

Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26.

Autor(en): **Koehler, Ludwig**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **4 (1948)**

Heft 1

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877398>

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.

Verbreitung der christlichen Heiligen Schrift Bücher mit teilnehmen, die ihrem ursprünglichen Namen nach eigentlich «verborgen» und «geheimgehalten» werden sollten, die «*Apokryphen*»!³⁵

Die Summe des zusammengetragenen Materials, das sich übrigens ins Ungemessene mehren ließe, liefert eine ernste Mahnung zu größerer Vorsicht und Zurückhaltung in der Erklärung und Beurteilung religionsgeschichtlicher Tatbestände. Logischer Drang nach Vereinfachung und Vereinheitlichung führt allzu leicht zu Urteilen, deren Hauptfehler Einseitigkeit ist. «*Audiat et altera pars!*» Auf religionsgeschichtlichem Boden breitet sich Leben aus in der ganzen bunten Mannigfaltigkeit seiner Beweggründe, die so *oder* so gelagert sein können. Sie auf einen Nenner bringen oder in ein starres einheitliches Schema pressen zu wollen, hieße jenes Lebens irrationale Faktoren verkennen. Und doch darf es ein Glück genannt werden, daß jenes Lebens geheime Hintergründe solcher Art sind: sie machen religionsgeschichtliches Forschen erst selber lebensvoll. In besagtem Sinn aber aus diesem Forschen zu lernen bereit sein ist gleichzeitig ein unveräußerliches Stück Erziehung zu menschlich verständnisvollere Lebensführung!

Basel.

Alfred Bertholet.

Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26.

Die Anschauung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nimmt in den Darstellungen der christlichen Lehrmeinungen einen weiten und bedeutsamen Raum ein. Jenes Anliegen, welches *Andreas Osiander* klassisch formulierte, als er im Titel seiner 1550 erschienenen Untersuchung «Item de imagine Dei quid sit» hinzufügte, es sei eine Darlegung, entnommen «aus den sichern und einleuchtenden Zeugnissen

³⁵ Vgl. z. B. das Urteil *Rabbi Akibas* im babylonischen Talmud, daß derjenige keinen Teil an der künftigen Welt habe, der in apokryphen Büchern lese, und zur komplizierten Geschichte des Begriffes «apokryph» s. meine «Apokryphen und Pseudepigraphen» in *Karl Budde*, Geschichte der althebräischen Literatur, 1906, S. 338.

der Heiligen Schrift und nicht aus den philosophischen Erwägungen der menschlichen Vernunft», wird in den neuern und neuesten Erörterungen der Imago Dei in erfreulichem Maße wahrnehmbar. Je ernster es ist, desto dringlicher muß das Streben sein, vorgängig aller weitem Ausdeutung und Anwendung der Anschauung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zunächst einmal mit aller Genauigkeit und unerbittlichen Strenge festzustellen, was an der Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, und diese Grundstelle ist unbestrittenermaßen Genesis 1, 26, eigentlich und ursprünglich und ausschließlich gemeint ist. Erst wenn diese Arbeit geleistet ist, kann mit Frucht die Frage erörtert werden, wie sich die spätere Lehre zu ihrem biblischen Ausgangspunkte verhält. Diese erste Aufgabe zu erfüllen, mit denjenigen Mitteln zu erfüllen, die dafür allein in Betracht kommen, ist die alleinige Absicht der nachstehenden Ausführungen. Alles darüber Hinausgehende ist dann nur Folge.

Gen. 1, 26 auslegen heißt aber, den Sinn und die vom Verfasser beabsichtigte Meinung der beiden Wörter und Begriffe צִלְמֵם, ṣālām, und דְּמוּת, dēmūt, an der genannten Stelle feststellen.

Uebrigens ist diese Stelle von *Paul Humbert* in seinen *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel, 1940) im 5. Kapitel: L'«Imago Dei» dans l'Ancien Testament (p. 153—175) in höchst einsichtiger und umfassender Weise und mit Berücksichtigung auch der neuesten Bearbeiter behandelt worden. Wir brauchen uns daher hier nur mit der philologischen Seite der Frage zu befassen; und zwar beginnen wir mit ṣālām.

Im Mischnatraktat *Aboda zara* (Vom unerlaubten Kult) heißt es III, 1: *Kol haṣṣelāmim asurim mippenē schähēm nā'abā in pa'am aḥhat baschānā*. Das heißt: «Alle Bildsäulen (Standbilder) sind verboten, sofern sie einmal im Jahr Kult erfahren.» In III, 2 heißt es: «Wer Bruchstücke von Bildsäulen (*schibrē ṣelāmīn*) findet, siehe, die sind erlaubt. Findet er die Nachbildung (*tabnit*) einer Hand oder die Nachbildung eines Fußes...» Was damit gemeint ist, zeigt sehr schön eine Abbildung eines Fußes mit der Aufschrift Πονπη / ια Λουκι / λια ανεθηκεν bei *R. Dussaud*, *Les monuments palestiniens et judaïques au Musée du Louvre*, Paris, 1912, p. 28 s. Ṣālām heißt in der Mischna Bildsäule, Statue, Skulptur.

In der *Batanäa* (*Basan*) fanden am Sockel des Portikus eines ansehnlichen Tempels *Vogüé* und *Waddington* 1861 eine nabatäisch-griechische Inschrift. Das Nabatäische fängt an mit: *Denā ṣalmā di aqimū* = «Dies ist die Statue, welche aufstellten» (*Corpus Inscriptionum Semiticarum, pars secunda inscriptiones Aramaicas continens, Parisiis, 1893*,

n^o 164). Die zahlreichen nabatäischen Inschriften sind durch eine sehr genaue Terminologie der Bauformen ausgezeichnet. Unsre Inschrift stammt aus den ersten Jahren unsrer Zeitrechnung.

Eine von *E. Glaser* für den Louvre erworbene Steintafel aus Şan'a, die vom Sockel einer Tempelstatue — die Löcher, in denen die Statue befestigt war, sind noch sichtbar — herstammt, trägt aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten eine altsüdarabische Inschrift, in der es heißt: ... hqnyw .. t'lb rymm ... dn şlmn ... «sie stellten [zu Ehren des Gottes] Ta'lab Rijām diese Statue auf» (im obengenannten Corpus, pars quarta inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens, tomus I, 1899, n^o 2, Zeile 2—5). Auch im Altsüdarabischen heißt şlm, şlmn Statue.

Genau so ist es im Akkadischen mit şalmu. Wir greifen wahllos einige Beispiele heraus: aus der Zeit des Assurbanipal 668—626 (M. Streck, Assurbanipal, 1916 = Vorderasiatische Bibliothek VII, 2); 32 şalme şar-rāni pitiq hurāşi kaspi eri (abnu) parūtu «32 Statuen von Königen, aus Gold, Silber, Bronze, Kalkstein verfertigt» (Streck I, 54 f.); aus den El-Amarna-Tafeln (hrsg. von J. A. Knudtson, 1915): 1 şalmu rabū ša hurāşu uhhuzu «1 große mit Gold belegte Statue» (14, II, 11); şalam (ameltu) Da-a-du-he-e-pa «die Statue der Daduhepa» [der Tochter des Mitanni-Königs Tušratta] (27, 20). Somit ergibt sich für den ganzen örtlichen und zeitlichen Bereich der semitischen Sprachen, daß şālām — im Arabischen zu şanam geworden — Statue bedeutet.

Dies gilt auch für das Alte Testament. Eine Uebersicht über alle Stellen ergibt das Folgende:

a. Şālām bedeutet Statue, Gottesbild: «ihr sollt seine [des Baaltempels] Statuen vernichten» 2. Kön. 11, 18 und 2. Chron. 23, 17; «ihr sollt all ihre [aus Erz] gegossenen Statuen vernichten» Num. 33, 52; «sie haben daraus ihre abscheulichen Statuen, ihre Greuel, gemacht» Hes. 7, 20; «aus meinem [Gottes] Gold und aus meinem Silber, das ich dir gegeben, machtest du dir phallische Statuen» Hes. 16, 17; «das Gestell (lies kijjōn) eurer Statuen» Am. 5, 26;

b. Şālām bedeutet Plastik, plastische Nachbildung: «ihr machtet plastische Nachbildungen eurer Geschwüre und plastische Nachbildungen eurer Springmäuse» (*Ludwig Koehler*, Kleine Lichten, 1945, S. 22 f.) 1. Sam. 6, 5; «die plastische Nachbildung ihrer Beulen» 6, 11;

c. Şālām bedeutet Flachbild, Relief oder Zeichnung (auf Stuck); «auf der Wand Zeichnungen von Chaldäern, mit Mennig aufgetragen» Hes. 23, 14.

d. An den beiden Psalmstellen 39, 7, wo es parallel mit hābāl «Hauch», und 73, 20, wo es parallel mit hālōm «Traum» steht, ist ein ganz andres şālām anzunehmen, wie *Humbert* S. 156 zutreffend erkannt hat. Dieses II Şālām steht im Zusammenhang mit akkadisch şalāmu «schwarz sein» und arabisch azlama «dunkel werden» und zulmatun «Dunkelheit». Dies hat schon *Friedrich Delitzsch*, Prolegomena usw., S. 141 richtig erkannt, es freilich unrichtig auf alle Stellen von şālām ausgedehnt. An den beiden Psalmstellen ist mit «Schatten» zu übersetzen.

e. An allen andern Stellen liegt I ṣālām vor. Es kommt von einem unbelegten *ṣālam, das im Arabischen ṣalama «(ein Ohr, die Nase) abhauen» bedeutet. Das hebräische Wort bedeutet zu einer Gestalt, einem Steinbild, einer Statue ausgehauener Stein: Bildsäule, Statue. Später wird es zu plastischer Nachbildung, Skulptur überhaupt. Die Verwendung für Relief oder Gravierung (Hes. 23, 14) ist eine späte, letzte Bedeutungsentwicklung.

f. Es bleiben noch die Gen.-Stellen 1, 26. 27. 27; 5, 3 und 9, 6; sie gehören sachlich zusammen, und an ihnen allen bedeutet I ṣālām soviel wie Statue und dann Gestalt. Gott macht 1, 26, schafft die Menschen (ādām ist hier kollektiv und bedeutet [die, eine Vielzahl von] Menschen) in seiner Gestalt. Er schafft 1, 27, macht 9, 6 sie in Gottesgestalt; er schafft sie in seiner (Gottes) Gestalt 1, 27; Adam erzeugt [einen Sohn] wie [in] seine[r] Gestalt 5, 3. *An all diesen Stellen ist «Gestalt» die richtige Uebersetzung und eigentlich gemeint.*

g. P. Humbert hat mit allem Grund meine Deutung, daß die Imago Dei «darin bestehe, daß die Menschen über die außermenschliche Natur, die Tiere, die Pflanzen und die Erde überhaupt verfügen und herrschen sollen» (Theologie des Alten Testaments, 1936, S. 133), als falsch zurückgewiesen (p. 162. 163). Sie läßt sich aus der Vokabel ṣālām heraus nicht rechtfertigen. Vielmehr ist mit diesem Wort Gestalt, und zwar, wie noch zu zeigen sein wird, aufrechte Gestalt gemeint. Daß aus Statue, Bildsäule, plastische Nachbildung, was das Wort, wie gezeigt worden ist, sonst bedeutet, leicht die Bedeutung [aufrechte] Gestalt werden kann, liegt auf der Hand. Das alttestamentliche Denken aber, und nicht bloß dieses allein, denkt sich Gott mit einer [aufrechten] Gestalt behaftet. Gott wird von Jesaja auf einem Throne sitzen gesehn (Jes. 6, 1). Also hat Gott eine Gestalt. Als Mose Gott sehen will, wird ihm der Bescheid: «Du sollst meine Rückseite sehen, aber meine Vorderseite darf nicht gesehen werden» (Ex. 33, 23). Also hat Gott eine Gestalt. Als Ezechiel sein großes Gesicht hat, sieht er über den vier Wesen eine Erscheinung von Sapphirsteinen [den lichten, blauen Himmel] und etwas einem Thron Aehnliches und auf dem einem Thron Aehnlichen oben etwas ähnlich einer Menschenerscheinung. Nach oben hin von dem an, was wie die Hüften aussieht, ist es wie Glanzerz, und nach unten hin von dem an, was wie die Hüften aussieht, ist es wie etwas, das wie Feuer aussieht (Hes. 1, 26 f.). Die Beschreibung ist reichlich ins Unsinnliche gerückt, aber die anschauliche Gestalt schimmert noch durch. Also hat Gott eine Gestalt. Gerade bei der ersten und der letzten dieser drei Stellen wird man an die assyrischen Skulpturen (ṣalme!) thronender Könige erinnert. Von ihnen her wird diese Anschauung genommen sein.

Aber angenommen, unsere Uebersetzung der Gen.-Stellen mit «Gestalt» sei richtig, was würde das bedeuten? Was heißt dann das Wort: «Wir wollen Menschen in [nach] unserer Gestalt machen»? Es muß doch einen greifbaren, bedeutsamen Sinn haben. Ich glaube sagen zu können, welcher es ist. Es gibt etwas, was den Menschen von allem Geschaffnen, namentlich von allen sonstigen Lebewesen unterscheidet, das im Alter-

tum schon beachtet wurde, das noch heute die Aufmerksamkeit der Naturforscher und Naturbetrachter findet und das zugleich den Menschen aus den übrigen Lebewesen so heraushebt, daß es ihn neben Gott [und die Götter] so, wie ihn sich das Alte Testament dachte, rückt. *Dies ist die aufrechte Gestalt des Menschen.*

«Os homini sublime dedit, caelumque videre / Jussit et erectos ad sidera tollere vultus» heißt es in Ovids Metamorphosen (1, 85 f.); und es müßte nicht schwer fallen, dazu aus den antiken Schriftstellern Parallelen aufzuweisen. Nur aus dem Octavius des ersten lateinisch schreibenden Apologeten Minucius Felix sei eine Stelle (17, 2) hier verzeichnet, welche zeigt, welche bedeutsame Stellung die aufrechte Gestalt des Menschen im damaligen Denken einnahm: «Cum a pecoribus et feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sunt prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est et mens et ratio, per quae deum adgnosimus sentimus initiamus, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem.»

Das Theologumenon, daß der Mensch die aufrechte Gestalt Gottes an sich trage, ist Sondergut — und wohl auch Neuschöpfung — der Priesterschrift. An jener kritischen Stelle, wo die Priesterschrift, um durch ihre Genealogien ihre Chronologie geben zu können, auf einmal nicht mehr von den «Menschen» (ādām), sondern von dem individuellen ersten Menschen Adam reden muß (Gen. 5, 1—3), stellt sie ausdrücklich fest, daß Adam seinen Sohn «in seiner [aufrechten] Gestalt» gezeugt habe, und da, wo sie sagt, daß man wohl Tierblut, aber nicht Menschenblut vergießen dürfe (Gen. 9, 1—6), begründet sie diese Unterscheidung damit, daß Gott «die Menschen in Gotteshgestalt gemacht hat». So wichtig und folgenreich ist dieses Theologumenon.

Freilich darf man eine Abschwächung, welche die Einzigartigkeit Gottes sicherstellt, nicht übersehen. «Wir wollen Menschen in unsrer Gestalt, wie sie uns ähnlich sind, machen.» Damit kommen wir auf das Wort demūt und seine Meinung. Auch über dieses Wort hat *P. Humbert* Wertvolles gesagt (p. 163), zu dem wir uns nur ergänzend äußern. Von den 23 Stellen fällt Jes. 13, 4, wo hamōt, und Hes. 1, 13, wo ūbēnōt zu lesen ist, und wohl auch Ps. 58, 5, wo das Wort nach der Wiedergabe in der Peschitta Dittographie zu sein scheint, — insgesamt drei Stellen — weg. An den folgenden Stellen bedeutet das Wort «etwas wie»: Hes. 1, 16 (etwas wie ein Thron); 8, 2; 10, 1 (lies sch). 21; Da. 10, 16 (lies jad). Diese Bedeutung ist aufschlußreich; sie zeigt, daß das Abstraktum demūt diejenige Gleichheit besagt, welche in Aehnlichkeit besteht, nicht aber jene Gleichheit, mit der die Uebereinstimmung zweier Größen besagt wird. So bedeutet unser Wort 2. Kön. 16, 10 — wohl dem ältesten Beleg — soviel wie Nachbildung oder Modell. Jes. 40, 18 habe ich (Deuterojesaja stil-kritisch untersucht, 1923, S. 8) mit «Abbild» übersetzt; heute würde ich «das ist wie er» dafür sagen. An mehreren Stellen trifft man nämlich den Sinn am besten durch die Umschreibung mit «etwas, das aussieht wie»; so «etwas, das aussah wie vier lebende Wesen» Hes. 1, 5 und «sie sahen

aus wie Menschen» [sie waren aber keine] 1, 5; «das, was aussah wie ihr Gesicht» 1, 10; 10, 22; «die vier sahen in ein und derselben Weise aus» 1, 16; 10, 10; «über den Köpfen der Wesen sah es aus wie» 1, 22; «die aussah wie der Lichtglanz» 1, 28; «sie sahen aus wie Babylonier» 23, 15; «etwas, das wie Rinder aussah» 2. Chron. 4, 3.

Es bleiben noch die drei Gen.-Stellen, alle drei aus der Priesterschrift. «Als Gott Adam schuf, der aussah wie Gott» Gen. 5, 1; «er zeugte [einen Sohn], der aussah wie er, wie seine Gestalt» 5, 3; «wir wollen Menschen in unsrer Gestalt machen, die aussehen wie wir» Gen. 1, 26. Namentlich wenn man die Hes.-Stellen betrachtet, wird man sich über die Meinung und den Zweck der Verwendung von demüt klar. Das erste Hes.-Kapitel ist, z. B. im Vergleich mit der Vision von Jes. 6, eine Vision, die keine Vision mehr ist. Jes. 6 schaut Jesaja die Dinge und Wesen bis hinauf zu Gott selber klipp und klar so, wie sie sind; der Bericht erzählt eine reine, wirkliche, ungebrochene Vision. Hes. 1 wird auch noch eine Vision berichtet, aber über sie ist der Schleier des Abstandes und der Andeutung gelegt. Die Dinge und Wesen sind nicht mehr ungebrochen geschaut, sondern es ist alles auf die — wenn man will — Ebene des Unsinnlichen, Vergeistigten, Sinnbildlich-Un- und Ueberwirklichen gezogen. Daher kommen in diesem Kapitel die vielen «wie». Es ist alles zur Als-ob-Vision verändert. Von hier aus wird uns die Funktion, welche das Wort demüt hat, ja um derentwillen es eigentlich geschaffen wurde, klar. *Es dient überall zur Abschwächung einer Gleichheit.* Das Modell des Altars ist ein Altar und ist doch kein Altar (2. Kön. 16, 10). Die Rinder unterm ehernen Meer sind Rinder und doch keine Rinder (2. Chron. 4, 3). Die menschliche Hand ist eine Menschenhand und doch keine Menschenhand (Da. 10, 16). So geht es durch alle Belege durch; und wenn einmal der Sprachcharakter des Ezechiel die Untersuchung findet, die ihm schon lange gebührt, werden gerade die Hes.-Stellen dies deutlich machen.

Damit ist auch klargelegt, was gemeint ist, wenn Gen. 1, 26 auf das *bešalmēnū* ein *kidemūtēnū* folgt. Es hat abschwächende Wirkung. Die Menschen sind in der [aufrechten] Gestalt Gottes geschaffen, aber doch nicht ganz so, sondern nur in dem Maße, daß es aussieht, als ob sie diese Gestalt hätten. Damit ist die Würde und die Einzigartigkeit der Erscheinung Gottes gewahrt, wie es der ganzen Haltung der Priesterschaft gemäß ist.

Zur Vollständigkeit der Deutung des Anfangs von Gen. 1, 26 gehört es, daß wir noch ein Wort über das «wir» von «wir wollen Menschen machen» sagen. Warum sagt hier Gott nicht «ich will machen»? Man weiß, wie man dieses «wir» verschieden, bald trinitarisch (so noch heute katholische Exegeten), bald als polytheistischen Rest oder Nachklang, bald angelisch oder elementarisch, bald psychologisch gedeutet hat. Wenn man die allgemeine Sprachlage der Priesterschrift beachtet, legt sich eine andre Auffassung nahe. Luther hat mit seiner Uebersetzung die Einsicht in diese Sprachlage in Abweichung von Septuaginta und Vulgata verhindert oder doch erschwert, wenn er die Worte Gottes mit dem feierlich gehobenen «Und Gott sprach» statt mit dem sachlich nüchternen «Gott sagte» einleitet. Denn die Sprachlage der ganzen Priesterschrift ist wie

auch ihr ganzes sonstiges Wesen nicht feierlich und gehoben, sondern sachlich, nüchtern und alltäglich; und uajjömär heißt nicht «und er sprach», sondern «er sagte».

Ist dieses Urteil über die Sprachlage zutreffend, dann ergibt sich auch das richtige Urteil über das «wir» von «wir wollen machen». Ein paar Beispiele aus den lebenden Sprachen machen am besten klar, was wir meinen. Wenn ein Franzose sagen will: «Ich habe Durst», sagt er: «On a soif.» Ein Walliser, auf nächtlicher Bahnfahrt gebeten, einem Reisenden eine bestimmte Station zu sagen, antwortete: «On y descend soi-même.» Ein Deutschschweizer, von seinen Kindern zu Hilfe gerufen, weil sie eine Tür nicht öffnen können, wird sagen: «Mr wänd luege (Wir wollen sehen).» Ein Engländer antwortet im gleichen Fall: «Let's (= Let us) try.» Allen diesen Beispielen liegt die Erscheinung zugrunde, daß ein «ich» vermieden und durch ein «man» oder «wir» ersetzt wird. So spricht die Sprache des Alltags. Dies entspricht der Sprachlage der Priesterschrift, in der Gott überhaupt nur selten und bei feierlichen Veranlassungen das Wort nimmt und in der er erst Gen. 15 sich und seinen Namen vorstellt und offenbart. Somit wäre Gen. 1, 26 das «wir» aus keinem andern Grunde gebraucht als aus der Absicht, ein verfrühtes «ich» zu vermeiden.

Zürich.

Ludwig Koehler.

Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus.

Das Beten des Geistes und das Beten im Geiste.

Probevorlesung am 19. November 1947

vor der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

Paulus spricht in seinen Briefen oft bezeugend und mahnend davon, daß er betet und daß die Christen beten sollen. Ueber das hinaus zeigen doxologische Zwischenrufe, Segensgrüße am Anfang, Danksagungen und Gebetswünsche in der Mitte und Segenswünsche am Schluß der Briefe¹, daß der Apostel in einer ganz bestimmten *Gebetshaltung* geschrieben hat. Darum konnte dann auch E. Orphal in seiner anregenden Arbeit über das Paulus-Gebet geradezu ein kleines Paulus-Brevier zusammenstellen.²

¹ Doxologische Zwischenrufe: Röm. 1, 25; 9, 5; Segensgrüße: 1. Thess. 1, 1; Gal. 1, 3; Kol. 1, 2; Danksagungen: 1. Kor. 1, 14; 14, 18; 2. Kor. 9, 15; Gebetswünsche: 1. Thess. 3, 11—13; 2. Thess. 2, 16 f.; Kol. 3, 16 a; Segenswünsche: 2. Thess. 3, 18; Röm. 15, 33; Phil. 4, 23.

² Die Arbeit E. Orphals leidet m. E. an psychologisch-etymologischer Ueberinterpretation. Die Umschreibung von προσκυνεῖν mit «sich wie ein