

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

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

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

begründet oder zum mindesten motiviert, oder aber, unter Verzichtleistung auf eine philosophische Rechtfertigung, bloß noch theologisch behauptet werden können.

Basel.

Hermann Gauß.

## Rezensionen.

*Jean Daniélou S. J., Platonisme et Théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse (Théologie: Etudes publiées sous la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon Fourvière, 2), Paris, Verlag Aubier, 1944, 339 p.*

Die Gregor-von-Nyssa-Forschung hat sich erst in den letzten Jahren energischer dem Studium der Frömmigkeit dieses Vaters zugewandt, aber es handelt sich dabei meist um kleinere Beiträge, die nur ein begrenztes Gebiet behandeln. So bedeutsam auch die Arbeiten von Ivanka, Lieske und Schoemann, die sämtlich in der «Scholastik» erschienen sind (1936, 1939, 1943), sein mögen und so reiche Anregungen auch von ihnen ausgegangen sind, sie umspannen nicht das Ganze. Daher ist der Versuch einer Zusammenfassung der zerstreuten Ergebnisse und einer Gesamtschau der mystischen Frömmigkeit Gregors nur zu begrüßen. P. Daniélou S. J., der sich dieser umfassenden Aufgabe mit hingebendem Fleiße gewidmet hat, ist auf diesem Gebiete kein Neuling mehr. Durch mehrere Artikel in den «Recherches de Science religieuse» (1940), durch seine auch für die Textkritik wichtige Uebersetzung der *vita Mosis* (*Sources chrétiennes* 1, 1942), die er um eine wertvolle Einleitung und treffliche Anmerkungen bereichert hat (zur Uebersetzung von *De opificio hominis*, *Sources* 6, 1943, hat er nur Noten beigesteuert), hat er sich als Sachverständigen bestens ausgewiesen.

Im Anschluß an einige Abschnitte von *De vita Mosis* baut er sein Werk so auf, daß er die übliche Dreiteilung des mystischen Weges mit den Symbolen von «Licht», «Wolke» und «Finsternis» verbindet. Im 1. Abschnitt (p. 17—123) geht er von einer Behandlung der Taufe aus, bespricht die Struktur der Seele (*εἰκών*, Tyrannis der Leidenschaften), den Kampf gegen die *πάθη* und läßt alles gipfeln in der *ἀπάθεια* und *παρρησία*. Dem

schließen sich Untersuchungen über die Kontemplation an (p. 127—182), die mit Ausführungen über die Verachtung der Welt eingeleitet werden und vornehmlich sich um eine Deutung der «symbolischen Theologie» bemühen. Am wichtigsten sind die Darlegungen des 3. Teiles, in deren Mittelpunkt die Schilderung der mystischen Erfahrung und der ekstatischen Liebe steht (p. 185—326).

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Rezension den Reichtum der Gesichtspunkte und die Fülle wertvoller neuer Erkenntnisse erschöpfend darzulegen. Wichtig ist z. B., um nur einiges kurz anzudeuten, daß der Verfasser bereits im Ansatz Gregors mystische Frömmigkeit mit den Sakramenten in enge Berührung bringt und jene von dorthier deutet (*Mort et résurrection, la mystique du baptême*, p. 26 sqq.), daß er mit besonderer Sorgfalt die einzelnen Symbole prüft (p. 264, 290 sqq.), mit deren Hilfe Gregor seine Gedanken verdeutlicht und zugleich doch auch in der Schwebelage gehalten hat, und daß er durchgehend auf die Zusammenhänge zwischen dem Nyssener und dem Platonismus achtet. Er weist dabei in exakter Arbeit zu wiederholten Malen nach, daß wörtliche Anklänge an platonische Dialoge wie den *Phaedrus*, bzw. an Plotins *Enneaden* vorhanden sind, daß man zuweilen mit literarischer Abhängigkeit rechnen müsse, daß die Bildersprache oder charakteristische Ausdrücke dieser seiner Gewährsmänner sich bei Gregor finden, aber zugleich zeigt er, wie tiefgreifend dieser die übernommenen Gedanken im christlichen Sinne umbildet, so daß sie einen anderen Sinn annehmen, mit welcher souveränen Freiheit das platonische Vokabular verwandt wird, und wie letztlich die philosophische Sprache gleich der biblischen den Wert eines Symbols hat (p. 35, 164), um bestimmte Gedanken mit dessen Hilfe anzudeuten (cf. für alles bes. p. 8 sq., 41—47, 51, 135, 164, 174, 224 sqq., 230 u. ö.). Mustern wir die Darlegungen im einzelnen, so begegnen uns wertvolle Beobachtungen (z. B. p. 50 sq.: die Mehrdeutigkeit von *πάθος*, p. 54, 60: das Verhältnis von *εἰκών* und *φύσις*, p. 178: die Bedeutung der Schöpfung des Menschen für das Verständnis der *θεωρία*, p. 203, A. 2: die 3 Bilder-Zyklen).

Schließlich beschränkt der Verfasser sich nicht auf eine Deutung Gregors, er sucht diesen vielmehr aus seiner Stellung

innerhalb der Geschichte der östlichen Mystik heraus verständlich zu machen, indem er dessen Verhältnis zu den Alexandrinern, bzw. zum Areopagiten herausarbeitet. Nur selten weist er auf die Beziehungen hin, die zwischen Gregor und Basilius bestanden haben, worüber sich fraglos mehr sagen ließe, während er die Schriften des Athanasius, bzw. Gregors von Nazianz nicht zum Vergleich heranzieht. Da der Verfasser nicht über eine so umfassende Quellenkenntnis verfügt, so folgt er bei der Verwertung der einzelnen Väter bestimmten neueren Autoren, wobei es natürlich nicht ausbleibt, daß gewisse Monographien sich in ihrer Grundhaltung widersprechen (etwa de Fayes Clemens-Buch und meine Monographie über Origenes), was sich in der Darstellung gelegentlich bemerkbar machen muß. Diese summarische Arbeitsweise bringt es ferner mit sich, daß das Blickfeld des Verfassers nur beschränkt ist, und daß er die ganze Fülle der Beziehungen nicht entfernt erschöpft. Ich glaube, ihn in meiner (noch ungedruckten) Monographie über «Gregor von Nyssa als Mystiker» gerade nach dieser Seite hin ergänzen zu können, indem ich Gregor in den Rahmen der kappadozischen Frömmigkeit hineinstelle und auch auf Berührungen mit Athanasius aufmerksam mache.

Aber auch bei der Deutung mystischer Phänomene, die sich bei Gregor selbst finden, ist der Verfasser des öfteren von anderen Autoren abhängig, so in der doppelten Fassung von  $\gamma\nu\acute{o}\phi\omicron\varsigma$  von Maréchal (p. 210), sein Gewährsmann für das Verständnis der origenistischen Ekstase ist H. C. Puech (p. 279), dessen Aufsatz in den «Etudes carmélitaines» 1938, p. 33 sqq. (La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys) ihn stark beeinflusst hat, mit Ir. Hausherr unterscheidet er 2 Arten von Ekstasen (p. 283, 284, A. 1) und den Ausführungen über die  $\nu\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\varsigma \mu\acute{\epsilon}\theta\eta$  liegt Levy zugrunde (p. 290 sqq.), dessen gewagte Konstruktionen kaum Widerspruch finden.

Von besonderer Wichtigkeit ist es aber, daß der Verfasser die Ansicht vertritt, die Ir. Hausherr von der Entwicklung der östlichen Mystik wiederholt vorgetragen hat. Darnach begründen die Alexandriner den *intellektuellen* Typ der Mystik, während Gregor von Nyssa im vollen Sinn des Wortes Ekstatiker war, weil er ein Gebiet kannte, das über jeder intellektuellen Erkenntnis lag und nur der Liebe zugänglich war. Diese ek-

statische Liebe kenne Origenes aber nicht (p. 10, 264, 293), weil er bei der Gnosis stehenbleibe, während beim Nyssener die Agape den Sieg über die Gnosis erstritten habe (p. 118, 218, 246), diese also nur Etappe, nicht aber Ziel sei (p. 157, 211). Der Ton liege also nicht auf der *θεωρία*, sondern auf der *ἀνάκρασις*, und darin müsse man gerade das Neue sehen, das Gregor gebracht habe (p. 20, 139, 209, 211, 218 u. ö.). Aber Daniélous Darlegungen sind trotz allen Wiederholungen nicht überzeugend. Man darf aus den bekannten Sätzen aus *Contra Eunomium*, die Abrahams Werdegang schildern, doch nicht Gregors grundsätzliches Mißtrauen gegen die Gnosis herauslesen, wenn es heißt, daß der Erzvater verlassen habe *τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην* (*Contra Eunomium* II 92, p. 242, 28 f. W. Jaeger), um zum Glauben zu kommen (p. 152), denn das Wort Gnosis schillert bei Gregor in einer Fülle von Bedeutungen und meint hier natürlich gerade nicht eine höhere Schau. Im übrigen muß auch der Verfasser indirekt zugeben, daß seine künstliche Scheidung sich nicht aufrechterhalten lasse, denn Gregor stünde auch im Bannkreis des Origenes. Daher gehöre die gnostische Erkenntnis beim Nyssener bald zum dritten Weg, bald aber als intellektuelle Erkenntnis ins Bereich der symbolischen Theologie (p. 153 f.). Verrät dieses Schwanken schon eine gewisse Unsicherheit des Verf., so erkennt man vollends die Haltlosigkeit dieser Trennung, wenn man origenistische Texte zum Vergleich heranzieht und auch Clemens berücksichtigt. Origenes schaut gerade *θεωρία* und *ἀνάκρασις* zusammen als innere Einheit, und er hat gleich Gregor in seinem Hohelied-Kommentar sein von der Agape durchglutetes Herz offenbart. Die Verlagerung des Schwergewichts von der intellektuellen nach der emotionalen Seite, die in den höheren Bezirken des mystischen Lebens bei Origenes unverkennbar zutage tritt, ist eine Tatsache, die gerade hier die Uebereinstimmung zwischen Lehrer und Schüler zeigt.

An einer Reihe von Stellen regt sich des weiteren der Widerspruch. So sieht der Verfasser in der sog. «Spiegelerkenntnis», d. h. der Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele, ein ausgesprochen mystisches Erlebnis: *nous sommes déjà ici dans la nuit*, bzw. *nous ne sommes pas loin de l'αἴσθησις παρουσίας* (p. 234). In Wirklichkeit handelt es sich gerade nicht um ein

mystisches Erlebnis, sondern um eine *indirekte* Schau Gottes in der eigenen καθαρότης, die um so tiefer wird, je mehr die Eikon wiederhergestellt ist, je enger die Teilhabe an Gott ist. Mit Mystik im strengen Sinne hat dies jedoch nichts zu tun, worin die Forscher im allgemeinen übereinstimmen (z. B. Diekamp, Horn und v. Balthasar, cf. p. 234, A. 1).

Der Verf. läßt ferner die via purgativa mit dem Gewinn von ἀπάθεια und παρησία enden (p. 111, 118, 121, 128 sq. u. ö.), in Wirklichkeit gehören beide zu den höchsten Stufen des inneren Lebens, weil sie nur dem Vollkommenen selbst erreichbar sind (gelegentlich gibt dies der Verfasser selbst zu, indem er seine eigentliche Auffassung korrigiert, p. 118).

Endlich darf nicht verschwiegen werden, daß der Verf. in einer Reihe von Stellen wichtige Begriffe *umdeutet*. So wird es schwierig sein, in der Eikon zu sehen la grâce sanctifiante (p. 48), oder in der ἀπάθεια: la vie surnaturelle dans l'âme (p. 90, 101), bzw. la grâce sanctifiante (p. 105). Noch bedenklicher ist es indes, das geistliche Leben Gregors von Johannes v. Kreuz aus zu interpretieren. Durch das ganze Buch hindurch ziehen sich die Termini von der «Nacht der Sinne» und der «Nacht des Geistes» (p. 24, 144 sq., 154 sq., 186), ja auch von der nuit des passions (p. 186). Die Lehre von den purifications passives de la vie mystique (p. 29, 304, 306 sq.) hat nun vollends beim Nyssener keinen rechten Sinn, was man erkennt, wenn man die wenigen hierfür in Betracht kommenden Sätze mit der «dunklen Nacht der Seele» des Johannes v. Kreuz vergleicht, wo alles in großen Zusammenhängen systematisch dargelegt ist.

Eigenartig ist die Art, wie der Verf. seine Gedanken entwickelt. Er führt eine Fülle von Belegstellen in französischer Uebersetzung an und fügt jeder einen kurzen Kommentar bei, der auch vieles vermerkt, was erst später zur Sprache kommt. Dies bedingt zahlreiche Wiederholungen und verleiht dem Buche einen schwerfälligen und langatmigen Charakter. Es fällt auch auf, daß die gleichen Stellen an verschiedenen Orten auch verschieden übersetzt sind, und daß des öfteren ein bestimmter Terminus gleich mit einer Wendung umschrieben wird, die der Ansicht des Autors entspricht. Es darf schließlich nicht verschwiegen werden, daß der Abdruck der griechi-

schen Worte äußerst fehlerhaft ist, und daß besonders in der Akzentuierung einfachste Sprachgesetze ignoriert werden.

Abgesehen von diesen Mängeln wird man doch urteilen müssen, daß die vorgelegte Arbeit eine beachtliche Monographie über Gregors Mystik ist, die viele feinsinnige und treffliche Beobachtungen enthält (ich denke dabei besonders an die Ausführungen über die geistlichen Sinne [p. 235 sqq.] und über l'épéctase [p. 309], die mir gut gelungen zu sein scheinen).

In seiner sorgsam, immer an Hand von Quellenstellen vorwärts schreitenden Beweisführung bildet dies Buch einen ausgesprochenen Gegensatz zu H. U. v. Balthasars Monographie: *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1943), die nicht ohne Genialität und große spekulative Kraft, aber zuweilen auch ohne die nötige Grundlage ein geschlossenes religionsphilosophisches System beim Nyssener konstruiert und dessen treibende Gedanken vorschnell mit moderner deutscher, bzw. französischer Philosophie in Beziehung setzt. Die Spannung, die zwischen diesen beiden Arbeiten besteht, und deren gegenseitiges Sich-Ergänzen könnte für die Weiterführung der Gregor-Forschung höchst fruchtbar werden.

Mainz.

Walther Völker.

*E[douard] de Moreau S. J., Histoire de l'Eglise en Belgique; tome troisième: L'Eglise féodale 1122-1378, Bruxelles, L'Edition Universelle, 1945, 745 pages avec 52 planches,*

Im Jahre 1940 hatte Edouard de Moreau S. J. noch die zwei ersten Bände seiner großangelegten, auf sieben Bände berechneten «*Histoire de l'Eglise en Belgique*» herausgeben können; dann stockte die Weiterführung des Werkes infolge der Kriegereignisse. Inzwischen veröffentlichte de Moreau eine kleine Skizze der Kirchengeschichte Belgiens: «*L'Eglise en Belgique; des origines au début du XX<sup>e</sup> siècle*».

Im Jahre 1945 konnte die Fortsetzung des Hauptwerkes durch die Publikation des zur Anzeige vorliegenden dritten Bandes aufgenommen werden. Er umfaßt die Zeit vom Abschluß des Wormser Konkordates bis zum Ausbruch des großen Schismas. Die drei ersten Bücher stellen die äußern Ereig-

nisse dar; die fünf weitem dagegen handeln vom innern Leben der Kirche; ihre Titel lauten: «Les institutions ecclésiastiques»; «Les grands ordres et la variété des instituts religieux»; «La vie chrétienne»; «Littérature et philosophie»; «Les principaux monuments de l'art chrétien».

Das Gebiet, dessen Kirchengeschichte dargestellt wird, verteilte sich auf die Bistümer Lüttich, Tournai, Cambrai und Thérouanne. Die Bischöfe, deren Gestalten am ausführlichsten herausgearbeitet werden, sind der Bischof von Tournai Walter de Marvis und die drei Lütticher Bischöfe Hugues de Pierrepont, Adolphe de la Marck und Englebert de la Marck. Im Buch über die «Vie chrétienne» spielt die «Efflorescence mystique» eine wesentliche Rolle; ihr wichtigster Vertreter war Ruysbroeck.

P. de Moreau hat auf Grund einer umfassenden Beherrschung des Quellenmaterials und der Forschung gearbeitet. So bildet sein Werk einen reichhaltigen und wertvollen Beitrag zur Kirchenhistorie.

*Basel.*

*Ernst Staehelin.*

*Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, 65./66. Jahrgang 1944/45, hrsg. von *Paul Dedic*, Wien, Verlag Evang. Preßverband in Oesterreich, 1948, 192 S., Schilling 14.—.

Nach jahrelanger, zeitbedingter Unterbrechung erscheint wieder ein Band, der in die verschiedenen Zeiten der blutgetränkten österreichischen evangelischen Kirchengeschichte hineinführt. Es sei hier nur auf einzelne der Lebensbilder und Aufsätze hingewiesen, die da vor uns ausgebreitet werden.

So führt der Grazer Pfarrer *B. H. Zimmermann* eine eingehende Untersuchung über die Rolle, welche Wien in der Reformation und Gegenreformation für die benachbarten Völker des Südostens, besonders die Kroaten und Slowenen, gespielt hat. Da für die Anfänge der Reformation in Wien die offiziellen Quellen nur sehr spärlich fließen, wertet Zimmermann in geschickter Weise die erhaltenen Privatbriefe, die seinerzeit nach den Nachbarländern gingen und von dort her kamen, für seine Darstellung aus. Daraus wird deutlich, daß die ins Kroatische und Slowenische übersetzten Schriften



guten Absatz gefunden haben. Das Schriftenmissionswerk des Buchhändlers und Ratsmitgliedes Ambrosius Frölich konnte durch Jahrzehnte hindurch die Unterstützung der Wiener obern Kreise, ja sogar des Hofes erhalten. Doch ist auch es schließlich vom Angriff der Gegenreformation, die sich unter anderm auch der nationalen Einstellung der Kroaten und Slowenen bedient hat, zu Grunde gerichtet worden.

Ein Aufsatz des Grazer Staatsarchivars *Paul Dedic*, heute wohl des besten Kenners der Geschichte des österreichischen Protestantismus, läßt einen Blick tun in die Nöte des Salzburgerhandels von 1732. Die Nachwirkungen der Vertreibung der evangelischen Salzburger bekamen nicht nur diese selbst zu spüren, wenn sie sich lange Jahre vergeblich um ihr zurückgebliebenes Kapital und ihre Familienangehörigen kümmern wollten. Dedic zeigt, wie auch hier das Blut der Märtyrer zum Samen der Kirche wurde. So wurden noch während Jahren Hunderte von Einwohnern, bei denen man auch nur ein Gebetbüchlein, geschweige denn eine Bibel fand, relegiert, d. h. über die Grenze gestellt. Aber siehe da: Jenseits der Grenzpfähle, in Kärnten und Steiermark wurde durch die Vertriebenen eine bisher vollständig verschonte Gegend vom evangelischen «Gift» angesteckt!

Lic. theol. *R. Fronius* in Baden bei Wien zeichnet das Bild seines Vaters, Josef Fronius, der während vieler Jahre als Pfarrer in Czernowitz und als Senior der evangelischen Kirche in der Bukowina segensreich wirkte. Damit wird der Blick auf die deutschen Gemeinden im Nahen Osten, die heute nur noch in verschwindend kleinen Resten bestehen, gelenkt. Durch die Weltereignisse sind ihre Angehörigen heute ja in alle Gebiete zwischen dem Rhein und Sibirien versprengt.

Eine besondere Leistung bietet *Otto Brunner* aus Wien mit seiner Besprechung der Arbeiten, die der reformierte Systematiker *J. Bohatec* über Calvin seit Jahren vorlegt. Es dürfte übrigens wohl allgemein bekannt sein, daß die Erklärung der Menschenrechte, die in der französischen Revolution proklamiert wurden, nicht nur geistesgeschichtlich, sondern auch literarisch auf den Genfer Reformator zurückzuführen ist. Brunner bespricht die Schriften des bekannten Calvinforschers nicht in allgemein referierender Art; er gibt vielmehr

eine verständnisvolle und verständnisweckende Einführung, indem er Calvin innerhalb seiner wirtschaftlichen und geistigen Umgebung skizziert. Damit ist der Einstieg zum Verständnis Calvins erleichtert, für den eben «Staat», «Wirtschaft», «Recht», «Kirche» usw. noch ein viel engeres, organischeres Verhältnis zueinander haben, als dies in den späteren Jahrhunderten der Fall war. Diese Fragen sind es ja auch, denen die Werke von Bohatec nachgehen.

Das ganze Heft bietet getreue Einzelbilder aus verschiedenen Zeiten. Leider fehlt ein zusammenfassender Aufsatz, der die großen Linien und Zusammenhänge aufdeckt. Denn die Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit wird erst wertvoll durch die würdigende Besinnung, aus der heraus das Erbe der dahingegangenen Generationen für die heutige zur lebendigen Verpflichtung wird. Doch ist immerhin zu bedenken, welche äußern Schwierigkeiten dieses Heft bei seinem Erscheinen zu überwinden hatte. Und dieses Zeichen eines Lebenswillens darf wohl zu weiteren Hoffnungen berechtigen.

*Beggingen (Schaffhausen), z. Z. Wien.*

*Christian Maurer.*

## Miszellen.

### Alttestamentliche Wortforschung.

Dil'ān = Vorsprung, «Egg».

Grundsätzlich sind alle Ortsnamen sinnvolle Bezeichnungen, aber daß der Sinn in vielen Ortsnamen nicht mehr zugänglich ist, gilt auch für die hebräischen. Die durchsichtigen Ortsnamen lassen sich je nach dem Ausgangspunkt ihrer Benennung in Gruppen einteilen, und eine dieser Gruppen umfaßt die Ortsnamen, die von der Beschaffenheit und Lage der Ortslage genommen sind; daher gehören z. B. die Ortsnamen Berg, Brunnen, Tal, Egg. Im Hebräischen sind Rama = Höhe und Gibea = Hügel und Mizpa = Hochwarte gute Beispiele. Zu dieser Gruppe gehört offenbar auch Dil'ān Jos. 15, 38, um dessen Deutung bei seinem nur einmaligen Vorkommen und seiner Unwichtigkeit sich bis jetzt noch niemand bemüht hat.

Dil'ān kommt, das ist die nächstgelegene Auffassung — von einem Stamm dāla' und ist von ihm mit der häufigen Endung -ān gebildet. Der Stamm dl' kommt im Hebräischen nicht vor, wohl aber im Arabischen. Dort sagt man von einem Mann, Hund oder müden Mann: dala'a lisānahu er streckte seine Zunge heraus; von einem Mann, dessen dicker Bauch hervorragt, braucht man dasselbe Wort in der 7. Form. Dala'a heißt also