

lierte die Lösung dahin: „Sein (= Plotins) oberstes Prinzip kann höchstens im Hinblick auf den νοῦς als νοητόν bezeichnet werden; für sich genommen, ist es weder νοοῦν noch νοητόν. Der νοῦς aber kann nicht bloß die νοητά, und das ist soviel wie sich selbst, zum Objekt seines Denkens machen; er hat in gewisser Beziehung auch das Eine als Objekt. Allerdings darf man diese Beziehung nicht mehr als ein νοεῖν bezeichnen, sondern nur noch als ἐφάπτεσθαι, ein θιγγάνειν (419).

Die letzte Untersuchung, die von P. Henry, brachte *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin* (427—444) und bot in minutiöser Vergleichung einen neuen Einblick in die Arbeitsweise und den Vorlesungsstil Plotins. Beides kennzeichnete H. mit Worten Harders: Plotin widerlege die stoische Lehre mit peripatetischen Argumenten, die Atomisten durch die Stoiker, die Peripatetiker durch die Voraussetzungen des Platonismus (431). Er zeigte an einem besonderen Beispiel (Enn. IV 7 [2], 6, 8—19; Alexander v. Aphrodisias, De an., pp. 61—63 Bruns; Aristoteles, De an. *AT* 2), wie die Traditionskette von Plotin über Alexander zu Aristoteles führt, um sich darüber hinaus im Dunkel der Anfänge griechischen Denkens zu verlieren, und wie dabei doch die Originalität Plotins gewahrt geblieben sei. Die Diskussion (445—449) bestätigte diese Beobachtungen, und dies durch weitere Hinweise, vor allem was das Verhältnis etwa von Plotin zu Albinos betraf.

Wenn man diesem Werk gegenüber, das in Vortrag und Diskussion von höchstem Range ist, einen Wunsch äußern darf, so wäre es jener, daß der Titel ernster genommen würde, um Wahl und Ordnung der Themen ganz danach auszurichten. Dankbar wäre man auch für eine Gesamtüberschau über das hier Geleistete und noch zu Leistende gewesen. Die Diskussion selber, die auch in diesem Kreis manchmal vorzeitig haltmachte, bevor volle Klarheit erreicht war, zeigt ja, wie viele Probleme noch offen sind.

A. Grillmeier S. J.

Studia Biblica et Orientalia edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum L ex quo conditum est Institutum 1909 — VII Maii — 1959. Vol. I: Vetus Testamentum, gr. 8^o (VIII u. 433 S.); Vol. II: Novum Testamentum, gr. 8^o (VI u. 415 S.); Vol. III: Oriens Antiquus, gr. 8^o (VI u. 367 S.). (= Analecta Biblica 10, 11, 12). Roma 1959, Pontificio Instituto Biblico. Vol. I und II: je 9.— Doll; Vol. III: 10.— Doll.

Zum 50jährigen Bestehen hat das Päpstliche Bibelinstitut in Rom eine sehr umfangreiche Festschrift herausgebracht, deren drei Bände den großen Bereichen der wissenschaftlichen Forschungs- und Schulungstätigkeit des Instituts entsprechen: Altes Testament, Neues Testament, Alter Orient. Über neunzig Autoren aus aller Welt haben zu der Festschrift beigesteuert. Sie sind, wie das Vorwort feststellt, nur eine durch die Grenzen des Buchumfangs bedingte Vertretung vieler anderer, die sich dem Institut dankbar und freundschaftlich verbunden wissen. Aber auch so schon gibt die Namenliste der Mitarbeiter ein eindrucksvolles Bild der weltweiten Bedeutung des Instituts als Zentrum vielseitiger und kritischer Forschung im Dienst des Wortes Gottes.

Die beiden ersten Bände der Festschrift über AT und NT sind zugleich als stark erweiterte Hefte 2 und 3 des vierzigsten Jahrgangs (1959) der *Biblica* erschienen und leicht zugänglich. Es erübrigt sich daher, einen vollständigen Bericht der darin enthaltenen Beiträge zu geben. Wir greifen nur einzelne heraus, die von grundsätzlicherem methodologischen oder theologischen Interesse sind, ohne damit in irgendeiner Weise eine Rangordnung gegenüber den Nichtgenannten aufstellen zu wollen. Vielmehr sind gerade sie in ihrer Spezialisierung oft Zeugnis und Frucht einer sehr schwierigen und aufopfernden Forschungsarbeit und vermitteln einen starken Eindruck, auf wie breiter Basis die Erforschung der Bibel voranschreitet, in wie viele Fragenkomplexe sie sich entfaltet und mit wie vielen Sonderproblemen sie zu ringen hat.

Der 1. Band gliedert seine 32 Beiträge zum Alten Testament nach den exegetischen Arbeitsgebieten: Textkritik, literarische Fragen, Textauslegung und biblische Theologie, Archäologie und biblische Realien. Von den Studien zur Textforschung, die sich in der Mehrzahl mit Problemen der alten Bibelübersetzungen

befassen, sind hier zwei zu nennen, die grundsätzlich wichtige Wege der Textdiskussion behandeln. *M. Dabood S. J.*, *The value of Ugaritic for textual criticism* (26—36), bedauert, daß die Bemühungen um Auswertung des ugaritischen Materials für das AT im letzten Jahrzehnt nachgelassen haben. Er betont, daß dieser Schatz noch längst nicht voll ausgeschöpft ist und das Ugaritische nach wie vor nicht nur für Textkorrekturen, sondern auch für die Ermittlung des echten Wortsinnes „one of the most efficient instruments“ bleibt. Den Nachweis dafür hat D. schon in manchen früheren Studien an konkreten Beispielen erbracht, denen er nun eine Reihe interessanter und gründlich erörterter Lese- und Deutungsvorschläge zu Propheten und Psalmen hinzufügt. Ging es hier um die Erhellung des Bibeltextes mittels außerbiblischer Sprachdenkmäler, so weist *J. Schildenberger O. S. B.* auf einen innerbiblischen Prozeß von Textwanderung und Textveränderung hin, der in der Textkritik nicht immer genügend berücksichtigt wird: Parallelstellen als Ursache von Textveränderungen (54—64). Dieser Vorgang ist wohl am meisten aus der Textüberlieferung der synoptischen Evangelien bekannt, findet sich aber ebenso in LXX und TM. Meist war die Parallele wohl zunächst an den Rand geschrieben und wanderte von dort in den Text, wo sie entweder den ursprünglichen Wortlaut ganz verdrängte oder diesem beigefügt als Texterweiterung erscheint, die dann nicht selten wieder andere Umformungen nach sich zog.

Einen wirklich noch kaum begangenen Weg zum tieferen und feineren Verständnis des Bibeltextes eröffnet *L. Alonso-Schökel S. J.* mit seiner „Stilanalyse“, die er hier an einem besonders farbigen Beispiel durchführt (Is 10, 28—32: análisis estilístico; 96—102). Diese Methode, bei der die Erkenntnisse der allgemeinen Stilkunde stärker für die alttestamentlichen Texte fruchtbar gemacht werden sollen, ist keineswegs nur eine literarästhetische Spielerei, sondern kann sehr aufschlußreich sein für die Feststellung des genaueren Sinnes und der Aussageabsicht eines Textes (vgl. dazu die grundsätzlicheren Darlegungen A.-Sch.s im „Congress Volumen Oxford 1959“, VTS VII, 154—164). Sicherlich ist diese Methode stets für einen gewissen Subjektivismus anfällig und fordert daher neben gründlichen fachlichen Kenntnissen ein gutes Gespür für ihre Möglichkeiten und Grenzen und einen steten kontrollierenden Blick auf die anderen bekannten hermeneutischen Mittel. Aber unter diesen Voraussetzungen hat sie bereits öfter an konkreten Beispielen ihre sachliche Brauchbarkeit wirksam erwiesen.

Zum grundsätzlichen Problem einer christlichen Deutung des AT nimmt *A. Bea S. J.* in einem umfangreichen Artikel Stellung („Religionsgeschichtliche“ oder „theologische“ Exegese. Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik: 188—207). Er skizziert zunächst die hermeneutischen Prinzipien der seit einigen Jahrzehnten im Protestantismus so breit und lebendig aufgebrochenen Bewegung zu einer echt theologischen Interpretation sowie die ihrer Vorläufer. Sodann sammelt er die dabei erarbeiteten „wertvollen Elemente, die in den unverlierbaren Besitz der Bibelwissenschaft eingehen sollten, wenn sie auch noch nicht in allem letzte Lösungen bieten“ (203—207), und zeigt, daß sich schließlich alles auf die gerade bei ernsthaft theologischer Auslegung so schwerwiegende und bedrängte Frage nach der objektiv sicheren Norm rechter Auslegung zuspitzt, die vor Fehldeutungen in wichtigen Punkten zu bewahren vermag. Da alle anderen vorgeschlagenen oder beanspruchten Normen sich als unzureichend erwiesen haben, „bleibt in letzter Instanz die Berufung auf die Auslegung der Kirche“ (206). Erst (oder spätestens) hier bei der Frage nach der Kirche scheiden sich die Konfessionen. So wird deutlich, daß gerade eine ernsthafte theologische Exegese schließlich notwendig vor das „Bekenntnis“ gestellt wird. J. Haspecker S. J.

Der 2. Band enthält 29 Beiträge, die sich zum größten Teil mit der Exegese einzelner Stellen des *Neuen Testaments* befassen. Auch hier ist es im Rahmen einer Besprechung nicht möglich, alle Beiträge zu würdigen. *J. Kürzinger* untersucht (1—21) die Komposition der Bergpredigt im heutigen Mt, ohne auf die Frage einzugehen, wie weit sich der heutige Mt mit der Erstgestalt dieses Evangeliums deckt. Daß der Evangelist bei der Niederschrift seines Evangeliums der semitischen Darstellungsweise besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, sieht der Verf. nicht nur im bekannten Papiaszeugnis ausgesprochen, das er nicht von der Abfassung des Mt

in hebräischer Sprache, sondern in hebräischer Denkweise versteht, wie er es inzwischen ausführlich in *BiblZ* NF 4 (1960) 19—38 dargelegt hat, sondern findet es auch durch Beobachtungen am Evangelium bestätigt. Als Leitgedanke steht nach ihm Mt 5, 48 im Mittelpunkt. Mt 5, 1—20 bildet das Präludium, das mit Angabe des Themas „Himmelreich und Gesetz“ unter der doppelten Rücksicht „Erfüllung des Gesetzes“ (Mt 5, 17) und „Vollkommene Gerechtigkeit“ (Mt 5, 17—20) schließt. Dieses Thema wird im folgenden ausgeführt: 1. Erfüllung des Gesetzes in 2mal drei Antithesen, die das Ideal der neuen Ordnung zeigen (Mt 5, 21—48); 2. die vollkommene Gerechtigkeit als Ausdruck des neuen Geistes in drei Grundsätzen über Almosengeben, Beten und Fasten (Mt 6, 1—18) und drei entsprechenden Warnungen vor Mammonsdienst, unrechter Sorge und Selbstüberschätzung (Mt 6, 19—7, 6). Daran schließt sich als Epilog Mt 7, 7—29.

M. Zerwick S. J. deutet Lk 19, 11—27 mit D. Buzy gegen A. Fernández, M. Vosté, M.-J. Lagrange, J. Pirot und P. Joüon als eine Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger Parabeln, der Parabel von den Minen und einer Parabel vom Thronanwärter (86—106). Wir hätten dann hier ein klares Beispiel für den Einfluß der Formgeschichte oder vielmehr der Redaktionsgeschichte.

X. Léon-Dufour S. J. vergleicht den Leidensbericht bei Mt und Mk und kommt vor allem auf Grund der Semitismen bei Mt zu dem Ergebnis, daß Mt nicht unmittelbar von Mk abhängig sein kann, wie die Kritiker heute fast einstimmig annehmen, sondern daß allen vier Evangelien ein ursprünglicher Leidensbericht zugrunde liegt (116—128). Damit wäre, jedenfalls bezüglich der Leidensgeschichte, ein schwerwiegender Grund gegen die Richtigkeit der Zweiquellentheorie gegeben.

J. Michl spricht vom Sinn der Fußwaschung. Sie ist nach ihm weder das Symbol eines Sakramentes (der Taufe oder Eucharistie oder beider Sakramente) noch selbst ein sakramentaler Ritus, sondern nur ein Beispiel, wie die Jünger gegeneinander handeln sollen (129—140). — *A. Descamps* zeigt, wie die vier Evangelisten in den Berichten über die Auferstehung im Grunde genommen demselben Schema folgen, das Erscheinungen in Galiläa und in Jerusalem kennt (158—173). Dabei lasse sich die Reihenfolge der Erscheinungen nicht mit Sicherheit ausmachen, zumal da es sich bei Lk sicher und wahrscheinlich auch bei Joh um eine literarische Darstellung handle. Jedenfalls hätten nach Mt und Mk, wie auch nach Joh 21, die ersten Erscheinungen bei den Aposteln, die von offizieller Bedeutung für ihre Sendung waren, in Galiläa stattgefunden, die sicher auch in der frühesten Katechese eine besondere Rolle gespielt hätten.

M. Meinertz behandelt den Ursprung der Heidenmission und zeigt, wie er durchaus mit der eschatologischen Erwartung des Urchristentums vereinbar ist (194—209). Es sei zu bedenken, daß eben das Bewußtsein, ständig in der eschatologischen Zeit zu leben, sich als starkes Missionsmotiv im universalsten Sinne des Wortes auswirken konnte (208). — *J. Levie S. J.* untersucht die menschliche Seite der Theologie des hl. Paulus, der immer wieder betonte, daß Christus gekommen sei, um jeden von uns, jede menschliche Einrichtung, ja die ganze Schöpfung auf ein höheres Niveau zu erheben (232—246). — *K. Prümm S. J.* sieht in der Darstellung und Erklärung der paulinischen Botschaft durch Joh. Weiss einen Beitrag zur Vorgeschichte der Entmythologisierung (247—268).

S. Lyonnet S. J. zeigt, daß Hieronymus in der Vulgata das hebräische kipper, das die LXX mit ἐξιλάσασθαι (versöhnen) wiedergegeben, durchaus sinngemäß mit rogare, orare oder bisweilen mit deprecari oder ähnlich übersetzt, wenn ihm auch an anderen Stellen das Wort expiare oder eine entsprechende Umschreibung nicht fremd ist. L. weist darauf hin, daß der Verfasser von Weish. 18, 21—25 auch eine Versöhnung durch ein Rauchopfer kennt, die mit einer Fürbitte verbunden ist, so daß für ihn die Versöhnung durch den Hohenpriester Aaron wesentlich in seiner Fürbitte besteht. Dieser Gedanke dürfte nach L. auch der Auffassung des Hebr von der Versöhnung durch Christus zugrunde liegen, der als Hohepriester in das Allerheiligste des Himmels eingetreten ist, um dort immerdar Fürbitte einzulegen (317—333).

C. Spicq O. P. sieht in 1 Joh 3, 19—21 eine juristische Auffassung des Heilsproblems und der Rechtfertigung nach dem Gedankenschema des zeitgenössischen Rabbinitismus, nach dem Gott die guten und die schlechten Handlungen des Men-

schen gegeneinander abwägen wird. So gibt nach 1 Joh die echte, selbstlose Liebe im Gericht vor Gott den Ausschlag. Ähnliche Gedanken finden sich im Hymnus 4, 29—37 unter den Qumran-Texten (347—359).

Nach *L. Cerfaux* ist die bekannte Stelle Didache 9, 4 wohl nicht im Sinne Cyprians von den vielen Weizenkörnern zu verstehen, die gesammelt, zusammengemahlen und vermischt sind, sondern sie sind eine Anspielung an die Brosamen, die von den Aposteln nach der Brotvermehrung gesammelt worden sind und die Einheit der Christen versinnbildeln, ein Thema, das offenbar in 1 Kor. 10, 16f. sein Vorbild habe (375—390).

L. Leloir O. S. B. berichtet über die Auffindung einer Papyrushandschrift, die u. a. einen großen Teil des syrischen Originaltextes des Ephräm-Kommentars zum Diatessaron enthält. Chester-Beatty hat die Handschrift 1957 erworben und dem Britischen Museum zur Untersuchung übergeben. L. hat ihre Herausgabe und Übersetzung übernommen. So viel glaubt er schon jetzt feststellen zu können, daß die bisher bekannte armenische Übersetzung des Ephräm-Kommentars den syrischen Urtext im wesentlichen ziemlich getreu wiedergibt. Der Fund ist für die neutestamentliche Textgeschichte von großer Bedeutung (391—402). — Die angeführten Beispiele dürften zeigen, daß auch dieser Band vielseitige Anregungen bietet.

B. Brinkmann S. J.

Die 30 Aufsätze des 3. Bandes sind, wie die Arbeit der Orientalischen Fakultät des Institutes selbst, nicht speziell auf die konkreten Beziehungen zwischen *Altem Orient und Bibel* abgestellt — mit einer Ausnahme. Der Sumerologe *S. N. Kramer*, *Sumerian Literature and the Bible* (185—204), bietet eine nach Sachgebieten geordnete knappe Übersicht der Berührungspunkte zum AT, auf die wegen der Vielseitigkeit des Materials hier nur nachdrücklich hingewiesen werden kann. Hauptsächlich für Urgeschichte, Recht, Ethik, Jenseitsvorstellung und Weisheitslehren sind solche Parallelen zu finden. Leider werden die entsprechenden sumerischen Texte nicht angeführt, sondern nur angegeben, wo sie zu finden sind.

Von den übrigen Beiträgen heben wir das heraus, was biblisch oder theologisch von unmittelbarem Interesse ist. *H. Th. Bossert*, *Bemerkungen zur kleinasiatischen Religionsgeschichte* (1—24), bespricht einen interessanten und sehr eindrucksvollen Gebetsgestus auf einem hethitischen Relief von Ivriz (mit Bildbeilagen). Die Hände sind vor das Gesicht erhoben; die eine Hand ist zur Faust geballt, die andere sie umschließend darübergerlegt, wie es uns heute noch als Gebärde inständigen und beschwörenden Bittens geläufig ist. Geschlossene Hände sind als Gebetsgestus seit den Sumerern bekannt, aber selten gewinnt die Gebärde solche Intensität. Ferner bringt B. einen Bericht (mit Skizzen) über Felsgräber am Westhang von Dülük Baba aus römischer Zeit, die durch Rollsteine verschlossen sind. Sie sind weit besser erhalten als derartige Gräber bei Jerusalem. Die Rollsteine wiegen bis zu einer halben oder ganzen Tonne und lassen die besorgte Frage der Frauen Mk 16, 3f. sehr begründet erscheinen. — *E. Drioton*, *Maximes relatives à l'amour pour les dieux* (57—68), diskutiert 23 Skarabäusinschriften von der Grundform: „Der Gott A liebt den, der ihn liebt.“ Sie stammen etwa aus der Zeit 950—660 v. Chr. und zeigen, daß „à un certain moment du moins de leur histoire, les anciens Égyptiens ont placé dans l'amour pour Dieu, ou pour les dieux, le fondement de leurs propres rapports avec la Divinité“ (67). Unentschieden bleibt vorerst, ob darin eine Neuorientierung der Volksfrömmigkeit zu jener Zeit zu sehen ist oder nur ein spätes Echo alter ägyptischer Frömmigkeitslehre. — *H. Junker*, *Vorschriften für den Tempelkult in Philä* (151—160), veröffentlicht zwei Pfosteninschriften mit Tempeltabus. Zu dem, was nicht in den Tempel kommen darf, gehören neben verbotenen Pflanzen und Tieren auch die Unbeschnittenen, die im AT ausdrücklich vom Pascha ausgeschlossen werden (Ex. 12, 48). Damit „der Gott auf dem Thron ein gnädiger Gott“ sei, wird aber außer Einhaltung der Tabus auch die Wahrung der Rechtsordnung (keine Bestrafung ohne vorheriges Verhör) verlangt.

R. Labat, *Les origines et la formation de la Terre, dans le poème babylonien de la Création* (205—215), behandelt die in den letzten Jahren gefundenen Fragmente, vor allem zur Tafel V von *Enuma eliš*, die nun auch Wesentliches über die bisher vermißte Erschaffung der Erde durch Marduk in diesem Epos bringen. — Als Ge-

genstück zur biblischen Eschatologie und Apokalyptik sind die „Altägyptischen Vorstellungen vom Welt-Ende“, die S. Schott zusammenstellt (319—330), von Interesse. Hier ist das Weltganze ein mythisches Ordnungsgefüge, in das auch der höchste Gott Re einbezogen ist. Charakteristisch ist, wie sehr schon durch eine partikuläre Störung der normalen Ordnung das Ganze als gefährdet betrachtet wird, etwa durch Opferausfall, durch Krankheit, Schlangenbiß, Mißlingen einer Entbindung usw. Darum wird in Zaubertexten das Übel beschworen, damit Re nicht stirbt, die Schlange Apophis nicht Macht über das Sonnenschiff gewinnt, der Himmel nicht auf die Erde stürzt, die Erde nicht verbrennt usw. Kein Gedanke an ein Gottesgericht über die Welt oder auch nur an eine souveräne Verfügung des Gottes Re über den Bestand der Welt. Er ist vielmehr selbst in ihren Untergang einbezogen — anders allerdings beim Schöpfergott Atum, der sagen kann: „... es wird alles zugrunde gehen, was ich geschaffen habe ... Ich werde übrigbleiben mit Osiris“, wobei es sich allerdings um eine Zurückverwandlung in den chaotischen Urzustand vor Erschaffung der Ordnungswelt handelt. J. Haspecker S. J.

Héring, J., *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de Papôtre Paul*. Nouv. édit., revue et augmentée (Bibliothèque Théologique). gr. 8° (292 S.) Neuchâtel (1959), Delachaux et Niestlé 12.50 Fr.

Aus dem *Inhalt* seien einige wesentliche Gedanken hervorgehoben: Das Judentum sah das Böse optimistisch, fatalistisch oder dualistisch (11—17). Jesus erklärte seine Heilungen als Offenbarungen des Heiligen Geistes und Beweis seiner Sendung. Er schaute trotz aller Übel den Vater in der Welt sorgend für Jünger und Raben (18—33). Das so vielfältig beurteilte „Reich Gottes“ in Jesu Predigt ist wesentlich eschatologisch; auch die Parabeln lehren keine allmähliche Überwindung der Schwäche des Fleisches, der Leiden und des Todes, sondern kleinen Anfang und künftige Größe. Aber keimhaft ist das Reich schon in den Herzen der Glaubenden als Vergebung und Zugehörigkeit zum Vater. Nicht Naherwartung ist recht, aber Hoffnung für einen unbekanntem Zeitpunkt auf das Kommen eines Reiches, das die Werte der Schöpfung und selbst der Geschichte bewahrt durch Wirkung göttlicher Kräfte (34—50). Im AT bei Amos, Ez. 34 u. a. ist Jahwe selbst Richter und Hirt; die Hoffnungen auf einen Messias König verbinden sich vor allem mit 2 Sam. 7; Jer. 23; Ps. 2; 72 bis zu Test12Patr; Davids Reich ist ewig. Seit 4 Esdr. kommt das 1000jährige Zwischenreich auf. Auch Elias, Moses, ein Hoherpriester werden erwartet. Den Gottesknecht deutete man auf das Volk, in der Apokalyptik ist er unbekannt. Ein himmlischer und ein leidender Messias König sind für das Judentum des NT unvorstellbar. Fremdartig ist der Anthropos in Dan. 7 und 1 Hen. 37—71 (nicht christlich interpoliert): präexistent, ewig, Offenbarer, Richter, auf Wolken, Totenerwecker, nicht Jude; 4 Esdr. 13 stellt ihn neben den Löwen (51—87). „Menschensohn“ gebraucht Jesus 69mal (ohne Parall. 38mal) in den Synoptikern. Nach den eschatologischen Texten, vor allem Mark 14, 62; 8, 38 u. a. wird der Menschensohn kommen und richten nach der Haltung der Menschen gegenüber dem irdischen Jesus, dessen Identität mit dem Menschensohn durchscheint (vgl. 1 Hen. 71, 14). Von diesen Texten führt keine Brücke zu den Leidensweissagungen, deren Kern jedenfalls echt ist; hier ist Bar-nasha vielleicht = dieser = ich oder quidam, nicht der Daniels. Anders noch Mark. 2, 10 28; 3, 28 = Mensch im allgemeinen; Matth. 11, 18; 16, 13: = ich (88—110). „Messias“ = König Israels zu sein lehnt Jesus ab: „Du sagst es, aber (πλῆν) ich sage ...“ (Matth. 26, 64); Messiasanspruch wäre nicht Lästerung, wohl „zur Rechten Gottes“; dazu war das Buch Daniel von den Sadduzäern nicht anerkannt. Auch vor Pilatus spricht er: „Du sagst es.“ Ebenso ist Mark. 8, 27 ursprünglich Ablehnung des damals rein politisch verstandenen Messias König tums, so wie Matth. 4, 8 ff.; darum Schweigegebot und Zurückweisung der satanischen Versuchung, nicht zu leiden (111—127). Aber die christliche Missionsapologetik suchte gegenüber den Juden Jesus als den Gesalbten zu beweisen und hat dabei das AT spiritualisiert und allegorisiert und Jesu Gestalt messianisiert, zunächst den Erhöhten, dann schon bei Taufe, Verklärung, Einzug und, da dies nicht genügte, durch das „Messiasgeheimnis“ bei Markus. Aber die Schweigegebote an die Dämonen sind nur Teil des Exorzismus, das Verbot an einige Kranke soll den Andrang verhüten (128—143).