

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **3 (1947)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

Jahre bestand und ob er schon damals unter diesen Gesichtspunkten auf die Ehe verzichtet hatte, läßt sich nicht mehr sagen, ebensowenig, ob ihn vielleicht zunächst persönliche Enttäuschung oder seine Veranlagung und seine wissenschaftliche Arbeits- und Lebensweise davon abgehalten hat. Gewiß ist, daß sich ihm unter dem Eindruck der so verhängnisvoll gewordenen Ereignisse in Basel, die ihn «ins Elend», auf die Landstraße trieben, das Ideal ehelosen apostolischen Wanderlebens erstet. Der Apostolatsgedanke wird ihm jetzt irgendwie Erklärungsprinzip seines ruhelosen Daseins. Und wenn dies nicht immer so war, daß diese spezifisch religiöse Oberidee sein Leben beherrschte, dann hatte doch die ärztliche Berufsethik und das wissenschaftliche Sendungsbewußtsein des Rastlosen den Grundstein der Ehelosigkeit abgegeben. Daraus bildete sich dann zunächst die oben aufgezeigte erste Amtstheorie, darauf, in ruhigerer und klarerer Ausformung, die zweite der *Philosophia Magna*. Der ehelose Apostelschüler und wandernde Jünger wurde zum «Doctor der Heiligen Schrift».

*Marburg/Lahn.*

*Kurt Goldammer.*

## Rezensionen.

*Einar Brønno* (Vaerslev, Dänemark), *Studien über Hebräische Morphologie und Vokalismus*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXVIII, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1943, XV, 489 S.

In der ThZ 1946/2, S. 301 ff. habe ich die Arbeiten von A. Sperber angezeigt, in denen er die starken Abweichungen der außermasoretischen Tradition von der durch die Masora vertretenen Sprachform des Hebräischen feststellt und weitgehende sprachgeschichtliche Folgerungen daraus zieht. Als wichtiges Gegenstück dazu ist nun eine mir erst seitdem zugänglich gewordene Arbeit eines jüngeren dänischen Gelehrten zu nennen, die 1938 in dänischer Sprache abgeschlossen wurde.

Brønno beschränkt seine Untersuchung auf die griechischen Umschriften in der zweiten Kolumne von Origenes' Hexapla, der sog. SEC(unda), und zwar auf die Fragmente, die Kardi-

nal Mercati 1894 in einem Palimpsest der Ambrosiana gefunden hat. Hier erstmals ganz zuverlässig veröffentlicht, repräsentieren sie den ältesten längeren und zusammenhängenden vokalisiertem hebräischen Text, eine «Sprachüberlieferung von höherem Alter und größerer Ursprünglichkeit als die der Tiberier, Babylonier und Palästinier». Gegenüber Früheren, die die Formen der SEC einfach als Wiedergabe des masoretischen Textes nahmen, vertritt Br. richtig den Grundsatz, daß erst genau festzustellen sei, welche Formen überhaupt morphologisch zusammengehören und welche andere Formen, also Varianten, darstellen, und sucht dies durch sorgfältige Untersuchung des Formsystems zu erreichen. So behandelt er der Reihe nach Verb, Nomen, Pronomen und Partikeln (S.14—246), unter eingehender Erörterung all der Fälle, wo die formale Entsprechung nicht auf der Hand liegt, um dann (S. 247—432) auf Grund davon den Vokalismus der SEC darzustellen. Eine Zusammenstellung der Abschreibefehler, der festgestellten Varianten und der wichtigsten Ergebnisse schließt sich an.

Es ist eine sorgfältige und wohlüberlegte Arbeit, die durch die methodische Interpretation der Transkription ihre Vorgänger weit hinter sich läßt und darum auch zuverlässigere Ergebnisse zeitigt. Sperbers Arbeiten konnte er noch nicht kennen. Mit der ersten von ihnen setzt er sich in einem Anhang der deutschen Fassung (S. 464—487) auseinander. Grundsätzlich kommt er zu einem ähnlichen Resultat, nämlich daß die SEC oft auf einer anderen Textgestalt als der masoretischen beruht und daß sie Varianten liefert, die sprachgeschichtlich, gelegentlich auch textkritisch von Bedeutung sind. Wenn sich das hier aber viel weniger umstürzend auswirkt und der MT wesentlich besser abschneidet, so hat Br. das Recht ohne Frage auf seiner Seite. Daß Sp. außer der SEC auch noch die Eigennamen der Septuaginta und die Transkriptionen des Hieronymus beigezogen, ist nur scheinbar ein Vorzug, da hier überall genaueste Untersuchung der Transkriptionsweise vorangegangen sein müßte. Schon die unterschiedslose Benützung der SEC nach den Fragmenten Mercatis und denjenigen bei Field ist methodisch zu beanstanden, da letztere ihre eigene Umschrift haben. Auch dadurch, daß er funktionell gleiche Formen unbesehen als morphologisch gleich nimmt, z. B. eine für ein

masoretisches Qal stehende Hifilform als Qal interpretiert, kommt Sp. leicht zu falschen Schlüssen. Treffend sagt Br., daß er «offenbar aus Angst vor einer Ueberschätzung des MT sich einer Unterschätzung der morphologisch-historischen Bedeutung des MT schuldig macht»; d. h. er ignoriert das Formsystem des MT, das dem der SEC bei allen Unterschieden doch weitgehend entspricht (S. 486 f.). Wer sich mit diesen Fragen befaßt, darf also auf keinen Fall an Br.s Arbeit vorübergehen. Wie sich seine Grundsätze auf dem Nachbargelände der Septuagintaforschung auswirken, zeigen zwei Aufsätze von ihm: «Some Nominal Types in the Septuagint», *Classica et Mediaevalia* 3, 1940, S. 180—213, und «Einige Namentypen der Septuaginta», *Acta Orientalia* XIX, 1941, S. 33—64.

*Aarre Lauha, Zaphon, der Norden und die Nordvölker im Alten Testament, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B XLIX, 2; Helsinki, 1943, 95 S.*

*Ders., Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen, ebd. B LVI, 1, Helsinki, 1945, 148 S.*

Die erstere dieser beiden schon in der ThZ 1946, S. 267, erwähnten Arbeiten untersucht die doppelte Rolle des «Nordens» im Alten Testament: einerseits als Sitz des heiligen Berges und dann oft mit dem Zion verbunden, andererseits als Ausgangspunkt kommender Völkerstürme. Unter Verzicht auf eine einheitliche Erklärung leitet Lauha erstere aus der babylonischen Mythologie her. Für die zweite lehnt er die zeitgeschichtliche Erklärung Wellhausens ebenso ab wie die verschiedenen mythischen und versteht sie als Nachhall eines weit zurückliegenden geschichtlichen Ereignisses, der ägäischen Wanderung der Nordvölker, die sich im 13. Jahrhundert vom Balkan her über den Nordwesten Vorderasiens hinwälzte und erst an den Toren Aegyptens zum Stehen kam. Was er für diese Deutung geltend macht, daß der nördliche Feind der älteren Propheten «trotz seines geheimnisvollen Wesens ebensowenig ein unwirkliches überweltliches Geisterheer wie ein phantastisches Höllenungeheuer, sondern zutiefst eine immanente menschliche Kriegsmacht» sei, ist allerdings kaum durchschlagend, wenn man bedenkt, daß mythische Vorstellungen ebenso leicht ein zeitgeschichtliches Gewand anneh-

men, wie umgekehrt geschichtliche Erinnerungen in die mythische Sphäre gerückt werden. Aber auf alle Fälle gibt die sorgfältige Arbeit guten Ueberblick über den Stoff und die verschiedenen Deutungen.

Wertvoll ist die Verwendung von speziell finnischen Forschungen (S. 37 f., 47, 53). Andererseits blieb dem Verf. wegen der Zeitverhältnisse namentlich neuere orientalistische Literatur unbekannt, so zu den Hetitern, Kimmerien, Skythen, zum nördlichen Musri usw. Zum Zaphon-Typhon fehlt Gerh. Seippel, *Der Typhonmythos* (1939), S. 37. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (1920), zu Togarma S. 24 f. das hetitische Tegarama. Daß das Buch Daniel noch eine im wesentlichen richtige Vorstellung von der historischen Rolle Mediens habe (S. 27), ist zu viel gesagt, und Ez. 38 f. können nicht mehr ohne weiteres als echt gelten (S. 68 ff.). J. Ph. Hyatts Aufsatz über den Nördlichen, *Journal of Bibl. Literature* 59, 1940, S. 499—513 ist auch nachzutragen.

Die zweite Arbeit stellt die geschichtlichen Anspielungen des Psalters von Schöpfung und Väterzeit bis über das Exil hinab sachlich geordnet zusammen, stellt fest, daß neben den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments auch andere, wohl mündliche Ueberlieferung benützt wurde, daß die Auswahl ungleich und für die am stärksten vertretene mosaische Zeit durch «Katechismen» bestimmt ist, die die religiös wichtigsten Ereignisse zusammenfaßten. Abschließend arbeitet sie die Verwendung dieser Motive heraus: zur Ehre Jahwes, als Beweis seiner Güte und Fürsorge, um ihn von neuem zum Eingreifen zu bestimmen, um im Volk das Sündengefühl zu wecken usw. — Ohne eigentlich neue Ergebnisse zu bieten, wird auch diese gleichfalls sorgfältig gearbeitete Studie gute Dienste leisten.

*Basel.*

*Walter Baumgartner.*

*Bernhard Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins*, ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, 1946 (in: *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft*, hrsg. von E. Bonjour, W. Kägi, F. Stähelin, Professoren an der Universität Basel, Bd. 25), 218 S., Fr. 10.—.

Die Ereignisse der letzten Jahre haben uns stärker als viele Generationen vor uns auf das Problem «Israel» hingewiesen. Das Gespräch über Israel und die Kirche ist im vollen

Gang. In der Kirche haben sich Theologen und Laien mit zahlreichen Schriften über dieses Problem geäußert; die Literatur über die «Judenfrage» beginnt langsam unübersehbar groß zu werden. Es hat sich in alledem gezeigt, daß das Problem Israel für die Kirche eines der entscheidenden Probleme, ja eine Existenzfrage ist. Zu dem Gespräch innerhalb der Kirche kommt immer mehr auch das Gespräch zwischen Kirche und Synagoge in Gang. Die sich ihres Wesens und Auftrages neu bewußt gewordene Kirche redet mit einem Judentum, das seinerseits in ganz anderer Weise sich seiner selbst bewußt geworden ist als noch vor kurzer Zeit. In diesem ganzen großen Prozeß der Neubesinnung und der Auseinandersetzung kann es nicht ausbleiben, daß der Blick zurückgeht in die Vergangenheit, daß die Frage sich aufdrängt, wie Kirche und Synagoge in vergangenen Zeiten miteinander geredet oder auch gestritten haben. Man erhebt das Zeugnis der Bibel Alten und Neuen Testamentes über die Juden, um in der gegenwärtigen Lage klar zu sehen, aber man hört auch auf die Stimmen der Väter. Die grundsätzliche Frage hat ihren historischen Aspekt auch hier. Was wußte die Kirche der ersten Jahrhunderte von der Synagoge? Was wußte der Rabbi der Tannaiten- und Amoräerzeit von der Kirche? Wie hat die alte Kirche ihren ihr vom Neuen Testament gegebenen Auftrag an die Juden ausgerichtet? Lassen sich in der Lehrentwicklung der Kirche und der Synagoge gegenseitige Beeinflussungen feststellen, z. B. was die Gotteslehre, die Eschatologie und die Anthropologie anbetrifft? Gibt es Parallelentwicklungen in Lehre, Kult und Verfassung in Kirche und Synagoge? Wie wirkt sich auf Kirche und Synagoge der Einfluß des Hellenismus aus? Wie steht es mit den Autoritäten — Schrift und Tradition — in Kirche und Synagoge? Zeigen sich Berührungspunkte in der Art, wie die Schrift exegisiert wird? Das sind einige mehr zufällig herausgegriffene Fragen, welche die große Problematik andeuten sollen, um die es hier geht. Es ist ohne weiteres klar, daß von der Lösung dieser und ähnlicher Fragen aus ganz neues Licht auf die Entstehung und Entwicklung der christlichen Kirche und ihres Dogmas fallen könnte. Es ist anzunehmen, daß einige Kapitel der Dogmengeschichte neu gefaßt werden müßten, wenn ein-



mal die Beziehungen zwischen Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten umfassend und bis in die feinsten Verästelungen der Probleme hinein dargestellt sein werden. Wer schon auf diesem Gebiete gearbeitet hat, der weiß, daß hier noch viel an Material und an Einsichten zu erheben ist. Aber es ist dann auch sofort klar, daß diese Arbeit mit großen Schwierigkeiten verbunden ist. Eine erste Schwierigkeit ist schon rein äußerer Art: der Dogmenhistoriker ist selten Rabbinist, und der Rabbinist ist selten zugleich Dogmenhistoriker. Aber eine gründliche Abklärung der Probleme verlangt zuerst einmal ganz schlicht eingehende Kenntnis des Judentums — Talmud und Midrasch — wie auch der Werke der Kirchenväter. Es kommt bei dieser Arbeit auf eine sehr eingehende Detailkenntnis der einschlägigen Literatur an. So liegt der Weg, der hier von der Forschung vorderhand wird besprochen werden müssen, einigermaßen klar vorgezeichnet: es müssen eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Monographien geschrieben werden, die entweder *einen* Kirchenvater auf seine Äußerungen zur Judenfrage abhören oder die ein bestimmtes theologisches Problem herausgreifen und seine Entwicklung im Judentum und Christentum verfolgen und so Berührungen und Parallelen herausarbeiten.

Den ersten der genannten Wege ist der Verfasser des hier zu besprechenden Werkes gegangen. Auch er hatte den Plan, eine Gesamtdarstellung der Beziehungen zwischen Juden und Christen zur Zeit der alten Kirche zu schreiben. Aber die Größe der Aufgabe zwang ihn, sich nur mit Augustin zu beschäftigen. Er kann auf eine große Zahl von größeren oder kleineren Abhandlungen hinweisen, die sich demselben Problem im allgemeinen oder mit Augustin im besondern befassen. So bietet diese von der Theologischen Fakultät der Universität Basel preisgekrönte philosophisch-historische Doktordissertation gleich zu Anfang reiche Hinweise auf die Literatur. In einem ersten Teil (S. 9—58) führt der Verfasser in der Weise an sein Thema heran, daß er die Vorläufer Augustins vorführt, welche sich speziell mit der Judenfrage befaßt haben; er muß sich aber auch hier auf die lateinischen Kirchenväter beschränken. Von Tertullians Schrift «Adversus Judaeos» führt der Weg zu Cyprian; hier ist die Tatsache

bemerkenswert, daß Cyprian selber nicht polemisiert, sondern daß er eine Art Katechismus und Materialsammlung zusammenstellt, dessen sich bedienen kann, wer sich mit der Judenfrage auseinandersetzen will oder muß. Es ist also eine Testimoniensammlung, wie sie auch in der profanen Literatur jener Zeit gebräuchlich war. In kurzen Inhaltsübersichten und kritischen Bemerkungen werden wir mit dem Inhalt, den Abfassungs- und Echtheitsverhältnissen der einzelnen hier heranzuziehenden Schriften bekannt gemacht. Im Mittelpunkt des zweiten und Hauptteiles der Arbeit steht die Uebersetzung und Kommentierung von Augustins «*Tractatus adversus Judaeos*». Zunächst werden allerlei Vorfragen erledigt: ob die Vorgänger Augustins und er selber Hebräisch gekonnt haben; welche Bibelübersetzung Augustin gebraucht hat; welche Kenntnis Augustin von den Juden seiner Zeit gehabt hat; welchen Stand das Religionsgespräch zur Zeit Augustins gehabt hat usw. Dann faßt der Verfasser die einzelnen Kapitel der Schrift Augustins mit ihren Beweisgründen zusammen. Das Ganze wird aus sich heraus, aber auch aus dem übrigen Schrifttum Augustins erklärt. Hier ist eine Fülle von Material aus dem ganzen theologischen Werk Augustins herangezogen und verwertet worden, so daß man den Eindruck gewinnt, es werde keine Stelle aus Augustins Werken übergangen, die sich irgendwie mit der Judenfrage befaßt. So tritt z. B. die Lehre von Sünde und Gnade bei Augustin ebenso ins Blickfeld wie die Lehre von Gesetz und Evangelium. Hier spürt man aber zugleich die Grenze, die dem Verfasser gesetzt ist: die ganze Weite und Tiefe des augustinischen Denkens kommt hier nicht zur Geltung. Die Sünden- und Gnadenlehre Augustins, aus der heraus seine Polemik gegen die Juden und Judaisten erst voll verständlich wird, ist dem Verfasser nicht zugänglich. Augustins Frontstellung ist eine doppelte: er hat zu kämpfen gegen die Juden und gegen die Häretiker, welche das Alte Testament ablehnen. Augustin kann so mit den Juden auch zusammengehen gegen die Irrlehre! Auf der andern Seite kämpft er gegen die Judaizantes in der Kirche selber, gegen Leute also, welche das Gesetz und die Werkgerechtigkeit statt die Gnade betonen. Besonders bedeutsam sind die Ausführungen Augustins über die Aufgabe der Juden, Zeugen zu sein für die



Wahrheit der Heiligen Schriften und damit für die Wahrheit des christlichen Glaubens überhaupt, die der Verfasser in einem besonderen Kapitel bespricht. So reich dokumentiert, so sorgfältig in der Erörterung zahlreicher Probleme die vorliegende Arbeit ist, daß man sich von ihr sehr wohl sagen lassen kann, wie man eine solche Untersuchung methodisch sauber und gewissenhaft durchzuführen hat, so sehr muß nun auch gesagt werden, daß die Arbeit des Theologen da erst beginnt. Der Verfasser hat die biblisch-neutestamentliche Sicht des Judenproblems nicht gewertet. Es wird zu wenig deutlich, inwiefern Augustin auch in seiner Stellung den Juden gegenüber durch Paulus bestimmt ist. Konkret gesagt: wie wirken sich die Kapitel Röm. 9—11 (vgl. dazu die Studie von K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9—11 des Römerbriefes*, 1943, 2. Aufl. 1947) auf die Stellung Augustins aus? Tatsächlich setzt Augustin gleich im ersten Kapitel seines Traktates mit Worten aus Röm. 11 ein! Was er da aber im Anschluß an Paulus sagt, das nennt der Verfasser «eine höchst sonderbare Mischung von Rechtfertigung der judenmissionarischen Versuche und gleichzeitigem Verzweifeln an ihrem Erfolg» (S. 110). Augustin hat aber — im Gegensatz zu andern Kirchenvätern — die eschatologisch ausgegerichteten Worte des Apostels Paulus weithin klar erfaßt. Die Kirchenväter sind indes in ihrer Stellungnahme den Juden gegenüber weithin nicht restlos verständlich, wenn nicht überall beachtet wird, wie sie vom Neuen Testament her bestimmt sind. Für die Dialektik des Neuen Testamentes und vor allem von Röm. 9—11 aber hat der Verfasser kein Organ. So ist meines Erachtens die Judenpredigt Augustins letztlich keine polemische Schrift, sondern sie ist — in der Weise Augustins, der als Kind seiner Zeit schrieb — Verkündigung des Evangeliums. Und es dürfte ein Mißverständnis Augustins sein, wenn, wie das der Verfasser feststellen muß, später Augustins Worte über die Juden zur Begründung von judenfeindlichen Gesetzen gebraucht, und das heißt hier mißbraucht wurden. Daraus aber ergibt sich für die Kirche heute die Mahnung, darüber zu wachen, daß ihr Missionsruf an die Juden nicht gesetzlich mißverstanden und dann auch mißbraucht wird zur

antisemitischen Polemik; die Kirche hat auch hier nur das Evangelium zu verkünden.

Wer sich nun künftig mit der Judenfrage in der alten Kirche und insbesondere bei Augustin befassen will, der sei nachdrücklich auf diese gründliche und umsichtige Monographie von Bernhard Blumenkranz verwiesen.

*Ittigen b. Bern.*

*Hans Bietenhard.*

*Sten Rodhe, Deliver us from Evil, Studies on the Vedic Ideas of Salvation (Skrifter utgivna av Svenska Sällskapet för Missionsforskning. 2.), Lund, Gleerup, und Kopenhagen, Munksgaard, 1946, 207 S., 8.50 Kr.*

Das Thema des Buchs ist im Untertitel angegeben: die Vorstellungen der vedischen Religion von der Erlösung; der Haupttitel: «Erlöse uns von dem Uebel» ist dazu das biblische Motto. Ich übersetze dabei absichtlich das englische *from evil* nicht mit dem reformierten *von dem Bösen*, sondern mit dem lutherischen *von dem Uebel*. Denn damit sind wir schon mitten in der Besonderheit der indischen Erlösungsgedanken und ihrer Behandlung durch Rodhe: was für den christlichen Erlösungsbegriff selbstverständlich ist: die Erlösung von der Sünde, das steht für die vedische Religion ganz am Rand. Dies mit voller Deutlichkeit dargelegt zu haben, ist das Verdienst des vorliegenden Werks.

Die Religion Indiens ist heute (auch abgesehen vom Gegensatz Hinduismus — Mohammedanismus) durchaus keine Einheit, sondern eine Häufung der verschiedensten Widersprüche. Das gilt auch schon für die alte vedische Religion, mit der sich das Buch allein beschäftigt. Die vom Nordwesten nach Indien einfallenden Indogermanen fanden eine wesentlich verschiedene Religion vor; die neueren Funde aus einer vorarischen Induskultur scheinen religiöse Verwandtschaft zur vorindogermanischen Religion der Mittelmeerländer aufzuweisen. Mit dem Vorrücken der Arier weiter nach Süden und Osten mußten sich die Berührungen und Vermischungen der beiden Religionen verstärken. Die verschiedenen Mischungsgrade bilden die eine Ursache der Verschiedenheit der späteren und heutigen indischen Religionen. Für die vedische Zeit kommt als zweites hinzu die *soziale* Verschiedenheit der einzelnen

Literaturgruppen: der Rigveda vertritt eine ausgesprochen aristokratische Hymnendichterreligion, der Atharvaveda eine in Zaubersprüchen und Beschwörungen tätige Unterschicht; der Yajurveda ist formalistischer Opferritualismus, verbunden mit hemmungsloser spekulativer Ausdeutung jeder einzelnen Opferhandlung und jedes Opferspruchs; die Upanischaden ergehen sich in reiner meditativer Philosophie. Neben diesen zwei Momenten stellt Rodhe nun absichtlich ein drittes in den Vordergrund: den Unterschied zwischen dem tätigen Leben im Dorf und dem meditativen des Einsiedlers im Wald. Für den Brahmanen gilt es ja als normal, daß sein Leben in vier Abschnitte zerfällt: die Schulungszeit, die Periode des Familienvaters, der Rückzug aus dem tätigen Leben in die beschauliche Waldeinsamkeit und zuletzt (aber nur für den, der die allerhöchste Stufe erklimmen will) das Leben des wandernden Bettlers.

Auf diesem Hintergrund arbeitet nun Rodhe vorzüglich heraus, wie verschieden sich die Vorstellungen von der Erlösung aus dem Dorfleben und Waldleben heraus gestalten. Der berufstätige Familienvater im Dorf empfindet als Uebel menschliche und dämonische Feinde, Krankheiten, Flüche usw. Oft werden solche Uebel als Folge einer Sünde betrachtet, aber nicht im Sinn individueller Verantwortlichkeit; eigenes Unglück wird etwa auch als Folge fremder Sünden aufgefaßt, und in dem Hymnus VII 86 des Rigveda, der oft von Modernen als nächstverwandt mit jüdisch-christlichem Sündenbewußtsein und Sünderzerknirschung bezeichnet wird, versucht der Sänger ausdrücklich die Schuld auf Verblendung, Trunkenheit, Zorn, Wüffel, Unbesonnenheit, Schwachheit abzuwälzen. Die Sünde ist ein Uebel wie andere Uebel. Der Tod wird nicht als ein Uebel empfunden, wenn er nach Vollendung eines hohen Alters eintritt; dagegen fürchtet man den vorzeitigen Tod, und als Vorbote späterer Vorstellungen fürchtet man einen weiteren Tod nach einem zweiten Leben! Das sind die Uebel, von denen der Mensch im Dorfleben erlöst sein möchte. Ganz anders der Waldeinsiedler! Alle die genannten Uebel hat er mit dem Rückzug aus dem tätigen Leben völlig hinter sich gelassen; darum braucht er auch keine Erlösung davon. Die positiven Ergebnisse seiner Meditation über

die Gedanken von der Identität von Ātman und Brahman lassen alles Frühere verschwinden. Jetzt ist das ein Uebel, was die spekulative Erkenntnis trüben kann: die Wünsche und das Hängen am Tun und die Verflechtung mit den Folgen des Tuns in der unerbittlichen Reihe der Wiedergeburten und des Wiedersterbens. Also Gedanken, wie sie ihre volle Ausgestaltung im Buddhismus gefunden haben. Vor diesem Endziel verblaßt auch der Unterschied zwischen guten und bösen Taten; oft wird in den Upanischen versichert, daß böse Taten die durch die Erkenntnis gewonnene Erlösung nicht stören können: nicht Stehlen, nicht Embryotötung (die früher oft als eine der schlimmsten Sünden genannt wird), nicht Vater- und Muttermord! Der Eremit erstrebt die Erlösung von allen Gegensätzen, von Gut und Böse, von Leben und Tod, nicht von der Sünde.

Dies die Hauptgedanken des Buchs. Die Frage nach der Ursache dieser ungeheuren Verschiedenheit der beiden Auffassungen beschäftigt den Verfasser sehr stark. Mit Recht, wie mir scheint, lehnt er ein starres entwicklungsgeschichtliches Schema ab, wie es in der Blütezeit der Religionsgeschichte üblich war: die religionspsychologische Ableitung des moralischen Sündenbegriffs aus der physisch-kultisch-rituellen Unreinheit; auch von einer umgekehrten Ableitung will er nichts wissen; beide Auffassungen von Uebel und Erlösung seien gleichzeitig schon in alter vedischer Zeit vorhanden gewesen. Ich möchte da etwas anders formulieren: zwei der wichtigsten Wörter des Rigveda für «moralisch schlecht» sind Erbwörter: *āgas-* gehört zum griechischen ἄγος (das für den Schuldbegriff bei Aeschylus wichtig ist), und *ēnas-* kehrt im avestischen *aēnah-* «Uebeltat, Frevel» wieder. Der religiös-moralische Begriff der Sünde und Schuld ist also wohl altes Erbgut der Einwanderer gewesen; die Abschwächung unter dem Einfluß der vorarischen Religion Indiens mag dann allerdings sehr früh begonnen haben. Sicher aber ist die intellektualistisch-spekulative Auffassung der Erlösung eine extreme Entwicklung. Rodhe erwähnt selber, daß ein bei den Ausgrabungen der Induskultur gefundener Kopf mit auf die Nase gerichtetem Blick dafür spricht, daß die Meditation der vorarischen indischen Kultur angehört (S. 20).

Die Wichtigkeit der Arbeit von Rodhe für die Theologie braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Der Vergleich mit dem Christentum liegt nicht in der Absicht des Verfassers. Er meint allerdings (S. 28 f.), auch bei den Christen, die beten: «*Deliver us from evil*», seien die Vorstellungen von *evil* und Erlösung davon sehr verschieden; er wird wohl recht haben!

Bern.

Albert Debrunner.

## Miszellen.

### Alttestamentliche Wortforschung.

#### Sīg, sīgīm = Bleiglätte.

Hebräisches sīg kommt von sūg wie gīh Sprudel von gūh hervorbrechen und gīl Jauchzen von gūl, gīl jauchzen. So sind viele Wörter mit 2 Konsonanten und dem Vokal ī abzuleiten. So sagen es auch die gängigen Wörterbücher, nur Zorell schreibt: «[radix?]».

Man kann zwei sūg unterscheiden, von denen das eine «umhegen» bedeutet, aber sīg kommt nicht von ihm, sondern, weil es sich um einen Vorgang oder ein Erzeugnis des Silberschmelzens handelt, wie Jes. 1, 22 zeigt, von dem andern sūg, welches «abweichen» bedeutet. Sowohl Septuaginta als auch Vulgata und Peschitta schwanken lebhaft bei der Wiedergabe des Wortes an seinen verschiedenen Stellen, lieben es aber, darunter etwas Gemischtes, Vermengtes, Unedles, Abgängiges zu sehen. Einen festen und eindeutig bezeichnenden Ausdruck, wie man ihn erwarten würde, hat keine der alten Uebersetzungen. Luther übersetzt mit «Schaum», und der Bergmannssohn mag recht wohl einen festen Begriff des Metallschmelzens damit meinen, aber heute ist «Schaum» nicht mehr verständlich. Die Neue Zürcher Bibel sagt Jes. 1, 22 und 25 «Schlacken»; das ist zu unbestimmt, wenn nicht falsch. Es lohnt sich nicht, andere heutige Uebersetzungen anzuführen. Wie weit man danebentreffen kann, zeigt die Revised Version von Jes. 1, 25: «... *purge away thy dross(!), and will take away all thy tin (!)*.»

Die Klärung bringt ein Brief, den der Hallenser *Edmund von Lippmann* an *Immanuel Löw* am 7. Oktober 1932 geschrieben und deren Wortlaut mir *Löw* damals zur Verfügung gestellt hat. Er lautet: «Silber wurde in alter Zeit aus silberhaltigem Bleiglanz (einer Verbindung von Blei mit Schwefel = PbS) gewonnen, z. B. indem man ihn mit Eisen erhitzte, das sich mit dem Schwefel verbindet; es verbleibt dann Silber plus Blei, und Letzteres wird in geeigneten Oefen durch die sogenannte Treibarbeit zu Bleioxyd oxydiert, d. i. Bleiglätte (= PbO), auch Silberschaum genannt; sie dient u. a. zum Glasieren von Tongefäßen... Die Treibarbeit war mühsam und schwierig, und wenn sie nicht gut gelang, trat das Silber nicht vollständig als glänzende Schmelze hervor, sondern blieb zum