

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 9 (1953)  
**Heft:** 3

**Rubrik:** Miscellen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

des baldigen Weltendes ein naturwissenschaftliches Interesse, das nur bei Lukas in geringen Ansätzen auftaucht (S. 92 f.), kaum aufkommen ließ. Die hebräisch-alttestamentliche Wurzel des neutestamentlichen Glaubens an die Allmacht Gottes und die von ihm gewirkte Herbeiführung der Heilszeit wird mehrfach betont. Doch hätte man gern gesehen, daß diese Linien deutlicher herausgearbeitet worden wären. Gegenüber der Fülle des aus der griechisch-römischen Antike beigebrachten Materials treten die aus dem jüdischen Bereich angeführten Beispiele stark zurück. Hier hätten gerade die Arbeiten von Fiebig (zitiert auf S. 171), Schlatter und Billerbeck manchen Anhaltspunkt bieten können. Denn ehe man aufzeigen kann, wie sich das Urchristentum mit der griechisch-römischen Antike in der Wunderfrage auseinandersetzt, müßte untersucht werden, wie die palästinische Urgemeinde über die Wunder gedacht hat. Das Neue Testament weist zwei nebeneinander herlaufende Linien auf — die Wundertaten als Hinweis auf den Anbruch der messianischen Zeit der Erfüllung (Matth. 11, 5 f.) auf der einen Seite, auf der anderen aber die Ablehnung eines beweisenden Zeichens (S. 166 f.). Wenn diese Spannung beachtet wird, müßte es gelingen, die Eigenart der Wunder des Neuen Testaments gegenüber dem Verständnis der Wunder in der Umwelt schärfer zu erfassen.

Die Untersuchung aber ebnet die Unterschiede stark ein. Daher muß der abschließende Abschnitt über «Theology and Science» (S. 264—270) mit einem blassen und sehr zurückhaltend formulierten Ergebnis enden. Man meint eine gewisse Ratlosigkeit des Verfassers zu spüren, wenn nach der theologischen Relevanz seiner so sorgsam geführten Untersuchung gefragt wird. Kann man wirklich mit der allegorischen Auslegung des Origenes sympathisieren und das Problem mit einer solchen Antwort lösen: «The inner meaning of miracle is more significant than miracle itself» (S. 156)? Oder genügt ein Satz wie dieser: «The miracles themselves we should regard as the more or less spontaneous expressions of faith» (S. 267)? Diese Fragen erheben sich am Ende der Lektüre dieses Buches, das man mit reichem Gewinn und Dank aus der Hand legt. Ungern stellt der Leser fest, daß er schon an das Ende gelangt ist. Denn gerade über die zuletzt angedeuteten Fragen träte er gern in ein Gespräch mit dem Verfasser ein.

Mainz.

Eduard Lohse.

## Miszellen.

### Papyrus Fuad 203 und die Septuaginta.

Unter dem Titel «Fragment d'une prière contre les esprits impurs?»<sup>1</sup> veröffentlicht und erläutert P. Pierre Benoit, O. P., Jerusalem, die erhaltenen 19 Zeilen der Mittelspalte eines Papyrusblatts, geschrieben in einer

<sup>1</sup> Revue Biblique, 58, 1951, 549—565.

sorgsam von der Kursive unbeeinflussten Hand<sup>2</sup>, die er nach Parallelen auf ca. 100<sup>P</sup> ansetzt. Links sind einige Endbuchstaben, rechts mehr Zeilenanfänge anderer Spalten erhalten, aber zu wenig, um Ergänzungen und Folgerungen zuzulassen. Er gibt genauen und kundigen Bericht über die Gestaltung des Textes und fügt einen wertvollen Kommentar bei. Von der Septuaginta her läßt sich indes, wie ich glaube, noch einiges zur Deutung und Einordnung des Textes beibringen.

1. *Ist der Text ein Gebet?* Für diese Annahme spricht, daß die letzten erhaltenen Zeilen eine Doxologie bieten: ἡ δὲ τιμὴ καὶ ἡ δόξα κυρίῳ δι' αἰῶνος. Aber die unmittelbare Fortsetzung τῷ ἔξορκιζομένῳ τῷ [δει] καὶ τοῖς παρ' αὐτοῦ πάσιν καὶ συμπαροῦσ[ι] . . . zeigt, wenn P. Maas δεινα richtig ergänzt hat, daß eher an ein Beschwörungsformular zu denken ist, das ich nicht Gebet nennen würde. Den Gebetscharakter sieht P. Benoit durch Z. 2 ff. ausgedrückt, wo er ἐξαποστείλαι ἡμῖν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ mit «Qu'il nous envoie son Ange» übersetzt. Hier aber können wir wohl weiterkommen. Im Kontext folgt auf diese «Bitte» διὸ οὐκέτ' ὀφθῆσεσθε οὐδ' ὑπάρξετε κακοποιῆσαι ψυχὴν, also eine Voraussage oder Drohung, gerichtet an die bösen Geister, von denen es in Z. 2 geheißsen hatte καὶ ἐστὲ ἀκάθαρτα. Diese Anrede «Ihr seid unrein» wird also wieder aufgenommen; das lehrt, daß auch die erste erhaltene Zeile τὸ ἐντιμον ὄνομα nicht an Gott gerichtet sein kann, sondern vorher etwas wie [παραπικραίνετε τὸν θεὸν καὶ ἀτιμάζετε] τ. ε. ο. voraussetzt, wieder Anrede in der 2. plur. Auch die Doxologie, hinter der nicht viel verloren sein kann, ist in der 3. Person. Alles wäre klar, wenn sich der Passus ἐξαποστείλαι ἡμῖν überzeugend einfügen ließe. Bei P. Benoits Deutung als Gebet bleibt der Gesamteindruck zwiespältig, daher das Fragezeichen in seinem Titel.

Hier nun leistet genaue Beobachtung der LXX den gewünschten Dienst. Wir finden in sprachlich so unterschiedenen Uebersetzungen wie Hiob, den Kleinen Propheten und den Psalmen in ganz ungriechischer Weise den opt. aor. in futurischem Sinn verwandt.<sup>3</sup> In Hiob tut das die alte Uebersetzung, während Theodotion immer das Futur bietet, oft in der auf den alten Text folgenden Zeile. Für die Psalmen erinnere ich an 51(52)<sup>7</sup> καθελεί σε . . . , ἐκτίλει σε καὶ μεταναστεύσαι σε, wo die HSS die Verbalformen nach beiden Seiten ausgleichen, obwohl der futurische Charakter dieses Verses außer Zweifel steht. Aber das klassische Beispiel ist das Segens- und Fluchkapitel Deut. 28. Hier zeigen die Verse 7—36 eine weitergehende Differenzierung: sie setzen den opt. aor., wo Gott das Subjekt ist, aber das

<sup>2</sup> Die Tatsache, daß der Papyrus ein kalligraphisches Kunstwerk und seine Rechtschreibung bemerkenswert korrekt ist, bürgt natürlich nicht für die Güte des Textes, resp. der Vorlage. Es liegt also kein Grund vor, mit P. Benoit, S. 564, Verschreibungen unwahrscheinlich und den Weg zur befriedigendsten Deutung des Textes dadurch versperrt zu finden.

<sup>3</sup> Kurz in Th.L.Z. 61, 1936, Sp. 341; 63, 1938, Sp. 34. Den ausführlichen Nachweis wird mein Buch «The Text of the Septuagint» erbringen.

fut., wo es Menschen sind. Gottes Segen oder Fluch wird also gleichsam in Wunsch- oder Gebetsform ausgedrückt, die Auswirkungen auf das Volk Israel aber als die daraus erwachsenden Folgen. Aus den Varianten läßt sich nachweisen, daß ursprünglich diese Unterscheidung im ganzen Kapitel beobachtet war, jedoch in der späteren Ueberlieferung zugunsten des Futurs verwischt wurde. Dieser Optativ drückt aber nur scheinbar Wunsch oder Gebet aus. In Wahrheit läßt sich erweisen, daß er Jussivformen des hebräischen Textes wiedergeben will, worin sich, wenn nicht bloße Pedanterie, vielleicht ein Zug des von Juden gesprochenen Griechischen erhalten hat.<sup>4</sup>

Als ich auf diese Differenzierung stieß, war sie ohne Parallele in der LXX oder sonstwo. Nun tritt in dem Papyrus ein Gleiches zutage, und man wird gut tun, die Texte zusammenzuhalten. Für die LXX ergibt sich der bisher vermißte stützende Beleg. Für den Papyrus erledigt die Parallele aus Deut. 28 die Deutung des Ganzen als Gebet. In Wahrheit haben wir eine Droh- oder Fluchrede vor uns: Gott wird, wie früher schon, seinen Engel senden, und dann ist's aus mit euch! Also etwas wie eine «Fluchtafel», *devotio* oder *defixio*.

2. *Namensformen und ihre Parallelen in der LXX.* Josua, in der LXX durchwegs als Ἰησοῦς υἱὸς Ναυη bezeichnet, heißt hier τῷ Ἰεσοῦ τῷ τοῦ Ναυμ. Für Ναυμ vergleicht P. Benoit I Par. 7<sup>27</sup> Nouμ (v. l. Nouv). Die Aehnlichkeit beschränkt sich indes auf den Ersatz des N durch M. Abgesehen von dieser leichten Verschreibung ist aber Ναυμ die alte Form vor ihrer Entstellung in Ναυη. Das Nouv von Par. sieht daneben wie eine nochmalige, genauere Transkription aus, identisch mit der, die J. Reider, Prolegomena to an Index to Aquila, p. 14, für Aquila aus einigen anonymen Randlesarten in Anspruch nimmt. Das ε von Ἰεσοῦ findet sich bei diesem Namen in der LXX nicht, wohl aber sonst, in Pap. Oxy. 1152, 3; 1384 und auf einem jüdischen Ossuar (P. Benoit, S. 554, AA. 4, 5). Es läßt sich noch beweisen, daß die Wiedergabe der e- und o-Laute des Urtexts durch η ü. ω sekundär ist. Denn korrupte Namenformen, die der Modernisierung entgangen sind, bewahren das Ursprüngliche. So geht I Par. 25<sup>27</sup> αἰΜαθα Β (κεΜαθα c<sub>2</sub>) auf εἰΜαθα zurück, wodurch das ηλ-Bc<sub>2</sub>L in v. 4 als Korrektur erwiesen wird.<sup>5</sup> Eine

<sup>4</sup> Philo behält zwar in seinem Zitat von Deut. 28<sup>12</sup> in *heres* § 76 den opt. aor. der LXX, ἀνοίξει, bei, offensichtlich aber, ohne diesen besonderen Sprachgebrauch zu kennen. Denn in seinen beiden anderen Zitaten der Stelle, *alleg.* III § 104 und *immut.* § 156, bezeichnet er die Worte als eine von Mose *gebetete* εὐχή; und diese Deutung ist durch den Beisatz in *immut.* ἐπήκοοι δὲ αἱ τοῦ θεοφιλοῦς εὐχαί gesichert. Diese Unkenntnis Philos, der sonst auf Spracheigentümlichkeiten achtet und gelegentlich betont nach grammatischen Einsichten zwischen Varianten der LXX wählt (Philo's Bible, pp. 57. 73), bedeutet nicht mehr, als daß er ganz in dem literarischen Griechisch lebte, das er schrieb, und daß dies Stück «Sprache Kanaans» außerhalb seines Horizontes blieb.

Auch ψυχὴν = «jemanden» mag, obschon **ψῆ** wiedergebend, aus der Sprache des Lebens stammen oder mindestens aus der Uebersetzung in sie zurückgeflossen sein.

andre Verschreibung in Bc<sub>2</sub> hat das Echte in I Par. 3<sup>23f</sup>. 7<sup>8</sup> erhalten: Hinter ελιθεναν steckt ελιΟεναι, während alle andern -ων- statt -θε- haben, wieder deutlich korrigiert. Dazu ist hier, anders als im ersten Beispiel, das ε der ersten Silbe von allen beibehalten. Es zeigt, wie unsystematisch korrigiert wurde. Anderswo ist es Lucian, der das ε bewahrt. Von der Modernisierung, wie sie unsre griechische Chronik beherrscht, ist der Papyrus also noch frei. Ob in den frühen nachchristlichen jüdischen Belegen, zu denen unser Text gehört, die formale Differenzierung des alttestamentlichen Ιησους von dem des N.T. bewußt vorgenommen wird, sei nur eben gefragt.

3. Der Papyrus hat noch etwas *Alttertümliches*, das P. Benoit wohl sieht, aber kaum richtig einordnet. Der Engel, dessen Sendung vorausgesagt wird, hat das Volk beim Auszug aus Aegypten geleitet (Z. 4—8). Dieser Auszug heißt in unsrer Bibel Ἔξοδος, wonach das 2. Buch Mosis seinen Namen hat. Wo wir aber auf alte Texte stoßen, steht regelmäßig Ἐξαγωγή.<sup>6</sup> Das älteste Zeugnis dafür ist der Dramentitel des Dichters Ezechiel (II<sup>a</sup>), aus dessen Stück Alexander Polyhistor (I<sup>a</sup>) Fragmente zitiert. Der nächste Zeuge ist Philo: Mose, der Hierophant, hat einem ganzen heiligen Buch der νομοθεσία den Titel Ἐξαγωγή gegeben (*migr.* § 14, alle HSS). Anderswo spaltet sich die Ueberlieferung. In *heres* §§ 14 251 hat nur der alte Papyrus, in *somn.* I § 117 die gute Klasse MA Ἐξαγωγή, der Rest Ἔξοδος. Auch Quaest. in Exod. I 7 lesen wir ἐκ τοῦ ἀ τῶν ἐν ἔξαγ<sup>ω</sup> (= ἔξαγωγή, Harris, Fragments, p. 48). Diesen Titel bezeugt für die, außer Fragmenten nur armenisch erhaltenen, Quaestiones ausdrücklich Eusebius, H.E. II 18 1, während er bei der Inhaltsangabe dessen, was ihm noch vorlag, Ἔξοδος sagt (II 18 5). Als neuer Beleg reiht sich hier, gegen Ende des ersten Jahrhunderts, der P. Fuad 203 ein.

Zusammenfassend darf man das Fragment als Droh- oder Fluchtext oder -formular bezeichnen. Es ist ein früher jüdischer Text. Die sprachlichen Parallelen geben der aus paläographischen Gründen gegebenen Zeitbestimmung recht; sie haben uns manches erhalten, das in unsrer LXX entweder bereits im Rückzug begriffen oder bis auf Spuren verschwunden ist.

Cambridge.

Peter Katz.

### Oswald Schreckenfuchs' hebräischer Nachruf auf Sebastian Münster.

Zum 400. Todestag von Sebastian Münster (26. Mai 1952).

Der hebräische Nachruf, den Erasmus Oswald Schreckenfuchs (1511 bis 1575) seinem Lehrer widmete<sup>1</sup>, wird zwar als Quelle für dessen Biographie von seinen Biographen stets genannt, aber nie benutzt. Selbst Viktor Hantzsch, der jüngste und ausführlichste Biograph Münsters<sup>2</sup>, erwähnt

<sup>5</sup> Th.L.Z. 61, 1936, Sp. 285.      <sup>6</sup> Philo's Bible, p. 48.

<sup>1</sup> Siehe die Abbildung des Titels.

<sup>2</sup> Sebastian Münster. Lehrer, Werk, Wissenschaftliche Bedeutung = Abhh. der K. Sächs. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 18 (1898).

Schreckenfuchs' Schrift als älteste Biographie, kennt jedoch nicht ihren Inhalt. Wenn ihm auch eine ausreichende Auswahl anderer und, nehmen wir es vorweg, besserer Quellen zur Verfügung stand, wäre bei Berücksichtigung dieses Nachrufs hie und da eine ungenaue oder falsche Darstellung vermieden worden, während auf der anderen Seite bloße Vermutungen ihre willkommene Bestätigung gefunden hätten. Und auch wo sich weder ein Widerspruch noch eine Ergänzung ergeben hätte — worauf wir hier unser Augenmerk ausschließlich richten wollen —, wäre die Bestätigung anderer Quellen durch die wenn auch oft unklaren und vor allem jeder genauen Zeitangabe entbehrenden Angaben von Schreckenfuchs dem Biographen willkommen gewesen.


Zunächst muß ein Irrtum, dem man immer wieder, auch bei Hantzsch, begegnet, richtiggestellt werden. Es handelt sich bei dieser *Oratio Funebris* nicht um eine *Leichenrede* im eigentlichen Sinn. In erster Reihe waren, wie der Nachruf trotz seines Umfangs zeigt — es ist uns keine gleich umfangreiche Schrift eines christlichen Hebraisten jener Zeit bekannt —, die hebräischen Kenntnisse des in der Hauptsache als Mathematiker dozierenden Verfassers keinesfalls so groß, daß er innerhalb der kurzen Zeit vom Tod bis zur Beerdigung eine so lange Rede hätte ausarbeiten können. Aber auch wenn wir in der Schrift etwa eine erweiterte Fassung einer kürzeren Leichenrede sehen wollten: der Redner hätte tauben Ohren gepredigt. Zudem gingen die vielen Beerdigungen in Pestzeiten — Münster war an der Pest gestorben — sicher in Kürze vor sich, und für Nachrufe besonderer Art und in ungewohnter Sprache ließ man sich gewiß keine Zeit, auch nicht an einer Feier nach erfolgtem Begräbnis. Auf dem Zwischentitelblatt vor Beginn des Targumtextes, wo die Rede angekündigt wird, heißt es daher ausdrücklich: *Hic accessit Oratio funebris, ab eodem hebraice scripta de obitu etc.* Auch der auf dem abgebildeten hebräischen Titelblatt gewählte Ausdruck אָפֶר הַבֵּר ist der Terminus für *Verfassen* einer Schrift, nicht für das Halten einer Rede. Das Schlußwort אָפֶרְתִּי, durchaus unhebräisch, eine mechanische Uebersetzung des üblichen *dixi*, stellt demgegenüber sozusagen einen Versuch dar, zum Schluß nochmals die Fiktion einer Rede aufleben zu lassen. Es liegt hier vielmehr zweifellos ein rein literarisches Produkt vor, das aber gerade deswegen mit größerer Sorgfalt zu Papier gebracht werden konnte und nach Form wie nach Inhalt größere Beachtung verdient.

Der von rechts nach links gedruckte Nachruf ist der vom Verfasser veranstalteten, von links nach rechts laufenden Ausgabe des aramäischen Targum zum Hohen Lied und zum Prediger mit lateinischer Uebersetzung beigegeben. Der Text des Nachrufs umfaßt vier Lagen, drei à 8 Blatt und eine à 4 Blatt, zusammen also 28 Blatt mit eigenen Bogensignaturen (א-ד), aber im Gegensatz zum Hauptwerk ohne Paginierung. Trotzdem ist es nicht, wie Hantzsch behauptet<sup>3</sup>, auch selbständig erschienen. Schon das hier abgebildete Titelblatt ist durch das Fehlen des Druckorts und an der ganzen Aufmachung als Zwischentitelblatt zu erkennen. Auch fehlt am Schluß der

<sup>3</sup> S. 139 Anm. 1.

# מֵאִמֶּר קִיּוּמָה

אֲשֶׁר חָפַר לְאִסְוֹלְדוֹס שְׂרִיק  
 שְׂרִיקֵי־כּוֹבֵס עַל מוֹת נַפְוֹ הַחֲכָמִים  
 שֶׁב־אֲשֶׁר־טִיִּין מוֹנֶשְׁטֵיר זְכוּנֵוֹ לֵב  
 לְבִנְיָה בְּעִיר כְּרִיבֹלְג  
 מְרִישָׁגִיא בְּשָׁנָה  
 אֶהֱלֵב

 **Oratio funebris,**  
 quam xdidit M. Erasmus Osuualdus  
 Schrekhēfuchsius Austriacus, mathe/  
 matum, & linguæ Hebrææ professor  
 Friburgi Prîsgoiæ, de obitudo/  
 ctiffimi uiri Sebastiani  
 Munsteri præce/  
 ptoris sui.

Titelblatt des Nachrufs.

letzten Lage das allen selbständigen Produkten beigegebene Impressum und das Signet des Druckers und Verlegers Henricus Petrus. Umgekehrt stellt das am Schluß der Vorrede zum Hauptwerk erscheinende Druckfehlerverzeichnis zur Oratio funebris insofern eine technische Verbindung zwischen Hauptwerk und Anhang her, als dadurch eine Trennung auch nur durch gesondertes Binden der vier Lagen samt dem dazu gehörigen Druckfehlerverzeichnis verunmöglicht wird.

Das Zwischentitelblatt trägt auch kein Erscheinungsjahr. Ein solches ist aber auch auf den damaligen Basler Haupttitelblättern meist nicht zu sehen. Es hat seinen Platz bekanntlich zusammen mit dem Namen des Druckers oder Verlegers im Impressum am Schluß eines Werkes. Auch in unserem Druck ist ein Impressum am Schluß der Targumausgabe vorhanden. Es lautet: *Basileæ per Henricum Petri, mense Augusto, Anno MDLIII* und bezieht sich gleichzeitig auf die hebräische Beilage, deren Druck, wie das Druckfehlerverzeichnis beweist, vor Abschluß des Hauptwerks vollendet war.

Allerdings zeigt der hebräische Obertitel (s. die Abbildung) eine Jahreszahl, nämlich אהל"ב, richtig אהנ"ב, d. h. 1552. Diese Jahreszahl bezieht sich jedoch nicht auf die Drucklegung, sondern auf die Abfassung: אֲשֶׁר חָפַר בְּשָׁנָה, und entsprechend heißt es im lateinischen Untertitel: quem

*aeditit*. Vor der Vollendung des Manuskripts bis zur Beendigung seiner Drucklegung dauerte es also höchstens ungefähr 12 und wenigstens 7 Monate.

Störend wirken im hebräischen Text die vielen Druckfehler, die auch von einem geübten Hebraisten oft nicht ohne weiteres richtiggestellt werden können. Dieser Mangel erstreckt sich vom Titel, der richtig קִינָה zu lesen ist, und der bereits erwähnten falschen Jahreszahl auf dem Titelblatt bis zum Druckfehlerverzeichnis. Schreckenfuchs entschuldigt die vielen Fehler damit, daß er die Korrekturen in der Druckerei nicht selbst vorgenommen, sondern daß ein des Hebräischen nicht genügend Kundiger dies besorgt habe. Allein die immer wiederkehrende Verwechslung bestimmter Buchstaben hat ihre Ursache wohl auch in einer Unbeholfenheit des Schreibers, und als solcher hat der Verfasser zu gelten. Dieser aber war alles eher als ein gewandter Hebraist. Und wenn Christian Friedrich Schnurrer<sup>4</sup> das Werkchen als «ganz im jüdischen Geschmack» bezeichnet, so hält ihm M. Steinschneider<sup>5</sup> mit Recht entgegen, daß «Autoris Hebraismus potius Barbarismus dicendus erat». Schreckenfuchs' hebräischer Stil hebt sich jedenfalls zu seinen Ungunsten sehr von dem seines Lehrers Sebastian Münster ab.

Eine (lateinische?) Uebersetzung des Nachrufs scheint von dem ehemaligen Eigentümer des heute im Besitz der Universitätsbibliothek Basel befindlichen, aus der Bibliothek des Frey-Grynäum stammenden Exemplars (Standort Fr.-Gr. A VII 3) ausgearbeitet worden zu sein. Darauf weist die Randbemerkung zu Beginn des Texts hin: *vide vers. m.* (= versionem meam). Wer dieser Vorbesitzer und Uebersetzer war, wissen wir nicht. Von derselben uns unbekanntem Hand stammen auch einige Notizen auf dem Vorsatzblatt (vor dem Targum), in denen auf *Leusdens* Philologus (hebraeo-) mixtus und auf *Buxtorfs* (II.) Consilium verwiesen wird. Leusdens Werk erschien erstmals i. J. 1663, Buxtorfs Consilium i. J. 1658, so daß auch jener Hinweis auf eine Uebersetzung zeitlich einigermaßen festgelegt werden kann. Erschienen ist die Uebersetzung jedoch offenbar niemals.

Nach sechs Seiten der Klage über den Heimgang Münsters beginnen die Einzelheiten über seinen Werdegang. Danach ist Münster in *Ingelheim*, einem Ort zwischen Mainz und Bingen, geboren. Der den anderen Biographen unbekanntem Vorname seines Vaters war *Andreas*, wie Schreckenfuchs von Münster selbst hörte. Seine Eltern, gottesfürchtige Leute, erfreuten sich eines gewissen Wohlstandes, den sie vielen Bedürftigen zugut kommen ließen. Hantzschs Folgerung<sup>6</sup>, «daß sie arme Leute waren, da er selbst bis in sein mittleres Alter mit drückenden Geldsorgen zu kämpfen hatte», erweist sich also, was nicht überraschen kann, als irrig.

Münster genoß nebst seinen Geschwistern im Elternhaus eine sorgfältige Erziehung. Sein Vater übergab ihn einem Lehrer in Ingelheim, über den uns der Verfasser allerdings ebensowenig mitteilt wie die von Hantzsch benützten Quellen. Schreckenfuchs nennt ihn kurzweg פֿלוני ופֿלוני; also

<sup>4</sup> Biographische und literarische Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebräischen Literatur in Tübingen. Ulm 1792. S. 120.

<sup>5</sup> Cat. Bodl. pag. 2574. <sup>6</sup> S. 6/7.



etwa NN., wohl nicht deswegen, weil er seinen Namen nicht nennen will, sondern weil er ihn nicht kennt.

Anders verhält es sich mit der Bezeichnung der *Heidelberger* Universität, die Münster später zum Studium der Logik, Astronomie, Geographie, Arithmetik, Musik (גוונים), Physik (חכמה טבעית) und Theologie bezog, als ישיבה פלונית ופלונית, also wiederum als *Universität NN*. Daß Schreckenfuchs damit in Uebereinstimmung mit allen anderen Quellen die Heidelberger Universität meint, ist zweifellos, zumal er ja später ausdrücklich von einer *Rückkehr* Münsters nach Heidelberg spricht. Hier liegt die Möglichkeit vor, daß Schreckenfuchs den Namen *Heidelberg* absichtlich verschwieg. Möglich aber auch, daß ihn sein Erinnerungsvermögen im Stich ließ. Auffällig ist auch die damit wohl in keinem Zusammenhang stehende, bereits von L. Geiger in der Allgemeinen Deutschen Biographie 23 (1886) S. 30 erwähnte Tatsache, daß Münsters Name in der Heidelberger Matrikel nicht enthalten ist.

Von Heidelberg aus ging Münster, wie Schreckenfuchs behauptet, nach *Löwen* (לופאניום). Ein anderer Beleg für Münsters Studium in Löwen existiert allerdings nicht. Insbesondere ist wiederum sein Name nach einer Mitteilung der Archives Générales du Royaume in Bruxelles in den Akten der Löwener Universität nicht enthalten, was aber nach dem Heidelberger und dem späteren Tübinger Beispiel keinen Einwand gegen Schreckenfuchs' Behauptung darstellt.

Nach Hantzsch verließ Münster Heidelberg infolge einer dort herrschenden Seuche im Jahre 1508, um sich ins Elsaß zu begeben. Dort trafen wir ihn im Jahre 1509 im Minoritenkloster in Rufach. Nur diese letzte Behauptung ist belegt, und zwar durch Münsters eigene Mitteilung im Vorwort zum Opus Grammaticum consummatum vom Jahre 1542. Für die anderen Angaben Hantzschs konnten wir keine Quelle ausfindig machen, so daß es durchaus möglich ist, daß Münster entsprechend der Darstellung von Schreckenfuchs nicht von Heidelberg, sondern im Anschluß an seinen Aufenthalt in Löwen ins Elsaß kam.

Bei der großen Verbreitung und Wertschätzung der *Margarita Philosophica* des Freiburger Kartäuserpriors *Gregor Reisch* in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts kann uns der von den Biographen Münsters erwähnte Einfluß dieses enzyklopädischen Werks auch auf Münsters vielseitige Ausbildung nicht überraschen. Schreckenfuchs berichtet uns aber auch von einem mehrjährigen persönlichen Verkehr Münsters mit Reisch (עמו התהלך כמה שנים). Das setzt einen Aufenthalt Münsters in *Freiburg* voraus, von dem weiter nichts bekannt ist und der chronologisch vor seine Uebersiedelung nach Pforzheim eingereicht werden mußte.

In *Tübingen* war Münsters Lehrer *Johann Stöffler*. Aus dessen eigenem Mund hörte Schreckenfuchs das Lob seines Schülers, den er in alle «Geheimnisse» der Astronomie einführte.

Ueber einen Aufenthalt Münsters in *Wien* war bisher keine sichere Quelle aufzufinden, obwohl verschiedene Indizien einen solchen wahrscheinlich machen. Schreckenfuchs jedoch bringt die vermißte Bestätigung dieses

Wiener Aufenthalts — also in seinem Heimatland, wie Schreckenfuchs bemerkt —, wobei er als Attraktion dieser Stadt eine berühmte Sonnenuhr (אָבן שַׁעָה) hervorhebt.

Von Wien kehrte Münster nach Heidelberg zurück. Nach Hantzschs Ansicht jedoch «wahrscheinlich» nach Tübingen, um erst später, im Jahre 1524, einem Ruf als Professor der hebräischen Sprache nach Heidelberg zu folgen.

Zu den ersten seiner zahlreichen Publikationen auf dem Gebiet der hebräischen Sprachwissenschaft gehört Münsters Ausgabe der סֵפֶר הַבְּחֹר הַגָּדוֹל genannten Grammatik des *Elia Levita*, die erstmals in Rom (im Jahre 1518) erschienen war. Es war *Simon Grynaeus*, der ihm ein Exemplar dieses Buches übergab, worauf er sogleich mit der Uebersetzung ins Lateinische begann.

Im übrigen bieten Schreckenfuchs' Angaben über Münsters reiche publizistische Tätigkeit kaum Neues, zumal die Werke selbst alle erhalten sind. Die hebräischen werden in anderem Zusammenhang Gegenstand ausführlicher Darstellung von unserer Seite sein.

Gleichzeitig mit Simon Grynaeus erhielt Münster eine Berufung nach *Basel*, und zwar als Professor der hebräischen Sprache. Er legte — aber sicher nicht erst damals — sein geistliches Gewand ab, heiratete eine ebenbürtige Frau und widmete sich ganz seinem Amt und seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Sein Ansehen wuchs ständig, was aus seinem umfangreichen Briefwechsel mit Theologen in Köln hervorgeht, ebenso mit Gelehrten in Spanien, Italien und Frankreich. Er hatte nur einen in Deutschland wohnenden Gegner — dessen Name wird mit פֶּלּוּנִי וּפְלוּנִי verdeckt —, der in hebräischer Sprache gegen ihn schrieb. In der Einleitung zu seiner Bibelausgabe findet man Münsters Erwiderung.

Mit unverkennbarer Genugtuung erwähnt Schreckenfuchs sein Verdienst bei Münsters Edition des apokryphen Buches *Tobit*, das als Anhang zu dem bereits oben zitierten Opus Grammaticum Consummatum im Jahre 1542 erschien. Die Vorlage, die Münster benutzte (Konstantinopel 1516), hatte er nämlich Schreckenfuchs zu verdanken, der das Buch seinerseits nach Memmingen, wo er früher wohnte, von *Elia Levita* übersandt worden war.

Zum Schluß lobt Schreckenfuchs auch Münsters kosmographische, kartographische und astronomische Schriften. Insbesondere veranstaltete er eine lateinische Ausgabe der Geographie des *Ptolemaeus* (תּוֹלְמִי).

Im Hause des *Henricus Froben* wurde er von einem Unwohlsein überrascht. Er erholte sich jedoch bald wieder und machte auch seiner Frau von dem Vorgefallenen keine Mitteilung. Nach wenigen Tagen wurde er jedoch von der Pest ergriffen. Sein Sohn holte einen Geistlichen, bei dessen Ankunft Münster verschied. Er wurde neben (*Simon*) *Grynaeus* bestattet.

Im Anschluß an den Nachruf publiziert Schreckenfuchs eine achtzeilige hebräische Grabinschrift, in unbeholfener wörtlicher Uebersetzung כתב אבן קבר statt צִיּוֹן קבר genannt, in schwerfälliger poetischer Form. Diese Inschrift wurde nicht etwa tatsächlich auf Münsters Grabstein angebracht, sondern

stellt, gleich der ganzen Biographie, nur ein literarisches Denkmal dar, das der dankbare Schüler seinem heimgegangenen Lehrer setzen wollte.<sup>7</sup>

Basel.

Joseph Prijs.

## Notizen und Glossen.

**Zeitschriftenschau. Schweiz. Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz** 1953/6: Lob der Analogie (W. Tanner); Ref. Kirche, trage Sorge zu deiner Mutterhausdiakonie! (P. Vogt); 7: Die Schlacht am Hattin und der Untergang des Königreiches Jerusalem (P. Thurneysen); Die geistige Haltung des Pfarrers im Religionsunterricht (E. Schweingruber); 8: Pfarrer mit und ohne Auto (H. R.); 9: Zum Verständnis der Kirche bei E. Brunner (V. Hasler); Die Anschaulichkeit im Kindergottesdienst (P. Fankhauser); Die Heiligen gehen in die Hölle (H. Ollesch); 10: Die Einführung des neuen Kirchengesangbuches (H. Reimann); Die Anschaulichkeit im Kindergottesdienst (P. Fankhauser). **Judaica** 1953/1: Das Evangelium der jerusalemischen Mutterkirche (E. K. Winter); Der Judenstern der Nazis (B. Blau); Gesetz und Glaube (Schalom Ben-Chorin); Johann Emanuel Veith (E. J. Görlich). **Neue Wege** 1953/2/3: Kommunismus als Ethos (K. Farner); Kommunismus und religiöser Sozialismus (Krijn Strijd); Es geht wieder gegen die Juden (H. Kramer); Weltrundschau (H. Kramer). **Reformatio** 1953/3: Der christliche Glaube und der Staat (P. Vogelsanger); Stalin (J. Menken); Die anglikanische Kirche (St. Neill); Christlich-jüdische Bewegung (H. van Oyen); Hauptstücke unseres evang. Glaubens (H. M. Stückelberger). **Revue de théologie et de philosophie** 1953/1: Le pasteur dans la cité (H. Germond); Une digression philosophique de S. Augustin: la communauté des esprits voyageurs (M. Chastaing).

**Belgien. Nouvelle Revue théologique** 1953/3: L'origine de l'univers selon la science (V. Mersch); La création dans la Bible (G. Lambert); Les deux grands évêques de la Réforme catholique (P. Broutin); Jésus devant le Sanhédrin (J. Cantinat); 4: L'église de Pâques sur la croix (J. Starck); M. Cullmann et la question de Pierre (G. Dejaifve); De la certitude dans les états mystiques (J. de Tonquédec); Pour appliquer la nouvelle discipline du jeûne eucharistique (R. Carpentier).

**Holland. Nederlands Theologisch Tijdschrift** 1953/Fèbr.: Het karakter van de oudchristelijke apologetiek in de pseudo-justiniaanse «Oratio ad Graecos» (W. C. van Unnik); De Aprilbeweging van 1853 (A. J. Hendriks);

<sup>7</sup> Münsters Grabstätte im Großen Münster-Kreuzgang wird von *Johann Tonjola*, *Basilea sepulta*, Basel 1661, pag. 16, tatsächlich nur mit einer lateinischen Inschrift versehen aufgeführt, unmittelbar nach der des Erasmus von Rotterdam. Das Grab befand sich, wenn auch nicht direkt neben dem des Grynaeus, so doch jedenfalls in dessen Nähe. In *Max Bornhauser*, *Die Epitaphien der Münster-Kreuzgänge*, Basel 1917, wird Münsters Grab nicht mehr erwähnt. Die Inschrift ist inzwischen sicher völlig verwittert.