schenken würde? Die Untersuchungen über den literarischen Charakter des Hebr. sind ein Anfang dazu. Sie werden von selbst dazu weiterführen, den Spuren jener Wirksamkeit durch Wort und Rede, soweit sie in den uns überlieferten Schriften des Neuen Testaments bemerkbar sind, nachzugehen.

WREDE hat selbst seine Hypothese über den Hebräerbrief in zwei kurzen Sätzen zusammengefaßt: 1. Der Hebräerbrief ist überhaupt kein wirklicher, an ein begrenztes Publikum gerichteter Brief. 2. Durch seinen Schluß will er sich jedoch als einen Brief des Paulus geben und zwar als einen Gefangenschaftsbrief. — Das Fehlen der Grußüberschrift hat den Auslegern von jeher viel Schwierigkeiten bereitet. Man hat auf die verschiedenste Weise versucht, sich ihren Verlust zu erklären. Es braucht auch nicht geleugnet zu werden, daß mannigfache Möglichkeiten dafür vorhanden sind, daß die ursprünglich vorhandene Einleitung des Briefes im Laufe der Zeit abhanden gekommen ist. Daß sie als unwesentlich bei der Abschriftnahme weggelassen, daß ein besonderes Begleitschreiben dem „Briefe“ beigegeben worden sei,

daß der Verfasser Grund gehabt habe, sich nicht als Absender zu verraten u. a. — das sind Erklärungen, die nicht als völlig unmöglich zu bezeichnen sein werden. Aber darin hat WR. recht, daß sie nur aus einer Voraussetzung oder richtiger aus einem Vorurteil geboren sind. Man nimmt die Tradition als das Sichere an, es liege uns ein aus einem bestimmtem Anlaß an eine bestimmte Gemeinde oder einen Kreis von Gemeinden gerichtetes Schreiben vor; und von dieser Annahme aus wird nach dem Grunde gesucht, warum es sich am Anfang so gar nicht als Brief gebe. Denken wir uns, es lese jemand die Schrift, ohne Kenntnis davon zu haben, als was sie in der Ueberlieferung bezeichnet worden ist, so würde er unzweifelhaft, bevor er bei den letzten Zeilen angelangt ist, gar nicht auf den Gedanken kommen, daß er einen Brief vor sich hat. Erst 13 19; 22—24 können so aufgefaßt werden, als sollte der Anschein erweckt werden, daß ein von den Lesern augenblicklich räumlich Entfernter ihnen die vorhergehende Abhandlung übersandt habe.

Ich glaube, daß WR. hier ganz richtig beobachtet hat, und ich stimme ihm auch darin bei, daß alle jene Gründe, die das Fehlen des Eingangs erklären wollen, so sehr ihre Möglichkeit auch nicht zu bestreiten ist, doch wenig Wahrscheinlichkeit an sich tragen. Dagegen sind mir seine weiteren Folgerungen unannehmbar. Er redet von einem „pseudopaulinischen Charakter des Schlusses“. Seine Meinung ist, daß ein christlicher Lehrer eine Abhandlung abgefaßt habe, aber erst ganz zum Schlusse auf den Gedanken gekommen sei, ihr, um ihr besseren Eingang zu verschaffen, einige Andeutungen, die sie als einen paulinischen Brief erkennen lassen sollten, hinzuzufügen. Aber wie dürftig sind diese Andeutungen und wie wenig weisen sie gerade auf Paulus hin! Wie ungeschickt hat sich dann jener Mann, der seine Arbeit als paulinische in die Welt hinaussenden wollte, benommen! Es ist zweifellos falsch, unsere heutigen Anschauungen über Pseudonymität in jene Zeit zu übertragen, und die oft gehörte Trivialität, man dürfe den ersten Christen und den Schrift-

stellern des Neuen Testaments nicht solche Unwahrhaftigkeit zutrauen, daß sie ihre Werke unter einem falschen oder erdachten Namen ausgehen lassen wollten, ist etwas völlig Verkehrtes. Aber gerade darum geht es auch nicht, ihnen eine zarte Vorsicht anzudichten, wie sie jener Mann besessen haben müßte, der seine Abhandlung gern als aus des Apostels Feder stammend hinstellen wollte, es aber doch nicht gewagt hat, dies deutlicher und massiver zu tun, als indem er von Timotheus und „Brüdern aus Italien“ sprach. Dazu kommt, daß WR. dem Schlusse des Hebr. gegenüber in denselben Fehler verfällt, den er seinen Vorgängern zum Vorwurf macht, wenn sie, statt den Eingang der Schrift, so wie wir ihn haben, anzunehmen, allerlei von einer verloren gegangenen Einleitung zu erzählen wissen, die doch niemand gesehen hat. Es will mir scheinen, als ob er seiner fertigen Hypothese zuliebe seine am Anfang ganz richtig angewendete Methode, die er auch sonst in seinen wissenschaftlichen Arbeiten befolgt hat, selbst im Stiche gelassen habe. So wenig es angeht, den Briefcharakter von Hebr. festzuhalten, indem mit irgend einer verlorenen Grußüberschrift operiert wird, so wenig ist es auch richtig, diesen Briefcharakter bestreiten zu wollen, indem alle die Stellen, die ihn zu tragen scheinen, abgestrichen werden. Wenn PERDELWITZ (a. a. O. S. 60) demgegenüber betont, daß es sich nicht um einzelne im ganzen Schreiben hier und dort zerstreute Stellen handelt, sondern nur um den kurzen Schluß, um wenige Verse, so ist das wohl richtig, aber es trägt nichts zur Beurteilung der Richtigkeit oder Verkehrtheit der Methode bei. Erst dann, wenn sich aus dem ganzen übrigen Sachverhalt unwiderleglich die Annahme ergibt, daß Hebr. kein wirklicher Brief sei, mag man versuchen, zu erklären, wie jene letzten Verse hinzugekommen sind, — ebenso wie erst dann, wenn sich sein Briefcharakter aus Form und Inhalt unausweichbar aufdrängte, die Frage, wie das Fehlen des Eingangs zu erklären ist, berechtigt wird. Wäre WR. seiner am Eingang befolgten Methode treu geblieben, dann wäre er nicht zu der Hypothese einer paulinischen Pseudonymität gekommen.

Noch unhaltbarer ist WR.s Versuch, aus dem ganzen Briefe jede persönliche Beziehung des Verfassers zu seinen Lesern herauszubringen und dabei doch die unstreitig vorhandenen Wendungen *ad hominem*, die Anreden und Ermahnungen verständlich zu machen. Er soll nur an ein „ideales“ Publikum gedacht, keinen wirklichen aus persönlichen Bekannten bestehenden Leserkreis vor sich gehabt, ja sich von denen, die sein Werk lesen würden, überhaupt keine klare Vorstellung gemacht haben. Es ist m. E. WR. nicht gelungen, die Abschnitte 5¹¹—6¹²; 10³²—³⁴; 12⁴ ff. nur als Redeformen, als rhetorische Floskeln begreiflich zu machen. Selbst wenn nicht schon der Wortlaut dazu nötigte, eine persönliche Bekanntschaft des Verfassers mit den Angeredeten anzunehmen, — was für ein Bild müßten wir uns von ihm nach WR.s Zeichnung machen: ein Mann, der über eine ihn bewegende religiöse Frage etwas schreiben will und ganz zum Schlusse, als er mit seinem Werkchen fertig ist, auf den Gedanken kommt, ihm den Anschein eines paulinischen Briefes zu geben, dennoch aber schon bei der Ausarbeitung seiner Gedanken an irgend ein Publikum denkt, das seine Werke lesen wird, und nun allerlei rhetorische Kunstgriffe anwendet, um dessen Aufmerksamkeit wach zu erhalten.

Ist nun aber Hebr. nicht ein wirklicher an eine einzelne Gemeinde gerichteter Brief und lassen sich andererseits doch die persönlichen Beziehungen des Verfassers zu den von ihm Angeredeten nicht leugnen, so liegt die Vermutung, daß es sich um eine niedergeschriebene und nachträglich versendete Rede handelt, sehr nahe. Bei dieser Annahme lösen sich wenigstens die Rätsel, die seine uns vorliegende Gestalt aufgeben, am leichtesten und am befriedigendsten. Will man ihn als einen fingierten Brief auffassen, dann bleibt es unverständlich, warum der Verfasser nicht nachträglich auch dem Eingang die Briefform gegeben hat, zumal, wenn er, wie WR. meint, sein Werk als ein paulinisches hinstellen wollte. Hat er dagegen eine niedergeschriebene Rede aus irgendwelchen Gründen einer andern Gemeinde oder

einem andern Kreise von Christen zugänglich machen wollen, dann war es wohl verständlich, wenn er sich damit begnügte, ihr ganz zum Schluß einige kurze Worte des Grußes anzufügen.

Sowohl DIBELIUS wie PERDELWITZ haben sich dieser Ansicht, die ich WR. gegenüber a. a. Orte vertreten hatte, angeschlossen und zum Teil die von mir angeführten Gründe anerkannt, zum Teil auch durch eigene Beobachtungen unterstützt. Denn es wird zuzugeben sein, daß die Vermutung des Redecharakters von Hebr. auf schwachen Füßen stände, wenn sie sich nur auf die vorliegende Gestalt des Anfangs und des Schlusses stützen und nicht auch noch durch andere Argumente befestigt werden könnte.

1. Bemerkenswert ist der Wechsel zwischen dem „wir“ und „ihr“ (3¹² ff.; 6^{9—12}; 10^{24—29} u. a.)¹. Er kann natürlich auch in einem Briefe vorkommen, aber er ist für den Redner natürlicher, als für den Schreiber. — 2. Es ist auffällig, daß der Verfasser selbst seine Tätigkeit als ein „Reden“ bezeichnet und zwar nicht bloß in der allgemeinen Art und Weise, in der auch ein Schriftsteller den Gegenstand bezeichnet, von dem er „rede“, — so könnte man Stellen, wie 2⁵ *περὶ ἧς λαλοῦμεν*, 4¹³ *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*, 6⁹ *εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν* u. a. auffassen, — sondern auch in Wendungen, bei denen es für den Schreibenden unnatürlich wäre, sich ein „Reden“ zuzuschreiben: 5¹¹ *περὶ οὗ πολλὸς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμηνευτὸς λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγονάτε ταῖς ἀκοαῖς*, 11³² *ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος* u. a. Mit Recht sagt PERDELWITZ „man frage, ob bei unbefangener Auslegung alle diese Ausdrücke sich nicht viel leichter und einfacher mit der Annahme vereinen lassen, der Hebr. sei ein rhetorisches Erzeugnis, als mit der entgegengesetzten Auffassung, die an dem Briefcharakter festhält“ (S. 63). — 3. DIBELIUS hat besonders auf den kunstvollen Aufbau, auf die Abwechslung zwischen theoretischer Erörterung und Paränese hingewiesen. Wir

¹ Wenn in dem Aufsätze PERDELWITZ' daraus ein Wechsel von „wir“ und „ich“ geworden ist, so beruht das offenbar nur auf einem Druckfehler.

finden sie so in der Tat bei keinem neutestamentlichen Briefe, wenigstens bei keinem der paulinischen, die doch allein wirkliche Briefe darstellen. D. weist nach, daß die Mahnreden nicht störende Einschübe sind, die den Zusammenhang störend zerreißen, sondern sich an solchen Stellen einfügen, wo eine kurze Abschweifung nicht störend empfunden werden kann (S. 6 ff.) Er folgert daraus, daß sie Pausen schaffen sollen. Der Verfasser rechnet mit der natürlichen Ermüdung. Eine solche Rücksichtnahme liegt dem Schriftsteller fern, „bei einem Briefe oder Buche wird es niemandem einfallen, durch passend eingefügte Zwischenstücke künstliche Unterbrechungen und Pausen zu schaffen, durch die der schwierige Stoff verteilt und die Fassungskraft des Lesers geschont wird“ (S. 7 f.). Ganz anders ist es natürlich bei einem Redner. Was beim Schriftsteller als Schwäche oder Fehler empfunden werden muß, wenn er nicht in einem Wurf seinen Gegenstand entwickelt, ist beim Redner eine Tugend und ein klug angewandtes Mittel, seine Hörer zu dem von ihm gewollten Ziele zu führen. — Daß D. mit seiner weiteren Beobachtung, daß es ein besonderes rednerisches Mittel sei, seinen Worten einen wirksamen Schluß zu geben, und daß so auch der Hebr. seine ermahnen- den Partien mit einem eindrucksvollen Bilde schließe, recht hat, muß bezweifelt werden (S. 8 ff.). An sich spräche nichts dagegen, daß auch ein Schriftsteller — man denke etwa an Leitartikel der politischen Presse — seine Erörterung mit einem möglichst wuchtigen Schlage endet.

4. Wertvoll und überzeugend erscheinen mir auch noch einige Einzelheiten, auf die PERDELWITZ (S. 64 ff.) hingewiesen hat: Die Bezeichnung der Schrift als *λόγος παρακλήσεως* erinnert an die Ausdrücke in Act. 13¹⁵ und 15³², wo darunter sicher Reden zu verstehen sind; die Stelle 13¹⁹ will auch P. nicht auf eine Gefangenschaft des Verfassers deuten, sondern er findet ähnlich, wie ich es schon getan habe (126 f.), hierin den Wunsch eines Redenden, der in die Gemeinde, zu der er redet, bald wieder zurückkehren möchte. Es bleibt sonst unverständlich, warum er in seiner ganzen Schrift auch

nicht ein einziges Mal — die Lesart der Rec. in 10³⁴ ist sicher falsch — auf seine augenblickliche Lage zu sprechen kommt; — 6³ heißt es *καὶ τοῦτο ποιήσομεν, ἕάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός*. Auch diese Worte klingen nach P. natürlicher aus dem Munde eines Redners, der seine Zuhörer auf sein Wiederkommen vertröstet.

An den sonstigen Ausführungen P.s habe ich nur gegen zwei Punkte Widerspruch zu erheben: a) Er weist m. E. überzeugend nach, daß die Schlußverse 13^{22—25} zu der ganzen vorhergehenden Abhandlung nicht recht passen. Besonders auffällig ist der Unterschied der Unsicherheit in V. 19 von der ganz entschiedenen und bestimmten Ankündigung seines Besuches in V. 23. Nur will mir die Folgerung, die P. zieht, daß die angeführten Verse nicht von demselben Verfasser stammen könnten, wie die ganze Schrift, nicht zwingend erscheinen. Man wird nur sagen dürfen, daß sie nicht mehr zur Abhandlung selbst gehören und eine ganz andere Situation voraussetzen. Vermutlich hat auch P. nichts anderes sagen wollen. Ob der Autor dieser Verse derselbe ist, wie der der ganzen Schrift — was mir am wahrscheinlichsten ist — oder ob ein anderer die Versendung vorgenommen und jene Begleitworte hinzugefügt hat, darauf kommt schließlich nicht mehr so viel an. b) P. betont es mehrere Male, daß er sich als Verfasser des Hebr. einen *διδάσκαλος* = einen christlichen Wanderredner denkt, der von Ort zu Ort, von Gemeinde zu Gemeinde zog und in einer ihm vielleicht besonders ans Herz gewachsenen Gemeinde diese Rede gehalten hat. Aber die *διδάσκαλοι* waren wohl in der Regel nicht „Wanderredner“, sondern die in der Gemeinde mit dem Charisma des Lehrens Ausgestatteten; die Umherziehenden waren die *ἀπόστολοι*, die *προφήται* und die *εὐαγγελισταί*. Der Nachweis würde an dieser Stelle zu weit führen.

Freilich ist mit dem allen noch kein zwingender Beweis für den Redecharakter des Hebr. gegeben und es bleiben noch mancherlei Bedenken und Fragen. Aber es ist mir dennoch nicht ganz verständlich, warum B. WEISS darin ein Erbstück

der alten dogmatischen Exegese sehen will, daß sich gerade beim Hebr. die Ansicht, er sei ursprünglich nicht als Brief gemeint, so festgesetzt habe. Offenbar steht ihm nur die Alternative: entweder Brief oder Abhandlung vor Augen. Finden sich im Hebr. persönliche Beziehungen, ist er nur aus einer ganz bestimmten Situation und konkreten Zeitlage heraus zu verstehen und läßt sich überall eine praktische Abzweckung nachweisen, dann kann er — so meint W. — nur ein Brief sein. Ist er das nicht, dann bleibt für W. nur die Annahme einer theoretischen Abhandlung, die durch abstrakte Betrachtungen und Erwägungen falsche Ueberzeugungen berichtigen und vor sittlichen Verfehlungen bewahren will. Ich kann diese Alternative nicht als richtig anerkennen, glaube vielmehr, daß gerade die eingehenden und scharfsinnigen Untersuchungen W.s sich¹ mit unserer Hypothese nicht nur vertragen, sondern sie zu stützen imstande sind. W. unternimmt es, in 10 Abschnitten (der Briefeingang 1¹—2⁴; das Aergeris des Kreuzes 2⁵—18; das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration 3¹—5¹⁰; der gefahrdrohende Zustand der Leser 5¹¹—6²⁰; die Aenderung des levitischen Priestertums 7¹—8⁵; die Abschaffung des Opferkultus 8⁶—10¹⁸; die Zeitlage des Hebräerbriefs 10¹⁹—12¹¹; die Gemeinde und ihre gefährdeten Glieder 12¹²—13⁶; die Tendenz des Hebräerbriefes 13⁷—17; der briefliche Schluß 13¹⁸—25) durch eine „freiere Analyse“ zu erweisen, daß unsere Schrift — im allgemeinen — eine ganz bestimmte geschichtliche Situation voraussetzt und — im besonderen — an das palästinensische Judenchristentum etwa kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges (S. 63) gerichtet worden sei. Obwohl es mir nicht einleuchtet, warum W. mit so großer Sicherheit behauptet, daß der Brief nicht an bekehrte Diasporajuden gerichtet sein könnte, da diese wohl früher den Tempelkult in Jerusalem ab und zu einmal mitgemacht, aber an demselben doch keinerlei praktisches Interesse gehabt hätten (S. 108), so hat doch seine Vermutung mancherlei für sich. „Gerade in dieser Zeit begreift sich, wie in der gesamten national-jüdischen Bevölkerung, zu der ja auch die

Messiasgläubigen gehörten, noch einmal die Begeisterung auf-
flamnte für die Heiligtümer Israels, für die jetzt der letzte
Kampf gestritten werden sollte. Andererseits begreift sich,
wie der Haß der Bevölkerung gegen die Abtrünnigen in ihrer
Mitte, die diesen Kampf nicht mitmachen wollten, sich in
einer Weise steigerte, die das Schlimmste befürchten ließ.
In diesem kritischen Augenblick war es begreiflich genug, daß
die Frage entstand, ob man sich nicht mit seinen Volksges-
nossen aussöhnen sollte, indem man den Messiasglauben auf-
gab, der schon so lange die Hoffnung auf die Wiederkehr
des Messias enttäuscht hatte“ (S. 63). Aber es lassen sich
doch auch noch andre passende Situationen genug denken,
in denen junge Christengemeinden in innere Nöte und Zweifel
gerieten und die Gefahr eines Rückfalls nahe lag. Es ist
auch nicht einzusehen, warum nicht auch außerpalästinensische
Judenchristen von der Frage, ob nicht der alte Tempelkult,
dem sie durch ihren Glauben an Jesus als den Messias —
wenn nicht praktisch, so doch theoretisch — den Abschied
gegeben hatten, trotz allem das von Gott für alle Zeiten ge-
ordnete Mittel, mit ihm in Verbindung zu treten, sei, aufs
heftigste bewegt werden konnten? Und der Meinung, daß
Hebr. überhaupt an Judenchristen gerichtet sei, werden immer
andre Beobachtungen gegenüberstehen, die es näher zu legen
scheinen, als seine Leser Heidenchristen anzunehmen. Ich
denke an Stellen, wie 6₁ u. a. Aber ist das nicht auch eine
etwas „dogmatische“ Methode, wenn wir eine solche Schrift
durchaus in eine Zeit unterbringen wollen, deren allgemeine
geschichtliche Situation uns so genügend bekannt ist, daß wir
ihre Anzeichen in dem Buche wiederfinden können? Grade
je mehr wir mit dem Gedanken Ernst machen, daß uns im N. T.
nicht „inspirierte“ Schriften vorliegen, deren Verfasser — sei es
unbewußt unter der Leitung des hl. Geistes, sei es mit eigenem
bewußtem Willen — kleine Lehrbücher zur Kodifizierung der
christlichen Wahrheit und zum Gebrauche für die Christenheit
aller Zeiten verfaßt hätten, — je mehr wir uns daran gewöhnen,
sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl als „Gelegenheitsschriften“

anzusehen, desto mehr müssen wir auch bereit sein, zuzugeben, daß es unbegrenzte Möglichkeiten gibt, die sie veranlaßt haben, daß Verhältnisse der Einzelgemeinde oder eines Kreises von Gemeinden, Zustände und Vorkommnisse, die sich unsrer Kenntnis völlig entziehen, den Anstoß gegeben haben können. Wer sich für eine bestimmte Zeit oder Veranlassung entscheiden zu können meint, wird nicht vergessen dürfen, daß wir über Wahrscheinlichkeiten oder Vermutungen nicht hinaus kommen. Schließlich könnte man sagen, daß die Frage: ist Hebr. an Juden- oder Heidenchristen gerichtet? — für uns eigentlich noch viel nebensächlicher ist, als die nach ihrem literarischen Charakter, oder auch, daß sie überhaupt nicht richtig gestellt ist. Grade daß die Forscher sich nicht einigen können, daß beide Antworten immer wieder mit einem gewissen Rechte vertreten und verteidigt werden, legt es uns nahe, nach dem Grunde zu fragen, warum es gerade bei dieser Schrift so schwer ist, zu einer Klarheit über die Empfänger zu kommen. GEORG HOLLMANN wird wohl das Richtige getroffen haben, wenn er (die Schriften des Neuen Testaments, hrsg. von Joh. Weiß, II. Band S. 199) — und so auch PERDELWITZ a. a. O. S. 122 mit ganz ähnlichen Worten — sagt: „Am besten wird man sagen können, daß der Verfasser auf die nationale Herkunft seiner Leser keine Rücksicht nimmt.“ Dann wird man aber kaum dem Schlusse entgehen können, daß ihn und die Gemeinde, an die er schrieb oder zu der er sprach, dieser Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum überhaupt nicht in dem Maße bewegte und beschäftigte, daß seine Worte nur aus ihm zu erklären wären oder daß sie nur an einen Teil gerichtet sein könnten.

Das Wertvollste an der Untersuchung W.s scheint mir der Nachweis zu sein, daß uns im Hebr. nicht eine theoretische lehrhafte Erörterung oder eine an ein unbestimmtes Publikum gerichtete Abhandlung vorliegt, sondern daß der Verfasser sich an eine Gemeinde oder an einen Kreis von Christen mit ganz besondern Nöten, aus denen er helfen, mit ganz besondern Gefahren, vor denen er warnen, mit ganz besondern

Mängeln, die er bekämpfen will, wendet. (Daß diese Nöte, Gefahren und Mängel auch noch an vielen andern Orten sich bemerkbar gemacht haben können, ist dabei natürlich nicht ausgeschlossen.) Diese Feststellung WEISS' aber widerspricht nicht der Annahme, daß wir in Hebr. eine niedergeschriebene Rede der ersten christlichen Zeiten haben, sondern unterstützt sie.
(Schluß folgt.) E. Burggaller.

Altes Testament.

Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums.

I.

Allgemeines und Geschichte.

SCHÜRER, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 2. Die inneren Zustände, 4. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1907. IV, 680. M. 14; Bd. 3. Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Ebendort 1907, IV, 719. M. 15. — SACHAU, E., Drei aramäische Papyrus-Urkunden aus Elephantine (Abhandl. der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907), auch als Sonderdruck. Berlin, Reimer 1907. 46 S. 1 Tafel. M. 2.50. — STAERK, W., Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im 6. und 5. Jahrhundert vor Christus (Kleine Texte für theologische Vorlesungen, herausgegeben von Lietzmann, Nr. 32). Bonn, Markus und Weber, 1908. 16. M. 0.60. — SMEND, R., Zu den von E. Sachau herausgegeben. Papyrus-Urkunden aus Elephantine. Theol. Literaturzeitung, Bd. 32, 705—711, 1907. — GUNKEL, H., Der Jahu-Tempel in Elephantine. Sonderdruck aus der Deutschen Rundschau, Jahrgang 34, Heft 4, S. 30—46. — ROTHSTEIN, Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Leipzig, Hinrichs, 1908. (Sonderdruck aus Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgeb. von R. Kittel.) 82. M. 2.50. — MONTGOMERY, The Samaritans, the earliest Jewish sect, history, theology and literature. Philadelphia, Winston, XII, 358. § 2. — DAICHES, S., The Jews in Babylonia in the time of Nehemia according to Babylonian inscriptions. London 1910, 36 p. (Jews' College Publication Nr. 2.) — Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 17: MERX, A.,

Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner nach bisher unbekanntem Quellen. Mit einem Gedächtniswort von Karl Marti. Gießen, Toepelmann, 1909. [92. M. 12.—. — BERTHOLET, A., Das Ende des jüdischen Staatswesens, 6 populäre Vorträge, Tübingen, Mohr, 1910. 164. M. 2. — WILCKEN, W., Zum alexandrin. Antisemitismus (Aus: Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 27, Nr. 23, S. 873—893. Leipzig, Teubner, 1909.

Nur mit wehmütiger Erinnerung und innerer Ergriffenheit können wir hier die 4. Auflage des 2. und 3. Bandes von SCHÜRERS großem Werk zur Besprechung bringen. EMIL SCHÜRER hat seit Jahrzehnten unbestritten den ersten Platz auf dem Forschungsgebiet eingenommen, über das wir in diesem Aufsatz berichten. Seine ganze Lebenskraft und die Stärke seiner Forschung hat er auf dieses Gebiet konzentriert. Selten ist es einem Gelehrten vergönnt gewesen, aus verhältnismäßig bescheidenen Anfängen sein Lebenswerk in immer wiederholter neuer Auflage zu so stolzer Höhe emporzuführen und ihm eine so erstaunliche und universale Weite zu geben. Selten ist es einem Forscher so gelungen, auch das allerentfernteste und entlegenste Material zur Beleuchtung und geistigen Durchdringung eines einzigen Gegenstandes heranzuziehen und ein so ungeheures Wissen um einen Mittelpunkt einheitlich und klar zu konzentrieren. Es ist eine freundliche Fügung des Geschickes gewesen, daß SCH. kurz vor seinem Abscheiden noch einmal gerade wieder das ganze Werk in einer neuen Auflage hat vollenden und es wie aus einem Guß der Öffentlichkeit hat vorlegen können. Wenn man die neue Auflage des 3. und 4. Bandes durchblättert, so staunt man immer von neuem über den Fleiß und die Umsicht, mit dem hier alles, aber auch alles, was auf dem ganzen Gebiet in dem letzten Jahrzehnt gearbeitet worden ist, zusammengetragen, gesichtet und mit sicherem Blick beurteilt ist. So ist denn auch der 2. Band von 584 auf 680 Seiten, der 3. von 562 auf 719 Seiten gewachsen. Nicht so bedeutsam wie die Zusätze und Aenderungen des 3. Bandes sind die des 2., aber immerhin bedeutsam genug. Man vergleiche z. B. die von SCH. auch im Vorwort erwähnten, neu oder im wesentlichen neu gearbeiteten Abschnitte über den Hellenismus

in Idumäa, über semitische und griechische Kulte in Batanäa und Auranitis S. 43—46, über den Wechsel der Oberherrschaft in Palästina während der Diadochenzeit S. 96—99, zur Geschichte der Stadt Ptolemais S. 143—146, der Dekapolis S. 149 ff., zur Geschichte und Verfassung von Gerasa S. 180—189, über die Willensfreiheit bei Jesus Sirach S. 461 ff. Sehr wichtig ist, was SCH. S. 500 über die Synagoge in Aegypten seit dem 3. Jahrhundert vor Christus zusammenstellt. Der neu entdeckte Kairensere Text des Achtzehn-Bitten-Gebets, der von Schechter seinerzeit veröffentlicht wurde, gibt ihm Veranlassung, sich eindringender als bisher mit Textgeschichte und Ursprungszeit des Gebetes zu beschäftigen; immerhin scheint er mir hier den Wert und die Zuverlässigkeit der Kairensischen Ueberlieferung immer noch zu gering zu veranschlagen. Aufgefallen sind auch ihm die seltsamen Beziehungen zwischen dem Achtzehn-Bitten-Gebet und dem im hebräischen Text neu aufgefundenen Hymnus im Schluß des Sirach-Buches (51¹²). Hier schwankt er in seiner Beurteilung: S. 542, Anm. 156 ist er der Meinung, daß mindestens die Lobpreisung Gottes als Wiedererbauers Jerusalems und des Tempels (51, 12⁷) später eingetragen sei. S. 593 spricht er zuversichtlicher die Vermutung aus, daß alle Berührung zwischen diesem Gebet und Jesus Sirach erst aus jenem in den Sirach-Text eingedrungen sei, entfernt sich also hier von dem Urteil Smends, des zuverlässigsten Kommentators des Sirach-Textes. In dem Abschnitt über die messianische Hoffnung ist ebenfalls vieles ergänzt und manches präziser gefaßt worden. Auch sind in einer allgemeinen Charakteristik der messianischen Hoffnung die verschiedenen, teilweise einander widerstrebenden Gedankenströmungen auf diesem Gebiet klarer als früher heraus gestellt. Charakteristisch für die Weiterarbeit SCHÜRERS ist endlich die kurze Ausführung S. 370 ff. über die Verunreinigung der Hände durch heilige Schriften, in der er erfreulicherweise die neue religionsgeschichtliche Erklärung dieses merkwürdigen Ausdrucks übernimmt. Und besonders erfreulich waren mir die neuen Sätze auf S. 587 über die fremden religionsgeschichtlichen Einflüsse, die bei der Ent-

wicklung der jüdischen Zukunftshoffnung in Betracht kommen sein könnten. SCH. äußert sich darüber: „Vielleicht sind bei dieser Entwicklung der jüdischen Zukunftshoffnung persische Einflüsse mit im Spiele. Da das jüdische Volk 200 Jahre lang unter persischer Herrschaft gestanden hat, liegt die Möglichkeit solcher Einflüsse sehr nahe. In der Angelologie sind sie unverkennbar; in der Eschatologie nicht so deutlich, aber in irgendwelchem Maße doch wahrscheinlich. Die Lehre von einer individuellen Vergeltung nach dem Tode und die starke Transzendenz sind für die persische Eschatologie charakteristisch. Eben dieses sind aber Punkte, durch welche die spätere jüdische von der älteren israelitischen Eschatologie sich unterscheiden. So darf man in dieser Allgemeinheit wohl von der Wahrscheinlichkeit persischer Einflüsse sprechen.“ Dazu vergleiche man dann noch S. 413 ff. die ausgiebigen Literaturangaben über die neuen religionsgeschichtlichen Forschungen auf diesem Gebiet.

Noch bedeutsamer sind die Erweiterungen und Umänderungen des 3. Bandes. Der Abschnitt über die Ausbreitung des Judentums in der alten Welt ist von 38 auf 70 Seiten angewachsen. Hier finden wir eine ausführliche Abhandlung über die aramäischen Papyri aus Elephantine, deren Auffindung bekanntlich von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung für die Geschichte der Ausbreitung des Judentums ist. Es wird darüber noch weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden. Auch die übrigen neuen Papyri-Funde in Aegypten nehmen einen breiten Raum in der jetzigen Darstellung ein. Ferner bringt SCH. Neues über die Gemeinde-Verfassung des Judentums der Diaspora S. 71 ff., S. 81 ff., über die religiöse Richtung des Judentums der Zerstreuung S. 136 ff., die Motive der jüdischen Propaganda usw. Einen viel größeren Raum nimmt ferner der Abschnitt ein, in dem Jesus Sirach behandelt wird; hier mußte die Bedeutung der neuen hebräischen Fragmente des Jesus Sirach, die bei Erscheinen des 3. Bandes erst zum kleinen Teil bekannt waren, besprochen werden. In dem kurzen Abschnitt, den SCH. den Beziehungen des Buches Tobit zum Märchen vom dankbaren Toten widmet, zeigt sich wiederum der Einfluß

der religionsgeschichtlichen und folkloristischen Forschung. Ein neues großes Kapitel, S. 247—258, ist dem ebenfalls religionsgeschichtlich so ungemein interessanten Achikar-Roman gewidmet. SCH. ist hier geneigt, dem Urteil SMENDS zu folgen, der den ganzen Roman für ein genuin jüdisches Werk hält. Darüber wird noch weiter unten zu sprechen sein. SCH. selbst gibt dann weiter an, daß er über das Buch Henoch seine Ansicht modifiziert habe; während er früher an der wesentlichen Einheit des Grundbestandes des Henochbuches mit Ausnahme der Bilderreden festhielt, verschließt er sich jetzt nicht mehr der Einsicht, daß das Henochbuch eine kompilatorische Arbeit von höchst verwickelter Struktur ist (S. 274 ff.). Die sogen. Assumptio Mosis läßt er nicht mehr von einem Zeloten, sondern von einem Quietisten geschrieben sein. Freilich ist er noch immer der Meinung, daß die Polemik des Buches sich gegen Pharisäer richtet und nicht gegen Priester. Das dürfte aber nach dem eben erwähnten halben Zugeständnis nunmehr doch ein unhaltbarer Standpunkt sein. Bei der Erklärung des Adlergesichtes im 4. Esrabuch ist er geneigt, Gunkels Hypothese, daß wir es hier nicht mit einer einheitlichen, sondern etagenförmig aufgebauten Weissagung zu tun haben, wenigstens in Erwägung zu ziehen (S. 327 ff.). Besonders erfreulich war es mir, daß SCH. hinsichtlich der beiden wichtigen Schriften der Testamente der 12 Patriarchen und der Jubiläen seine frühere Datierung, 1. Jahrh. nach Christus, aufgegeben hat und mit ihnen in das 1. vorchristliche Jahrh. resp. in die Makkabäerzeit zurückgeht. Er hat dies unter dem Eindruck der tüchtigen und eindringenden Arbeiten von Charles getan, die er in seinem Buch ausdrücklich würdigt. Dagegen mag noch erwähnt werden, daß er an seiner Meinung hinsichtlich der Echtheit der Fragmente des Aristobul auch in der neuen Auflage festhält (S. 519 ff.), und daß er ebenso Geffckens und meine Hypothese der Existenz einer babylonischen Sibylle, die der 3. jüdischen Sibylle zugrunde gelegen haben soll, bestimmt abweist. Wir werden hier natürlich von neuem Gründe und Gegen Gründe zu erwägen haben. So erhalten wir in der jetzigen Auflage des SCHÜRERSchen Werkes

von neuem einen meisterhaften Einblick in den gegenwärtigen Stand der Arbeit auf dem ganzen weiten Gebiet. Nun ist dem Meister die Feder aus der Hand gesunken. Es wird Aufgabe einer jüngeren Generation sein, sein Werk fortzusetzen.

Ich hatte schon oben auf den höchst bedeutsamen Fund hingewiesen, der in der Tat alles, was die Geschichte des Judentums betrifft, an Bedeutung überragt, nämlich auf den Fund der aramäischen Papyri von Elephantine. Elephantine ist bekanntlich die im Altertum Jeb genannte Nilinsel an der südlichsten Grenze Aegyptens. Ihr gegenüber am nördlichen Ufer des Nils liegt Syene, das alte Assuan. Von dort her stammten schon aller Wahrscheinlichkeit nach die vor nicht langer Zeit von den Engländern Sayce und Cowley herausgegebenen Papyri, die das Familien-Archiv einer jüdischen Familie von zwei Generationen aus den Jahren 471—410 enthalten und auf deren Bedeutung ich in der Theologischen Rundschau bereits hingewiesen habe. Dieser Fund wird aber an Bedeutung noch weit übertroffen durch denjenigen, der Dr. Rubenson auf dem Boden des alten Jeb geglückt ist. Es handelt sich um drei Urkunden, die bald nach der glücklichen Auffindung von SACHAU ediert worden sind. Diese drei Urkunden sind 1. die Abschrift eines Schreibens, das vom Priester Jedonja und seinem Kollegen aus der Festung Jeb an den persischen Statthalter von Juda, Bagoi (Bagoas), gerichtet ist und das Datum des 17. Jahres des Königs Darius II. trägt, 408/407; 2. eine unvollständige Dublette dieses Briefes; 3. ein kurzes offizielles Antwortsprotokoll auf jenen Brief. In den von Lietzmann herausgegebenen kleinen Texten sind diese wichtigen Aktenstücke für weitere Kreise zugänglich gemacht; einen vorzüglich orientierenden Artikel über ihre geschichtliche und religionsgeschichtliche Bedeutung hat GUNKEL in der Deutschen Rundschau geschrieben; ihm waren leider die Bemerkungen und Verbesserungen, die SMEND zu den Texten und der Uebersetzung von SACHAU in der theologischen Literaturzeitung gemacht hatte, noch nicht bekannt, sonst wäre in manchen Punkten die Darstellung noch anders und bestimmter ausgefallen. Mehr Literatur bietet übrigens SCHÜRER III, 27,

auf dessen Gesamtdarstellung III, 24—33 ich ebenfalls verweise. Aus dem Schreiben wird uns nicht nur die hochinteressante Tatsache, daß diese jüdische Gemeinde in Jeb einen eigenen Tempel besaß, bestätigt, sondern wir erhalten eine über mehr als ein Jahrhundert sich erstreckende Geschichte dieses Heiligtums. Die Forscher sind sich freilich darüber nicht einig, wie wir uns dasselbe zu denken haben; die meisten nehmen an, daß es sich um einen vollständigen Tempel handle, SMEND ist dagegen für die Anschauung eingetreten, daß es nur ein Altarplatz gewesen sei, von einer Mauer mit 5 Toren umgeben. Jedenfalls besaßen diese Juden ein Heiligtum, das in keiner Weise nach dem Muster des Tempels von Jerusalem gebaut war. Sie standen also noch nicht auf dem Boden der von der deuteronomischen Reform vertretenen Anschauung, daß der Kult Jahwes nur im Tempel von Jerusalem stattfinden dürfe. Dieses Heiligtum existierte bereits, so erfahren wir aus dem Brief, als Kambyzes Aegypten eroberte 525. Kambyzes, so heißt es, habe dies Heiligtum verschont, obwohl er alle ägyptischen Tempel zerstört habe. Aber in Abwesenheit des persischen Statthalters Arsham haben, so erzählt der Brief, die Pfaffen (man beachte den verächtlichen Ausdruck) des Gottes Chnub in Elephantine im Jahre 411, im Bunde mit dem Gouverneur der Festung, den Tempel zerstört. Die Uebeltäter haben zwar ihre Bestrafung erhalten und sind hingerichtet worden, aber dennoch ist der Tempel nicht wieder aufgebaut. Nun wenden sich die Juden von Jeb an den persischen Statthalter Bagoas in Jerusalem um dessen freundliche Unterstützung. Die Juden haben ja bekanntlich von Anfang an in der Gunst der persischen Obrigkeit gestanden, und wir sehen, wie sie sie hier trefflich auszunützen verstehen. Charakteristisch ist, daß sie sich nicht an den jüdischen Hohenpriester in Jerusalem wenden, daß dieser ihre Sache führe, und sie begründen das im Briefe selbst damit, daß sie sich gleich nach der Zerstörung des Tempels an die jüdische Obrigkeit, den Hohenpriester Jochanan und seinen Bruder Anani (Ostan, mit persischem Doppelnamen) gewandt hätten, doch ohne daß sie damit Erfolg gehabt. (Wir erhalten hier nebenbei die wichtige Notiz, daß der Nehemia

12²² erwähnte Hohepriester Jochanan, Enkel des Eliasib, im Jahre 411—410 am Regiment war, ersehen also zugleich, daß der Nehemia 12²² erwähnte Perser Darius, bis zu dessen Regiment die Priesterlisten in Jerusalem geführt sein sollen, Darius II., Nothos war.) Diese gleichgültige Haltung der jerusalemischen Behörde gegenüber dem Unglück ihrer Landsleute wird begreiflich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die offizielle Priesterbehörde in Jerusalem natürlich auf einen derartigen schismatischen Tempelkult von ihrem Standpunkt aus mit scheelen Augen schaute. Sehr interessant ist weiter, daß in dem Brief noch ein zweites Schreiben erwähnt wird, das die Juden zu demselben Zweck an die Söhne des Sambalat, Statthalters von Samarien, Delaja und Schelemja, gesandt haben wollen. Der Horoniter Sambalat ist der bekannte Statthalter von Samarien, der den Juden zur Zeit Esras und Nehemias beim Mauerbau so viel Schwierigkeiten bereitete. Wir wissen aus Nehemia, daß ein Enkel des Eljasib, Bruder des Jochanan, Schwiegersohn des Sambalat wurde, und daß Nehemia (13²⁸) den abtrünnigen Priester, der sich mit den Feinden des Judentums verschwägert hatte, verjagte. Trotzdem scheint Sambalat weiterhin Wert auf eine gewisse Zugehörigkeit zur Jahwegemeinde gelegt zu haben; das bezeugen die Namen seiner Söhne, Delaja und Schelemjab. Sambalat scheint in dieser Zeit nicht mehr am Leben zu sein, doch scheinen seine Söhne noch immer eine hervorragende Rolle zu spielen, wenn sie auch das Statthalteramt nicht innehaben; denn Delaja unterzeichnet neben Bagoas das Antwortsprotokoll. Der Erfolg des Schreibens war ein günstiger. In der von Delaja und Bagoas ausgehenden Botschaft an den Statthalter Arsham wird dieser ermahnt, den jüdischen Tempel wieder aufzuführen. Bezeichnend aber ist es, daß den Juden nur Speis- und Weihrauchopfer in dem Tempel gestattet werden sollen, während vorher in dem Brief ausdrücklich von Schlachtopfern die Rede war. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Schlachtopfer der Juden wesentlich in Lämmern bestand, daß aber der Widder ein besonders dem Chnub heiliges Tier gewesen ist, so begreift man diese hier vorgenommene Beschränkung des jü-

dischen Kultes, begreift auch die Wut und den Fanatismus der Priester des Chnub gegen den jüdischen Tempel, in dem die heiligen Tiere ihres Gottes geschlachtet wurden.

Ein helles Licht wirft dieses Schreiben auf die Geschichte der jüdischen Diaspora. Also schon im 6. Jahrhundert gab es in Süd-Aegypten eine jüdische Kolonie mit einem eigenen Tempelkult. Nicht mehr unglaublich erscheint uns nunmehr die Notiz des fabulierenden Verfassers des Aristeas-Briefes § 11, daß Juden im Heer des Psammetich (wahrscheinlich Psammetich II. 594—589) gegen die Aethiopier gedient hätten. SCHÜRER scheint demgemäß mit seiner frühen Datierung der ägyptischen Diaspora in glänzender Weise recht zu behalten. Allerdings muß die Frage noch offen bleiben, ob dieses ältere, zum Synkretismus stark hinneigende Judentum sich im Laufe der Zeit sehr widerstandsfähig erweisen konnte, und ob wirklich eine gerade Linie von jener altersgrauen Zeit bis zu der mächtigen Ausbreitung der jüdischen Diaspora im Zeitalter Jesu und des Neuen Testaments zu ziehen sei, ob nicht doch das makkabäische Zeitalter mit seiner ungeheuren Expansion der jüdischen Diaspora erst den rechten Halt und die in sich geschlossene Einheit und Bedeutung gegeben habe. Indes scheint es so, als wenn das Judentum bereits seit dem Exil drei Zentren seiner Existenz besessen habe: Judäa, Aegypten und Babylon.

Auch über das babylonische Judentum erhalten wir gerade in dieser Zeit ganz neue und überraschende aktenmäßige Aufschlüsse. Es handelt sich hier um den von den Amerikanern im Jahre 1893 in Nippur gemachten Fund von 730 Kontrakt-Tafeln (den sogen. Murashu-Tafeln, weil in ihnen die Söhne und Enkel eines gewissen Murashu eine dominierende Rolle spielen). Diese Murashu-Familie scheint eine Bankier-Familie in Nippur zur Zeit Artaxerxes' und Darius' II. gewesen zu sein. Die Tafeln stammen also aus derselben Zeit wie die Papyri zu Elephantine. 250 von diesen Dokumenten sind im 9. und 10. Band der Serie A der babylonischen Expedition veröffentlicht. Auf diesen Tafeln hat man nun eine Menge von jüdischen Namen gefunden, an deren Bearbeitung sich DAICHES in der oben

genannten kleinen Publikation gemacht hat. Aus einer genauen Statistik erfahren wir, daß wir es hier mit 38 jüdischen Namen, die sich auf 70 Personen beziehen, zu tun haben. Außerdem vermutet der Verf. noch in manchen anderen, teils babylonischen, teils aramäischen und persischen Namen, jüdische Personen. Er schließt das z. B. daraus, daß in vielen Fällen diese Personen mit fremden Namen sich als Väter oder Großväter von Männern mit jüdischen Namen darstellen. Der Schluß scheint mir allerdings einigermaßen gewagt zu sein. Wenn wir z. B. einen Mann namens Bel-it-tan-nu als Vater eines Chanani finden, dürfen wir dann wirklich annehmen, daß ein Jude hier mit dem Namen „Bel hat gegeben“ benannt wird? Das würde doch auf starken jüdischen Synkretismus hinweisen (vgl. auch Bel-abu-ušur: Bel schütze den Vater, oder etwa Ardi-Ninib usw.). Eher könnte man doch annehmen, daß ein Babylonier hier seinen Kindern jüdische Namen gegeben hätte, daß es sich hier um allerdings sehr interessante Uebertritte zum Judentum handelt. An derartigen fremden Namen, die mit Juden irgendwie in Beziehung stehen, entdeckt der Verf. noch 26. Er stellt ferner fest, daß die jüdischen Namen zu ihrem größten Teil sich überhaupt nicht in alttestamentlichen Schriften oder doch erst in nach-exilischen Büchern des Alten Testamentes finden, und zieht von hier aus den Schluß, daß es sich um wesentlich exilische Namensbildung handelt. Die Juden haben also im 5. Jahrhundert in der Gemeinde von Nippur eine ganz bedeutende Rolle gespielt, nach dem Urteil des Verf. bedeutender sogar als die Perser. Auch über ihre soziale Stellung läßt sich einiges ausmachen. Sie treten als prozessierende Partei, als Beamte, Agenten, Diener und Zeugen auf; nur von einem Stand scheinen sie ausgeschlossen zu sein, vom Stand der Schreiber. Der Verf. spricht die Vermutung aus, daß vielleicht nur die eingeborenen Babylonier das Vorrecht hatten, in den angesehenen Stand der Schreiber einzutreten. So scheint sich auf allen Gebieten das Dunkel, das über der ältesten jüdischen Diaspora waltet, in überraschender Weise zu lichten.

In den Inschriften von Assuan trat uns eine Gestalt in

hellerem Lichte entgegen, nämlich der Statthalter von Samarien, diejenige Person, die man gewöhnlich mit dem samaritanischen Schisma in enge Verbindung bringt. Das führt uns hinüber zu den wertvollen Aufschlüssen, die wir in einigen neueren Arbeiten über die Geschichte der Samaritaner erhalten. ROTHSTEIN will in seinem Werk die Entstehung dieses Schismas bis in die Zeit Serubabels zurückverfolgen. Er meint nachweisen zu können, daß die schwierige Stelle Hagai 2 10—14 mit ihrer fulminanten Polemik gegen „dieses Volk“, nicht gegen die gesinnungstreue jüdische Gola, sondern gegen den Amhaarez, die im Lande vorgefundene Bevölkerung, namentlich auch gegen die Samaritaner gerichtet sei. In diesem kurzen Wort verneine der Prophet die damals aufgetauchte Frage, ob der Amhaarez zum Tempelbau und damit zur jüdischen Gemeinschaft zugelassen werden dürfe. Damit verknüpft R. die Vermutung, daß die kleine Szene Esra 4 1—5, wo erzählt wird, daß Serubabel die Bitte der Landbewohner um Mitarbeit am Tempelbau abgewiesen habe, nicht wie gewöhnlich in das Jahr 537 zu datieren, sondern auf die Vorgänge des Jahres 520 zu beziehen sei. Dann läge in Esra 4, 1—5 der Erfolg jenes von Hagai 2 10—14 gegebenen Rates vor. Danach wäre die strenge Scheidung zwischen Gola und Amhaarez schon in der Zeit des Serubabel erfolgt, und wir hätten das Jahr 520 als das eigentliche Geburtsjahr des strengen und exklusiven Judentums anzusehen. Ich kann mich hier nicht auf die Einzelheiten der scharfsinnigen und gelehrten Arbeit einlassen, halte aber deren vermeintliche Resultate nicht für gesichert und überzeugend. Eher möchte ich dem Urteil in dem gleich zu besprechenden Werk von MONTGOMERY (S. 62) zustimmen. M. ist der Ansicht, daß die erste Restauration unter Serubabel mehr politischen und deshalb in Bezug auf das Religiöse weitherzigeren Charakter getragen habe. Habe man doch in der ersten Zeit sicher noch bestimmte Bestandteile der im Lande vorhandenen Bevölkerung, die Kalebiter und die Jerachmeeliter in den Bestand der jüdischen Gemeinde aufgenommen. Der kirchlich exklusive Charakter des Judentums beginne erst mit der Restauration Esras und Nehemias.

Ich komme damit zu einer Besprechung der vortrefflichen zusammenfassenden Monographie MONTGOMERYS über die Samaritaner. Wir finden in ihr alles Wissenswerte über Geschichte, Kultur, Sprache, Religion, Kultus der Samaritaner zusammengetragen. Ich beginne mit einer Besprechung der Geschichtsdarstellung. Den Ursprung der samar. Sekte setzt auch M. in die persische Zeit, genauer in die Spätzeit Nehemias. Er scheint mir allerdings noch allzu konservativ zu verfahren. Die ganze Erörterung dreht sich hier um Name und Person des Sambalat. Die ältere Quelle, die Tagebuchaufzeichnungen des Nehemia, gibt uns bekanntlich kein weiteres Datum als daß, wie schon erwähnt, der Enkel des Eljasib die Tochter des Sambalat zum Weibe genommen habe und dafür von Nehemia verjagt worden sei, 432. Man verknüpft nun diese Notiz des Nehemia gewöhnlich mit einem stark legendarischen Bericht des Josephus. Josephus weiß uns nämlich nicht nur den Namen jenes Hohenpriesters-Enkels, Manasse, und den Namen seiner Frau, Nikaso, zu berichten, er verbindet überhaupt mit jener Erzählung den Bericht von der Entstehung des Kultes auf dem Berge Garizin. Der Schwiegervater Sambalat soll seinem Schwiegersohn als Ersatz für die Vertreibung diesen Kultus unter Zustimmung Alexanders des Großen, die er durch kluge Politik gewann, eingerichtet haben. Nun zeigen sich aber zwischen Josephus und Nehemia die größten Differenzen. Nicht nur, daß Manasse hier als der Urenkel (nicht Enkel) des Eljasib und Bruder des Jaddua, Nachfolger des Jochanan erscheint, sondern die ganze Erzählung ist fast um ein Jahrhundert herunderdatiert, aus der Zeit Artaxerxes' in die Zeit Alexanders des Großen. Und außerdem verbindet sich mit dem Bericht von der Entstehung des samaritanischen Kultes noch die handgreifliche Legende der Begegnung des Hohenpriesters Jaddua mit Alexander. Nun beruht die Meinung von der Entstehung der samarit. Gemeinde zur Zeit Nehemias auf einer Kombination der Nehemia-Memoiren mit dem legendarischen Bericht des Josephus. Aber eben diese Kombination ist und bleibt sehr prekärer Natur. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß Josephus oder seine

Quelle einen Midrasch über die Gründung des Kultes auf dem Berge Garizin willkürlich mit den aus dem Nehemia-Buch bekannten Namen zusammengebracht habe. Ist es doch die Natur des jüdischen Midrasch, Personen und Zeit in wildem Spiel durcheinander zu werfen. Sambalat und sein Schwiegersohn werden mit der Begründung des samarit. Kultes gar nichts zu tun gehabt haben. Wenn etwas in des Josephus Darstellung historisch sein könnte, so ist es die Notiz, daß der Kultus vom Garizin im Anfang der griechischen Zeit, vielleicht unter ausdrücklicher Erlaubnis Alexanders des Großen, entstanden sei. Auch die Urkunde von Assuan scheint dieses Urteil zu bestätigen. Hätte es damals einen Kult auf dem Garizin und eine offizielle oberpriesterliche Behörde gegeben, so könnte man erwarten, daß das in diesem Aktenstück irgendwie zum Ausdruck gekommen wäre, und daß die Priester von Jeb sich mit ihrem Ansuchen an die priesterliche Behörde auf dem Garizin, und nicht an die Söhne des Sambalat, die doch nur Privatpersonen waren, gewandt hätten. Wenn ich also die Ausführungen MONTGOMERYS an diesem Punkte ablehnen muß, so kann ich ihm darin unbedingt zustimmen, daß er mit WELLHAUSEN in Jesaias 66 1 keine Polemik gegen den samarit. Tempelkultus erblickt, sondern vielmehr die Aeüßerungen einer freien prophetischen Stimmung gegen allen Kultus überhaupt (S. 70 ff.).

Zu der weiteren trefflichen Darstellung der Geschichte der Samaritaner wüßte ich nichts hinzuzufügen. S. 154 ff. verfolgt M. die Spuren der Samaritaner in der jüdischen apokryphischen Literatur und im Neuen Testament. Mit Hilfe von Sirach 50 25, Testamentum Levi 7, an welchen Stellen bekanntlich von dem unverständigen Volk die Rede ist, das Sichem (Samaritanen) bewohnt, versucht er, ein Licht auf Johannes 8 48 fallen zu lassen. M. ist der Ansicht, daß wenn von Jesus dort gesagt wird, daß er Samaritaner sei, einen Dämon habe, dieser letztere Ausdruck im Sinn der Torheit, die sich in den Darlegungen Jesu bemerkbar mache, zu verstehen sei. Mit Recht bestreitet wohl M. die Zuverlässigkeit und Allgemeingültigkeit der Notiz Joh 4 7, daß

die Juden mit den Samaritanern nicht verkehren. Er weist darauf hin, daß auch später die Pilgrimreisen der Juden nach Jerusalem selbstverständlich und allgemein durch Samarien erfolgten, daß Jesus selbst den aussätzigen Samaritaner zur Prüfung an die jüdische Behörde verweist (Luk 17 11 ff.), daß auch Samaritanern die Teilnahme am Tempelfest gestattet gewesen sei (Josephus, Ant. XI 8, 7). Ich verweise bei dieser Gelegenheit sofort kurz auf den Abschnitt, in welchem M. die samaritanisch-hellenistische Literatur bespricht (S. 283 ff.). Hier handelt es sich unter anderm um ein Stück, das bei Euseb., Praep. Evang. IX 17, als Fragment aus dem Werk des jüdischen Chronisten Eupolemos erscheint. In diesem wird bekanntlich der Garizin als Berg des Höchsten bezeichnet. Da bei Eusebius IX 18 ein kürzeres Fragment desselben Inhalts erscheint, so schließt M. sich der Auffassung SCHÜRERS an, daß das Fragment IX 17 wohl nur irrtümlich unter die aus Eupolemos stammenden Stücke geraten sei. Ich selbst habe schon einmal darauf hingewiesen, daß die Sache auch so liegen könnte, daß Eupolemos als Kompilator ein Stück aus einer samaritanischen Schrift aufgegriffen hätte. Jedenfalls ist dies kleine samaritanische Fragment äußerst interessant. — Eine gute Uebersicht über die Theologie der Samaritaner gibt M. S. 204—251; allerdings handelt es sich hier fast ausschließlich um spätere Quellen, die zur Verfügung stehen; die Theologie der Samaritaner scheint im wesentlichen eine Schöpfung des großen samaritanischen Theologen Marka (4. nachchristl. Jahrhdt.) gewesen zu sein. Verdienstlich ist es, daß M. sich bei seiner Darstellung hauptsächlich auf die Liturgie der Samaritaner stützt. Denn wenn irgendwo, so können wir hier die Erhaltung des Altertümlichen erwarten. Sehr interessant ist das S. 207 mitgeteilte Glaubensbekenntnis der Samaritaner: „Mein Glaube geht auf dich, Jahwe, und auf Moses, den Sohn Amrams, deinen Knecht, und auf das heilige Gesetz und auf den Berg Garizin, Beth-El, und auf den Tag der Rache und Vergeltung“. Interessant sind auch die Notizen über die ausgebildete, an die jüdische Theologie sehr stark erinnernde Hypostasen-Theologie Markas. Die merkwür-

dige Bezeichnung von Gott als „der Stehende“ (existierende) *ἑστῶς* will M. nicht als einen Einfluß von seiten des Simon Magus und der Spekulation seiner Anhänger gelten lassen, vielmehr führt er diese auf hellenische Theologie zurück, und er verweist darauf, daß sich der Terminus schon bei Philo findet (S. 215). Das scheint mir durchaus richtig zu sein. Die Ausdrücke *στάσις*, *ἑστῶς*, spielen bemerkenswerter Weise auch in der hellenistischen Poimandres-Literatur ihre Rolle. Der Sinn dieser Spekulation wird etwa klar durch die Stelle in der hermetischen Sammlung II, 6 beleuchtet: *πᾶν δὲ τὸ κινούμενον οὐκ ἐν κινουμένῳ κινεῖται, ἀλλ' ἐν ἑστῶτι, καὶ τὸ κινοῦν δὲ ἕστηκεν* (vergl. I, 7; II, 7, 8, 12; VI, 1; X, 11, 14; XI, 2). Auch in dem durchaus griechisch berührten slavischen Henoch-Buch heißt es in der merkwürdigen Kosmogonie, daß sich vor Gott lauter „Stehendes“ befände. Wir sind also tatsächlich hier im Umkreis der populären theologischen Spekulation des Hellenismus. — Den Abschnitt in M.s Werk über Eschatologie S. 239 ff. werde ich sogleich unter Zusammenfassung mit der Arbeit von MERX besprechen und erwähne nur noch, daß M. auch vorzügliches Material über die samaritanische Sekte und die samaritanische Gnosis bringt (vgl. dazu meine „Hauptprobleme der Gnosis“ S. 283 ff.).

Auch in dem Aufsatz von MERX über den Messias der Samaritaner haben wir ein posthumes Werk des zu früh verstorbenen vortrefflichen Gelehrten. KARL MARTI hat es herausgegeben und mit einem kurzen Gedächtniswort eingeleitet. Es bringt fünf zum größten Teil bisher unbekannte Aktenstücke über den samaritanischen Ta'eb. MERX hat diese Stücke dem liturgischen Sammelwerk der Samaritaner entlehnt, von dem sich ein Exemplar in seinem Besitz befand. Diese Stücke sind ein liturgisches Lied über den Ta'eb, eine Zusammenfassung der alttestamentlichen Belegstellen, die sich nach samaritanischer Auffassung auf den Messias beziehen, ein samaritanisches Streitgespräch, ein Midrasch, in dem die Periode der Sündflut und die des Auftretens des Messias verglichen werden und ein samaritanischer Kalender. Aus den gelehrten Ausführungen MERX'

hebe ich hervor, daß er die Deutung des Ta'eb als des Wiederherstellers bestimmt ablehnt (42 ff.). Ta'eb bedeute sprachlich der „Wiederkehrende“. Diese schroffe Ablehnung der vielfach üblichen Deutung wird sich aber angesichts des Tatbestandes nicht halten lassen, daß eine der samaritanischen Quellen den Ta'eb selbst so deutet (vgl. MERX S. 72 unten „Wir meinen, daß sein Name der Ta'eb ist; denn der Ta'eb bekehrt die Menschen und zieht an sich die Nationen, und sie werden alle zusammen eine einzige Nation.“ M. ist allerdings der Meinung, daß eine andere Uebersetzung der Stelle möglich sei, bringt aber die hier gegebene selbst in seinem Text; vgl. auch die Ausführungen S. 82, wo der Ta'eb mit der Bekehrung zusammengebracht wird.) So muß ich hier der Darlegung MONTGOMERY'S S. 246 recht geben, der den Messias als Wiederhersteller auffaßt (sehr erfreulich ist es mir, daß MONTGOMERY meiner Heranziehung von Maleachi 4 5 ff. und Apg 3 29 zur Aufhellung dieses seltsamen Messiasnamens zustimmt). Um diesen Ta'eb gruppieren sich nun in der samaritanischen Ueberlieferung eine Reihe eschatologischer Hoffnungen, die sämtlich ein hohes Alter haben und sich meistens bis in die ersten vorchristlichen Jahrhunderte zurückführen lassen. Das hat M. in einer vortrefflichen Zusammenstellung S. 45 ff. hervorgehoben. So ist die in der samaritanischen Eschatologie verbreitete Meinung, daß der Ta'eb der Besieger von Gog sei, bereits in der griechischen Uebersetzung von Numeri 24 nachzuweisen, wo wir lesen, daß der Messias mächtiger sein soll als Gog, während es im hebräischen Text Agag hieß. So läßt sich die Phantasie, daß beim Kommen des Messias die heiligen Geräte im Berge Garizin, wo sie verborgen wären, wiedergefunden werden sollen, bereits in der Einleitung des II. Makkabäer-Buches in einer jüdischen Parallele nachweisen. So berichtet uns Josephus, Ant. XVIII 4, 1—2, daß unter Pilatus ein samaritanischer Volksverführer die Menge um sich gesammelt habe mit der Verheißung, daß er ihnen die wiedergefundenen Tempelgeräte zeigen wolle. Auch der Name „der Gesalbte“ (Messias) hat sich in der samaritanischen Eschatologie erhalten (vgl. MERX S. 72 und Joh

4 25), obwohl die Samaritaner später betonen, daß der eigentliche Name ihres Messias Ta'eb sei. Die ganze samaritanische Ta'eb-Hoffnung ist außerdem eine ausgesprochen politische und irdisch beschränkte und erinnert auch so an die volkstümliche irdische Messias-Hoffnung des späteren Judentums. Auch das ist charakteristisch, daß mit dieser irdisch messianischen Hoffnung sich von früher Zeit her die apokalyptische Idee von einem allgemeinen Weltgericht, Auferstehung der Toten, einem Tag der Rache und Vergeltung und Welterneuerung verbindet. Freilich scheinen diese neuen Motive der Eschatologie erst allmählich Oberhand gewonnen zu haben. Wir erinnern uns an die vielfachen Notizen der älteren jüdischen und früh-christlichen Ueberlieferung, daß die Samaritaner eine Auferstehung der Toten leugnen. Wir dürfen in diesem Zusammenhang wohl noch auf ein Wort des ausgezeichneten, nun heimgegangenen Forschers hinweisen: „Wir wollen an diesen einen Faden nicht zu viel hängen, schließen aber mit der Wiederholung des von GEIGER ausgesprochenen Wunsches, daß die samaritanische Literatur als Denkmal einer alten Schicht in der Entwicklung der alttestamentlichen Theologie eine aufmerksame Pflege finden möge. Es ist sehr unnatürlich, daß diese welthistorische Schlacke, die noch heute auf dem Ozean der Religionsgeschichte treibt, nicht längst einer gründlichen Analyse unterzogen; denn es muß viel altpalästinensischer Stoff darin enthalten sein, den auszusondern von großer Wichtigkeit ist“.

Das Buch von BERTHOLET ist eine gut und flott geschriebene Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes von dem Ende der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems. B. behandelt im ersten Vortrag die Makkabäerzeit bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus, illustriert dann im zweiten die pompejanische Zeit in geschickter Weise an der Hand der salomonischen Psalmen. Glänzend ist die Charakteristik des Königs Herodes. Er schildert Herodes als einen Autokraten, der vergeblich noch einmal versucht, jüdische und heidnische Kultur mit einander zu verbinden. „In seinen Adern floß vom Vater her das wilde Blut der Idumäer, der Nachkommen des rauhen

Edom, von der Mutter her ungezügelt arabisches Blut; so war er im letzten Grunde weder Jude noch Grieche, sondern der edomitisch-arabische Barbar, für den die Kultur, in deren Mitte er lebte und um deren Ausgleich er sich bemühte, nur Tünche war. Daran mußte seine Regierung zugrunde gehen.“ In dem vierten Vortrag: „die Söhne des Herodes und die ersten Prokuratoren“ streift B. auch die Verhältnisse im Zeitalter Jesu. Man beachte die Ausführungen über Kopfsteuer, Zölle und Zöllner. Etwas gewagt scheint es mir zu sein, wenn B. trotz aller neueren Forschung die Amtszeit des Prokurators Festus im fünften Vortrag ohne weiteres auf die Jahre 60—62 bestimmt. Sehr wirkungsvoll schließt der letzte Vortrag von der Zerstörung Jerusalems: „Noch während der Belagerung, so wird uns erzählt, war eines Tages in der Dämmerung ein verschlossener Sarg zum Stadttore hinausgetragen worden er barg einen stillen Mann, aber nicht einen Toten, sondern einen Lebenden, einen von den stillen, nach Pharisäer-Art. Sein Name war Jochanan ben Sakkai. Er hatte an den römischen Imperator eine Bitte, er wünschte in der Stadt Jamnia ein Lehrhaus errichten zu dürfen. Und der Wunsch wurde ihm gnädig gewährt. Aus dem Lehrhaus von Jamnia ist mehr geworden als was Titus ahnen konnte, es hat sich zur hohen Schule der Arbeit am Gesetz ausgewachsen, von dem der eigentliche Bestand des Judentums abhing“.

Zum Schluß verweise ich noch auf eine Monographie, die zum Teil wenigstens auch das äußere Geschick des Judentums in der späteren Zeit betrifft, WILCKENS Beiträge zum alexandrinischen Antisemitismus. W. gibt zunächst im ersten Abschnitt eine vorzügliche Untersuchung über die Gründe des alexandrinischen Antisemitismus auf religiösem, politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Er bespricht dann ein kleines Papyrusfragment, den Papyrus Bremen Nr. 40. Es gelingt ihm, diesem Fragment seine historische Stellung in der Zeit des Judenaufstandes 115/116 zuzuweisen. Wir gewinnen so einen tiefen Einblick in jene furchtbare Katastrophe, die durch den Judenkrieg über Aegypten hereingebrochen war. Die Juden

hausten als Sieger im Gau Apollinopolis. Gegen sie werden die Dorfleute als letztes Aufgebot organisiert und im Gefecht geschlagen. Sehnsüchtig erwartet man das Herannahen der römischen Legionen. — Außerordentlich lehrreich und weit über das einzelne Thema hinüberführend ist der Aufsatz über alexandrinische Martyrien. Es handelt sich um folgende wichtige Stücke: 1. die Isidorus- und Lampon-Akten aus der Zeit des Kaisers Claudius; 2. die Paulus- und Antoninus-Akten aus der Regierungszeit des Hadrian in zwei Rezensionen; 3. die Appianus-Akten aus der Zeit des Kaisers Commodus. Es werden in diesen Akten heidnische Weise, Sophisten und Rhetoren, die zur Oppositionspartei gegenüber dem Kaiser gehörten, in ihrem mutigen Verhalten vor hochnotpeinlichem Gericht verherrlicht. Daß diese Männer zum Teil zugleich als schroffe Antisemiten auftreten oder bekannt sind, hat vielfach die Forschung in der Bestimmung des Sinnes dieser Verhandlung zunächst irre geführt. So meinte Deißmann noch, in diesen Aktenstücken Fragmente aus einer *historia calamitatum* der Juden sehen zu dürfen, mit denen sie direkt doch nichts zu tun haben. Früher hielt man die Akten für unzweifelhaft echt; nachdem sich aber jetzt eine ganze Reihe derselben Stilgattung zusammengefunden haben, sind neuere Forscher dazu übergegangen, die Stücke als literarische Erfindung und Exemplare einer besonderen Stilgattung zu betrachten. W. schlägt einen Mittelweg ein. Nach ihm sind die Aktenstücke zwar literarische Mache, aber doch auf Grund der kaiserlichen Prozeßakten selbst entstanden. Sie können daher auch echtes Gut enthalten. Doch sind die einzelnen Aktenstücke in dieser Hinsicht sehr verschieden zu beurteilen. Ja, man kann in den doppelten Rezensionen, in denen dasselbe Aktenstück erhalten ist, noch beobachten, wie das echte Gut allmählich verschwindet und durch stilisierte Darstellung ersetzt wird. Diese Ausführungen sind geeignet, auch auf die Literaturgeschichte der christlichen Märtyrer-Akten und den über diese zwischen Geffcken und Harnack entbrannten Streit ein Licht zu werfen. Auch hier verwirft W. die radikale Hypothese von Geffcken unter Bezugnahme auf die Ge-

geneinwände von Harnack und schlägt bei der Beurteilung denselben vermittelnden Weg ein wie bei den heidnischen Märtyrer-Akten.

(Fortsetzung folgt.)

Göttingen.

Bousset.

Varia¹.

Der erste Band einer neuen Religionsenzyklopädie.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Redigiert von GUNKEL (Altes Testament, Religionen des alten Orients), HEITMÜLLER (Neues Testament), ZSCHARNACK (Kirchengeschichte), SCHEEL (Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik), TROELTSCH (Dogmatik), WOBBERMIN (Apologetik), BAUMGARTEN (Praktische Theologie und Religion der Gegenwart), SCHIAN (Kirchenrecht und Kirchenpolitik), O. SIEBECK (Sozialwissenschaft), C. NEUMANN (Kunst), W. WEBER (Musik), SCHIELE (Außerchristliche Religionsgeschichte, Erziehung), MULERT (Biographie des 19. Jhd. und der Gegenwart). Unter Mitwirkung von HERMANN GUNKEL und OTTO SCHEEL herausgegeben von FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE. Erster Band. Von A bis Deutschland. Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln. Tübingen, Mohr, 1909. M. 28.—, geb. M. 26.—.

„Das sicherste bleibt immer“, so schrieb Goethe einst an Zelter, „daß wir alles, was in und an uns ist, in T a t zu verwandeln suchen.“ Es ist bekannt, daß er hierin auch den Weg zur Selbsterkenntnis sah. Zu dieser Grundlage aller Weisheit und alles Fortschritts kommt man nach seiner Ueberzeugung „durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.“ (Spr. in Prosa Eth. I, 2.)

¹ Unter dieser sowohl unschönen wie unbestimmten Ueberschrift sollen fortan alle literarischen Erscheinungen besprochen werden, die sich dem in unserer R. verwendeten Schema der theologischen Disziplinen nicht einfügen wollen, wie Sammelwerke, Enzyklopädien, neue Zeitschriften u. a. Auch sollen darunter gegebenen Falls aktuelle wissenschaftliche Notizen gebracht werden.

Die Redaktion.

Auch die Theologie, die aus dem Lebenswerke Kants, Herders und Schleiermachers gekommen und durch Ritschls Arbeit hindurchgegangen ist, wie der Rhein durch den Bodensee, hat sich entschlossen, das, was sich in ihr an Erkenntnissen gesammelt hat, in Tat zu verwandeln, und der Anfang dieses gemeinsamen Handelns liegt in dem schönen, stattlichen Bande der neuen im Mohrschen Verlage erscheinenden Religionszyklopädie vor, der die Artikel von „A und O“ bis „Deutschland“ umfaßt. Die Männer, die sich in diesem groß angelegten Werke zusammengefunden haben, haben versucht, ihre Pflicht zu tun, eine dringende „Forderung des Tages“ zu erfüllen: eine Orientierungsstätte zu bauen mitten in der verwirrenden Flut, die über das religiöse Leben der protestantischen Kulturvölker hereingebrochen ist. Als ein Hilfswerk gegen die religiöse Not und Unklarheit der Gegenwart will dies Unternehmen verstanden und aufgenommen sein. Nicht indem es selber religiöse Kräfte und Inhalte bringt — das kann wissenschaftliche Arbeit niemals —, aber indem es deutliche Linien zu ziehen versucht. Denn zur Ueberwindung von Krisen bedarf die Frömmigkeit nicht bloß neuer Kräfte, die freilich das Wichtigste sind, sondern auch der Klarheit, ohne die auch die wertvollsten neuen Kräfte sich ziellos verlieren müßten.

Aber die wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, die der religiösen Gegenwart dieses schöne ernste Werk schenkt, baut sich auf einem gemeinsamen Untergrunde der Gesinnung auf, der bei der Beurteilung des Ganzen nicht übersehen werden darf. Die bunte Schar der Mitarbeiter wird durch die eine elementare Ueberzeugung zusammengehalten, daß die Religion von der Wissenschaft und von wissenschaftlichen Methoden nichts zu fürchten, von der intellektuellen Redlichkeit aber viel zu gewinnen hat. Es ist im Grunde eine religiöse Zuversicht, die das Ganze ermöglicht, nämlich daß „Gott es den Aufrichtigen gelingen läßt“.

Will man die innere Grundstimmung der führenden Mitarbeiter genauer lokalisieren, so wird man die Gesinnungsgemeinde der „Christlichen Welt“ nennen müssen, ohne daß überall

eine bestimmte Beziehung zu diesem Kreise stattfinden müßte. Aber die fromme und freie Haltung, die dort gegenüber der religiösen Krisis seit zwei Jahrzehnten eingenommen wird, die Stellung zu der religionsgeschichtlichen Arbeit, zu den großen ethischen, sozialen, politischen, literarischen, ästhetischen und pädagogischen Fragen, begegnet dem Leser auch in dieser neuen wissenschaftlichen Enzyklopädie, deren Abteilungsredakteure fast alle zu den geachtetsten „Freunden der Christlichen Welt“ gehören. Durch diese Gesinnungsgemeinschaft bekommt die ganze Arbeit etwas Einheitlicheres, Einstimmigeres, als es bei der Arbeitsgemeinde unserer in ihrer Art unerreichten protestantischen Realenzyklopädie von Hauck der Fall sein konnte, in der bekanntlich recht verschiedene, z. T. auseinanderstrebende Richtungen vertreten sind.

Selbstverständlich besteht zwischen diesen beiden großen Werken, so gewiß sie sich auf zahllosen Punkten berühren, keine Rivalität. Die große Zahl der Verweisungen auf die Realenzyklopädie in den Literaturangaben des neuen Handwörterbuches und die Identität einer Anzahl von Mitarbeitern ist die beste Kennzeichnung des Verhältnisses der beiden zu einander. Im übrigen sind ihre Gebiete programmatisch und grundsätzlich etwa so geschieden, wie Theologie und Religion verschiedene Dinge sind. Die Realenzyklopädie steht fest auf dem Boden der Theologie; das Handwörterbuch kann mit seinem Titel „Die Religion“ teils den Blick weiter schweifen lassen, teils kann sie sich in theologicis kürzer fassen. Daß die Grenzen dabei notwendig fließend sind, wird niemanden wundern. Das Handwörterbuch geht mit seinen Zielen weit über den Theologenkreis hinaus und legt daher Gewicht auf *Gemeinverständlichkeit*, und daß dieses Programm wirklich innegehalten wird, darauf wird die Leitung auch künftig mit Strenge achten müssen. Denn daran wird es hängen, ob das Werk eine wirkliche Hilfe und brauchbare Auskunftsstätte in der Fülle der Gegenwartsfragen sein kann.

Wenn das die Absicht ist, daß das Handwörterbuch der lebendigen Gegenwart dienen und die Verworrenheit der reli-

giösen Lage durch zuverlässige, ehrliche, unzweideutige Auskunft überwinden helfen soll, dann wird es ein guter Maßstab sein, sich dieses Werk in die Redaktionszimmer unserer großen Tageszeitungen hineinzudenken und sich zu fragen, ob es dort gute Dienste tun kann in der schnellen und überzeugenden Orientierung und Klärung des Urteils. Daß die religiösen Fragestellungen immer stärker in den Vordergrund treten, ist jedem ohne weiteres klar, der die religiöse Situation der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts mit der heutigen vergleicht. Das macht den berufsmäßigen Vermittlern im öffentlichen Geistesleben, den Leitern unsrer Tagesblätter, die eingehendere Beschäftigung mit der Religion in Geschichte und Gegenwart nur um so dringender zur Pflicht. Dann reichen aber die einschlägigen Artikel in den Konversationslexika nicht mehr aus, so sehr auch die Fortschritte in deren Spalten (in der Baumgartenschen Monatsschrift ist z. B. das große Meyersche Lexikon daraufhin geprüft worden) auf diesem Gebiete anzuerkennen sind. Die Redakteure müssen in die Lage versetzt werden, sich schnell zuverlässig und wenn möglich auch eingehender als sonst über den aus der Geschichte gewachsenen Stand der religiösen Fragen zu orientieren. Der Unwissenheit in den tiefsten Fragen, jener verhängnisvollen Großmacht unsrer Zeit, kann nur so entgegengewirkt werden, wenn die großen Zeitungen die vorzügliche Arbeit, die in diesem Handwörterbuch geleistet wird, wirklich zu gesunder Urteilsbildung verwenden, zur Klärung des eigenen Urteils und des Urteils der Zeitungsleser. Man wird keiner Redaktion zumuten können, daß sie sich die theologische Realenzyklopädie in ihre Nachschlagebibliothek stellt; aber ein so auf die Zeitfragen und Zeitbedürfnisse eingestelltes Handwörterbuch, wie das vorliegende, empfiehlt sich binnen kurzem von selbst. Die Klage, daß man bei der Unverständlichkeit und Schwerfälligkeit der theologischen Bücher sich in religiösen Zeit- und Streitfragen so schwer orientieren könne, verliert Jahr für Jahr mehr ihre Berechtigung und nun vollends angesichts der klar und faßlich geschriebenen Artikel dieses schönen Werkes. Guter Wille wird

nun seinen Weg viel leichter finden können.

Man denke an den Apostolikumstreit, an die Bibel-Babelfrage, an christologische und andere dogmatische Fragen, wie sie fast in jedem Jahre einmal öffentlich aufgerollt werden. Wo sollte bisher ein Redakteur ohne viel Zeitverlust die wissenschaftliche Orientierung hernehmen? Oder denken wir an den Parlamentarier, an den Juristen, den Beamten, den Schulmann an höheren und Volksschulen, an den Vereinsleiter — ihnen allen kann und soll dieses Nachschlagebuch dienen. In den Kultusministerien und Konsistorien wird man es gewiß bald zu schätzen wissen. Von dem Pfarrer und Religionslehrer brauchen wir nicht erst zu reden. Schon das Blättern und gelegentliche Lesen in dem Buche ist dem Theologen eine Freude und Förderung.

Allein so berechtigt es ist, bei einem Handbuch auf seine Brauchbarkeit hinzuweisen, zuletzt muß doch seine innere Tüchtigkeit den Ausschlag geben. Der schöne Ernst und die Freudigkeit, mit der die Probleme angefaßt sind, wird dem nicht entgehen, der sich tiefer in die größeren programmatischen Artikel hineinliest. Dazu gehören vor allem die über das Abendmahl, Bibel, Carlyle, Christologie, Koedukation, Demut, Biblische Geschichte, Bibelwissenschaft u. a. Diesen Enzyklopädisten liegt wirklich nicht bloß an „Aufklärung“, so nötig diese ist und immer sein wird, sondern viel mehr noch an Vertiefung des Verständnisses für die religiösen Fragen. Bei aller kritischen Zurückhaltung und bei entschlossener Ablehnung des Unhaltbargewordenen geht die Grundrichtung nicht wie bei den französischen Enzyklopädisten auf das Negative, sondern unverkennbar auf das religiös Positive im eigentlichen Sinne des Wortes. Das stillschweigende Einvernehmen über das, was echte Religion ist, über ihre Selbständigkeit und innerste Unantastbarkeit und Hoheit liegt wie eine ruhige Selbstverständlichkeit über dem Ganzen. Diese unausgesprochenen religiösen Ueberzeugungen, die in den großen Hauptartikeln im Hintergrunde stehen, sind das eigentlich Apologetische an dem Werke.

Man wird daher nirgends eine aufdringliche Apologie der

Religion in diesen Spalten finden. In dem Artikel „Apologetik“ (1. Wesen der Apologetik) bekennt sich Wobbermin zu der Schleiermacherschen Formulierung der Doppelaufgabe dieser Disziplin, nämlich „das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes, wie das Wesen des Christentums in seinem Gegensatz [wir würden sagen: Unterschied] gegen andre Glaubensweisen und Kirchen zu verstehen“. Man darf sagen, daß in diesem Sinne das Ganze eine Apologie im großen Stile ist und gewiß auch, wenn das Werk abgeschlossen ist, wirken wird. Eine solche Apologetik ist aber nur auf grundsätzlich undogmatischem Standpunkte möglich. Vielleicht wird das einst als die kirchengeschichtliche oder dogmengeschichtliche Bedeutung des ganzen Unternehmens bezeichnet werden müssen: daß hier undogmatische Religion, deutsches undogmatisches Christentum zum ersten Male sich zusammenfassend geäußert habe. Und der Historiker wird das völlige Aufgeben der dogmatischen Maßstäbe zu Gunsten des alleinigen Maßstabes der religiösen Lebendigkeit und Echtheit feststellen können.

Allein wir stehen dem Werke als religionsgeschichtlicher Tatsache noch zu nahe, als daß wir diese historische Einreihung weiter fortsetzen dürften. Daß die Auffassung der Religion entscheidende Wandlungen durchgemacht hat, wird man schon aus der Aufnahme mancher Artikel ersehen können, die man einst in einem Religionslexikon nicht ohne weiteres gesucht haben würde. So wenn die Universität Berlin oder Breslau eine eigene Behandlung erfährt, die Deszendenztheorie, das Biogenetische Grundgesetz, Beethoven, Bismarck, Carlyle. Und doch fühlen wir Heutigen dabei sofort die Saiten schwingen, die mit großen religiösen Fragen verbinden. Der Begriff des Propheten ist weiter und lebendiger geworden — wie sich gerade an Carlyle zeigen läßt — und der Gedanke der Gesetzmäßigkeit als etwas Gewollten, eines Sollens, führt uns ohne weiteres in religiöse Zusammenhänge. Auch an der Haltung eines Artikels wie der über „Atheismus“ lassen sich bemerkenswerte Beobachtungen machen: so hätte man früher von theo-

logischer Seite nicht schreiben können, so verständnisvoll und doch innerlich überlegen. Aehnliches ließe sich von dem Artikel „Absolutheit des Christentums“ u. a. sagen. Die Unbefangenheit und Weitherzigkeit, mit der dergleichen Fragen behandelt werden, ohne daß das eigentliche religiöse Gut preisgegeben würde, ist eine der bedeutsamsten Eigenschaften der hier vorliegenden Arbeit.

Daß man hie und da einen Artikel etwas zu ausführlich (z. B. den schönen Artikel über „Buchillustration“); andere in zu loser Beziehung zum Ganzen stehend (z. B. „Agrargeschichte“, „Agrarpolitik“) finden wird, ist selbstverständlich. Das rechte Gleichmaß wird bei einer zweiten Auflage besser gefunden werden. Einige Artikel wird man vermissen. So fehlt „Atavismus“, „Astralmythus“, „Browning“ u. a. Andere sind entschieden zu kurz gehalten, wie der über den Philosophen Bergson und Albrecht Bengel, wieder andere zu wenig straff in der Sprache, wie der Artikel „Andacht“ u. a. Niemand wird bei solchen kleinen Unebenheiten länger als einen Augenblick verweilen mögen, wenn er das Ganze ins Auge faßt.

Nimmt man nach der Vollendung des ersten Bandes den Prospekt zur Hand, durch den das neue Unternehmen einst angekündigt wurde, so wird man den Herausgebern die Anerkennung nicht versagen können, daß sie mit dem unvermeidlichen Abstände vom Ideal, so weit man bis jetzt urteilen kann, Wort gehalten haben: ein Lexikon zu schaffen, das „1. über die Lage der Kirche und des Christentums in der Gegenwart orientiert; 2. der Erweiterung der theologischen Arbeit durch die Methoden der modernen Religionswissenschaft, Historie und Philologie nach allen Seiten hin Rechnung trägt; 3. für alle seine Benützer verständlich, handlich und erschwinglich ist.“ Wer sich eingehender mit dem schönen Buche beschäftigt, dem der Verlag eine treffliche Ausstattung und vorzügliche Illustrationen mitgegeben hat, der wird sich auf die Vollendung des Werkes nur freuen können. Es wird das in so bedenklichem Maße verloren gegangene Vertrauen zu der Arbeit der Theologie zurückerobern helfen und zwar gerade dadurch, daß es für die Theologie nichts, für die Religion

alles will. Nur eins nicht: Herrschaft. Sondern die freie Möglichkeit, der stille Segen und der gute Geist der Menschheit zu sein. Und daß bei aller Entschlossenheit, das Christentum in die Methode der vergleichenden Religionswissenschaft hinein zu ziehen und den dabei sich ergebenden Erkenntnissen frei ins Gesicht zu sehen, bei aller Aufgeschlossenheit für die religiösen Werte der andern großen Religionen, bei allem Verständnis für nichtchristliche Denkrichtungen im Hintergrunde doch das „Herr, wohin sollen wir gehen!“ steht, — das wird man den Männern, die hier zu Worte kommen, teils abfühlen, teils glauben können.

Es ist ein Markstein religiöser Auffassung, kritischer Arbeit, konzentrierter Besinnung und theologischer Ehrlichkeit. Die deutsche Christenheit wird darauf stolz sein können. Auch im Blick auf die Sprache des Werkes. Unmerklich wird es auch zu einem theologischen Sprachdenkmal. Es bedeutet eine grundsätzliche Reinigung der theologischen Sprache von überflüssigen Fachausdrücken und unzugänglichen Begriffen. Nicht als ob dies schon überall gelungen wäre. Aber der Läuterungsprozeß tritt deutlich hervor. Zu der grundsätzlichen Offenheit der Theologie, die hier zu Worte kommt, gehört auch grundsätzliche Schlichtheit und Durchsichtigkeit der Sprache. Eine Theologie, die nichts zu verbergen hat und keine Heimlichtuerei betreibt, wird von selbst zu einer natürlichen Klarheit der Sprache gebracht. Das alles ist in diesem Werke im deutlichen Werden, und wer es beobachtet, dem ist es eine Freude für die Zukunft.

Das Ganze ist eine Gewissensarbeit. So sollen es auch die auffassen, denen das Werk um der theologischen Grundhaltung willen unannehmbar ist. Das Gewissen hat zu solcher Zusammenfassung und programmatischen Aussprache dessen gedrängt, was sich in den letzten überaus arbeitsreichen Jahrzehnten angesammelt hat. Diesen Gewissenstrieb wird man zum mindesten in der protestantischen Kulturwelt achten und respektieren müssen und jede Verachtung dieses Motivs wird auf den Verächter zurückfallen.

Daß es sich in einem solchen Handwörterbuch um Wissen, nicht um Glauben handelt, sollte sich von selbst verstehen, muß

aber bei der weitverbreiteten Verwirrung dieser Begriffe immer wieder gesagt werden. Was man von den hier behandelten Dingen weiß und mit gutem Gewissen behaupten kann, darauf kommt es an. Man wird diesem ehrlichen Werke nur dann gerecht werden können, wenn man sich über das Wesen und die Schranken des Wissens auch in religiösen Dingen grundsätzlich klar ist. Auch da wird Goethe recht behalten, wenn er sagte: „Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, daß Wissen und Glauben nicht dazu da sind, einander aufzuheben, sondern einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden.“

Es ist ein kühner und großer Wurf in diesem Werke. Daß er gelungen sei, wird auch der nicht zu bestreiten wagen, der — wie wäre es bei einem solchen Unternehmen anders möglich? — in Einzelheiten und Kleinigkeiten noch Desiderien hat.

P. Jaeger.

Sobien erschien:

Jesus und die Apokfel.

In gemeinverständlicher Darstellung von D. **Albrecht Thoma**.
Vornehm gebunden M. 3.50.

Verlag von E. F. Thienemann in Gotha.

Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt?

Eine Antwort an seine „positiven“ und an seine radikalen Gegner mit besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe. Von **Seinrich Weinel**, Prof. der Theologie in Jena. 8. 1910. M. 1.60.

„Neben H. von Soden, Zülicher, Bornemann, Beth u. a., die Drews mündlich und schriftlich entgegengetreten sind, sei hier die Weinelsche Schrift besonders hervorgehoben, die in umfassender Weise das „liberale“ Jesusbild gegen die mancherlei Vorwürfe von rechts und links verteidigt. In einem ersten Hauptabschnitt und noch in einem besonderen Anhang wendet sich Weinel gegen Drews und seine Vorgänger, besonders N. B. Smith, den Urheber der verunglückten Hypothese vom „vorchristlichen“ Jesus, die Weinel mit überlegenem Wissen bis ins Einzelne prüft und zerpflückt. Alle die Werke, welche die Geschichtlichkeit Jesu leugnen, werden, meiner Ansicht nach mit vollem Recht, als Erzeugnisse eines grassen Dilettantismus charakterisiert, dessen Hauptfehler in einer falschen Sucht nach „Konsequenz“, in der Methode, einer Unterschätzung der Tradition und einer Ueberschätzung einzelner Stellen und exegetischer Fündlein besteht. Auch die übrigen Vorwürfe gegen das „liberale“ Jesusbild werden mit derselben wissenschaftlichen Gründlichkeit widerlegt, zugleich in feiner Weise die Lehren entwickelt, die sich aus dem Kampfe der Gegner für die Anhänger einer „liberalen“ Jesusanschauung ergeben.“

Literarisches Zentralblatt f. Deutschland. 28. Mai 1910. Nr. 22. 61. Jahrgang.

Jesus im neunzehnten Jahrhundert.

Von Prof. D. **Seinrich Weinel** in Jena. Ahtes bis zehntes
Tausend. Neue Bearbeitung. (Lebensfragen. Schriften und Reden
hrsg. v. H. Weinel. 16.) 8. 1907. M. 3.—. Geb. M. 4.—.

„Wie eine herrliche, genußreiche Höhenwanderung wirkte auf mich das Lesen des kostbaren Buches. Hier wie dort gesunde, erfrischende Luft, wunderbare Fernsicht, herrlichen Einblick in stille, friedliche Täler und Ueberblicke über ein großes, gesegnetes Gebiet. Der Weg ist gebahnt. Der Leser ahnt aber kaum, wie viele Steine mußten weggerollt, wie viele Felsen mußten gesprengt, wie viele oft abstruse Bücher mußten gelesen und welche ungeheuren Summen von Gelehrsamkeit und Wissenschaft mußten bewältigt werden, bis der Verfasser in edler, gefälliger, oft poetischer Sprache uns vertraut machen konnte mit den schwierigsten und tiefsten Problemen der Theologie und der Religionswissenschaft. Jedem gebildeten, suchenden Nichttheologen, jedem der vor der ernststen, heiligen Lebensfrage „Wie dünkt euch um Christo?“ wie vor einem steilen Berge steht, den, ohne an einen sicheren Führer angelehnt zu sein, er niemals würde erklimmen können, dient Weinels treffliches Buch als zuverlässiger Wegweiser und freundlicher Führer.“

Evangelisch-protestantischer Kirchenbote für Elsaß-Lothringen.
36. Jahrgang. Nr. 4

Inhalt.

	Seite
Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief. Von Burggaller . . .	369
Altes Testament. Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums. I. Von Bousset	381
<p>Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 2. Die inneren Zustände, 4. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1907. IV, 680. M. 14; Bd. 3. Das Judentum in der Zerstreung und die jüdische Literatur. Ebendort 1907, IV, 719. M. 15. — Sachau, E., Drei aramäische Papyrus-Urkunden aus Elephantine (Abhandl. der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907), auch als Sonderdruck. Berlin, Reimer 1907. 46 S. 1 Tafel. M. 2.50. — Staerk, W., Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im 6. und 5. Jahrhundert vor Christus (Kleine Texte für theologische Vorlesungen, herausgegeben von Lietzmann, Nr. 32). Bonn, Markus und Weber, 1908. 16. M. 0.60. — Smend, R., Zu den von E. Sachau herausgeb. Papyrus-Urkunden aus Elephantine. Theol. Literaturzeitung, Bd. 32, 705—711, 1907. — Gunkel, H., Der Jahu-Tempel in Elephantine. Sonderdruck aus der Deutschen Rundschau, Jahrgang 34, Heft 4, S. 30—46. — Rothstein, Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Leipzig, Hinrichs, 1908. (Sonderdruck aus Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgeb. von R. Kittel.) 82. M. 2.50. — Montgomery, The Samaritans, the earliest Jewish sect, history, theology and literature. Philadelphia, Winston, XII, 358. § 2 — Daiches, S., The Jews in Babylonia in the time of Nehemia according to Babylonian inscriptions. London 1910, 36 p. (Jews' College Publication Nr. 2.) — Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 17: Merx, A., Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner nach bisher unbekanntem Quellen. Mit einem Gedächtniswort von Karl Marti. Gießen, Toepelmann, 1909. 92. M. 12.—. — Bertholet, A., Das Ende des jüdischen Staatswesens, 6 populäre Vorträge, Tübingen, Mohr, 1910. 164. M. 2.—. — Wilcken, W., Zum alexandrin. Antisemitismus (Aus: Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 27, Nr. 23, S. 873—893. Leipzig, Teubner, 1909.</p>	
Varia. Der erste Band einer neuen Religionsenzyklopädie. Von Jaeger	400

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Redigiert von Gunkel (Altes Testament, Religionen des alten Orients), Heitmüller (Neues Testament), Zscharnack (Kirchengeschichte), Scheel (Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik), Troeltsch (Dogmatik), Wobbermin (Apologetik), Baumgarten (Praktische Theologie und Religion der Gegenwart), Schian (Kirchenrecht und Kirchenpolitik), O. Siebeck (Sozialwissenschaft), C. Neumann (Kunst), W. Weber (Musik), Schiele (Außerchristliche Religionsgeschichte, Erziehung), Mulert (Biographie des 19. Jhd. und der Gegenwart). Unter Mitwirkung von Hermann Gunkel und Otto Scheel herausgegeben von Friedrich Michael Schiele. Erster Band. Von A bis Deutschland. Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln. Tübingen, Mohr, 1909. M. 23.—, geb. M. 26.—.