

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **7 (1951)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.07.2024**

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.e-periodica.ch>

tigen ließe. Freilich nur insoweit, als der in seiner ursprünglichen Geschichte scheiternde, aber gerade darin sich vollendende Christusgedanke einen einzigartigen Ausdruck darstellt für die Möglichkeit, daß Existenz in der entschlossenen Uebernahme ihres Scheiterns frei werden kann zu einem neuen eigentlichen Sein — eine Möglichkeit, um die sowohl Kierkegaard als auch die Existenzphilosophie, wie wir gesehen haben, wissen. Wie dieser Gesichtspunkt aus der dogmatischen Enge und Verkrampftheit Kierkegaards herausführen könnte, so würde er die heutigen Existenzphilosophen vor einer oft zu kurzschlüssigen und verhängnisvollen Bejahung des Seins, wie es ist, bewahren und sie vor allem, worum nun allerdings Kierkegaard auf seine Weise gewußt hat, die Erfahrung erlösenden Eigentlichwerdens als *Gnade* verstehen lehren. So müßte gerade ein existenzielles Verständnis der ursprünglichen Christusbotschaft nicht nur über Kierkegaards Christentum hinausführen, sondern es könnte dadurch zugleich Existenzphilosophie zu ihrer Erfüllung gelangen, indem ihr, wenn auch in etwas anderer Weise, als Heidegger ihn noch jüngst in Aussicht gestellt hat, ein neuer Advent zuteil werden könnte.

Basel.

Fritz Buri.

Rezensionen.

Lexicon in Veteris Testamenti libros, ed. Ludwig Koehler et Walter Baumgartner, Lfg. VI und VII, Leiden, E. J. Brill, 1950.

A la lecture des fascicules successifs du dictionnaire hébraïque de Ludwig Kœhler, une question se pose toujours plus nettement : cet admirable lexique embrasse aussi bien l'étymologie et la comparaison avec les autres langues ou idiomes sémitiques que le relevé et le classement grammatical des formes et leur analyse sémantique, voire syntaxique. En revanche l'histoire même des différents vocables hébreux et de leurs significations reste encore à l'état d'esquisse seulement. Or on pourrait souhaiter qu'un dictionnaire fournisse au moins les éléments de l'histoire du langage considéré.

Sans doute nous comprenons fort bien l'utilité du plan formel suivi par Ludwig Kœhler, après tant d'autres d'ailleurs.

Mais on peut se demander si l'avenir n'imposera pas une division du travail et une considération plus historique des données de la lexicographie hébraïque, si l'on n'envisagera pas un dictionnaire purement étymologique de la langue hébraïque, comme il y en a pour les langues classiques, par exemple. On soulagerait ainsi le dictionnaire hébreu d'une matière très spéciale et l'on insisterait, en revanche, davantage sur l'histoire des mots.

Aussi bien le plan d'un dictionnaire comme celui de L. Kœhler oblige-t-il à trop simplifier la discussion de problèmes étymologiques plus complexes souvent qu'il ne paraît à l'étudiant, à aligner des faits comparatifs sans entrer dans leur nécessaire analyse de détail, à ne pas peser minutieusement la signification et le lien de ces témoignages, à condenser à l'extrême la bibliographie linguistique, et tout cela au risque de paraître formuler des conclusions étymologiques parfois sommaires ou arbitraires. Pour prématurée qu'elle soit peut-être, l'idée d'un dictionnaire étymologique de l'hébreu fera tôt ou tard son chemin.

D'autre part, derrière chaque mot il y a sa tradition et l'enchaînement des faits qui ont conditionné sa forme et sa ou ses significations. Il importe donc, pour une étude scientifique, de dégager cette histoire à travers les époques diverses et les divers milieux sociaux d'Israël : ce sera aussi une des tâches urgentes des lexicographes futurs.

En bref, nous pensons que, d'un côté, l'étude du vocabulaire hébraïque gagnerait à être conçue et réalisée sous un angle plus historique et que, de l'autre, sur cette base préalable et indispensable des faits historiques, l'enquête étymologique devra alors se faire pour elle-même, moyennant une discussion rigoureusement méthodique de tous les éléments de comparaison et en tenant strictement compte de l'exigence formulée par le grand linguiste français Antoine Meillet : « On ne devine pas une étymologie ; on la détermine par des témoignages exprès sur le passé des mots ou grâce à la méthode comparative qui permet de suppléer, en partie, à l'absence de témoignages. »

Or l'analyse critique et chronologique des écrits de l'Ancien Testament est aujourd'hui, et quoi qu'on en dise, suffisam-

ment élaborée pour qu'on puisse, en dépit d'une marge d'incertitude, tenter à tout le moins cette étude historique du vocabulaire hébraïque : exégèse et théologie biblique ne manqueraient pas d'en profiter.

Qu'on nous comprenne bien : ce que nous disons là n'est pas une critique du dictionnaire de Kœhler dont, au contraire, nous apprécions toujours davantage les mérites scientifiques et pratiques aussi. C'est plutôt une vue d'avenir fondée sur la conviction que la division du travail serait préférable au statut actuel et que l'histoire proprement dite du vocabulaire hébraïque mériterait une étude plus systématique.

Cela dit, nous énumérons, comme nous l'avons déjà fait pour les fascicules précédents (cp. ThZ, t. V, 1949, p. 81 suiv. ; t. VI, 1950, p. 58 suiv., 307 suiv.), quelques remarques qu'une lecture, trop rapide d'ailleurs, nous a suggérées pour les fascicules 6 et 7.

P. 321a, s. v. *hofén* : cp. égypt. *hf* et *Erman-Gradow*, WB., s. v. — Ibid., l. 4 depuis le bas : aj. Ez. 33, 11 après 18, 23. 32. — P. 322a, s. v. *h/r* II : aj. Ps. 34, 6 aux exemples du qal. — P. 322b, s. v. *ḥāfarpārā* : l. *Crocidura* pour *Crociduva*. — P. 323a, s. v. *hofšī* : cp. J. Egypt. Archaeol., 1924, p. 16 ; J. Pal. Or. Soc., 1926, p. 103, et cp. accad. *hubšu* : lien. — P. 323b, l. 12 depuis le haut : l. 1 Sam. 20, 36-38 au lieu de 36. 38. — Ibid., l. 11 depuis le bas : aj. Neh. 9, 25 après 2 Chron. 26, 10. — Ibid., l. 10 depuis le bas : aj. 1 Chron. 22, 15 après 1 Chron. 22, 2. — Ibid., l. 8 et 7 depuis le bas : l. *h* au lieu de *ḥ* à l'initiale des deux mots hébreux. — P. 324b, s. v. *ḥāšīr* I : aj. Ps. 104, 14. — P. 325a, s. v. *ḥāsoṣrā* : biffer 2 Chron. 29, 26 car ce n'est pas un exemple de *ḥ. hatterū'ā*. — Ibid., l. 6 depuis le bas : aj. 2 Chron. 13, 14 et 29, 26. — P. 325b, s. v. *ḥāšēr* : cp. aussi ar. *ḥazara*, et *Hehn*, A. O. Stud. Meissner gewidmet, p. 71. — P. 326a, s. v. *ḥāšērot* : cp. Ostr. Sam., n. 15. 18. 22-26. — P. 328a, l. 16 depuis le bas : l. Prov. 8, 27. 29 pour 8. 27. 29. — P. 328b, s. v. *ḥēqēr* : aj. Prov. 25, 27 (mais BH³ corrige en *udeḥoq*). — P. 329a, s. v. *ḥārā'im* : l. ar. *ḥarī'a* pour *ḥariya*. Cp. copte *ḥoeire* (< égypt. *ḥ'ir-t*) : excrément (cp. *Spiegelberg*, Kopt. WB., p. 243). — P. 329b, s. v. *ḥrb* I, au pual et pour Jug. 16, 7. 8 : cp. ar. *watar* : corde d'un arc, corde à boyau. — P. 330a, s. v. *ḥèrèb* : à noter qu'ar. *ḥarbat* désigne la lance et le fer de lance, et l'hébreu *ḥèrèb* : l'épée ; c'est un exemple d'acceptions différentes d'un même mot dans les diverses langues sémitiques. — P. 331a, s. v. *ḥargol* : cp. ar. *ḥardjala* : courir çà et là, courir vite ; *ḥardjalat* : troupe de chevaux, nuée de sauterelles. — P. 331b, l. 7 depuis le bas : aj. aux exemples du nifal : Cant. 1, 6 (mais l. avec Vers. *nèḥèrū*). — P. 334b, s. v. *hèrèm* II : aj. Ez. 47, 10 après 32, 3 ; l. Hab. 1, 15-17 au lieu de 15. 17. — P. 335a, s. v. *ḥèrmēs* : cp. ar. *ḥarmaša* : égratigner. — P. 336a, s. v. *ḥorèf* II : l. ar. *ḥarūf* pour *ḥarūf*. — P. 337a, s. v.

ḥārērim : biffer le fatha sur l'alif du mot arabe. — P. 338a, s. v. *ḥèrès* I : cp. ug. *iḥtrš* (I shall work magic). — Ibid., s. v. *ḥorès* ; la racine *ḥrš* I (labourer) suggère l'idée d'un terrain défriché et gagné sur la forêt (cf. Rütli ; français : essert, essart) plutôt que l'idée de forêt même ; d'ailleurs est-ce en forêt même qu'on bâtirait forteresse et tours (2 Chron. 27, 4) ? — Ibid., s. v. *ḥārās* II : aj. 2 Rois 22, 6 ; Es. 44, 12. — P. 338b, s. v. *ḥārošēt* : aj. Ex. 31, 5. — P. 339a, s. v. *ḥśf* II : au Ps. 29, 9 la dérivation de *ḥśf* I n'est cependant pas exclue : l'orage « éclaire » les forêts. — P. 340a, l. 2 depuis le bas : l. *ēlay* pour 'al. — P. 342b, s. v. *ḥšq* : cp. ar. 'ašiqā : s'attacher à. — P. 343b, s. v. *ḥtk* : cp. ar. *ḥataka* : marcher vite, à pas serrés. — P. 344b, s. v. *ḥātān* : l. asa. *mḥtn* au lieu de *mattn*. Cp. accad. *ḥutnū* : couteau. — P. 345a, s. v. *ḥtf* : l. ar. *ḥatf* pour *ḥutf*. — Ibid., s. v. *ḥtt* : aj. Es. 31, 9 après 20, 5. — P. 346b, s. v. *ṭəbaḥ* I : aj. Ez. 21, 20. 33. — Ibid., s. v. *ṭbl* I : aj. 1 Sam. 14, 27. — P. 347b, s. v. *ṭhr* : aj. Lév. 12, 7. 8 ; Ps. 51, 9. — P. 349b, s. v. *ṭob*, sous chiffre 7 : dans Gen. 2, 17 *ṭob wārā'* a le sens de « quoi que ce soit » plutôt que le sens proprement moral. — P. 350a, s. v. *ṭob* III : cp. *M. Noth*, ZDPV, t. 68, p. 27-28. — Ibid., s. v. *ṭūb* : aj. Esdr. 9, 12 (*ṭūb ḥā'ārēs*). — P. 351a, s. v. *ṭoṭāfot* : cp. ar. *waṭifa* : avoir d'épais sourcils ? — Ibid., s. v. *ṭūr* : aj. 2 Chron. 4, 3. — P. 352a, s. v. *ṭirā* : en dépit de la difficulté phonétique y aurait-il un rapprochement à faire avec ar. *sura* : rangée de pierres d'un mur ? — P. 352b, s. v. *ṭll* I : cp. ar. *zallala* : ombrager. — P. 354a, s. v. *ṭum'ā* : aj. Lév. 22, 3. 5 ; 18, 19. — P. 354b, s. v. *ṭ'h* : l'ar. *ṭā'giyyat* est féminin ; c'est le masculin *ṭā'gin* qui, strictement, signifie : *der den rechten Weg verlässt*. — P. 355a, s. v. *ṭ'am* : sous chiffre 3 (Befehl, Erlass) cp. aram. Eléph. (cp. *Cowley* 26, 23 ; 34, 7, etc.). — P. 355b, s. v. *ṭaf* : aj. Deut. 3, 19 ; 20, 14 ; 29, 10 ; 2 Chron. 31, 18. — Ibid., s. v. *ṭḥ* I : cp. ar. *ṭaffa* : étendre, embrasser ; *ṭaff* : bord, marge, limite. — P. 356a, s. v. *ṭff* : cp. ar. *daffa* : marcher lentement ? — P. 356b, s. v. *ṭerēfā* : biffer le yod de *ṭerē(y)fā*. Aj. Ex. 22, 12. 30 aux exemples de ce mot. — P. 357b, l. 3 depuis le haut : biffer le yod de *ṭerē(y)fā*. — Ibid., s. v. *y'h* : l. ar. *ya'ya'a* (flatter) pour *ya'aya'a*. — P. 358a, s. v. *ye'or* : l. *īrw* pour *jrw*. — P. 360a, s. v. *ybš* : aj. Ez. 37, 11 ('ašmot) et Ez. 19, 12. — P. 360b, l. 2 depuis le haut : pour Am. 1, 2 on pourrait citer la correction conjecturale *ra'aš* d'après Joël 4, 16. — P. 361a, s. v. *ygh* : le verbe arabe cité signifie plus précisément ; avoir les sabots usés par la marche. — P. 363a, s. v. *yād*, l. 14 depuis le bas : pour Es. 57, 10 cp. ug. 52, 33. 34. 35 où le subst. « may mean penis... » (*Gordon*). — P. 367a, s. v. *yidde'onī* : on trouve la scriptio plena (avec *w*) dans les fragments du Lévitique du désert de Juda à Lév. 19, 31. — Ibid., s. v., *yēhū* : cp. inscr. Salmanazar III, l. 25 (cp. *Welt des Orients*, 1949, p. 267). — P. 368a, s. v. *yehūdī* I : cp. Ostr. Sam. n. 51. — Ibid., s. v. *yhwḥ* : il aurait été intéressant de savoir où la lecture « Jehovah » apparaît vers l'an 1100, car *Lods* attribue encore la paternité de l'erreur à Pierre Galatin, au début du XVI^e s. (cp. *RHR*, 1921, t. 83, p. 91. 92). — P. 369a, l. 10 depuis le haut : l'expression « first occurrence Gen. 2, 4 » est équivoque car c'est, topographiquement, la première mention du nom Yahvé, mais pas nécessairement la plus ancienne chronologiquement. — P. 372a,

s. v. *yōm* : cp. le pl. *yomot* en phénicien (*Dunand*, Bybl. Gramm., p. 148, fig. 49, l. 5). — P. 372b, l. 13 depuis le bas : l. ar. *yawmu* avec djezma au lieu de hamza sur le *w*. — P. 374b, s. v. *yōnā* I : aj. Cant. 5, 12 (où le pl. *yōnim* sert de métaphore pour les yeux). — P. 375a, s. v. *yōšēr* : cp. ug. *yšrm* : potiers (115, 11). Aj. Es. 44, 9 (LXX : *yōšēr ufèsèl* ; TM. *yōšerē fèsèl*). — P. 376b, s. v. *yaḥad* : aj. Jér. 48, 7 (Ketib) ; Job 40, 13. — P. 378a, s. v. *yaḥmūr* : l. ar. *yaḥmūrun* pour *yaḥmurrun* ; le sens de ce mot est-il aussi univoque (Rehbock) ? — Ibid., s. v. *yāḥēf* : cp. ar. al Hāfi (= le Déchaussé), surnom d'un saint de Naplouse (cp. JPOS, t. VII, p. 6). — P. 379b, s. v. *yayin* : cp. *F. Stähelin*, Fest. J. Wackernagel, 1923, p. 152. — Cp. aussi Ostr. Sam. n. 53, 54, etc. — P. 383a, l. 3 depuis le haut : l. Es. 15, 2, 3 au lieu de 15, 2. — Ibid., s. v. *yallèfèt* : l. Lévi. 21, 20 ; 22, 22 au lieu de 21, 20, 22. — P. 384a, s. v. *yāmīn* : cp. égypt. *imn* (d'ap. *Erman-Grapow*, Aeg. Handwörterbuch, s. v.). — P. 385b, s. v. *ynq* : la forme égyptienne *snq* est-elle vraiment un causatif ? Cp. le copte *sōnek* dont le causatif est *tsenko* ; *Erman-Grapow* (WB, IV, p. 174) n'indique que dubitativement le caractère causatif de *snq*. — P. 386a, s. v. *ysd* : cp. ar. *wasada* : enterrer (cp. *Dozy*, Suppl., II, p. 801). — P. 386b, s. v. *yesōd* : cp. *yswdy hrim* dans un des hymnes du désert de Juda. Aj. 2 Chron. 24, 27 (mais cp. inf. qal de *ysd*). — P. 387b, s. v. *ysr* : le sens primitif et concret du piël (châtier) devrait probablement être cité en premier (id. en égyptien pour la *šb'it*). — P. 388a, s. v. *y'd* : cp. accad. *adū* : bestimmen ? — Ibid., sous chiffre 4 : pour Am. 3, 3 il convient de rappeler la leçon des LXX : *nōdā'ū*. — P. 388b, s. v. *ye'ūs* : l. ar. *ya'ūtū* au lieu de *yafūtū*. — P. 389a, l. 2 depuis le haut : l. 40, 45 et non 40, 45. — Ibid., s. v. *y'l* : aj. Job 21, 15 (*nō'il*). — P. 389b, s. v. *ya'ānā* : l. ar. *na'āmat* (cp. Mo'allaqāt) et non *ba'āmat*. — P. 390a, s. v. *y's*, l. 9 depuis le bas : aj. Es. 7, 5. — P. 390b : aux exemples du nif. de *yā'aš* avec *be* : aj. 2 Chron. 10, 8. — P. 391b, s. v. *ya'āsāw* : cp. n. pr. *y's* Ostr. Sam. n. 48. — P. 395b, s. v. *y's'* : l. *aššī'āh* pour *aššī'ah*. — P. 396a, s. v. *yšr* : cp. l'emploi de ce verbe dans les Hôdâyôt du désert de Juda (cp. p. ex. *M. Wallenstein*, Hôdâyôt from the Judaeen scrolls, 1950, p. 14, l. 3. 5. 6). — Ibid., dernière ligne : aj. Es. 49, 5 après 45, 9. — P. 397b, s. v. *yeqāhā* : l. ar. *waqiha* pour *waqaha*. — P. 398a, s. v. *yaqqir* : biffer le hireq sous le second yod. — P. 398b, s. v. *yqr* : l'ar. *waqara* signifie proprement : avoir de la gravité, une tenue digne. — P. 399a, s. v. *yāqār* : cp. aussi Prov. 17, 27 (Q. *yeqar rūah*). — P. 399b, s. v. *yr' I* : le renvoi de Ges. Buhl¹⁴ à l'ar. *wari'a* (être pieux, craignant Dieu) aurait peut-être pu être maintenu (cp. ar. *wara'* : crainte de Dieu). — P. 401a, s. v. *yārob'ām* : aj. le métheg au premier qâmeç. — P. 402a, s. v. *yardēn* : cp. *F. Stähelin*, Fest. J. Wackernagel, p. 151. 152. — P. 404a, s. v. *yerūsālayim* : cp. sa mention dans un ostracon égyptien ± 2000 av. J. C. (cp. Syria, VIII, p. 229. 230). — Ibid., s. v. *yārēah* : cp. égypt. *i'h* : lune. — Ibid., l. 5 depuis le bas : l. Es. 60, 19. 20 pour 60, 20 et aj. Job 31, 26. — P. 405b, s. v. *yarmūt* : cp. sa mention dans une stèle de Sêti I à Beisan (cp. RB, 1950, p. 483). — P. 406a, s. v. *yirpe'el* : l. *yirpe'el* pour *yirfe'el*. — P. 408a, s. v. *yissākār* : cp. *Albright*, ZAW, 1926, p. 234, n. 4. — P. 410a, l. 24 depuis le haut : l. Ps. 113, 8. 9 pour 113, 8.

— P. 411a, s. v. *yešū'ā*, l. 10 depuis le haut : l. Ps. 3, 3. 9 ; 9, 15. — Ibid., l. 21 depuis le haut : aj. Ps. 18, 51. — Ibid., s. v. *yšf* : l. Est. 5, 2 pour 5. 2. — P. 415b, s. v. *ytn* : l. ar. *watana* pour *watina*. — Ibid., s. v. *ytr* I : cp. ar. *watara* et *'awtara* : isoler (un nombre) ; *watr* et *witr* : seul, unique, impair. — P. 416a, s. v. *yètèr* I : l. Jug. 16, 7-9 pour 16, 9. — P. 417a, l. 11 depuis le haut : l. *kaššaddīq* pour *kašaddīq*. — P. 418b, s. v. *k'h* : cp. aussi ar. *ka'ka'a* : se retirer. — P. 419a, l. 5 depuis le bas : dans Jug. 13, 17 *kibbēd* signifie plutôt : payer (des honoraires) qu'honorer. — P. 423b, s. v. *kad* : pourrait-on tenter le rapprochement avec égypt. *qad* (pot) > copte *kōt* ? — P. 426a, s. v. *kōkāb* : aj. Gen. 37, 9. — P. 426b, l. 22 depuis le haut : l. ar. *qā'imatu* pour *qu'imatu* (cp. *Delitzsch*, ad Prov. 4, 18). Cp. aussi *G. R. Driver*, *J. Th. Stud.*, t. 35, p. 381 : accad. *adi adān (il) Samaš iḫunna* : until the time of S. is set. — P. 428a, dernière ligne : l. ar. *kāsun* plutôt que *ka'sun*. — P. 428b, s. v. *kūr* : biffer le djezma dans ar. *kūrun*. — Ibid., s. v. *kōrēš* : l. v.-perse *kuruš* pour *kūruš*. Cp. aussi inscr. Darius à Behistoun, l. 23 : *krs*. — P. 429a, s. v. *kūš* I : cp. sous chiffre 1 : vieux-perse abl. sg. *kūšā* (Dar. Suse f. 43. 44) : von Nubien her ; adj. *kūšāya* : der Nubier (Art. II. Pers. XVIII) ; acc. pl. *kūšā* : die Nubier (Dar. Ham. 5). — P. 431a, s. v. *kḥš* : aj. aux exemples du piël dans TM : Ps. 18, 45 ; 66, 3 ; 81, 16 (mais cp. sous nif. et hithp.!). — P. 433a, s. v. *k'rim* : noter Ps. 1, 2 où, après les négatives du v. 1, le *k'rim* du v. 2 marque un contraste absolu (et pas seulement une restriction). — P. 433b, s. v. *kiyyōr* : pour urart. *kiri* (bassin) cp. *J. Friedrich*, *Archiv Orientalný*, t. IV, p. 66-68. — P. 434a, s. v. *kīs* : la leçon *kōs* à Prov. 23, 31 est celle du Qerē. — P. 434b, s. v. *kikkār* : cp. ug. (talent). — P. 436b, s. v. *kl'* : cp. inf. piël *kallē* (Dan. 9, 24), mais cp. s. v. *kālā*. — P. 438a, dernière ligne : l. Nah. 1, 8. 9 pour 1, 8. — P. 438b, s. v. *kallā* : aj. sous chiffre 2 : Ruth 2, 20. 22. — Ibid., s. v. *kēlah* : cp. *kōah* (avec *l* épenthétique) ? — P. 439b, s. v. *kilyā* : aj. Ps. 73, 21. — P. 440a, s. v. *kālil* : aj. aux exemples de *kelil yofī* : Ez. 28, 12 (masc. !). — P. 440b, s. v. *klm* : aj. aux exemples du nifal : Ez. 36, 32 ; à ceux du hiphil : Ruth 2, 15 (beschimpfen) ; aj. le parf. hophal : 1 Sam. 25, 15 ; Jér. 14, 3. — P. 443a, s. v. *kēn* III : l. 1 Rois 7, 29. 31 pour 7, 31. — P. 443b, s. v. *kinnōr* : l. *telugu* pour *tulugu*. — P. 445b, l. 4 depuis le haut : l. 2 Chron. 5, 7. 8 pour 5, 7. — P. 446b, s. v. *ksh* : sous piël chiffre 5 aj. Es. 6, 2. — P. 447b, s. v. *kesil* II : l. ar. *djabbārun* pour *djabārun*. — P. 448a, s. v. *kss* : cp. ar. *kaskasa* : broyer, piler.

Neuchâtel.

Paul Humbert.

Olaf Moe, The Apostle Paul, his life and his work, translated by L. A. Vigness, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1950, X u. 577 S., \$ 4.75.

Siebenundzwanzig Jahre nach der Veröffentlichung der norwegischen Originalausgabe (Oslo 1923) erscheint diese englische Uebersetzung und macht so Moes Werk einem weiteren Publikum zugänglich. Die Uebersetzung ist nicht nur ein

Beweis, wie sehr die amerikanischen Norweger den Zusammenhang mit der Heimatkirche aufrechterhalten, sondern auch ein Zeugnis dafür, daß in den letzten Jahrzehnten keine umfassende Lebenbeschreibung des Heidenapostels in englischer Sprache erschienen ist. Dabei ist das Interesse für Paulus in den USA. recht rege. Außer einer Reihe von Monographien, die in den letzten Jahren erschienen sind, hat ein amerikanischer Verleger einen Neudruck des fast hundert Jahre alten zwei-bändigen Werkes von Conybeare and Howson veranstaltet, ein anderer verkauft Neudrucke der Werke von Sir William Ramsay, ein dritter druckt von neuem das große Buch von David Smith, und Foakes-Jackson and Kirsopp Lakes monumentales Werk «Beginnings of Christianity» ist auch wieder auf dem Markte. Man könnte also geradezu von einer Paulusrenaissance in den USA. reden. Nur ist eben das Interesse fast ausschließlich auf die geschichtlichen Fragen beschränkt.

Prof. Moe, der an der Freien Gemeindefakultät in Oslo das Neue Testament vertritt, hat nicht daran gedacht, eine ganz neue Biographie des Paulus zu schreiben. Sein Buch ist im wesentlichen auf den Arbeiten von Zahn, Sir William Ramsay und Deißmann aufgebaut. Er ist mit der gesamten weitschichtigen Literatur bis zum Erscheinen der Originalausgabe wohl vertraut und geht gewissenhaft auf alle die aufgeworfenen Probleme ein. Neben den deutschen benutzt er auch englische, skandinavische und gelegentlich auch französische Werke. Seine Darstellung beschränkt sich im wesentlichen auf den äußeren Verlauf des Lebens des Paulus. Den Leitfaden bildet die Apostelgeschichte; die Briefe des Paulus sind an ihrer geschichtlichen Stelle kurz analysiert, soweit sie geschichtlich wichtiges Material enthalten. Alle kanonischen Paulusbrieve werden als echt angesehen. In der Chronologie folgt der Verf. im wesentlichen Zahn.

Man wird durch diesen Neudruck daran erinnert, wie wenig originale Gedanken auf dem Gebiete der paulinischen Literaturkritik in den letzten drei Jahrzehnten erschienen sind — im allgemeinen permutiert man die alten Hypothesen — und wie auf dem Gebiete der biblischen Archäologie außerhalb Palästinas die Arbeit seit dem ersten Weltkriege vollständig stagniert. So bleibt Moes Buch für den äußeren Rahmen des Lebenswerks

des Paulus und die damit verbundenen kritischen Probleme auch heute noch ein zuverlässiger Führer. Um so eindringlicher wird man beim Lesen freilich auch an den Mangel eines umfassenden neuen Werkes erinnert, das Paulus dem Menschen, Denker und Apostel wirklich gerecht wird.

Princeton, N. J./USA.

Otto A. Piper.

Franz Carl Endres, Die großen Religionen Asiens, eine Einführung in das Verständnis ihrer Grundlagen, Zürich, Rascher Verlag, 1949, 187 S., Fr. 12.50.

«Nicht für geschulte Theologen noch für Philosophen, sondern für geistig interessierte Laien» möchte der Verf. dieses Buch verfaßt wissen (S. 9) als eine Einführung in das Verständnis der großen Religionen Asiens. Als solche behandelt es Islam, Buddhismus, Hinduismus, Dschainismus, Lao-Tse und Taoismus, Shintoismus, die Lehre de Kung fu-Tse. Wie man sieht, handelt es sich ausschließlich um Religionen, die in der Gegenwart noch lebendig sind; man vermißt darunter nur den Parsismus, der wohl auch verdient hätte, aufgenommen zu werden. Im übrigen bekundet schon diese Auswahl ein gewisses praktisches Interesse, das der Verf. mit seinem Werk verfolgt, «unheilvolle Voreingenommenheiten zu beseitigen» dadurch, «daß sich Völker, die bisher wenig voneinander wußten, näher kennenlernen möchten». «Im Sinne einer Erleichterung solchen Sichkennnlernens auf geistig-religiösem und ethischem Gebiet» bekennt der Verfasser (S. 7) sein Buch geschrieben zu haben. Dabei kommt ihm zu Hilfe, daß er den Orient aus langjährigem Aufenthalt, eine Zeitlang sogar als türkischer Angehöriger, wie aus persönlichem Verkehr mit maßgebenden Orientalen (vgl. S. 27. 60. 131) selber genau kennt und aus fortlaufenden Berichten naher Verwandter aus der indischen Welt zu schöpfen in der Lage ist. Unverkennbar ist sein Bestreben, in der Beurteilung fremder Religionen einer jeden ihr Recht und ihren Eigenwert zuteil werden zu lassen, ja sie alle nach Möglichkeit einander zu koordinieren. Nicht umsonst hebt er von Vivekananda, dem er als dem nach seiner Meinung «größten Religiösen Indiens in der neuen Zeit» überhaupt eine relativ ausführlichere Behandlung widmet (S. 130 ff.), das Wort

hervor, es sei «behufs der Herstellung der Brüderlichkeit zwischen den Anhängern der verschiedenen Religionen die Erkenntnis notwendig, daß alle nur ebenso viele Formen einer einzigen, ewigen Religion seien» (S. 11). Entsprechend sagt er von sich selbst, wie «außerordentlich hoch er Islam wie Buddhismus schätze» (S. 8). Man muß schon einen Sinn für solche Weitherzigkeit des Urteils in sich selber verspüren, um dem Charakter des vorliegenden Buches gerecht werden zu können. Dazu gehört auch das Verständnis für ein Weiteres, das sich der Verfasser wiederum nach einem Worte Vivekanandas als Leitmotiv zu eigen macht: «Die Religion ist weder Wort noch Lehre, sie ist Verwirklichung!» Und das führt den Verf. schließlich zur Erklärung: «Der Kernpunkt des Religiösen liegt im Erleben des Göttlich-Immateriellen in der eigenen Seele. Vor solchem Erleben ist stets Ehrerbietung am Platz, denn es ist samt der Verwirklichung, zu der es den Menschen treibt, das Maßgebliche» (S. 11).

Von Einzelheiten hebe ich heraus die Charakteristik Shivas: «Der Begriff der Tätigkeit Shivas wird von den Europäern zumeist ganz falsch aufgefaßt. Sein ‚Zerstören‘ ist nicht im Sinn des böartigen Vernichtens aufzufassen, sondern viel tiefer, als das Prinzip der Veränderung, des Wechsels, des Werdens auf Grund eines irgendwie gearteten Sterbens» (S. 126); oder die Definition des Wortes Yoga als «Lehre von der Kraft in uns und den Zielen für uns» (S. 138). Wenn freilich der in Yoga liegende Begriff der Verbundenheit das gleiche sein soll wie das, was Religion bedeute (S. 131), so träfe das nur zu, sofern *religio* von *religare* statt von *religere* abzuleiten wäre! Vom Shintoismus sagt Endres, er sei «in rein religiöser Hinsicht ein von totemistischen und animistischen Elementen beherrschter Polytheismus erstaunlich primitiver Art» (S. 166). Das stimmt nun allerdings nicht damit zusammen, daß nach K. Florenz (in *Chantepie de la Saussaye*⁴ I, S. 306) von totemistischem Glauben im alten Shinto keine Spur zu finden ist! — Fragezeichen hätte ich im übrigen zu einzelnen chronologischen Angaben zu machen, so wenn der Tod der berühmten Mystikerin Rabia um 755 angesetzt wird (S. 64; vgl. dagegen Handwörterbuch des Islam 603 a: 801) oder für die Zeit des Pantanjali 400—450 erscheint (S. 135): wohl

ist sie zwar überhaupt umstritten; aber fast allgemein nennt man als solche das 2. Jahrhundert v. Chr. (vgl. M. Winternitz, *Gesch. d. ind. Litteratur* III, S. 389). Lieber aber hebe ich zum Schluß Endres' sonstige weise Zurückhaltung im Urteil hervor, wo es sich um Fragen handelt, über die im gegenwärtigen Augenblick bestimmt Abschließendes sich nicht sagen läßt (vgl. S. 55. 165).

Basel.

Alfred Bertholet.

Fritz Buri, Albert Schweitzer und Karl Jaspers, Vortrag, gehalten am 29. Juni 1950 vor der Basler Studentenschaft, Zürich, Kulturschriften des Artemis-Verlages, Heft 20 (Schriften zur Zeit), 1950, 32 S., kart. Fr. 3.—

Der vorliegende Vortrag des bekannten Theologen F. Buri ist nicht in einer einfachen Konfrontation der beiden zur Diskussion gestellten Denker aufgebaut. Seine kunstvolle Disposition will eine korrelative Beziehung von zwei Lehrbildungen einsichtig werden lassen, von denen je die eine durch die andere in einer wesentlichen Hinsicht in ihrem Sinne erhellt und zugleich von ihr überboten wird. — Einerseits geht es darum, daß Schweitzers «Denken aus dem Willen zum Leben» von der Jaspers'schen Existenzphilosophie her verstanden wird und in dieser Beleuchtung erst die Erhellung ihres eigentlichen Sinnes erfährt. Andererseits meint der Verf. bei Jaspers im Hinblick auf das Verhältnis von philosophischer Seinserkenntnis und existenzieller Bezogenheit auf Transzendenz eine Unsicherheit wahrzunehmen, die durch die Grundhaltung von Schweitzer — das auf Einheit verzichtende Auseinanderhalten von theoretischer Gottes- und Weltbeziehung auf der einen, von ethisch-existenzieller Lebenserkenntnis auf der andern Seite — abgewehrt werden könnte.

Daß die Lebensphilosophie Schweitzers durch existenzphilosophische Einsicht in ihrer wesentlichen Intention präzisiert werden könnte, scheint uns außer Zweifel zu stehen. Darum wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem andern Thema zu: der Auffassung des Verf., daß es die Philosophie von Jaspers an der eindeutigen Abhebung existenzieller Transzendenzbezogenheit von einem Weltdenken im weitesten und tiefsten

Sinne fehlen lasse. Die Seinsmetaphysik von Jaspers — so gibt er zu verstehen — würde gut tun, Schweitzers Resignation im Hinblick auf theoretisches Erkennen besser Rechnung zu tragen.

Für den Verf. liegt darin ein innerer Widerspruch der Jaspers'schen Philosophie, daß sie die Transzendenz auf zwei Wegen zu erreichen suche: einerseits durch «den Aufschwung der Existenz aus der übernommenen Grenzsituation zur Transzendenz», bei dem der Gottesgedanke freilich nur eine Chiffer bleibe; andererseits durch jene «rationale, im Raum des gegenständlichen Denkens von Bewußtsein überhaupt sich vollziehende Operation», die freilich «im Begrifflich-Gegenständlichen zu keinem Abschluß gelangt, sondern über sich hinaus auf ein gegenständlich nicht mehr Faßbares, eben das Umgreifende, hinweist». In Jaspers' Gedanken des «Umgreifenden» hätten wir es «mit einem rationalen Gottesbeweis zu tun», in dem die Ratio des immanent-transzendenten schöpferischen Geheimnisses des Seins innewerde, — ein Bewußtsein des «Umgreifenden», für das sogar der Begriff des «Glaubens» in Anspruch genommen werde. Diese Wegweisung zur Transzendenz sei aber mit dem Wege zur «eigentlichen» Transzendenz, die von der Existenz und ihrer Grenzlage her gewonnen wird, nicht in Einklang zu bringen. Aus der Anerkennung eines Weges zur Transzendenz, der über die Ratio führt und der Transzendenz als des «Umgreifenden» inne wird, erwächst — nach der Ansicht des Verf. — bei Jaspers der Ethik eine Gefahr, indem die Ethik durch das Sein garantiert sein soll. Diese latente Bezogenheit der Ethik auf Seinserkenntnis soll sogar zu einer bedenklichen Entkräftung des ethisch-existenziellen Verständnisses der geschichtlichen Lage des Menschen führen.

In dieser Kritik der Jaspers'schen Position liegt gewiß ein berechtigter Hinweis auf gewisse Unklarheiten, die sich in den Formulierungen des Philosophen aufdecken lassen. Allein wir können uns davon nicht überzeugen, daß der Angriffspunkt in unanfechtbarer Weise gewählt wurde. Gibt es bei Jaspers überhaupt eine auf der Ebene der Ratio sich vollziehende Seinserkenntnis, die geeignet wäre, durch den rationalen Weg ihres Ueberschreitens zur Transzendenz die im

Mittelpunkte stehende existenzielle Transzendenzbeziehung fragwürdig zu machen? Der Hinweis auf die Lehre vom «Umgreifenden» kann uns insofern nicht ganz überzeugen, als eine Erkenntnis des Umgreifenden ja ihrerseits eine Abwendung von der gegenständlich gerichteten Erkenntnishaltung zur Voraussetzung hat, — einer Erkenntnishaltung, die in ihrer Bemühung am «Subjekte», d. h. doch aber am Problem der Existenz, scheitern muß. Wohin sollte diese Abwendung denn führen, als gerade in die Dimension der Existenz? Darum meinen wir auch das «Umgreifende» im Wesentlichen existenzphilosophisch verstehen zu dürfen. — Die erwähnten verhängnisvollen Auswirkungen der zur Sprache gebrachten Jasperschen Unklarheit auf die ethischen Probleme sind uns weder als reine Konsequenzen noch als faktische Verirrungen sichtbar geworden.

Im Hinblick auf den Ausklang des Vortrages müssen wir uns kurz fassen. Dem Gegensatz von Seinserkenntnis und existenzieller Transzendenzbeziehung korrespondiert derjenige von «Gottesmystik» und «Christusmystik», die uns auch als «ethische Mystik» begegnet. Jaspers ist für den Verf. darin anfechtbar, daß er, noch immer geblendet von Seinserkenntnis und Seins- oder Gottesmystik, nicht zu derjenigen Christusmystik durchgedrungen sei, die seinem existenziellen Transzendenzbewußtsein entsprochen hätte.

Darin ist uns F. Buri völlig unverständlich, daß ihm in Christus nicht mehr als eine «besondere Sinnmöglichkeit der Existenz» vertreten ist, eben diejenige, in der sich Existenz vom Weltgeschehen abhebt. Der «Begriff des Christus», diese «biblische Chiffer», bezeichnet «eine besondere, auf Sinnvollendung gehende, schöpferische Möglichkeit». Nicht mehr! Diese Möglichkeit wurde schon von der Philosophie vor und nach Christus, wie von der Humanität aller Zeiten, sehr eingehend in Erwägung gezogen. — Wenn aber die Sinnvollendung der menschlichen Existenz völlig zusammenbricht? Wer begegnet dann dieser Lage? Eben dem Scheitern der Sinnvollendung zu begegnen, ist Christus erschienen. Erst hier ist von «Erlösung» zu reden.

Basel.

Heinrich Barth.