

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 6

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.

Rezensionen.

T. W. Manson, *The Servant Messiah, A Study of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge, 1953.

Der Verf. ist Professor in Manchester; er ist nicht zu verwechseln mit William Manson, Prof. in Edinburgh, dessen Werk «Bist Du, der da kommen soll?» hier ebenfalls angezeigt wird.

Das schmale Bändchen enthält eine Vorlesungsreihe vom Jahre 1939, die 1951 in überarbeiteter Form nochmals gehalten wurde. Man hat also weniger neue Forschung zu erwarten (in der Tat verweist der Verf. wiederholt auf seine anderen Veröffentlichungen zur Begründung) als Zusammenfassung. Dadurch hat man mannigfache interessante Ergebnisse des Gelehrten in gedrängter Form beisammen. Der anziehende Redestil macht die Lektüre zum Genuß.

Zuerst wird der zeitgeschichtliche Hintergrund gezeichnet, das Bild des *Judentums* mit seinen Gruppen, seinem Denken, seiner messianischen Hoffnung. Einige Einzelheiten: die *Sadduzäer* sind eine politische, nicht eine weltanschaulich orientierte Gruppe. Eigene Ideen haben sie nicht; soweit sie eine religiöse Richtung vertreten, sind sie nur-konservativ. Ihr Name ist nicht von Zadok abzuleiten, sondern vom griechischen *σύνδικος*. Der Verf. stützt sich auf eine Transkription dieses Wortes auf einer palmyrenischen Inschrift. Diese Bezeichnung charakterisiert die Gruppe als Mitglieder der Geresie bzw. des Synhedriums. Die Pharisäer sind keine *פרושים*, sondern «Perser». Diesen Namen erhalten sie von ihren konservativen Gegnern wegen der Rezeption der iranischen weltanschaulichen Ideen. In der Schilderung der messianischen Ideen wird das nationale Element unterstrichen. Dadurch ergibt sich ein kräftiger Kontrast zur Auffassung Jesu. Er wird noch verstärkt durch das Bild vom *Täufer*. Dieser ändert nicht die jüdische Erwartung selbst, sondern er stellt die Bedingung für die Teilhabe am erhofften Heil neu. Seine Taufe entsteht aus der Proselytentaufe als betonte Gegensatzbildung: die *Juden* sind es, die es nötig haben, echte Juden erst noch zu *werden*. Bußruf, Waschung und messianische Hoffnung verbindet er zu organischer Einheit. Daraus resultiert seine Wirkung, daraus auch das Mißtrauen der politischen Führung, das ihn das Leben kostet. Sein Schicksal ist tragisch; denn er *mußte* mit seiner Mission scheitern, weil sein Ziel mit den Mitteln des Gesetzes nicht zu erreichen war.

Jesus setzt beim Werk des Täufers ein, führt aber weit darüber hinaus. Sein Werk — Lehre, Taten, Sterben — ist als Einheit zu verstehen. Der leitende Gesichtspunkt für das Verständnis ist die Erfassung der «realisierten Eschatologie». Nacheinander werden behandelt: die Prinzipien des Wirkens, die Durchführung, die Passion. Der Verf. stützt sich auf die Zwei-Quellen-Theorie (ohne Berücksichtigung der Formgeschichte; daraus entstehen die hauptsächlichen Einwände). Aus dem Markus-Aufriß wird das Bild der äußeren Entwicklung der Ereignisse rekonstruiert. Vieles rückt in neue, ungewohnte Beleuchtung; man stößt auf eine Fülle von Ueberraschungen, die immer in ansprechender Form vorgetragen sind.

Die messianische Hoffnung Jesu wird stark von der jüdischen abgesetzt. Das Eschaton, das er ankündigt, ist wirkliches Eschaton, nicht projizierte Zeit. Aus der radikalen Fassung der Herrschaft Gottes ist Lehre und Wirken als radikale Durchführung des Dienens zu begreifen, ebenso das Sterben, das nicht nur Bedingung des Triumphes ist, sondern selbst Triumph. Mit dieser neuen messianischen Konzeption ist die bestehende jüdische angegriffen. Die anfangs latente Spannung spitzt sich zu. Schließlich verlegt Jesus sein Wirken in den Süden. Er zieht zum Laubhüttenfest (!) in den Tempel und reinigt den Vorhof der Heiden, um diesen Raum zu schaffen. Bis zum Passafest wirkt er. Dann fällt der Schlag. Er sah diesen Ausgang voraus und sagte ihn seinen Jüngern an. Warum waren sie dann so überrascht? Sie hatten ihn falsch verstanden; sie hatten den Menschensohn, der leiden müsse, im Sinne des traditionellen Menschensohnbegriffs auf das Volk Gottes und seine Leiden in der Endzeit bezogen.

Der Auferstandene setzt das Wirken des Historischen fort. Er wirkt *unmittelbar* weiter; und er stellt, wie zu Lebzeiten, die Seinen in den Dienst. So dürfen sich diese in der Gleichzeitigkeit des Dienstes mit ihm verbunden wissen — bis an der Welt Ende.

Am Schluß wartet noch einmal eine erhebliche Ueberraschung, eine neue Deutung des Markus-Schlusses. Dieser gilt — gegen eine heute weit verbreitete Anschauung — nicht als beabsichtigter Abbruch bei Mark. 16, 8. Zur Deutung zieht der Verf. Luk. 24, 22—24 bei und schließt, daß die Frauen zwar von ihrem Erlebnis am Grabe erzählten, aber eins verschwiegen — aus Angst vor Herodes Antipas: den Auftrag, nach Galiläa zu gehen. Also blieben die Jünger in Jerusalem. Das ist ein neuer Aspekt nicht nur des schwierigen Komplexes der Ostergeschichten, sondern auch des Markus-Problems. Das Verhältnis von «Galiläa—Jerusalem» wäre neu zu bestimmen.

Man sieht: die Spannung bleibt bis zuletzt, freilich auch die Einwände dessen, der formgeschichtliche Arbeitsweise für eine *conditio sine qua non* der Synoptikerexegese hält.

William Manson, Bist Du, der da kommen soll? Das Zeugnis der drei ersten Evangelien von der Offenbarung Gottes in Christo unter Berücksichtigung der Formgeschichte (Uebersetzung nach der englischen Originalausgabe unter dem Titel «Jesus the Messiah», London 1943), Zollikon, Evang. Verlag, 1952.

Die Fragestellungen des Verf. sind uns auf dem Kontinent nicht (und z. T. nicht mehr) ohne weiteres vertraut. Die Inhaltsangabe möchte daher mit dem letzten Kapitel einsetzen, das die Position zusammenfassend darstellt. Ausgangspunkt des christlichen Bekenntnisses war «nicht eine Idee, sondern das Leben, die geistige Geschichte, das Drama einer von Gott be-seelten und geleiteten Persönlichkeit» (175). Diese Persönlichkeit prägt die Tradition, welche von ihr berichtet, weit stärker als Vorstellungen, die erst nachträglich in diese einströmten (daß das geschah, wird nicht grundsätzlich bestritten, wie z. B. die Beigabe über den Mythos vom Himmelsmenschen zeigt). Der Verf. stellt die Grundfrage aller neutestament-

lichen Theologie: wie wird aus dem Verkündiger der Verkündigte? Er antwortet: durch den Verkündiger selbst. Also wieder zurück zum historischen Jesus? Ja und nein. Daß ein historischer Zusammenhang zwischen Jesus und Gemeinde besteht, ist ja nicht anzufechten. Die Frage ist nur, welcher. Der Verf. meint zeigen zu können, daß die Ueberlieferung mit der eigenen Lehre Jesu im wesentlichen übereinstimmt, dieser also selbst der Begründer der Christologie ist. Die Person Jesu wird dabei nicht in einem psychologisch verengten Sinn verstanden, sondern als komplexes Phänomen, als Einheit von innerem Selbstbewußtsein, Lehre, Wirken, Schicksal, die auch den Selbsterweis der Offenbarung über den Tod hinaus bis in die Gegenwart in sich faßt. Jesu Ankündigung des Gottesreiches versteht sein Auftreten im Zusammenhang mit dem Heilsplan als die Erfüllung. Daraus ergibt sich das messianische Sendungsbewußtsein, das praktische Verhalten Jesu als Zuwendung zu denen, die der Erlösung bedürfen, sein Opfertod sowie seine Lehre über diese Dinge.

Wir haben hier den Versuch, vom Standpunkt der «realisierten Eschatologie» aus die Problematik des Lebens Jesu und der Entstehung des Glaubens an ihn zu lösen. Wird der Verf. seinen Entwurf an den Texten bewähren können? Diese Aufgabe bearbeitet er in 7 Kapiteln, durchweg in lebhafter Auseinandersetzung mit Bultmanns Analyse der synoptischen Tradition. Gegen diesen betont er die wesentliche geschichtliche Zuverlässigkeit derselben. Aber er nimmt Anregungen und Methoden der Formgeschichte auf und argumentiert historisch. Von seinen Voraussetzungen her kann er die historischen Einzelfragen mit Gelassenheit diskutieren und viele offen lassen. Denn seiner Gesamtkonzeption ist er sicher.

Er fragt zunächst nach den ältesten Schichten der Ueberlieferung, nach dem ältesten Bekenntnis. Es gibt keine Schicht, die nicht den (historischen!) Jesus als den Messias kennt. Dieses Bekenntnis muß seine Grundlagen bereits im Leben Jesu selbst haben. «Der Inhalt der Ueberlieferung entfaltet sich ja aus dem Bericht von den persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen Jesu...» (22). Der Verf. arbeitet viel mit psychologischen Reflexionen; aber er zielt stets auf die Ganzheit des Phänomens «Jesus». Er weiß, daß ihm in den Texten Schwierigkeiten entgegenstehen, etwa die Worte, in denen Jesus vom Menschensohn wie von einem anderen redet. Er nimmt eine Entwicklung an: es «ist wahrscheinlich, daß das Messiasbewußtsein Jesu nicht den Beginn, sondern den Höhepunkt seiner Selbstmitteilung... darstellt» (26). Die Formgeschichte wird dieser Lösung widersprechen. Der Verf. ist sich dessen bewußt und wendet sich der Auseinandersetzung mit dieser zu, zunächst prinzipiell, dann in exegetischer Diskussion. Dabei übernimmt er die formale Klassifizierung des Stoffes, bestreitet aber die Möglichkeit von Urteilen über Echtheit auf Grund von Formanalyse.

Zeichen, Gleichnisse, Jesu Lehre vom Gericht und der Fülle der Zeit werden von der Konzeption der realisierten Eschatologie aus in ihrer Einheit begriffen, die bereits im Leben Jesu dargestellt ist. Die Erscheinungen führen zurück auf sein Selbstbewußtsein. «Die Person Jesu gehört unumgänglich in den Kreis der Entscheidung, des Gerichts, der durch seine Zeichen und Werke entstanden ist; früher oder später muß sich für seine Hörer

wie für ihn selber(!) die Frage erheben, wie er sich zu dem kommenden Messias verhält» (83).

Es wird weiter die *Ethik* besprochen, ein Höhepunkt der Darstellung. Wie die *Taten* zur Annahme eines messianischen Selbstbewußtseins hinführen, so der Charakter der *Ethik*. Sie ist zunächst auf die Situation der Krise bezogen, hat aber darüber hinaus *absolute* Bedeutung. Mit Energie wird nach der heutigen Realisierbarkeit dieser absoluten Ethik gefragt. Eine Einzelheit: den Grundriß der Bergpredigt (und speziell der Seligpreisungen) will der Verf. aus dem Schema des Heilsplans in Jes. 61 verstehen.

In welchen Begriffen und Vorstellungen drückt sich nun Jesu Selbstbewußtsein aus? Welchen Sinn hat die Uebernahme der tradierten Begriffe Gottessohn, Gottesknecht, Menschensohn? Diese stellen schon vor Jesus nicht verschiedene Ideen vom kommenden Erlöser dar, sondern Entwicklungsstufen ein und derselben Idee. Entwicklungsstufen sind sie auch bei und in Jesus. Ihre Synthese zu einem in sich geschlossenen Bewußtsein ist sein Werk. Seine neue Konzeption prägt den Glauben der Gemeinde, weil sie sein Leben im Ganzen geprägt hat. Der Uebergang in den Glauben der Gemeinde wird natürlich vor allem am Verständnis des Todes aufgewiesen. Auch dieses ist von Jesus selbst gegeben, ist nicht erst nachträgliche Interpretation.

Leider kann hier nicht auf die Fülle exegetischer Fragen eingegangen werden, die der Verf. anschneidet. Viele derselben sind ja auch durch die Formgeschichte hindurch offen geblieben. Freilich kann der Rezensent die vorgetragenen Einwände gegen die Formgeschichte nicht als durchschlagend ansehen. Aber dieses Urteil muß sich natürlich in der Auseinandersetzung bewähren, nicht eine solche abschneiden. Es ist dankenswert, daß wir durch die Uebersetzung dieses anregenden Buches in das notwendige Gespräch mit der englischen Forschung geführt werden, das wir nur zum eigenen Schaden unterlassen können.

Heidelberg.

Hans Conzelmann.

Ernst Gerhard Rüschi, Tuotilo, Mönch und Künstler, Beiträge zur Kenntnis seiner Persönlichkeit (= Band XLI der «Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben vom Historischen Verein in St. Gallen»), St. Gallen, Fehrsche Buchhandlung, 1953, 88 S., mit drei Tafeln.

Vor vier Jahren (1949) erschienen die beiden Bände des großen Werkes von Wolfram von den Steinen: Notker, der Dichter und seine geistige Welt. Diese bahnbrechende Arbeit weckte in Prof. E. G. Rüschi, evangelischem Religionslehrer an der Kantonsschule St. Gallen, die Frage, ob sich nicht auch von Tutilo, dem St. Galler Zeitgenossen und Mitbruder Notkers, ein ähnliches geschlossenes Bild auf wissenschaftlicher Grundlage gestalten ließe.

Die Aufgabe war schwierig, da wir nähere Kenntnis über Tutilo nur

in den *Casus Sancti Galli Ekkeharts* finden, deren Glaubwürdigkeit durch G. Meyer von Knonau (in seiner kritischen Ausgabe der *Casus*) stark erschüttert worden ist.

Rüsch ließ sich dadurch nicht abschrecken, sondern suchte der Persönlichkeit Tutilos auf einem Umweg näherzukommen. Er prüfte zunächst die Urkunden, die außerhalb der *Casus* überliefert sind und die von Tutilo handeln. Tutilo wird in den Urkunden der Abtei St. Gallen nur neunmal erwähnt. Durch scharfsinnige Auswertung weiß Rüsch aus diesen wenigen Erwägungen erstaunlich viel über Tutilo herauszuholen, und zwar nicht nur über seine Lebensdaten und über seine äußere Stellung im Kloster (Wirtschaftsverwalter, *Sacratarius*, *Hospitarius*), sondern auch über seine Eigenschaften; denn die *Regula Benedicti* umschreibt genau, welche Fähigkeiten die Männer besitzen müssen, denen die oben genannten Klosterämter anvertraut werden.

Sodann durchleuchtet Rüsch Tutilos bildhauerisches und dichterisches Werk (die Elfenbeintafeln und die Tropen), und zwar nicht in erster Linie unter dem künstlerischen Gesichtspunkt, sondern mit der Frage: Was sagen die Bilder und die Dichtungen Tutilos über seine religiöse Haltung und sein Denken aus? Sorgsame Auslegung der Tafeln und der geistlichen Lieder ergibt, wie sehr Tutilo in der Welt der Heiligen Schrift wurzelt, mit der er sich stark beschäftigt haben muß.

Nunmehr geht der Verfasser an die *Casus Sancti Galli* und ihr Tutilo-Bild heran und kann erweisen, daß die hier enthaltenen Mitteilungen über Tutilo, wenn man sie mit den außerhalb der *Casus* gewonnenen Ergebnissen zusammenhält, doch viel glaubwürdiger sind, als man lange angenommen hat. Im einzelnen hat Ekkehart übertrieben, aber im ganzen zeigt sich (S. 64) Ekkehart als «zuverlässiger, den Persönlichkeiten in ihrer Eigenart gerecht werdender Erzähler, der überall über das Konventionelle, Formelhafte, Schematische . . . hinausführt». Das gilt also in erster Linie von Tutilo. «Für jede andere Gruppe der Erzählungen wäre eine ähnliche Untersuchung nötig, die zu einem anderen Resultat führen kann» (S. 64).

Die Arbeit von Rüsch ist das Muster einer straff und klar durchdachten Untersuchung. Der Verfasser ist sprachlich gewandt. Sein Vorgehen ist durch ruhige Besonnenheit, die sich vor Ueberspitzungen und bloßen Vermutungen hütet, ausgezeichnet. Ein Hauptmerkmal der Arbeit ist die Berücksichtigung des Grundsatzes: *Soignez les détails!* Es wird keine Einzelheit überflogen, sondern auch die geringste Nachricht und der kleinste Zug beachtet.

Da ich in den liturgischen und kunstgeschichtlichen Fragen nicht Fachmann bin, habe ich zwei katholische Forscher um ihr Urteil gebeten: Stiftsarchivar Dr. Johannes Duft (St. Gallen) war so freundlich, das Kapitel über die Tropen durchzusehen, während Prof. Dr. Alfred Schmid (Freiburg, Schweiz) den Abschnitt über die Elfenbeintafeln nachprüfte. Dr. Duft antwortete, daß «alle Ausführungen Rüschs, welche die Liturgie und die damit in Beziehung stehenden Fragen behandeln, m. E. völlig richtig sind». Prof. Schmid schrieb u. a.: «Der Hinweis auf Tierkampf und Tierfriede ist schön und neu, soweit ich sehe . . . Methodisch halte ich die Betrachtung des Ver-

fassers für sehr fruchtbar. Sie entspricht der phänomenologischen Richtung, die auch die formale Kunstgeschichte eingeschlagen hat.»

Das Neue und die Forschung Fördernde der Tutilo-Abhandlung Rüschs liegt m. E. in Folgendem:

1. Seit A. Schultz (1877) die erste Monographie, die den Künstlermönch nach allen Seiten behandelt.

2. Erstmals werden die urkundlichen Quellen nicht nur zur Kritik Ekkeharts IV. herangezogen, sondern selbständig und ausführlich interpretiert.

3. Zum erstenmal wird in der Betrachtung Tutilos die Benediktinerregel als geistige Grundlage ernst genommen. An diesem Punkte bringt Rüschi einen Fortschritt verglichen mit W. von den Steinen, der die Bedeutung der Regula Benedicti für Notker nicht klar genug erfaßt hat.

4. Stärker als in der bisherigen kunst- oder geistesgeschichtlichen Auslegung der Elfenbeintafeln wird der biblisch-theologische Hintergrund zur Erklärung beigezogen.

5. Es wird nachgewiesen, daß der Quellenwert der Tutilo-Darstellung der Casus Sancti Galli wesentlich größer ist, als die Forschung bisher vermutet hat.

Zürich.

Fritz Blanke.

Gottfried W. Locher, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, 1. Teil: Die Gotteslehre, Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 187 S.

Das Buch ist der 1. Band der «Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie», herausgegeben von F. Blanke und D. Lerch (Zürich) und O. Weber (Göttingen). Die geplante Fortsetzung des vorliegenden 1. Teils von Lochers Studie soll die systematische Behandlung der Theologie Zwinglis und deren Konsequenzen für seine Abendmahlslehre wie für das praktische Leben in Kirche und staatlicher Gemeinschaft darlegen.

Der Hauptteil der jetzt vorliegenden Schrift ist dem «theologischen Hintergrund der Christologie Zwinglis» gewidmet; die «Gotteslehre» ist nur eine Unterabteilung. Die ganze Einteilung dieses ersten Teiles von Lochers Werk ist sicher wohl durchdacht; sie mag aber den Leser fast raffiniert anmuten. Diesen Eindruck empfängt er besonders aus den sorgfältig formulierten Unterabteilungen der Kapitel über Trinitätslehre und Soteriologie. Aber der Stoff hat wohl den gewissenhaften Verfasser dazu genötigt. Ueberschneidungen und Wiederholungen werden sich im 2. Teil des Werkes kaum vermeiden lassen.

Was Lochers Hauptthese und sein Hauptanliegen ist, läßt sich nämlich schon im 1. Band klar erkennen: Locher will nichts weniger bieten als eine neue Gesamtschau des Zwinglischen Denkens, Glaubens und Handelns aus dem Zentralpunkt seines Christusglaubens. Die von den Zwingli-Forschern festgestellten Widersprüche und Diskrepanzen werden dabei nach Lochers Ueberzeugung zwar nicht verschwinden, aber von diesem Zentrum aus verstanden werden können. Locher glaubt feststellen zu können, daß trotz der von ihm durchaus anerkannten historischen und theologischen Forschung bewährter Gelehrter (den «Altmeister» der Zwingli-Forschung W. Koehler

nicht ausgenommen) die überzeugende theologische Gesamtschau eine bis jetzt noch unerledigte Aufgabe geblieben sei. Zwinglis Theologie, seine Predigt und sein praktisches Wirken können in ihrem organischen Zusammenhang nur erfaßt werden, wenn sein Christusglaube ganz ins Zentrum gestellt werde.

In der Tat, angesichts der überwältigenden Fülle von Belegen, die Locher nicht nur den großen Schriften Zwinglis, sondern auch seinen Briefen und Randglossen sowie den überlieferten Predigten (so der 1. Predigt zu Bern) entnimmt, muß wohl das traditionelle Bild Zwinglis, das den Zwiespalt zwischen dem Humanisten und rationalistisch eingestellten philosophischen Denker und dem offenbarungsgebundenen Biblizisten sieht, revidiert werden.

Das Buch Lochers wirkt dadurch ungewollt polemisch; er will Zwingli eben aus Zwingli selbst erklären und verwirft die Methode der deutschen Reformationshistoriker, die den Zürcher Reformator immer an Martin Luther gemessen haben; aber ebenso weist Locher die Inanspruchnahme Zwinglis durch den schweizerischen und holländischen Liberalismus zurück; denn er sucht nachzuweisen, wie stark der Glaube des zürcherischen Reformators nicht nur in der biblischen Offenbarung, sondern auch in den alten Kirchenvätern; nicht nur in dem von Zwingli besonders geliebten Augustin, sondern auch in Anselm und Thomas verwurzelt ist.

Der schönste Abschnitt des Hauptteiles ist wohl das «schon christologisch geladene» sechsfach gegliederte «Christuszeugnis», das mit dem Bekenntnis «Christus noster» endigt. Vielleicht überrascht den Leser die doch wohlbelegte Behauptung Lochers, daß gerade Zwingli am stärksten von allen Reformatoren die Gottheit Christi betont habe. Christusworte werden von Zwingli promiscue als «Christus dixit» oder «Deus dixit» zitiert. Dem Johannesevangelium gilt seine Hauptliebe.

Die Autorität der apostolischen Briefe ist für Zwingli nur eine abgeleitete; sie gilt nur, wenn sie ein ausdrückliches Christuszeugnis wiedergibt. Wenn Christus etwa als «vita nostra» bezeichnet wird, so steht der Gedanke dahinter, daß es schöpfungsmäßiges Leben nur im Leben des Sohnes Gottes gibt. Den Begriff des Bundes Gottes mit den Menschen, den Christus mit seinem Opfertod besiegelt hat, hat Zwingli vor den andern Reformatoren hervorgehoben. Ausschließlich in Christus ist das Heil gegeben; es ist nicht als Werk der Menschen, sondern nur als Werk des Heiligen Geistes zu verstehen. Typische Humanistenformulierungen betreffen wohl die Form, nicht den Glaubensinhalt. Erasmus braucht nie die persönlich klingende Wendung «Christus renascens», für Zwingli aber ist die ganze Reformation eine Aktion des lebendigen Christus, in dessen Dienst Zwingli als «Reiser» steht. Ueber die chronologische Frage, wann die entscheidende Wendung Zwinglis vom Humanisten zum evangelischen Reformator erfolgt sei, will Locher nicht entscheiden; er verweist auf den Aufsatz von A. Rich in Nr. 1 des «Kirchenblatts» von 1948, der diese Wendung nicht wie O. Farner schon auf die Zeit von 1516, sondern erst auf das Jahr 1520 verlegen will.

Im Hauptteil des «theologischen Hintergrundes der Christologie», den

3 Kapiteln Gotteslehre, Trinitätslehre und Soteriologie, setzt sich Locher ausführlich mit Paul Wernles Zwingli-Buch auseinander; er bestreitet, daß Zwingli von einem philosophischen Gottesbegriff ausgehe, gegen den sich doch sein biblischer Theismus immer wieder auflehne. So würde das Christuszeugnis nur ein nachträglich beigefügter Fremdkörper. Von einem grundlegenden Gottesbegriff könne trotz der philosophischen Erörterungen bei Zwingli nicht die Rede sein; er stehe dabei stets auf dem Satz: «Credo, ut intelligam» und die Philosophie bleibe die «ancilla theologiae». Er unterstelle alle philosophischen Ideen dem biblischen Maßstab, dem «Gotzwort». «Gott will allein der Schulmeister sein.» Wenn aber Zwingli als Humanist bei den antiken Schriftstellern Wahrheiten findet, freilich nur Bruchstücke, so handelt es sich um von Gott den Heiden verliehene Offenbarungen.

Ist Lochers Darstellung die richtige — und die vielen Zitate scheinen mir beweiskräftig —, so ändert sich in der Tat das traditionelle Zwingli-Bild. Manches, was humanistisch klingt, ist bloß eine in die biblische Verkündigung übernommene Formulierung, so z. B. das «deus optimus maximus» oder gar «regnator Olympi». Humanistisch aber ist bei Zwingli die strenge Logik in der Formulierung der Begriffe. Die iustitia und die bonitas Gottes sind für Zwingli in Spannung und Einheit verbunden. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes vollenden sich in der Erscheinung Christi auf Erden und seinem Erlösungswerk. «Deus noster» ist der soteriologische Hintergrund des «Christus noster».

Sehr ausführlich bespricht Locher Zwinglis Stellung zur Trinitätslehre. Der Reformator erwähnt sie zwar relativ selten, aber sie ist «das fast unsichtbare Fundament seines Glaubensgebäudes». Locher stellt sorgfältig die Äußerungen des jungen wie des ältern Reformators zusammen, die seine von frühern Zwingli-Forschern abweichende Behauptung bekräftigen. Wie wichtig Zwingli die Trinitätslehre war, geht u. a. aus einer Polemik des Zürchers gegen Luther hervor. Es ist das einzige Mal, daß Zwingli gegen Luther heftig, ja fast grob wird, weil Luther, wie ihm scheint, unvorsichtig und den Laien mißverständlich geschrieben hat, die Gottheit sei dreierlei. Er vermißt die Betonung der Einheit in der Dreiheit, obschon er wohl weiß, daß der Ausdruck «drei Personen» nicht biblisch bezeugt und mehr bildhaft zu verstehen ist.

Originell ist der von Zwingli zum Verständnis des Geheimnisses der Trinität angeführte Vergleich mit einem Brunnen, der in drei Röhren zerteilt ist und doch nur *ein* Wasser und *eine* erquickende Kraft darstellt. Locher meint mit Recht, hier zeige sich noch die Freude des Aelplers an einem sprudelnden Quellbrunnen.

Im Kapitel über die Soteriologie bespricht Locher ausführlich die Bedeutung des Wortes «praest» oder «praesten» für die Erbsünde. Das Wort ist bekanntlich meist als «Gebresten», als Unvollkommenheit und damit als Abschwächung der Erbsünde verstanden worden. Locher beweist unter Berufung auf das Schweizerische Idiotikon und auf die jetzt noch im Toggenburg gebräuchliche Verwendung des Wortes, daß damit ein unheilbarer Riß und somit in bezug auf die menschliche Natur eine unheilbare Sündenkrankheit gemeint ist.

Auf die komplizierte Erörterung, ob Zwingli in seiner Vorsehungslehre supra- oder infralapsarisch gedacht hat, kann hier nicht eingegangen werden. Locher hält es überhaupt für falsch, die Frage für Zwingli zu stellen. Schön ist das kurze Schlußkapitel: «Die Anbetung des Geheimnisses». Zwinglis Nachdenken über den Heilsplan Gottes endet immer wieder mit der Hervorhebung des Geheimnisses.

Ein Register der Bibelstellen, ein Namen- und Sachverzeichnis sowie reichliche Literaturangaben schließen sich dem Text an. Ob Lochers Auffassung durchwegs die richtige ist, wird sich wohl erst mit der Fortsetzung des ganzen Werkes sicher herausstellen. Aber daß der Verfasser Entscheidendes neu gesehen und begründet hat, dürfte doch schon aus dem ersten Teil ersichtlich sein.

Basel.

Paul Burckhardt.

Arthur Rich, Pascals Bild vom Menschen, eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den «Pensées» (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band III), Zürich, Zwingli-Verlag, 1953.

Das im wesentlichen fragmentarisch überlieferte Lebenswerk Pascals wird den Einen zur Versuchung, sich mit dem Aspekte einer Sammlung von Aphorismen zufrieden zu geben. Die anspruchsvolleren Forscher dagegen werden nicht müde, aus der Fülle der einzelnen «Gedanken» eine Einheit des Denkens über Gott, Welt und Mensch herauszuarbeiten. Indem sie den schwereren Weg gewählt haben, zeigen sie sich bereit, größeren Gefahren standzuhalten. Zu ihnen gehört der Verfasser der vorliegenden wohl durchdachten und in sorgfältiger Interpretation fundierten Untersuchung. In gründlicher, umsichtiger Arbeit, die im Kleinen wie im Großen der Verantwortlichkeit des Forschers gerecht wird und die merken läßt, was wir einer Gestalt wie Pascal schuldig sind, entwirft er in neuer Linienführung eindrucksvoll die vielseitig sich zusammenfügenden und sich überschneidenden Profile jener «Dialektik von Natur und Gnade». Wir danken ihm für seinen wertvollen Beitrag zur Erkenntnis des großen Interpreten christlicher Glaubenswahrheit.

Am besten meinen wir ihm zu danken, indem wir die wesentliche Linie der uns gebotenen Exegese ins Auge fassen, um uns von ihr die Anregung zum Wechselworte geben zu lassen. Denn was kann eine «Rezension» Besseres tun, als solcher Anregung Folge zu geben? — Der Verfasser verleiht seiner Erklärung von Pascals Gedanken über Gott, Welt und Mensch u. a. dadurch eine dialektische Spannung, daß er eine «Sicht von oben» und eine «Sicht von unten» unterscheidet. In der «Sicht von unten» würden Natur und Menschheit so gesehen, daß sie sich als eine in sich selbst gegründete, selbstgenügsame Realität darstellen würden. Die «Sicht von unten» erblickt eine Welt, die in sich selbst beruht und der scheinbar ein von Gott abgelöstes Sein zu eigen ist. Die «Sicht von oben» dagegen erblickt alles, was «ist», in seiner Gottesbeziehung, die allein ihm Gehalt und Bedeutung zu schenken vermag. Dies ist für Pascal die einzig wahre Sicht; denn «Zusammenhang gibt es nur von oben nach unten» (S. 40). Welchem geschichtlichen Gegensatz möchte aber diese Unterscheidung der Sichtmöglichkeiten

entsprechen? Demjenigen Pascals gegen Skeptiker, Positivisten und Materialisten, an denen es ja in seiner Zeit nicht gebrach! Nicht aber seiner Beziehung zum mittelalterlichen Denken! Denn die mittelalterliche Philosophie vollzieht ein einhelliges Schauen «von oben nach unten»; Welt und Mensch werden ihr nur im Lichte der Wahrheit Gottes erkennbar. Auch dem Thomismus würden wir Unrecht tun, wenn wir ihm diese Sicht absprechen wollten. Sein Naturbegriff setzt die Schöpfung Gottes voraus. Und die «natürliche Vernunft» hat ihren Ursprung im Intellekte Gottes. Mag nun immerhin die Gefahr einer Autarkie der Natur gegenüber der Gnade im Aristotelismus relativ nahe gerückt sein, dann vollzieht der Augustinismus, der Nährboden von Pascals Denken, eindeutig diejenige Zusammenschau, in der Welt und Mensch von Gott her gesehen werden. Tragendes Motiv des Analogiedenkens Bonaventuras ist die Hinbeziehung aller Kreatur auf den Schöpfer. Auch für Pascal gibt es hier keine Alternative. Er betrachtet die Dinge fraglos unter dem Gesichtspunkte des Ewigen.

Eben darum können wir dem Verfasser nicht ganz beipflichten, wenn er dem Fr. 793, das von dem Unterschiede der Ordnungen handelt, ein dermaßen großes Gewicht beimißt. Dieses Fragment bewegt sich fast ausschließlich in Negationen, in denen die Ordnungen des Körpers, des Geistes und der Liebe voneinander abgegrenzt werden. Daß von unten nach oben keine Erkenntnis möglich ist, wird hier hervorgehoben. Hier herrscht im Grunde «Sicht von unten». Denn die untern Ordnungen werden so gesehen, wie wenn sie ein selbständiges von Gott abgelöstes Sein hätten. Die Unterscheidung der Ordnungen als solche vollzieht aber «Desintegration» der in Gott gegründeten Gesamtordnung. Die Stufen des Seienden liegen beziehungslos übereinander, indem sich eine jede zunächst zu einer Eigenwelt zu entfalten scheint.

Indem aber Pascal im übrigen fast durchgehend «von oben her» sieht, vollzieht er eine fortwährende «Reintegration». Wohl kennt er die Strenge der Unterscheidung. Aber charakteristisch für ihn ist seine allenthalben auftretende Ueberwindung der Unterscheidung, durch die zwischen Gott und Welt in augustinischem Geiste eine Fülle von Beziehungen gestiftet wird.

Pascals Antithetik führt nicht zu starren Gegensätzen, in denen sich dann nicht mehr als die Distanz zwischen Gott und Welt widerspiegeln würde. In ihrem Sinne liegt es, das Ferne in verborgenen Wesenszügen, die seine Gottesnähe bekunden, zu erkennen, das Entfremdete in die Ordnung der Liebe wieder einzubeziehen. In der «Reintegration» verspüren wir den Pulsschlag von Pascals Denken und Wesen.

Wie es dem Geiste von Pascals «Gedanken» entspricht, wird auch in unserer Darstellung das Gesamtbild deutlich von der «Reintegration» beherrscht. Bei aller Distanz von Natur und Gnade wird die Natur von der Gnade immer wieder eingeholt, so daß sie zu ihrem Abbild und Zeichen zu werden vermag. An die Stelle von harten und absoluten Unterscheidungen tritt der echt augustinische Hinweis auf die geheimnisvolle Gottesbeziehung, durch die allen Dingen ihr wesentlicher Sinn geschenkt wird. Eben

der Verfasser vermag diese Auflockerung der Bedeutung von «Natur», in der sie für Gott wiederum transparent wird, reichlich zu belegen. — In die Bewegtheit einer reintegrierenden Betrachtung tritt aber vor allem der Mensch mit seiner Größe und seinem Elend. Was ihn als Menschen auszeichnet, die «Vernunft», der «Geist», das «Herz», dies alles verharret nicht in einer wohl abgesteckten Gottesferne. Von der «Ordnung der Liebe» ist es möglich, auf dies alles hinzublicken. Was der Verfasser am allerbesten weiß!

Basel.

Heinrich Barth.

Michael Pfliegler, Priesterliche Existenz, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1953, 432 S.

Karl Borromäus Sigg, Duc in Altum, Tiefensicht und Höhenschau für den Priester, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1953, 619 S.

M. Pfliegler versucht einen «Aufriß der Existenzlage des Priesters» (19) zu geben, wobei die Priestergestalten aus der modernen Romanliteratur zur Erhellung herausgezogen werden, ein Umstand, der die Lektüre dieses Buches auch zum literarischen Genuß erhebt und gleichzeitig die ungeheure Faszination anzeigt, welche die Priestergestalt auf den modernen Menschen ausübt.

Die priesterliche Existenz hebt sich vom Hintergrund allgemein christlicher Existenz ab, indem sie nicht bloß auf «Selbststrettung» zielt, sondern ihren Sinn im Opfer findet. So wird der Priesterberuf zum «Beruf von Helden» (34. 41), wobei der Zölibat die «Kraft- und Entscheidungsprobe dieses Heldentums» bildet. Der Priester «ist vom ältesten Adel» (56) und «vertritt die heilsgeschichtliche Endzeit, die letzte, nicht wiederkehrende Stunde der Menschengeschichte» (36). Seine «Weihe hob ihn sakramental über das christliche Volk hinaus» (82), nun lebt er täglich «in der versengenden Nähe Gottes» (341) und hat diese letzte Einsamkeit mit Gott durchzuhalten (144).

Bei dieser Sicht des Priestertums eignet dem Asketischen und Sakramentalen der erste Rang in der Bildung, während die Theologie in Ehren den zweiten Rang einnimmt. Die Theologie ist Mittel zum Zweck, Christen und Priester auszurüsten, die verlorenen Provinzen der Kirche zurückzuerobern (78). (Sie ist also vor allem missionarische Theologie.) Das Theologiestudium wird also reines Zweck-Studium sein. Hier liegt wohl der Grund, warum der katholische Priester dem evangelischen Pfarrer in der Begegnung mit Menschen so oft überlegen ist, was vor allem Gespräche mit Wehrmännern zeigen, die im Dienst die Vergleichsmöglichkeit zwischen Pfarrer und Priester haben.

Im Hauptteil des Buches werden die verschiedenen Priestertypen charakterisiert, von der seltenen Ausnahme des Apostaten zu der noch seltenen des heiligen Priesters mit allen dazwischen liegenden Varietäten, wobei der Typ des «guten und frommen Priesters» «die weitaus größte Zahl» stellt (233). Die zahlreichen Miß-, Kompromiß- und Erstarrungsformen werden treffend und schonungslos skizziert. Alles in allem ein musi-

sches Buch, das der Heiterkeit nicht entbehrt und in seiner reichen Typologie mit einigen Unterschieden im Blick auf Ehe und Familie weitgehend auch für den evangelischen Pfarrer Geltung hat, wobei unter den Fluchtformen der Sucht des Doktorierens so vieler junger evangelischer Pfarrer gedacht werden müßte.

K. B. Siggs «Tiefensicht und Höhenschau», als «Nachexercitien und Orientierungen für den Priester» verwendbar, wird vom Verlag als unentbehrliches «Standardwerk für jede Priester- und Pfarrerbibliothek» angepriesen. Tatsächlich vermittelt das Buch eine bunte Fülle von Dogmatik, Historie, Völkerkunde, Religionsgeschichte und Geographie. — Nietzsche, Jean Paul, Harnack, die Prawda und viele andere werden zitiert. Ueber alles und jedes wird hier verhandelt. Der Kitsch in diesem Standardwerk ist von einer Erhabenheit, die wir nur noch in barocken Landkirchen bewundern können. Hiefür ein Beispiel: «Neben der Wittenberger Affiche» (Sigg meint damit offenbar Luthers Thesen) «steht das kommunistische Manifest des 19. Jahrhunderts. Ideengeschichtlich ruht es auf jener wie der Architrav auf den Säulen des griechischen Tempels» (218). Wer bei solcher «Tiefensicht» nicht schwindlig wird, kann immerhin Interessantes über das Priesterproblem erfahren.

Sigg geht aus von einem Satz des Cyrill von Alex., wonach der Priester die Darstellung Christi sei und der Ausdruck seiner Gestalt. So ist der Priester weniger als Gott und mehr als Mensch (80). Durch seine Askese wird er ein «Leuchtturm den Brüdern in der Diaspora» (285). Ja noch mehr: «Wie Christus der Hierarch dem Weltall . . . , ist der Priester-Hirt Hierarch der Pfarrei» (325). «Der Priester gleicht dem Adler, der am liebsten einsam und mächtig, hoch auf steilem Grat horstet und der König der Berge ist» (526). Ganz selbstverständlich wird festgestellt: «Wir zählen zu den Großen, sind die Edlen Gottes» (461). Die «Höhenschau» findet ihren sublimsten Ausdruck in dem Satz: «Der Priester, auf Erden das Non-plus-ultra als homo: . . . bleibt es auch im Himmel» (577). Wir brechen hier ab: An den Rändern der Barockaltäre schweben mühelos muntere Putten in den Himmel. Hier etwas weniger mühelos, aber um so pathetischer die Priester.

So verschieden die beiden anzuzeigenden Bücher ihrem Tenor nach sind, deuten sie doch auf ein Gemeinsames: der Priesterexistenz wird höchste Aufmerksamkeit gezollt. Daß unsere evangelische Kirche der Existenz des Pfarrers nicht solches Gewicht zumessen kann, hat ihren guten Grund: Pfliegler weiß zwar, daß der Priester seinen Beruf nur «im liebenden Mitsein mit seiner Gemeinde» leben kann (64), und Sigg sieht die Kirche nicht nur als Monarchie und Aristokratie, sondern auch als Demokratie (484 f.) und anerkennt die Laien als «Mitformer am Reiche Gottes» (511), aber Laienschaft und Gemeinde treten doch völlig in den Hintergrund. Die Gemeinde des NT hat sich aufgespalten und zurückgebildet. Der Priester hat die Funktion der Gemeinde übernommen. Dies wird besonders deutlich, wenn Pfliegler das Priesterleben als Opfer dem Leben der Gemeinde als Selbststrettung gegenüberstellt. Als ob es keine Gemeinde unter dem Kreuz, keine Gemeinde in der Nachfolge gäbe!

Der katholische Priester lebt im Grunde ohne Gemeinde. Es gibt die Pfarrkinder, die Pfarrfamilie, die Confratres und das Volk, aber keine Brüder und Schwestern in Christus. Die Gemeinde ist verschwunden. In den Registern kommt sie nicht vor. Wo sie noch erwähnt wird, geschieht es meist abwertend (z. B. Pfliegler, 33; Sigg, 98. 595). Wir wundern uns darüber nicht. Es muß so sein, sonst wäre die priesterliche Existenz eingeordnet in die «königliche Priesterschaft» der Gemeinde und die Superlative würden sich erübrigen. Trotzdem: der evangelische Pfarrer kann hier etwas lernen von geistlicher Zucht — und der Bruderschaft seiner Gemeinde neu froh werden.

Holderbank (Kt. Aargau).

Rudolf Bohren.

Zu der Rezension von Hans Conzelmann in ThZ 1953/4, S. 304 ff., über Robert Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis*, Zwingli-Verlag, 1948, und *Kommendes Reich*, Gotthelf-Verlag, 1952.

Zu den Ausführungen Conzelmanns sei in aller Kürze folgendes festgestellt:

1. Aus mir unerklärlichen Gründen übergeht der Rezensent die für die Gesamthese der Arbeit über Lukas wichtigen Kapitel 1—3 des 1. Teiles und widmet dem Kapitel über die Gesamtkonzeption seine ganze Aufmerksamkeit.

2. Der große Fehler des Abschnittes über die Gesamtkomposition bestehe darin, daß von der Komposition her an die Geographie herangetreten werde, statt umgekehrt. In Wirklichkeit ist aber genau das geschehen, was Conzelmann wünscht. Es wird von der Geographie ausgegangen, und nur darum lautet das Ergebnis in dieser dem *Zweiheitsgesetz* gewidmeten Arbeit, daß Lukas vier Jerusalemer Szenen und drei Reiseberichte miteinander verbunden habe.

3. Die These des 2. Teiles der Arbeit über Lukas laute dahin, daß Lukas mit der zweigliedrigen Architektonik Zeugnis ablegen wolle. Dies ist jedoch nicht die These dieses 2. Teiles, sondern lediglich die These des ersten, kurzen Kapitels dieses 2. Teiles.

4. Weiter stellt Conzelmann fest, Lukas bringe in seinem ganzen Werke keinen einzigen direkten Hinweis auf das Gesetz von den zwei Zeugen. Luk. 9, 1 habe er seltsamerweise das «zwei und zwei» sogar gestrichen. Dafür läßt er Luk. 10, 1 die Siebzig zu zweien ausgesandt sein! Und die rund 40 Stellen, an denen in der Apg. Zeugenpaare genannt sind, sollen auch kein direkter Hinweis darauf sein, daß Lukas das Gesetz von den zwei Zeugen gekannt habe. Auch das ist seltsam!

5. Aus der Absicht des Lukas, Geschichte schreiben zu wollen, werde naiver Weise geschlossen, dies sei ihm auch gelungen. Dies wird jedoch nirgends geschlossen. Es wird lediglich in dem langen Hauptkapitel des 2. Teiles festgestellt, daß Lukas offensichtlich die technischen Voraussetzungen zum Geschichtschreiber besaß und die Formen seiner Kunst durchaus nicht auf Kosten der Geschichtlichkeit gehen. Diese beiden Feststellungen werden als gewichtiges Indiz für die Geschichtlichkeitsfrage gewertet.

6. Vom Hauptanliegen der ganzen Arbeit über Lukas, von der dringlichen Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst, Geschichte und Zeugnis, steht in der Rezension kein Wort zu lesen. Es steht dem Rezensenten durchaus frei, ganz anderer Meinung zu sein als der Verfasser. Aber die zentralen Hauptanliegen einer rezensierten Arbeit müßten doch irgendwo auch noch auftauchen.

7. In der Rezension über «Kommendes Reich» wird beklagt, das Problem der historischen Entwicklung der verschiedenen jetzt nebeneinanderstehenden Erwartungsformen komme überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Verfassers. Die Fernerwartung müsse z. B. auf das Konto der lukanischen Redaktion gesetzt werden. Eben die Frage, ob sich die verschiedenen Erwartungsformen auf verschiedene Schichten der Ueberlieferung verteilen ließen, wird aber ausführlich zur Sprache gebracht und steht sogar im Zentrum der ganzen Ueberlegungen. Die von Conzelmann vorgeschlagene Lösung wird dabei als Weg des geringsten Widerstandes grundsätzlich abgelehnt, was zum Aufwerfen der erkenntnistheoretischen Frage führt.

Zusammenfassend kann ich nur feststellen, daß Lukas leider gegenwärtig in maßgeblichen Kreisen der neutestamentlichen Wissenschaft gar keine gute Presse hat. Wer allerdings Lukas «versenken» will, müßte vorerst wohl in der Lage sein, die bescheidenen Arbeiten eines Zeitgenossen richtig zu lesen und darzustellen.

Hilterfingen am Thunersee.

R. Morgenthaler.

Miszellen.

On Psalm 35, 16.

In a recent number of this *Zeitschrift* (vol. VI, pp. 472-3) Prof. Koehler makes the interesting suggestion that the Heb. **מָעוֹג** is none other than the Arab. *ma'āġu(n)* "place to which one turns, resort" or the like (and not therefore "cake") in the story of Elijah and the widow of Zarephath (I Kings 17, 12). He then goes on to speak of the only other place in which **מָעוֹג** occurs, saying *dass der Text dort verdorben ist, weiss man seit langem, ohne dass man ihn bis jetzt einleuchtend hat heilen können*; yet his brilliant suggestion provides the clue to the solution also of this passage (Psalm 35, 15-16).

The Psalmist is here saying that his enemies mock him when he stumbles just as ordinary men make fun of a cripple who slips; but the sense of **בְּחַנְפֵי מָעוֹג** "amongst the mockers for a cake" (?) has always been a puzzle. That the **לְעֵי מָעוֹג** are something like the ψωμοκόλακες of Greek comedians and satirists (Gesenius) is not supported by the ancient Versions and indeed, if it does not actually introduce an un-Hebraic figure, it certainly contradicts the parallelism of thought; for it is clearly parallel with **נְכִים** "cripples" (cp. II Sam. 4, 4; 9, 3). If then **בְּחַנְפֵי** is corrected to **בְּחַנְפֵי** as an infinitive form parallel to **בְּצַלְעֵי** and **חָרַק** is corrected to **חָרְקוּ** parallel to **קָרְעוּ**, as the principal Versions imply, the only remaining difficulty is **מָעוֹג**