

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

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

liche Tätigkeit und Produktion ist vor und nach 1900, zumal auf dem Boden des Protestantismus, ein besonderer, jedenfalls sofort und unmittelbar überzeugender Ruhmestitel der Theologie. Wir sind jüngst hier auf die Gestalt Wellhausens hingewiesen worden. Es bedeutet keine Verunglimpfung der früheren Forschergenerationen und keine schnöde Undankbarkeit ihnen gegenüber, wenn man zu wissen meint, daß man noch über sie hinaus und auch im Widerspruch zu ihnen einiges zu lernen und zu suchen hat. Nun, ein heißes Suchen und ein ungestümes Lernenwollen hat begonnen. Es stellt sich nicht als eindeutige, homogene Bemühung dar. In der Theologie von heute, auch in der dogmengeschichtlichen Forschung, klaffen Gegensätze. Um der Sache willen, die nicht irgendeine Sache ist, wird Kontroverse unvermeidlich, so gewiß wüster Zank nicht notwendiges Zubehör ist. Schwere, ernste Aufgaben sind gestellt und stellen sich neu. Ob sie gelöst werden, entzieht sich unserm Blick. Wir hoffen. Aber kein fanfarenartiges Wort soll jetzt, am Ende unserer Vorlesung, laut werden, so wenig wie ein Ausdruck müder Resignation. Mit dem Glauben, der auf die Verheißung baut, daß die Gemeinde Jesu Christi durch keine Todesmacht überwunden wird, verbindet sich legitim die Nüchternheit, in der man darum weiß, daß es wahrhaftig auch für die Theologie Epochen des Versagens oder doch Zeiten der kleinen Dinge geben kann.

Bern.

Arnold Gilg.

Rezensionen.

Die Umwelt des Alten Testaments.

Die hier besprochenen Veröffentlichungen aus den letzten Jahren haben bei aller Verschiedenheit im einzelnen das gemeinsame Bestreben, einen breiten Leserkreis in die Geschichte des Alten Orients einzuführen und das Alte Testament auf dem Hintergrunde dieser Geschichte sehen zu lehren. Die Geschichte Israels tritt dabei je nach der Abzweckung mehr oder weniger stark in den Vordergrund.

Sabatino Moscati, Geschichte und Kultur der semitischen Völker, Zürich/Wien, Europa-Verlag, 1953, 213 S., 4 Karten und 32 Tafeln.

Auf 200 Seiten ist es dem Verf., dem um die altisraelitische Epigraphik verdienten Semitisten in Rom, gelungen, ein reichhaltiges, übersichtliches und anschauliches Bild der Geschichte und Kultur der semitischen Völker

in ihrer klassischen Zeit zu zeichnen. Es handelt sich um eine Uebersetzung und Neubearbeitung des 1949 erschienenen Werkes «*Storia e civiltà dei Semiti*». In seiner Anlage und der Abgrenzung des Stoffes bildet es ein Novum: Nach den einleitenden Abschnitten über die geographischen Verhältnisse, über Name, Sprachen und Rassen und über die Anfänge der Semiten werden die Babylonier und Assyrer sowie die Kanaanäer während der ganzen Zeit ihres Bestehens, die Hebräer bis 70 n. Chr., die Aramäer bis zum Hellenismus, die Araber bis zur Herrschaft des Islam und die Aethiopier bis zum 7. Jhd. n. Chr. hinab verfolgt. Die Darstellung ist einfach und gedrängt, immer wohl abgewogen und nimmt auf die neuesten Ergebnisse der Forschung Bezug. Eine sechsseitige Literaturübersicht macht mit der einschlägigen Fachliteratur bekannt. Die Bildtafeln am Schluß des Bandes sind ausgezeichnet ausgewählt.

Friedrich Cornelius, Geschichte des Alten Orients, Schaeffers Abriß aus Kultur und Geschichte, Abt. I, 3. Band, Stuttgart und Köln, W. Kohlhammer Verlag, 1950, 129 S.

Wie das Buch von Moscati, so vermittelt auch dieser Abriß ohne spezielle Ausrichtung auf Israel und das Alte Testament einen Ueberblick über die Geschichte und Kultur des Alten Orients in sehr gedrängter Form. Die Darstellung mit der durchgehenden Untergliederung in kleinste Abschnitte und der Hervorhebung des Wichtigen durch verschiedenen Druck ist die der Lern- und Einprägebücher. Sie setzt naturgemäß die Bekanntheit mit den größern Werken voraus und will sie nicht entbehrlich machen.

Cyrus H. Gordon, Introduction to Old Testament Times, Ventnor, N. J., Ventnor Publishers, Inc., 1953, VII und 312 S.

Der Verf., einer der führenden amerikanischen Orientalisten, ist in Europa vor allem als Bearbeiter der ugaritischen Texte bekannt geworden. 1940 erschien aus seiner Feder die erste ugaritische Grammatik, 1947 das Standardwerk «Ugaritic Handbook» und 1949 die erste Gesamtübersetzung der Texte. Auch als Aegyptologe und Assyriologe (Nuzu-Texte) hat er sich einen Namen gemacht. Das vorliegende Buch, eine Umarbeitung seiner Vorlesungen über «Old Testament Times», setzt die Reihe der früheren Bücher fort, in denen er die Welt des Alten Orients einem größeren Leserkreis nahebringt («The Living Past», 1941; «Lands of the Cross and Crescent», 1948). Es bietet auf weite Strecken eine für Anfänger bestimmte, gut lesbare Uebersicht über die Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen, immer im Zusammenhang mit der altorientalischen Geschichte. Darin eingestreut finden sich aber auch zahlreiche neue Beiträge zu den einzelnen Problemen, die die Forschungsarbeit unmittelbar weiterführen. Nach den Prolegomena über die Quellen und deren Verwendung werden die biblische Urgeschichte in Verbindung mit Enuma elisch und Gilgamesch-epos behandelt, ferner Aegypten und Mesopotamien bis zur Amarnazeit, Ugarit und — Homer. Auch der griechische bzw. aegaeische Einfluß auf den Alten Orient darf nach G. nicht vernachlässigt werden. Tatsächlich

gelingt es ihm, interessante Parallelen zwischen Homerischen Versen und den Texten aus Ugarit nachzuweisen. Ein Teil davon muß allerdings noch stark auf seine Beweiskraft hin untersucht werden, und die auf S. 78 f. versuchte Zusammenstellung des Namens Jahwe bzw. seiner Kurzformen mit Ju-piter wird wohl immer starken Bedenken unterliegen. Anschließend wird die Patriarchengeschichte vor allem im Lichte der Nuzu-Texte betrachtet, die manche Parallelen soziologischer Art abgeben. Die kurisorische Erzählung der israelitischen Geschichte wird am geeigneten Punkt unterbrochen durch ein kurzes Kapitel über die Inschriften von Karatepe (8. Jhd.).

In Auswahl und Weglassung des Stoffes verfährt der Verf. zuweilen sehr stark und bewußt persönlich; viele umstrittene Probleme werden etwas apodiktisch gelöst. Wer aber nicht ein umfassendes Lehrbuch zu lesen wünscht, sondern eine in frischem amerikanischem Stil geschriebene «Einführung», die Interesse und Freude am Gegenstand weckt, wird hier voll auf seine Rechnung kommen.

K. H. Henrey, An Historical Background to the Old Testament, London, Lutterworth Press, 1951, 134 S.

Der Versuch, auch einfachen Bibellesern eine Anschauung von den Nachbarvölkern Israels zu vermitteln, ist in diesem Büchlein gut gelungen. Kurze Zusammenfassungen geschichtlicher und kulturgeschichtlicher Art wechseln ab mit Auszügen aus der Bibel und mit zahlreichen Abbildungen: Eine bequeme Materialsammlung für Schulzwecke.

F. M. Th. de Liagre Böhl, Opera Minora, Studies en Bijdragen op Assyriologisch en Oudtestamentisch Terrein, Groningen/Djakarta, J. B. Wolters, 1953, XVI und 570 S.

Der von sechs Kollegen und Schülern dem Jubilar zu seinem 70. Geburtstag gewidmete Sammelband vereinigt sieben alttestamentliche und zwanzig assyriologische Aufsätze in holländischer, deutscher und englischer Sprache, eine reiche Auswahl aus dem vielseitigen Lebenswerk des hochgeachteten Groninger und Leidener Orientalisten. Eine biographische Einleitung durch M. A. Beek und ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Jubilars runden das prächtig ausgestattete Buch ab. Die meisten der Aufsätze sind vom Verf. selber, soweit nötig, für diese Veröffentlichung bearbeitet und auf den Stand der heutigen Wissenschaft gebracht worden.

Es ist die besondere Gabe des Verf., nicht nur die Forschung selber weiter voranzutreiben, sondern auch das Aktuelle und Belangreiche in dem immensen internationalen Wissenschaftsbetrieb der heutigen Assyriologie einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Neben den größeren Arbeiten — es sei hier nur die Mitarbeit in der Kommentarreihe *Tekst en Uitleg* (*Genesis*, *Exodus*, *Psalmen*) und die Bearbeitung des *Gilgamesch-epos* (1941, ²1952) sowie die Herausgabe einer umfangreichen akkadischen *Chrestomathie* (1947) genannt — sind gerade die *Opera Minora* der Ort, wo sein Forscher- und Lehrertalent vielleicht am charakteristischsten zum Ausdruck kommt.

Von den atlischen Abhandlungen seien hier folgende erwähnt: «Prophetismus und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel» (S. 63—80, Besprechung der Belege eines ekstatischen Prophetismus in den Mari-Texten und Zusammenstellung des leidenden Gottesknechts mit der babylonisch-assyrischen Institution des Substitutekönigs), «Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel» (S. 81—100, Universalismus und Partikularismus als widerstreitende Faktoren in der Geistesgeschichte Israels) und die instruktive, reich belegte Abhandlung aus dem Jahre 1914 «Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller» (S. 101 bis 133).

Auch von den assyriologischen Arbeiten können hier nur die wichtigsten genannt werden. Aus der eingehenden Beschäftigung mit dem Gilgameschepos heraus sind entstanden: «Mythos und Geschichte in der altbabylonischen Dichtung» (1950, S. 217—233) und «Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch» (1947, S. 234—262). Der erste Aufsatz verfolgt die Historisierung des Mythus (Gilgamesch, Adapa) und die Mythologisierung der Geschichte (Sargon, Semiramis) in der altbabylonischen Literatur; der zweite bietet eine tiefgehende Deutung des Epos auf Grund einer Darstellung seiner literarischen Vorgeschichte. Dankbare Leser auch unter den Nichtspezialisten finden die anschaulichen kulturgeschichtlichen Referate «King Hammurabi of Babylon in the Setting of his Time» (1946, S. 339—363), «Das Zeitalter der Sargoniden nach Briefen aus dem königlichen Archiv zu Nineve» (1949, S. 384—422) und «Babylon, die heilige Stadt» (1952, S. 430—462).

Basel.

Ernst Jenni.

Ernst Percy, Die Botschaft Jesu, eine traditionskritische und exegetische Untersuchung (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1., Bd. 49, Nr. 5), Lund, C. W. K. Gleerup, 1953, X und 324 S.

Die bisherigen Arbeiten Percys, die in der Hauptsache der johanneischen und paulinischen Theologie gegolten haben (Untersuchungen über den Ursprung der joh. Theologie, 1939; Der Leib Christi in den paul. Homologumena und Antilegomena, 1942; Die Probleme der Kolosser- und Ephesterbriefe, 1946), haben den Neutestamentler von Lund als einen sorgfältig arbeitenden und selbständig vorgehenden Forscher erkennen lassen. Mit großen Erwartungen, die nicht enttäuscht werden, tritt man seinem neuesten Buche entgegen, in dem er sich dem zentralen Thema der Botschaft Jesu selber zuwendet.

In der Einleitung (S. 1—4) gibt P. an, um welche unter sich zusammenhängende Fragen es dabei gehen soll, nämlich nicht nur um die Frage, ob das Gottesreich in der Verkündigung Jesu zukünftig gedacht sei oder ob es in Jesu Wirken schon zu kommen begonnen habe (Kap. IV), sondern mehr noch um die Frage, ob Jesu Forderungen auf die Zulassung zu einem erst nahen Gottesreich abzielten oder ob Jesu Botschaft selbst schon Anteil an einem — in diesem Fall schon gegenwärtigen — Gottesreich habe vermitteln wollen (Kap. II). Um hierüber Klarheit zu gewinnen, müsse ferner

einmal das Verhältnis der Forderungen Jesu zum Gesetz untersucht (Kap. III) und sodann die Frage geprüft werden, ob schon Jesus selbst sich für den Messias gehalten habe (Kap. V). Es sind also jederzeit wichtige, aber auch gegenwärtig in der Synoptikerforschung verhandelte Fragen, wie sie etwa in Kümmels «Verheißung und Erfüllung» ebenfalls im Mittelpunkt stehen. Man kann Percys Buch als einen gegenüber Kümmel durchaus selbstständigen, auch breiter durchgeföhrten Parallelentwurf ansehen (und wird es daher bedauern, daß Kümmels 2. Auflage Percy bei der Abfassung noch nicht hat bekannt sein können).

Ehe die genannten Fragen in Angriff genommen werden, untersucht P. in Kap. I «Die Vorgeschichte» (S. 5—18) das Auftreten Johannes des Täufers sowie die Berichte über Jesu Taufe und Versuchung. In Kap. II «Bußpredigt und Heilsbotschaft» (S. 19—115) nimmt den größten Raum die Behandlung der Seligpreisungen der Bergpredigt ein (S. 40—108), und hierbei wiederum erfährt vor allem «Der Sinn von πτωχός in Lk. 6, 20» (S. 45—81) eine besonders ausführliche Erörterung, die der Frage gilt, wieweit vom AT und vom Spätjudentum her (auch die Texte von Qumrân werden hier einbezogen) wirklich mit einer Gleichsetzung von «arm» und «fromm» zu rechnen sei. Die Prüfung fällt negativ aus; dies bedeute, daß es sich auch in Lk. 6, 20 um Arme im eigentlichen Sinn handeln müsse. Dies entspreche aber auch der sonstigen Beurteilung von «Reichtum und Armut in der Verkündigung Jesu» (S. 89—106). In Lk. 6, 20 f. insgesamt handle es sich um Menschen in äußerer und innerer Not: sie haben «nichts, was ihr Herz an diese Welt bindet» «und können sich deshalb mit ganzem Herzen der Gabe und Forderung des Gottesreiches hingeben» (S. 89). Daher handelt es sich bei den Seligpreisungen «nicht so sehr um Bedingungen für die Teilnahme am Heil als um eine Heilsbotschaft an eben diese Notleidenden» (S. 83). P. schließt daraus, daß mithin «das Gottesreich als eine Gabe gedacht ist, die eben jetzt dargeboten wird» (S. 108). Dafür lassen sich nach ihm aber auch Mark. 10, 13—16; Matth. 22, 2—14 Par.; 13, 44—46 und andere Stellen als «Indirekte Zeugnisse über den Inhalt der Botschaft Jesu» (S. 28—40) anführen, und auch «Die Forderung der Buße» (S. 108—115) erweist sich letztlich als Heilsbotschaft. Jesu Forderungen gehören selbst zu der durch ihn vermittelten Heilsgabe (S. 109): «der Gott Jesu fordert alles, weil er zuerst selbst alles gibt» (S. 115).

Dieser Gedanke, zunächst mehr grundsätzlich erreicht, wird in Kap. III «Die Forderungen Jesu» (S. 116—174) am Inhalt der einzelnen Forderungen nachgeprüft und entfaltet. Indem P. hier zunächst «Die Stellung Jesu zum Gesetz» (S. 116—123) und anschließend (S. 123—164) die Antithesen der Bergpredigt Matth. 5, 21—48 behandelt, erkennt man, wie viel für ihn davon abhängt, wie diese Forderungen sich zum at.lichen Gesetz bzw. zum Gesetzesverständnis der Zeitgenossen Jesu verhalten. Sein Ergebnis ist, daß Jesus in seinen Antithesen nicht die at.lichen Gebote wiederholt, auch nicht in einer durch die Nähe des Gottesreiches bedingten aktualisierten und auch nicht in einer sonstwie radikalsierten Form (die Forderung der Feindesliebe etwa stellt nach S. 164 «nicht unmittelbar eine Radikalisierung des Gebotes der Nächstenliebe dar», werde in 5, 45 ja auch nicht aus diesem

abgeleitet, und der Verzicht auf das eigene Recht 5, 39 ff. habe «überhaupt keinen Anknüpfungspunkt im mosaischen Gesetz»). Vielmehr seien die Forderungen Jesu deutlich «etwas ganz Neues». Das aber lasse nur die Erklärung zu, daß sie «inhaltlich der Art jener Wirklichkeit, die Jesus das Gottesreich benannte, entsprechen, ja selbst ein Stück dieser Wirklichkeit darstellen» (S. 164). Auch «Die Forderung der Liebestaten an dem Nächsten» (S. 165—168) und «Die Forderung der Entzagung in der Nachfolge Jesu» (S. 168—174) lägen in der gleichen Linie.

Es ist daraufhin schon zu vermuten, daß P. diese Gottesherrschaft einerseits als etwas Zukünftiges ansehen, aber andererseits der Meinung sein wird, daß die Botschaft Jesu als Heilsbotschaft von einer Gabe spricht, die «eben jetzt» dargeboten wird. Kap. IV «Das Reich Gottes» (S. 175—224) bestätigt diese Vermutung denn auch. Daß das Reich Gottes «primär als eine zukünftige Größe gedacht ist», belegt in Kürze der Abschnitt «Das zukünftige Gottesreich» (S. 175—178). Der Abschnitt «Das Gottesreich und die Taten Jesu» (S. 178—189) geht dann bereits zu den Aussagen über, nach denen das Reich «schon angefangen hat, sich in unserer Welt zu offenbaren» (Matth. 12, 28 Par.; Mark. 3, 27 Par. u. a.). Daß aber neben den Taten Jesu auch seine Botschaft die gleiche Beziehung zum Reiche Gottes besitzt, legt der Abschnitt «Die Botschaft Jesu und das Reich Gottes» (S. 189—215) an Hand von Matth. 11, 5 f. Par.; 13, 16 f. Par. und einzelnen Gleichnissen aus Mark. 4 und Matth. 13 dar. Ein besonderer Abschnitt (S. 216—223) ist der Stelle Lk. 17, 20 f. gewidmet. «Als Heilsgabe, die den Menschen jetzt angeboten wird», bedeute das Reich Gottes «nicht nur die Hoffnung auf Teilnahme an der künftigen Vollendung, sondern vor allem eine neue, vollkommene Gottesgemeinschaft — d. h. so vollkommen, wie sie innerhalb der mit dem Erdenleben gegebenen Grenzen werden kann —, insofern das Anerbieten des eschatologischen Heils eben jetzt eine früher nicht bekannte Gottesnähe bedeutet» (S. 223).

Wenn somit an die Stelle der alten «eine ganz neue Heilsordnung» getreten ist, so lasse dies allein den Schluß zu, «daß Jesus sich selbst als den Träger des von ihm verkündigten Gottesreiches und damit auch dieser neuen Gottesgemeinschaft wußte» (S. 223). Dies erhärtet dann die Untersuchung der Aussagen Jesu über sich selbst, die Kap. V «Der Menschensohn» (S. 225—307) bietet. Der Reihe nach werden behandelt «Synoptische Zeugnisse für das messianische Bewußtsein Jesu» (S. 225—238), «Die Menschensohnaussagen» (S. 238—259), das Wort Matth. 11, 27 Par. (S. 259—271) sowie «Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium» (S. 271—299). Ein «Exkurs über die Verklärungsgeschichte» (S. 300—307) rundet dieses Kap. ab, und es folgen noch «Nachträge» (S. 308—312) und verschiedene Register (S. 313—324). Eine Zusammenfassung oder ein «Rückblick» von der Art, wie sie im Verlauf der Arbeit mehrmals geboten werden, fehlt am Schluß. In gewissen Sinn ist Kap. V selber nur ein großer Exkurs, eine nähere Ausführung der abschließenden Beurteilung, die in dem «Rückblick» S. 223 f. (vgl. die im vorstehenden mitgeteilten Zitate) bereits erreicht ist.

Diese Uebersicht hat den Gang der Arbeit von P. aufzeigen und damit dartun können, wie wohlgeordnet und planvoll — ungeachtet einiger

Ueberschneidungen, die kaum zu vermeiden waren, indem einzelne Stellen unter verschiedenen Gesichtspunkten erörtert werden mußten — alles verläuft. Zugleich hat, vor allem mit Hilfe ausgewählter Zitate, auf mehrere Höhepunkte der Arbeit hingewiesen werden können. Die Zahl der beachtlichen Formulierungen und wertvollen Partien ist indessen weit größer. Es ist ja das Ganze der synoptischen Botschaft, das hier einer eindringenden, sachverständigen, auch in der Kritik würdig geführten Untersuchung unterworfen wird.

Mit großer Gewissenhaftigkeit geht P. in allen Fällen der Echtheitsfrage nach. Ebenso zieht er, wo immer es nötig erscheint, die zeitgenössische jüdische Auslegung heran. Durchgehend setzt er sich mit der neueren Literatur auseinander (das Autorenregister S. 313—315 führt über 200 Namen an). Dem nichtskandinavischen Leser ist es sehr wertvoll, daß die skandinavischen Autoren reichlich zu Worte kommen (wobei P. der sog. Uppsala-Schule keinerlei Konzessionen macht; vgl. vor allem seine Auseinandersetzung mit Riesenfeld S. 300 ff.). Auch die englische Literatur ist ihm gut vertraut. Vor allem aber begegnen immer wieder die Namen Bultmann, Dalman, M. Dibelius, Harnack, J. Jeremias, Jülicher, Klostermann, Kümmel, Lohmeyer, R. Otto, Schlatter, J. Weiß, Wellhausen, Wrede und Zahn. Das Buch ist daher für alles, was dieses Thema betrifft, zugleich eine gute Einführung in den Stand der Forschung.

Die Positionen, die P. vertritt, werden aus der Uebersicht im großen und ganzen deutlich geworden sein. Seine Ausführungen sind, da sehr selbständige, immer lehrreich und anregend. So würde ich etwa sagen, daß der Abschnitt über Lk. 17, 20 f. (S. 216—223) eine recht eindrückliche Verteidigung der Deutung des ἐντὸς υμῶν als «in euerem Innern» und eine ebenso eindrückliche Kritik der gegenteiligen Auffassungen darstellt. Ob freilich P. die von ihm verfochtene Deutung auch zum Siege geführt hat, das ist mir zweifelhaft. Zwar hat er nicht übersehen, daß die in 17, 20 a an Jesus gerichtete Frage sich auf das Reich Gottes als eine zukünftige Größe bezieht. Er weist sogar energisch, aber erst auf S. 222, auf diese Ausgangssituation hin. Er tut dies dort, wo er das Verhältnis von 17, 20 f. zu den Belegen für eine Zukunftigkeit des Gottesreichs untersucht. 17, 20 a ist ihm dabei Anlaß, für folgenden Ausgleich zu plädieren: «nur wer am Gottesreich so, wie es von Jesus als Heilsgabe und Forderung verkündigt wird, durch gehorsame Annahme seiner Botschaft Anteil gewinnt, wird auch am Reich Gottes in seiner Vollendung Anteil haben» (S. 222).

Jedoch: die Ueberlegung, daß die für die Auslegung von 17, 20 b. 21 bestehenden Möglichkeiten durch die 17, 20 a beherrschende Fragestellung bereits präjudiziert sein sollten, gehört eigentlich ganz an den Anfang einer solchen Untersuchung. P. hingegen präjudiziert alles in umgekehrter Richtung, wenn er auf S. 216 davon ausgeht, daß 17, 20 f. bei der sprachlich naheliegendsten Interpretation besagen müsse, daß das Reich Gottes «etwas Innerliches im Menschen und somit auch etwas Gegenwärtiges sei» (beachte dieses «und somit auch»). P. sieht hierbei nur zwei Schwierigkeiten: daß Jesu Antwort ausgerechnet Pharisäern gelte und daß das Reich Gottes nach anderen Stellen «offenbar als eine rein futurale Größe gedacht» sei (S. 216).

Ich meinerseits würde die eigentliche, unabhängig von jenen beiden Schwierigkeiten vorhandene Schwierigkeit vielmehr darin sehen, daß nicht nur von 17, 20 a her darüber entschieden sein sollte, daß im folgenden nicht «etwas Gegenwärtiges» gemeint sein kann, sondern daß auch die *Futura* in 17, 20 b. 21 a damit durchaus übereinstimmen. Erst die Form von 17, 21 b vermag überhaupt den Gedanken zu wecken, ob es sich nicht vielleicht doch anders verhalten könnte, und hierbei ist dann abzuschätzen, ob das Gewicht von 17, 20 b. 21 a nicht so stark ist, daß man auch an 17, 21 b mit der Erwartung herantreten muß, daß hier keinesfalls «etwas Gegenwärtiges» «und somit auch» keinesfalls «etwas Innerliches» gemeint sein kann.

Was aber die Bedeutung von ἐντὸς ὑμῶν als «in euerem Innern» betrifft, so legt P. Wert darauf, daß ἐντός die Bedeutung «innerhalb» niemals verlasse und daß hierbei der «Gegensatz zu etwas, was sich außerhalb einer gewissen Grenze befindet», konstitutiv sei (S. 220), so daß die Bedeutung «unter» ohnehin nur im Sinne von «innerhalb ihrer Linien», «innerhalb ihres Kreises» gemeint sein könne (S. 219). Jedoch: wer sagt P., daß die Bedeutung «innerhalb eures Kreises» sogleich individuell gemeint sein muß? Nur dann aber ergibt sich folgerichtig die Bedeutung «in euerem Innern» = je in eurem Herzen. Das letzte Wort zu Lk. 17, 20 f. scheint mir auch P. nicht gesprochen zu haben.

Viel zu rasch gibt sich P. auf S. 177 damit zufrieden, daß Mark. 9, 1 eine als Trostwort wegen des Ausbleibens der Parusie gedachte Gemeindebildung sei (vgl. meine Ausführungen in der Festschrift für Alfred Wikenhauser S. 34 ff.). Unbefriedigend sind auch z. B. die Ausführungen S. 242 Anm. 3 über die Leidensankündigungen mit der These als Angelpunkt, Lk. 17, 25 sei nur eine sekundäre Zusammenfassung von Mark. 8, 31 (vgl. jedoch Th.W.z.NT., V S. 913 f.). Interessant, aber kaum überzeugend ist die Vermutung S. 271, als «Sohn» in dem vollkommenen Sinn von Matth. 11, 27 habe Jesus sich «als Erstling Israels» gewußt.

Die Reihe solcher Beobachtungen und Bemerkungen könnte noch fortgesetzt werden. Doch wird zur Genüge deutlich geworden sein, daß es sich bei Percys Buch um einen sehr förderlichen Beitrag handelt, dem zu wünschen ist, daß er die ihm gebührende Beachtung auch finden möge.

Bern.

Wilhelm Michaelis.

Heinz Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7—14.) 15—18, I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38 (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meier, XIX. Band 5. Heft), Münster, Aschendorff, 1953, XXIX, 123 S., kart. DM 10.—.

Der Verfasser, Privatdozent für Neues Testament an der kath.-theol. Fakultät in Münster und jetzt Professor am Priesterseminar in Erfurt, hat 1950 mit einer Dissertation über «Die Redaktionstätigkeit des Evangelisten Lukas am Abendmahlsbericht Lk 22, 7—38» in Münster promoviert. Er plant, die Ergebnisse seiner Dissertation erweitert in drei gesonderten Untersuchungen zu veröffentlichen: die vorliegende Arbeit behandelt als erster

Teil den «Paschamahlbericht» Luk. 22, 7—18, der zweite Teil soll dem «Einsetzungsbericht» 22, 19—20 gewidmet sein, der dritte den lukanischen «Abschiedsreden» 22, 21—38. (Das textkritische Problem des zweiten Teils wurde bereits in *Biblica* 32, 1951, S. 364—392. 522—541 vorweggenommen mit dem Ergebnis, daß der Langtext 22, 19—20 ursprünglich sei.) Die Aufgabe, die sich der Verf. in den drei Untersuchungen gestellt hat, besteht darin, die «Redaktionsdecke» von dem lukanischen Abendmahlsbericht 22, 7—38 abzuheben und die unter dieser Decke liegende «vorlukanische Redaktionsstufe» herauszuarbeiten (S. VII). Er ist überzeugt, daß die auf solche Weise freigelegte vorlukanische Ueberlieferung ursprünglichstes Traditionsgut, ja für den Einsetzungsbericht 22, 19 f. sogar «die relativ älteste Ueberlieferung» (Z. f. kath. Theol. 73, 1951, S. 77) darstellt.

Der «Paschamahlbericht» Luk. 22, 7—18, über dessen Analyse also zu berichten ist, besteht aus zwei sehr verschiedenartigen Teilen: V. 7—14 und 15—18. Schürmann beginnt sachgemäß mit V. 15—18 (1. Abschnitt: «Lk 22, 15—18 als lukanische Redaktion einer vorlukanischen Nicht/Markus-Tradition» S. 1—74) und läßt die Untersuchung von V. 7—14 (2. Abschnitt: «Die Einleitung zu Lk 22, 15—18» S. 75—123) folgen. In beiden Abschnitten geht er gleichmäßig so vor, daß er den Text zuerst sprachlich-stilistisch, dann form- bzw. literarkritisch analysiert. Die *sprachliche* Analyse (S. 1 bis 46: Luk. 22, 15—18; S. 75—110; V. 7—14) untersucht in sorgfältigster, minuziöser Kleinarbeit jedes Wort bzw. jede Wendung der behandelten 12 Verse nacheinander unter der Fragestellung, ob lukanischer Sprachgebrauch vorliegt oder nicht. In seitenlangen, an Peinlichkeit kaum zu überbietenden Analysen bringt der Verf. hier ein umfassendes sprachstatistisches Material bei, das er subtil aufgliedert, wobei er die Vorarbeiten zum lukanischen Sprachgebrauch von Th. Vogel, J. C. Hawkins, H. J. Cadbury, E. Klostermann, W. Larfeld, J. Schmid, F. Hauck, M. Zerwick und anderen gründlich auswertet. Ich kenne kein zweites Beispiel für eine so peinlich exakte sprachliche Analyse eines lukanischen Textes. Allerdings macht der Verf. es dem Leser nicht leicht: der Wunsch, die enorme Materialfülle auf engem Raum zusammenzudrängen, verleitet ihn zu überladenen Schachtelungen, so daß man ihm öfter ein: ne nimis! zurufen möchte. Aber die Mühe, die das Durcharbeiten vom Leser verlangt, lohnt sich. Man vertraut sich einem sicheren Führer an. Das Resultat ist einwandfrei. Es lautet 1. für Luk. 22, 15—18: die oft gehörte Behauptung, dieser Abschnitt sei eine lukanische Erweiterung von Mark. 14, 25, ist definitiv ad acta zu legen; die Analyse des Sprachgebrauchs zeigt vielmehr, daß diesen Versen eine vorlukanische, von Mark. 14, 25 literarisch unabhängige Ueberlieferung zugrunde liegt; Lukas hat sie nur leicht redigiert. 2. Für V. 7—14 lautet das Ergebnis: wir haben die lukanische Wiedergabe von Mark. 14, 12—18a vor uns. Dieses zweite Ergebnis ist nun freilich nicht überraschend, und man könnte fragen, ob hier nicht Eulen nach Athen getragen werden und ob die 44 Analysen, die die lukanischen Abweichungen von Mark. in Luk. 22, 7—14 behandeln, die Mühe lohnen. Indes ist (ganz abgesehen von dem Eigenwert der ausgezeichneten Analysen selbst!) ein Doppeltes als Gewinn zu buchen. Erstens: es bestätigt sich die Beobachtung von H. J. Holtzmann, Wernle, Cadbury, G. H.

Müller, daß Lukas offenbar die Mark.-Perikopen zunächst als Ganzheiten gelesen und dann frei reproduziert hat. Und zweitens: die umstrittene Frage, ob Luk. 22, 14 noch zu den von Mark. literarisch abhängigen Versen gehört oder bereits zu dem in V. 15—18 folgenden Sondergut, ist im ersten Sinne zu beantworten. Denn — um hier einmal ein Einzelbeispiel zu geben — die sechs Analysen zu V. 14 ergeben kurz zusammengefaßt folgendes Bild:

a) δψίας τενομένης (Mark. 14, 17) / ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα (Luk. 22, 14): Luk. hat δψίας τενομένης des Mark. auch sonst konsequent ersetzt bzw. ausgelassen (wobei hinzuzufügen wäre, daß δψία von den Attizisten gemieden wurde); ἐγένετο begegnet im NT nur bei Joh. und Luk. relativ häufig. b) ἔρχεται (Mark. 14, 17) / bei Luk. ohne Parallel: Luk. vermeidet konsequent (nach meiner Zählung 92mal, einzige Ausnahme Luk. 8, 49) das praes. hist. des Mark. c) ἀνακειμένων . . . εἰπεν (Mark. 14, 18 a) / ἀνέπεσεν (Luk. 22, 14): unpersönlicher Plural mit nachfolgendem Singular (Mark. 21mal) wird von Luk. nur par. Mark. 5, 1; 9, 14 übernommen, sonst vermieden. d) ἀνακειμένων (Mark. 14, 18 a) / ἀνέπεσεν (Luk. 22, 14): ἀνακεῖσθαι steht in den beiden Luk.-Schriften nur Luk. 22, 27, wird sonst (als von den Attizisten verpönt) von Luk. vermieden, dagegen hat er 4mal ἀναπίπτειν. e) μετὰ τῶν δώδεκα (Mark. 14, 17) / σὺν αὐτῷ (Luk. 22, 14): σύν ist lukanisches Vorzugswort. f) τῶν δώδεκα (Mark. 14, 17) / οἱ ἀπόστολοι (Luk. 22, 14): οἱ ἀπόστολοι ist ebenfalls lukanisches Vorzugswort.

In seltsamem Kontrast zu der großen Vorsicht, die der Verf. bei diesen sprachstatistischen Untersuchungen obwalten läßt, steht nun aber seine Hypothesenfreudigkeit auf *literarkritischem* Gebiet.

Zwar das literarkritische Ergebnis des zweiten Abschnittes, daß Luk. 22, 7—14 an die Stelle einer ursprünglich inhaltsärmeren Situationsangabe zu V. 15—18 getreten sein dürfte, wird ihm jedermann bereitwillig abnehmen. Schon nicht ganz so unbesehen wird man das literarkritische Ergebnis des ersten Abschnittes bejahen können: Schürmann vermutet, daß Luk. 22, 15—18 schon vorlukanisch «eucharistisch» (besonders durch Zufügung von V. 17 b) überarbeitet worden sei; hier wird der aufmerksame Leser die Frage nicht ganz los, ob der Verf. durch die Ausschaltung von V. 17 b nicht der Deutung von V. 15—18 auf ein Entzagungsgelübde Jesu zu entrinnen versuchen möchte. Allerschwerste Bedenken müssen aber auf jeden Fall gegenüber der erstaunlichen These des Verfassers angemeldet werden, daß Luk. 22, 15—20 den Einsetzungsbericht des Markus literarisch (sic!) tiefgehend beeinflußt habe. Markus (oder seine Vorlage) soll nämlich Luk. 22, 15—20 in der vorlukanischen Fassung vor sich gehabt haben (sic!) und diesen Text dadurch «verschachtelt» haben, daß er Luk. 22, 15—17 strich und durch 22, 19—20 ersetzte (S. 45). Bei dieser Operation ließ jedoch der von Markus beseitigte Vers 22, 17 starke Spuren zurück: er veranlaßte die Umgestaltung des Einsetzungsberichtes zu der Mark. 14, 22 b—23 vorliegenden Gestalt (Anm. 110); so soll λαβὼν Mark. 14, 22 auf δεξάμενος Luk. 22, 17 zurückgehen; Mark. 14, 22 soll ursprünglich ein εὐχαριστήσας gestanden haben, das aber unter dem Einfluß von Luk. 22, 17 nach Mark. 14, 23 wanderte (S. 29) usw. Aber mit alledem werden doch die Dinge auf den Kopf gestellt: der kompilatorische Charakter, den Luk. 22, 19—20 (vgl. nur den Nominativ

in V. 20 Ende!) nun einmal trägt, verbietet es m. E., dem lukanischen Einsetzungsbericht die Priorität gegenüber Mark. zuzusprechen.

Indes — wir wollen und dürfen nicht voreilen! Schürmann will seine eben angedeuteten kühnen literarkritischen Thesen im 2. Band der dreiteiligen Untersuchung begründen, und wir müssen das letzte Wort zu ihnen so lange zurückstellen, bis der 2. Band erschienen ist. Immerhin schien es dem Unterzeichneten, daß seine Rezensentenpflicht von ihm verlange, daß er dem Leser die inhaltreichen sprachanalytischen Teile der Untersuchung Schürmanns warm empfehle, ohne ihm doch zu verschweigen, daß die quellenkritische Generalthese des Gesamtwerkes — daß nämlich der Abendmahlsbericht des Markus literarisch aus dem Iukanischen herzuleiten sei — bis jetzt noch unbewiesen ist. Im vorliegenden 1. Band wird die Frage, ob Luk. oder Mark. die Priorität hat, bei Mark. 14, 25 par. Luk. 22, 18 akut, und für diesen Vers gibt der Verf. selbst zu, daß Mark. 14, 25 literarisch unabhängig von Luk. 22, 18 ist und eine ältere Fassung des Logions bietet.

Göttingen.

Joachim Jeremias.

Gösta Lindeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken I,
Uppsala, Universitets Årsskrift, 1952/11, 302 S.

Lindeskog will den neutestamentlichen Schöpfungsgedanken unter verschiedenen Aspekten beleuchten. In einem ersten Band behandelt er die einschlägigen Texte des AT, der at.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Philos und des NT. Für einen zweiten Band wird uns die Darstellung der nt.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen und der Schriften der apostolischen Väter verheißen.

Im at.lichen Teil weist der Verf. die Historisierung und Eschatologisierung der Schöpfungserzählung nach, die in zwei Typen überliefert wird, und sieht in der «Ktisiologie» Fundamente der at.lichen Ethik. Der Gedanke an Gott den Schöpfer ist in liturgischen und belehrenden Texten lebendig, muß im Kampf gegen den Polytheismus und im mehr national-partikularistisch gefärbten oder im mehr kosmisch-universalistisch ausgeweiteten Glauben an die verheißene neue Schöpfung durchgehalten werden. Gott wird als allmächtiger König über die geschaffene Welt bezeugt, der durch sein Schöpferwort die Natur beherrscht und dem nichtigen Menschen Macht überträgt, bei jeder menschlichen Geburt neu schafft und bei aller Rücksichtnahme auf das Kollektivindividuum seines auserwählten Volkes keinen absoluten Partikularismus, sondern einen auf «den Auserwählten» bezogenen Universalismus mit Zion als Mittelpunkt der Welt will.

Der Verf. will die «intertestamentale» Literatur der Apokryphen und Pseudepigraphen für die Kontinuität im Judentum in Anspruch nehmen. In dieser Periode wird die Transzendenz Gottes mehr betont, der Teleologie der Schöpfung besonders viel nachgedacht und in «protologischer Spekulation» die Adam- und Eva-Legende ausgebaut. Der Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen zeigt in der Ethik den meritorischen Gesichtspunkt und einen sich verstärkenden Individualismus. Der unzweideutige Universalismus ist auf die Partikularität der vielleicht aus allen Völkern sich

rekrutierenden Auserwählten, vor allem aber des zukünftigen Bestandes von Volk und Staat bezogen. Eine Uebersicht über die Messiaserwartung des Judentums führt zur Darlegung des Messiasglaubens im 4. Esrabuch und zu derjenigen des Menschensohnglaubens im 1. Henochbuch. Die Eschatologie wird zur «futuralen Ktisiologie».

Daß Philo mehr Griech als Jude gewesen sei, ist für L., der in seiner Philodeutung sich sehr stark auf Wolfson stützt, eine Uebertreibung. Gibt es zwischen der griechischen Philosophie und der Bibel trotz allen Gegensätzen Analogien, so kann man von da aus den atlischen Ausgangspunkt Philos in dessen ganzer exegetischer Arbeit mehr betonen, als das bis dahin im allgemeinen üblich gewesen ist. L. gibt eine kurze Darstellung der philonischen Ktisiologie: der Logosbegriff, mit dessen Hilfe Philo der hellenistischen Welt den Gott der Väter als Schöpfer bekannt machen will, läßt bereits die ntliche Christologie erahnen.

Das NT bringt als wesentlich Neues die im AT vorbereitete (Adam, Sohn Gottes, heiliger Rest, Knecht Jahwes, Menschensohn) und von der Urbotschaft Jesu inspirierte Christologie. Die historische Tatsache der Inkarnation leitet einen Umdeutungsprozeß des AT in die Wege und läßt es zur christologischen Interpretation der Ktisiologie kommen. L. trägt in einem 1. Kap. die Aussagen zusammen, die sich auf die creatio originalis beziehen, kommt in einem 2. Kap. im Zusammenhang mit der Lehre von Christus als dem zweiten Adam auf die creatio nova zu sprechen und sucht unter den drei Aspekten: Sakrament, Ethik und Eschatologie die Wiedergeburtsvorstellung zu klären, um endlich darzutun, daß die ganze Sendung des mit dem leidenden Gottesknecht identischen Menschensohnes es in konsequenter Soteriologie auf das neue Gottesvolk abgesehen hat. So ist «die Bibel das Buch von dem Menschen» (S. 271).

Man lernt aus L.s Darlegungen den antignostischen Zusammenhang zwischen AT und NT und die Ausrichtung aller schöpfungsmäßigen Aussagen auf Jesus Christus als den neuen Menschen. Des Nachdenkens wert scheint mir besonders im Blick auf den ntlichen Zeitbegriff der Satz zu sein: «Der Zeitbegriff ist kein striktes Schema: Vergangenheit — Gegenwart — Zukunft. Es gibt auch ein stetiges, ewiges Jetzt — durch die Anwesenheit Gottes», das L. «das transzendentale Jetzt» nennt (S. 261).

Eine straffere Zusammenfassung hätte den Darlegungen nur gut getan. Wenn die Texte zitiert werden, ist das dem Leser sicher angenehm; aber manchmal erwartet man gern eingehendere Exegesen. Der Verf. bleibt sie oft schuldig, wie er auch zu manchen strittigen Einzelstellen, was natürlich sein gutes Recht ist, zu keiner eigenen Meinung durchzustoßen wagt. Auch wenn das Literaturverzeichnis bemerkenswert ausführlich ist (S. 273 bis 287), so ist hier natürlich Vollständigkeit nicht erreicht. Es mag noch angehen, wenn er zur wichtigen Stelle Mal. 2, 10 weder *H. Junker*, Die zwölf kleinen Propheten, Bonn 1938, noch vor allem *A. v. Bulmerincq*, Die Mischchen im Buch Mal. (Oriental Studies, 1926); Komm. zum Buch des Propheten Mal. 3 (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, XXIII 1931) erwähnt. Dagegen ist es entschieden ein Mangel, zumal der Verf. sehr stark sakral orientiert ist (S. 254 ff.), weder die Taufschrift

Cullmanns, noch seine Schrift über den urchristlichen Gottesdienst, noch die Schrift von *M. Barth* über die Taufe auch nur mit einer Silbe zu erwähnen. Vielleicht hätte er bei aufmerksamer Auseinandersetzung mit diesen Schriften vor einem Satz wie dem folgenden selber gestutzt: «Die Werke sind eine Frucht des Geistes, des neuen Lebens, aber dieses ist nicht auf ethischem Wege zustande gekommen, sondern ist eben, wie der Sprachgebrauch angibt, eine Schöpfung und Geburt, wo der Mensch das Objekt und Gott, bzw. Christus, das Subjekt ist» (S. 258).

Zu Einzelheiten in der Exegese sind Fragezeichen zu setzen. Ist bei 1. Petr. 2, 23 f. nicht eher an die Verkündigung des Evangeliums in überlieferten Einzelworten Jesu zu denken, statt von der Gleichsetzung des Logos des Johannesprologs mit dem allgemeinen Offenbarungswort zu reden (S. 249)? Ist es nicht eine Ueberinterpretation, wenn man das λογικόν 2, 2 von λόγος = Evangelium herleitet, wo doch vielmehr mit γάλα λογικόν wahrscheinlich gegen die sakramentale Ueberbetonung für die recht verstandene Rationalität christlicher Erkenntnis geworben wird (S. 249)? Ist der Satz: «Das Reich Gottes wie ein Kind empfangen, das heißt in das Reich Gottes hineingeboren werden, wie man in die Welt hineingeboren wird» (zu Mark. 10, 15) eine richtige Interpretation des Jesuslogions (S. 247)? Ist die Vorstellung vom christlichen Menschen als einer *Imago Christi* über alle Zweifel erhaben (S. 234) und läßt sich Christus so ohne weiteres mit dem Christusmenschen identifizieren (S. 233), wenn doch der Mensch andererseits «vor Christus gestellt» ist (S. 232)? Kann man 1. Tim. 4, 4 zitieren, dabei aber die Partizipialbestimmung μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον sowohl im Zitat als auch in der Erklärung weglassen (S. 195)? Ist der Monotheismus in der urchristlichen Missionspredigt die Grundlegung (S. 180 zu Hebr. 6, 1)? Kann man so allgemein sagen: Im NT wird aus der geordneten Welt «der gottesfeindliche satanische Zusammenhang» (S. 174)? Kann man κτίσις (1. Petr. 2, 13) mit «Ordnung» wiedergeben, wo es sich doch an dieser Stelle weder um die staatliche Ordnung als menschliche Institution noch um eine den Menschen betreffende göttliche Schöpfung handelt, sondern um den von Gott zur Erfüllung eines bestimmten Auftrags erschaffenen Menschen (vgl. *H. Teichert*, 1. Petr. 2, 13 — eine *crux interpretum?* Theol. Lit. Ztg. 74, 1949, S. 303 f.)?

Wir brechen ab und hoffen nur, daß der Verf. uns diese ins Einzelne gehenden Fragen nicht übel nehmen werde. Wenn ich zum Schluß noch eine Frage, die ins Grundsätzliche geht, anmelden darf, so ist es diese: wird wohl die theologische Wissenschaft in Zukunft ein wenig sparsamer mit ihren Fachausdrücken (-ologien!) umgehen zugunsten einer exegetisch breiteren Erörterung der Sache selbst, ohne daß sie deswegen fürchten müßte, ihres wissenschaftlichen Nimbus verlustig zu gehen?

Glarus.

Werner Bieder.

Victor Ernst Hasler, Gesetz und Evangelium in der Alten Kirche bis Origenes, Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Zürich/Frankfurt, Gotthelf-Verlag, 1953, XVIII und 135 S.

In einer sauberen, kompakten und gut fundierten Arbeit wird das Problem des Gesetzes in seinem Verhältnis zur evangelischen Botschaft in

der ältern Patristik aufgezeigt. Der Verfasser behandelt einige Perikopen der Synoptiker und verfolgt sie durch die alte Kirche bis zu Origenes.

Das Problem beginnt beim Ausgangspunkt selber: Bereits Matthäus, textkritisch untersucht und mit Markus und Lukas verglichen, weist eine entschieden gesetzliche Tendenz auf. Im Gegensatz zu Markus bringt für ihn Jesus die Erfüllung des Gesetzes, wobei der erste Evangelist ständig in Gefahr ist, einer Kasuistik zu erliegen (9–26).

Nach dieser Einleitung zeigt der Verf. sehr klar die entschiedene Verschiebung der neutestamentlichen Botschaft bei den apostolischen Vätern und in der apologetischen Literatur (27–47). Hier ist fast alles Gesetz geworden, geforderte Tat, das Wort Jesu Gesetzeswort. Christus ist, nicht zuletzt unter dem Einfluß stoischen Gedankengutes, zum neuen Gesetzgeber geworden, die Bergpredigt wird zum Gesetzeskodex, das Neue Testament erfährt durchwegs moralische Umdeutung (Justin). Dabei wird auch das alttestamentliche Wort zum Gesetzeswort Jesu. Höchstens in liturgischer Hinsicht bleiben, wenn auch ohne wirklich verstanden zu werden, die Beziehungen zu Jesu Person und Tat, in Taufe und Abendmahl, und auch jene mystische Beziehung auf Christus (Ignatius) stört die sonst so platte nachapostolische Gesetzlichkeit. Dem Neuen Testament näher steht Polycarps kurzer Brief (35), und als einziger ahnt vielleicht Marcion die verhängnisvollen Konsequenzen jener nachapostolischen Verschiebung, ohne daß er sie jedoch zurechtzurücken vermag (44 ff.).

Ausgezeichnet dargestellt ist auch das Verhältnis bei Irenäus (48–57). Evangelium ist bei ihm *recapitulatio* des Naturzustandes, und dieser ist eine nomistische Größe. Es kann daher zwischen dem mosaischen und dem Jesusgesetz höchstens ein quantitativer Unterschied bestehen. Der Einfluß stoischen Denkens mit seiner *lex naturae* auf die werdende Kirche ist damit an seinem Höhepunkt angelangt, wenn auch dieser Nomismus durch die *visio Dei* des Irenäus wieder durchbrochen wird. Hasler bemerkt dazu mit Recht, daß diese «evangelische» Gottesschau doch nur Schlußpunkt eines an sich gesetzlichen Weges und nicht tragende Mitte ist. Auch bei Clemens Alex. verhält es sich ähnlich: Die ethischen Grundkonzeptionen werden auch durch ein Reden über die Person Jesu und durch die liturgischen Elemente nicht überwunden (58–73).

Außerordentlich schwierig ist die Bestimmung des Verhältnisses bei Origenes. Zunächst ist der Gegensatz von Evangelium und Gesetz ein solcher von Buchstabe und Geist, der Gesamtschichtung originistischer Ontologie getreu. Das Gesetz hat propädeutische Bedeutung, als Vorstufe zu jenem «geistigen Gesetz» (74 ff.). Diesem Gesetz gegenüber steht Jesus selber, seine Person, sein Werk, seine «Ankunft» (83 ff.). Hier tritt die große Schwierigkeit auf: Wie verhalten sich die beiden Größen bei Origenes zueinander?

Die Origenesforschung muß und wird immer wieder dort scheitern, wo sie ihren Alexandriner auf einen Nenner reduzieren will. Dies ist einfach nicht möglich, wie die ganze heutige Diskussion um Eugène de Faye, Völker, Hal Koch, Daniélou erschreckend genug zeigt. Ist es nicht so, daß auch bei diesem Gegensatz von Gesetz und Evangelium die durch das

ganze Werk des Origenes hindurchgehende Spannung von christlichem und griechisch-philosophischem Gedankengut hervorbricht, eine Polarität, die zweifellos auf einem christlichen Primate steht und doch nie zu eindeutigen, einheitlichen Lösungen kam, so daß jeder Versuch, systematische Lösungen der bei Origenes selber ungelösten Dialektik zu erreichen, scheitern muß? Ich würde daher nicht sagen, daß die vorhandenen geschichtlichen, ein *hic et nunc* kennenden Aussagen über Christus, seine Einmaligkeit, seine Ankunft durch die ethisch-zyklisch-griechischen in dem Sinne «relativiert» werden, daß jene letzteren dann doch wieder einen «weittragenden Einfluß» erhalten. Es gibt bei Origenes eine «gesetzliche» wie auch eine «evangelische» Grundlinie! Eine konsequent systematische Auflösung wird immer den einen oder den andern Text vergewaltigen.

Noch eine Einzelheit. Es scheint mir irreführend, den Begriff der «mönchisch-asketischen Vollkommenheit» bei Origenes anzuwenden (96 ff.). Zweifellos hat Walther Völker eine mystische Seite bei Origenes nachgewiesen, aber diese mystischen Elemente unterscheiden sich, auch wenn gewisse Ansätze dazu gewiß vorhanden sind, doch zu sehr von denen des 4. und 5. Jahrhunderts, als daß man von «mönchisch-asketisch» sprechen könnte. Man müßte denn schon die Quintessenz seiner Hauptschriften (Joh.-Kom., P.A., K.K.) vergessen! Es ist auch bei Hasler bezeichnend, daß jene «höchste Stufe» göttlicher Vollkommenheit nur durch lateinische Stellen belegt werden konnte, im Mund Rufins, der selber bereits in der mönchisch-asketischen Entwicklung steht.

Viktor Ernst Hasler hat eine anregende Arbeit geschrieben. Ihre innere Schwierigkeit liegt im Stoff selber, in der Definition von «Gesetz» und von «Evangelium», die, wie Hasler richtig sieht, nicht statisch fixierte Objektivitäten sind, sondern lediglich «Bewegungen» (p. 6). Indem er diese Bewegungen verfolgt und zu fassen sucht, hat er einen systematisch und dogmen-geschichtlich interessanten Beitrag zum Verständnis der Alten Kirche geleistet.

Dornach b. Basel.

Samuel Läuchli.

Eusebius' Kirchengeschichte, herausgegeben von Eduard Schwartz †, VIII und 442 S., Akademie-Verlag, Berlin 1952⁵.

Eduard Schwartz hat 1909 die große dreibändige Ausgabe von Eusebs Kirchengeschichte in den «Griechischen christlichen Schriftstellern» (hrsg. von der Kirchenväterkommission der Preuß. Akademie) besorgt. Die Ausgabe ist mit einer Einleitung, einem ausführlichen Apparat und einem umfassenden Register versehen. Ed. Schwartz hat aber — auf Grund dieser großen Ausgabe — auch eine kleine Handausgabe erscheinen lassen (1914). Darin ist der Apparat stark reduziert und der Index überhaupt weggelassen. Für textkritische Untersuchungen ist diese Ausgabe nicht vollständig genug, für den Gebrauch beim Studium ist sie aber von großem Nutzen. Der Text der Kirchengeschichte läßt sich verhältnismäßig zuverlässig ermitteln, der Apparat ist darum nicht für alle Zwecke notwendig. Die kleine Ausgabe liegt nun im Neudruck (nach der zweiten von Schwartz durchgesehenen Auflage) wieder vor. Das ist sehr zu begrüßen, denn die große Ausgabe ist

restlos vergriffen, und die Vorbereitung der zweiten Auflage wird noch etliche Zeit in Anspruch nehmen, da darin die ganze neuere Forschung berücksichtigt werden soll.

Franz Dölger, Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskus, Studia patristica et byzantina Heft 1, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1953, 104 S.

Diese Untersuchung eröffnet eine neue Reihe von Studien über Probleme der Patristik und der Byzantinistik. Sie wird vom Abt des Klosters Ettal Johannes Hoeck in Gemeinschaft mit den byzantinischen Instituten der beiden Abteien Scheyern und Ettal herausgegeben. Sie soll in erster Linie Arbeiten umfassen, die bei der Vorbereitung textkritischer Ausgaben dienlich sein können; es werden aber überhaupt Abhandlungen über die spät-patristische und byzantinische Theologie und Geistesgeschichte darin Aufnahme finden.

Das byzantinische Institut der Abtei Scheyern hat die große Aufgabe übernommen, die Werke des Johannes Damascenus neu herauszugeben. Dölger hat sich selbst an den Vorarbeiten in maßgebender Weise beteiligt. Eine Frucht seiner Studien stellt die vorliegende Untersuchung über den Barlaam-Roman dar. Es ist bekanntlich umstritten, wer der Verfasser des griechischen Barlaam-Romans gewesen sei. Viele Handschriften nennen Johannes Damascenus als Verfasser. Pilgrime aus Indien sollen ihm die Geschichte erzählt haben, und er soll sie auf griechisch wiedergegeben haben. P. Peeters hat nun aber zu beweisen gesucht, daß der georgische Mönch Euthymios, Abt des Iberonklosters auf dem Athos († 1028), den Roman aus einer georgischen Version ins Griechische übersetzt habe. H. Zötenberg dagegen vertritt die Ansicht, der Roman sei von einem griechischen Mönch des Sabasklosters, namens Johannes, am Anfang des 7. Jahrhunderts geschrieben worden. Dölger bestreitet beide Thesen und versucht den Nachweis zu erbringen, daß der Roman wirklich ein Werk des Johannes von Damaskus sei. Er betont, wie stark die handschriftliche Ueberlieferung für ihn spreche. Zötenberg zweifelte an der Verfasserschaft des Damascener vor allem darum, weil er zwischen dem Roman und den übrigen Werken merkliche Stilunterschiede feststellen zu können glaubte. Dölger hat nun aber in Scheyern einen großen Index des Wortschatzes, der Phraseologie und der grammatisch-stilistischen Eigentümlichkeiten des Johannes angefertigt und kann darum nachweisen, daß die Unterschiede zum einen Teil nicht wesentlich sind und zum andern Teil sich aus der besonderen erbaulichen Absicht des Romans erklären. Außerdem kann er auf eine große Anzahl von Uebereinstimmungen aufmerksam machen, die Zötenberg entgangen waren.

Wenn sich der Barlaam-Roman als Werk des Johannes von Damaskus erweist, so verändert sich damit selbstverständlich auch unser historisches Bild dieses wichtigen Theologen. Man muß sich dann dessen bewußt sein, wie stark das erbauliche Interesse in seinem literarischen Wirken gewesen ist. — Dölger verfügt mit seinem Index über ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, die Verfasserschaft der umstrittenen Werke des Damascener abzuklären.

ren; man wird darum erwarten dürfen, daß es ihm auch bei andern Schriften möglich sein wird, die Frage der Echtheit der Lösung zum mindesten einen Schritt näher zu bringen.

Herblingen, Kt. Schaffhausen.

Lukas Vischer.

Augusto Armand-Hugon e Giovanni Gonnet, Bibliografia Valdese (Bollettino della Società di Studi Valdesi, Anno LXXIII, Nr. 93), Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1953, 275 S.

Giovanni Gonnet, Waldensia, Notes et Documents, Sonderdruck aus «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 1953, Nr. 3, p. 202—254.

Schon seit langer Zeit ist die *Bibliografia Valdese* von den Erforschern der Waldenser Geschichte und der mittelalterlichen Häresien erwartet worden; eine genaue Uebersicht über die zahlreichen Publikationen auf diesem Gebiet war längst notwendig geworden. Giovanni Gonnet, Professor an der Theolog. Waldenserfakultät und an der Universität Rom, und Augusto Armand-Hugon haben nun in gemeinsamer Arbeit eine Bibliographie mit 3500 Titeln hergestellt. Gonnet hat die Zeit des Mittelalters bis zur Synode von Chanforan 1532 (Anschluß der Waldenser an die Schweizer Reformation), Armand-Hugon die neuere Zeit bearbeitet. Das Werk ist in verschiedene Abschnitte eingeteilt: A. Allgemeines, B. Mittelalter (I. Allgemeines, II. Quellen, III. Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums, IV. Waldensisches Schrifttum des Mittelalters, V. Die Bibel in der Volkssprache, VI. Leben, Lehre und kirchliche Verfassung), C. Moderne Zeit (1532—1848, Waldensertäler und Diaspora), D. Gegenwart (1848—1952), E. Volkskirche — Waldensertäler — Sonstige Literatur.

Die einzelnen Beiträge sind alphabetisch eingereiht, abgesehen von den Abschnitten über mittelalterliche Quellen (B. II. 4 b u. B. II. 5), dichterische Erzeugnisse (B. IV. 3) und Bibeln (B. V), in denen die verschiedenen Dokumente chronologisch geordnet sind. Von den Büchern werden nach Möglichkeit alle bibliographischen Angaben mitgeteilt. «Bei den wichtigsten Belegen... und bei Titeln, die für die Waldenser Geschichte nicht von unmittelbarem Interesse sind, wird zur Orientierung des Lesers bloß entweder eine kurze Zusammenfassung oder eine mehr oder weniger ausführliche Notiz gegeben» (S. 7). Ein Verfasserverzeichnis erleichtert das Nachschlagen.

In dem Aufsatz *Waldensia* nimmt Gonnet seine früheren Arbeiten über das mittelalterliche Waldensertum wieder auf (s. *Il Valdismo medioevale. Prolegomeni*, Torre Pellice 1942, *Appunti sulle fonti del Valdismo medioevale e di altre correnti riformatrici e eterodosse* in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» Nr. 81, S. 33—43 und Nr. 82, S. 35—46: *La protesta valdese da Lione a Chanforan, sec. XII—XVI*, vol. I: *Bibliografia e fonti*, Parte prima; *Fonti valdesi*, Roma 1951—52; *Fonti per la storia del Valdismo medioevale*, Roma 1951—53, akademische Vorlesungen an der Waldenserfakultät; *Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 4. Folge II, Bd. 64, Nr. 3); er beleuchtet die Bedeutung der in den letzten fünfzehn Jahren entdeckten oder veröffentlichten Dokumente und berichtet über die neuen Arbeiten, besonders

von P. A. Dondaine O. P., P. T. Kaepeli O. P., P. Ilarino da Milano O. F. M. und M. Esposito. Das alles ist ein Zeichen eines neuerwachten Interesses für die Erforschung des mittelalterlichen Waldenserstums und lässt an eine Wiederaufnahme der «Renaissance des études vaudoises» (S. 216) denken, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ereignete.

Gonnet prüft besonders die Bedeutung von folgenden Dokumenten: *Profession de foi de Valdés* und *Liber Antiheresis* (ms. 1114 Staatsbibliothek Madrid); Manuskript 1068, Stadtbibliothek Troyes, die Belege von Joachim von Fiore in *Tractatus super quatuor Evangelia* und *De articulis fidei*; *Liber supra Stella* von Salvo Burci und *Summa contra hereticos*, Petrus Martyr zugeschrieben, *Tractatus de hereticis* (ms. lat. 352 Nationalmuseum Budapest); *Akten eines Prozesses gegen die Waldenser von Giaveno, Coazze und Valgioie* vom Jahre 1335 (ms. II, 64 archivi generalizi dell'Ordine dei Domenicani, Roma), *Responsio Johannis* und *Responsio Seyfridi* (mss. in Prag, Karlsruhe und Klosterneuburg); einige Quellen über die Inquisition in Freiburg i. Ue. vom Anfang des 15. Jahrhunderts; *Errores Valdensium in Paesana commorantium* (1510). Dieses letzte Inquisitionsdokument ist besonders wichtig für die Lehre der Waldenser in der Ebene des oberen Po-Tales am Anfang des 16. Jahrhunderts und zeigt die Verschiedenheiten der Lehren und Strömungen der ausgedehnten Waldenser diaspora zu Beginn der Reformationszeit auf.

Im zweiten Teil seines Aufsatzes greift Gonnet die Probleme wieder auf, die sich an den Namen Waldus knüpfen; er bevorzugt mit anderen heutigen Historikern die bestbezeugte Form Valdès (der Vorname Petrus ist erst seit 1368 bezeugt).

Der Aufsatz «Waldensia» bildet eine gute Einführung für den, der auf diesem Gebiet arbeiten und sich über die neuesten Erscheinungen informieren will. Als Ergänzung zu Gonnets Ausführungen über die waldensische Lehre von der Ehe im Mittelalter mag noch hinzugefügt werden: A. J. Soggin, *Il matrimonio presso i Valdesi prima della riforma (1170—1532)*, Milano, Giuffrè, 1953 (Sonderdruck aus «Il Diritto Ecclesiastico» LXIV, 1953, Nr. 1).

Rom.

Valdo Vinay.

George Warren Richards, History of the Theological Seminary of the Reformed Church in the United States (1825-1934), Evangelical and Reformed Church (1934-1952), 1952, Lancaster, Pennsylvania, 660 S. mit 19 Tafeln.

Im Jahre 1825 eröffnete die 1747 vom Schweizer Michael Schlatter gegründete Reformed Church in the United States in Carlisle mit Professor Lewis Mayer und fünf Studenten ein Theologisches Seminar. Unmittelbar nach der Gründung unternahm ein Pfarrer der Kirche, James Ross Reily, eine Reise nach Europa, um in den kontinentalen Schwesternkirchen Mittel zu sammeln, das neue Institut bekannt zu machen und Bücher für es zu kaufen. Der Weg führte ihn nach Holland, nach den Rheinlanden, nach der Schweiz, nach Leipzig, nach Berlin und wieder nach Holland. In Basel z. B. hielt er sich nicht weniger als sechs Wochen auf. In einer Familie fand er freundliche Aufnahme. Oft predigte er. Besonders in Professor De Wette

fand er einen Förderer, indem dieser eine Broschüre über das neugegründete Seminar herausgab.

Von 1829 bis 1837 hatte das Seminar seinen Sitz in York. 1837 siedelte es nach Mercersburg über und blieb dort bis zum Jahre 1871.

In dieser ersten Periode seiner Geschichte wirkten zunächst als Dozenten neben und nach Lewis Mayer Frederick Augustus Rauch (1806—1841), ein ehemaliger Privatdozent der Universität Gießen, John Williamson Nevin (1803—1886), ein Presbyterianer aus Pennsylvanien, und der bekannte Philipp Schaff (1819—1893), wie Schlatter aus der Schweiz stammend, Schüler August Neanders und Privatdozent in Berlin, als er 1844 an das Seminar nach Mercersburg geholt wurde. Was er für die Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten bedeuten sollte, ist auf der Inschrift seines Grabes angedeutet: «während fünfzig Jahren ein Lehrer der Theologie, Kirchenhistoriker, Vorsitzender des amerikanischen Komitees der Bibelrevision; er setzte sich für die Wiedervereinigung der Christenheit ein». Gegen Ende der Mercersburger Zeit traten in den Lehrkörper des Seminars ein Henry Harbaugh (1817—1867), Bernard C. Wolff (1794—1870) und Elnathan Eliska Higbee (1830—1889).

1871 wurde das Seminar nach Lancaster verlegt und befindet sich heute noch dort. Die erste Periode der Lancaster-Zeit ist beherrscht durch das Dreigestirn Emanuel Vogel Gerhart (1817—1904), den Systematiker, Thomas Gilmore Apple (1829—1898), den Neutestamentler und Kirchenhistoriker, und Frederick Augustus Gast (1835—1915), den Alttestamentler. Unter den Dozenten der letzten Jahrzehnte ist vor allem zu nennen George Warren Richards, von 1899 bis 1939 Professor der Kirchengeschichte und von 1920 bis 1939 zugleich Präsident des Seminars, eine in den Kreisen der oekumenischen Bewegung hochgeschätzte Persönlichkeit.

Seiner Feder verdanken wir auch das Werk, das uns die Geschichte des Seminars, aus der wir nur einige dürftige Daten und Namen haben anführen können, in breitestter Entfaltung darstellt.

Basel.

Ernst Staehelin.

Eduard Strübin, Baselbieter Volksleben. Sitte und Brauch im Kulturwandel der Gegenwart. (Volkstum der Schweiz, Bd. 8), Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1952, 296 S., 1 Karte u. 19 Bildtafeln.

An regionalen und deskriptiven «Volkskunden» ist kein Mangel, und der ähnliche Stoff bringt es mit sich, daß sie sich in Anlage und Charakter ähneln. Das vorliegende Buch aber macht da eine Ausnahme und geht tiefer. Am Beispiel des Brauchtums im Gerichtsbezirk Gelterkinden will der Verfasser, selber Lehrer in Gelterkinden, den tiefgehenden Kulturwandel darstellen, der sich seit etwa 1800 und 1848 infolge der politischen und wirtschaftlichen Veränderungen hier im Baselbieter Bauerntum vollzogen hat. Er führt es aus in vier Kapiteln (Staat und Gemeinde, wirtschaftliche Entwicklung, Geselligkeit, geistiges Leben) auf Grund archivalischer Studien und eigener Erhebungen, mit weitem Blick und bei aller inneren Anteilnahme doch vollkommen nüchtern, auch sehr anschaulich und ohne im Stoff zu ertrinken. Das gibt dem Buch seine Bedeutung weit über die regionalen

Grenzen hinaus und macht es aufschlußreich und wertvoll für jeden, der für diese Probleme mit ihrer unheimlichen Aktualität ein Auge hat. Ein kürzeres Gegenstück aus dem Wallis ist Maurice Zermattens Aufsatz «*Jadis et Naguère*» im neuesten Heft des «*Folklore Suisse*» (Jahrg. 43, 1953, H. 3). Bei der Schilderung des einstigen Bauerntums fühlt man sich mehr als einmal auch an den «hebräischen Menschen» erinnert, den uns Ludwig Koehler kürzlich so lebendig gemacht hat.

Basel.

Walter Baumgartner.

Miszellen.

Psalm 49, 14—16a.

Der Sänger des Ps. 49 verspricht uns zwar in v. 5, eine menschliche Rätselfrage zum Zitherspiel zu lösen, aber es scheint fast so, als ob diese noch problematischer geworden ist. Der schlechte Textzustand hat die Schwierigkeiten vergrößert und die eigentliche Deutung fast unmöglich gemacht.

Zwei große Menschengruppen stehen hier einander gegenüber, die Reichen und Frevler, die Armen und Frommen. Die Weisheitsverkündigung dieses Psalms besteht darin, daß die Folgen des Lebensweges beider aufgezeigt sind; sie werden unter das Gericht gestellt, nicht in der allgemeinen Form, wie dies Ps. 1, 5, 6 geschieht; hier ist es das spezielle Erdenlos, das beide Teile treffen wird, der Tod. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß der Tod als Gleichmacher ein viel zu banaler (freilich auch moderner) Gedanke ist. Der Tod ist vielmehr der große Scheider und Trenner. Schon das Leben hat beide Klassen von Menschen reinlich gesondert. Der Tod tut es noch mehr, denn er setzt allem irdischen Streben die Schranke.

Was kommt nach dem Tode? Eine Antwort auf diese Frage dürfen wir von v. 6—13 nicht erwarten. Diese Verse schildern uns ja nur das Leben der Reichen und Armen und deuten die Tatsache des Sterbens lediglich an. Um die dann folgenden Verse richtig zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß hier die Aussagen sich in lauter Gegensätzen bewegen. Die falsche Ueberlieferung paralleler Versglieder und ihre Nichtbeachtung durch die Uebersetzer hat diese Verse so schwer verständlich gemacht. Ohne Zweifel handeln 14, 15a von den gottlosen Reichen, ihnen tritt in 15b-c eine Aussage über die gerechten Armen gegenüber. 15d und 16a müssen dann als persönliche Reflexion des Dichters gelten. Das am Ende von 14 stehende «selah» paßt hier nicht in den Gedankengang, muß also getilgt werden.

14: In den parallelen Versgliedern stehen einander der «Weg» und die «Pfade» gegenüber. So geschieht es oft im AT, am häufigsten im Buch der Proverbien. Man muß also unter allen Umständen **אֶרְחֹתָם** mit BH lesen. Das «Ende» würde einen Gedanken vorwegnehmen, der erst später ausgeführt wird. Die Gottlosen finden also an ihrem eigenen Munde Gefallen. Das kann sich nur auf ihr Lügenmaul beziehen, zumal Ps. 62, 5 von derselben Menschengruppe aussagt: «Sie haben Gefallen an der Lüge ihres Mundes.»