Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 1 (1945)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Rezensionen.

Fritz Buri, Prometheus und Christus, Größe und Grenzen von Carl Spittelers religiöser Weltanschauung, Bern, Verlag A. Francke AG., 1945, 282 S., Fr. 12.50.

Soweit die Forschung die Prometheus-Sage auf ihrer Wanderung durch die Zeiten zurückverfolgen kann, ist das Motiv des gefesselten Rebellen im Vordergrund gestanden. Nach Axel Olrik tauchte sie zum erstenmal in den Gebieten um den Kaukasus auf, wanderte dann von dort weiter, in einer bestimmten Version auch hinüber nach Griechenland, wo sie zuerst von Hesiod erzählt wurde. Doch derjenige, der ihr das eigentliche Gepräge gab, war Aischylos mit seiner Trilogie vom gefesselten, dann entfesselten Pr. «Feuerträger», die mit der Stiftung des Kultfestes der athenischen Promethia endigte. Seither ist Pr. für Dichtung und Philosophie zur beliebten Symbolgestalt geworden. Für die Neuplatoniker wurde er zum Bild für die Weltseele, und das aufkommende Christentum verband gar die Marter auf dem Kaukasus mit der Passion auf Golgatha, so daß etwa Tertullian die Heiden auf Christus hinweisen konnte mit den Worten: «Hier ist der wahre Pr., der allmächtige Gott, von Lästerung zerfleischt.» Für die Kirche blieb indessen Pr. im ganzen doch ein Fremdling und tauchte im Mittelalter sogar in völlige Vergessenheit unter. Erst die Renaissance erweckte ihn wieder zu neuem Leben, bis er dann durch Shaftesbury und besonders durch Goethe zum Leitstern der Stürmer und Dränger wurde und noch einem Nietzsche bei dessen Konzeption des Uebermenschen durch Lipiners Pr. epos Pate stand.

Was hat nun aber all das mit Sp.s Pr.-Dichtungen zu tun? Aus den eigenen Erläuterungen zu den «Extramundana» geht ja mit Gewißheit hervor, daß Sp. seine mythologischen Stoffe spielerisch «wie Blumen vom Wegrande» pflückte und sich um die Ueberlieferungen der altgriechischen oder orientalischen Mythologie wenig kümmerte. Sein Pr. ist aus eigener Spannung geboren. Aber die Uridee zu seinem Mythus ist dem Dichter doch aus dem Bereich des überlieferten Sagenstoffes aufgeleuchtet, und indem er seinen prometheischen Eigenwillen gegen den christlichen Glauben ausspielte, ist bei ihm so-

gar etwas Aehnliches geschehen wie bei Tertullian, nur in totaler Verkehrung des dortigen Sachverhaltes. Auf Pr. hinweisend, könnte Sp. sagen: Hier ist der wahre Christus, der von Lästerung zerfleischt und verworfen wird. Doch hat dies der Dichter expressis verbis nie gesagt. Das erklärt erst sein neuester Interpret, Fr. B., in dem Buche, das in diesem Jubiläumsjahr des Dichters rechtzeitig erschienen ist. Als ich vor wenigen Wochen im «Kirchenblatt für die ref. Schweiz» meinen Aufsatz über «C. Sp. als Denker» schrieb, erwähnte ich den Mangel einer theologischen Auseinandersetzung mit Sp.s Weltdeutung. Wie ist dieser Mangel in B.s Arbeit behoben? Hier wird, im Gegensatz zum bisherigen Urteil der offiziellen Christenheit, aus dem kapitalen «Ketzer» (S. 6) ein vorbildlicher «homo religiosus» (S. 219), dessen religiöse Weltanschauung zwar nicht zu einer «kritiklosen Uebernahme» (S. 250) nötige, wohl aber «die pseudoreligiöse Orthodoxie aller Schattierungen» ihres pfäffischen Betruges entlarve und als «Wegweiser einer gegenwartsmächtigen und zukunftskräftigen Interpretation des alten Christussymbols» (S. 280) diene. Den Grund zu dieser kühnen Aussage findet der Verf. in jener Art Religiosität, wie sie Sp.-Pr. verkörpere. Diese Religiosität vertrage sich mit keiner als Autorität zu übernehmenden «Fremdoffenbarung», sondern anerkenne als Lebensgrund nur die im eigenen Erleben gemachte «Erfahrung von Offenbarung» (S. 220). Es wird geradezu die Frage gestellt, ob nicht vielleicht Pr. der rechte Heiland sei. Wenn dieser das schöne Reich der Phantasie nicht als Refugium des Irrationalen benützte (S. 222), wäre B. bereit, ihn als solchen anzuerkennen. Sp.s Pandora hingegen läßt er als eine reine Heilandsgestalt gelten (S. 277), weil sie in ihrer Hingabe tatsächlich ihr Teuerstes zum Opfer bringe. So wertet B. des Dichters religiöse Weltanschauung äußerst positiv.

B.s Arbeit, die sowohl mit ihrer umfassenden Sachkenntnis als auch mit ihrer systematischen Originalität eine stattliche Leistung darstellt, bringt folgende Probleme zur Entfaltung: Sp.s früher Widerspruch gegen das Christentum wird geschildert auf dem Hintergrund des eigenartigen Ringens, das in der Seele des Dichters zwischen Pr. und Christus stattgefunden hat (I). Sein unerbittlicher Erkennerzwang will die Wahrheit

über des Menschen Stellung im Kosmos erfahren und drängt in eigenen Schöpfungs- und Erlösungsmythen zu einer dem Gnostizismus verwandten Weltschau, in der «Ananke» das metaphysische Prinzip bildet (II). Er gestaltet eine Theodizee, die unter Ablehnung der theologia naturalis den Ursprung des Bösen in Gottes Wesen selbst verlagert und die paulinische Rechtfertigungslehre umdreht. Die Größe der Anankemetaphysik besteht nach B. in ihrer berechtigten Kritik am christlichen Gottesgedanken, ihre Grenze aber darin, daß Sp.s Seelengöttin als Aequivalent zu seiner pessimistischen Kosmologie ebenso illusorisch zu werden droht wie die verschmähte biblische Endzeiterwartung (III). Wie stellt sich demnach Sp.s Heilsweg dar? Als Ersatz für die christliche Eschatologie ergeben sich für den Dichter nach B.s trefflichen Analysen folgende drei Möglichkeiten der Erlösung: a) Erlösung des innerlich freien Geistes in Resignation und trotziger Selbstbehauptung gegenüber allem Draußen. In «Pr. u. Ep.» wird diese «Selbstbehauptung des großen Menschen gegen eine ihn um seiner Nichtalltäglichkeit willen verkennende und verwerfende Welt» (S. 132) dargetan. An Stelle des «biblischen Erlösungsmythus» (S. 139) trete hier das «Wunder» der Selbstbehauptung der freien Seele in der Welt Anankes (IV); b) Erlösung als Wirksamwerden von Erbarmen und Liebe in der Welt. B. spricht von der «Messianologie» (S. 152) des Menschenherzens, das frauliche Liebe, Mannesfreundschaft, Großmut des Verzeihens und Opfermut (bei Sp. im Leidensgang der Doxa und vor allem in der Pandoragestalt angedeutet) zu spenden und zu empfangen vermag (V); c) Erlösung als Aufschwung über die bloße Tatsachenwelt hinaus in das Reich der schöpferischen Phantasie: der eigentliche Höhenweg des Dichters. Sp. selbst ist sich der Problematik der künstlerischen Phantasiewelt in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit der Tatsachenwelt zwar bewußt gewesen und hat diesen Konflikt im Imago-Roman in schonungsloser Selbstironisierung entäußert. Aber mit Grund weist B. auch auf den großen Mangel hin, der Sp.s Erlösung durch die Kunst anhaftet, nämlich auf die schon von Otto v. Greyerz gerügte verachtungsvolle Absonderung der Künstlerexistenz von der Allgemeinheit (VI). Trotz dieser offensichtlichen Achillesferse an

Sp.s Weltanschauung wehrt sich B. gegen den oft erhobenen Einwand, es handle sich bei Sp.-Pr. um den letztlich gottlosen Versuch einer Selbsterlösung des Menschen. Er macht geltend, daß der Dichter für den Heilsweg seiner Helden durchaus religiösen Charakter in Anspruch nehme und daß vor allem seine Vision der «gestrengen Herrin» als eine aus der Transzendenz in der Immanenz sich kundgebende Offenbarung zu verstehen sei, die nach Rudolf Ottos Definition die Polarität des tremendum und fascinosum in der Erscheinung des Numinosen und die entsprechende Ambivalenz in den Empfindungen aufweise. Der dieser Seelenherrin ergebene Pr. käme deshalb als Heiland des Gottesreiches durchaus in Frage (VII). Im folgenden geht nun B. zur «Korrektur» an Sp.s «Theologie» über. Bei der Verwendung der auf dem Wege sinndeutenden Erlebens gewonnenen Symbole habe Sp. den nämlichen Fehler begangen, wie er für die Theologie Albrecht Ritschls so charakteristisch sei: die Verwechslung von Seinsurteilen mit Werturteilen. Mit Bultmann will aber B. das Wesen des Mythus als Ausdruck des Selbstverständnisses der Existenz aufgefaßt wissen. Der Mythus sei darum nicht kosmologisch, sondern anthropologisch, bzw. existentiell zu interpretieren. Indem Sp. die mythische Dichtung nicht bloß als Sinn-, sondern auch als Seinswahrheit deutete, habe er sich den Zugang zum biblischen «immanent-transzendenten Schöpfungsgeheimnis» (S. 269) verbaut. Das sei die eine große Grenze von Sp.s religiöser Weltanschauung. Die andere Grenze in der Sp.schen Heilsproblematik sieht B. in den voreilig postulierten metaphysischen Prinzipien («kranker Gott» und «Ananke» einerseits, die allein Sinnmöglichkeit verleihende Seelengöttin anderseits), die einander gegenseitig ausschließen. Zwar möchte er Sp. einräumen, daß sich in der Ballade «Das Sterbefest» ein richtigerer Gottesbegriff und im Schmetterlingsgedicht «Blaues Ordensband» eine bessere Lösung des Schuldkonfliktes ankündige, aber die einzig befriedigende Klärung sowohl gegenüber der Sp.schen als auch gegenüber der traditionell christlichen Heilslehre meint B. in seinem eigenen Begriff Gottes «als des Seins- und Sinn-Grundes und -Abgrundes» (S. 275) gefunden zu haben (VIII).

Der eingangs erwähnte Kirchenbann, der so lange über die

Pr.gestalt stillschweigend ausgesprochen war, ist durch B. gebrochen. Der Verf. hat Pr. gleichsam erneut entfesselt und ihn sogar kirchenfähig gemacht. Kritisch wäre dagegen viel einzuwenden. Hier bloß die Frage, ob die apostolische Warnung vor «Mythen» und jenen «jugendlichen Lüsten», die den Menschen zu einer eigenmächtigen und unnüchternen Kosmologie verleiten, wohl genügend bedacht worden sei. Grundsätzliches wäre auch sonst ins Feld zu führen. Das Gleichnis von «Felix Tandem» z. B. ist mit der innigen Musikalität besonders seines ersten Teiles zu sehr rein poetischer Natur, als daß man ihm eine derart theologische Relevanz beilegen dürfte, wie dies hier geschieht. Dann ist «Messias» neben den anderen Gotteskindern «Hiero» und «Mythus» bei Sp. keineswegs eine Gestalt, die auch nur mit dem schwächlichsten «Christus-Mythus» ernstlich rivalisieren könnte. Albert Steffen, der doch kraft seiner Anthroposophie für den Christusmythus wahrhaftig mehr Verständnis als für den vielgeschmähten orthodoxen Kirchenheiland haben dürfte, empfindet Sp.s Messias als ein geradezu «puppenhaft-kabyrenartiges» Wesen, dessen Hilfsbedürftigkeit fast komisch anmute («Die Krisis im Leben des Künstlers, 1922, S. 109). Weiterhin ist B.s von Rudolf Otto übernommener Offenbarungsbegriff unhaltbar und sein «Heiliges» etwas, das von einer verabsolutierten Naturmacht kaum zu unterscheiden ist. Um so mehr hätte der Verf. gerade als Theologe Sp.s Verhöhnung der natürlichen Theologie tödlich ernst nehmen müssen. Am Platze gewesen wäre in diesem Zusammenhang eine Untersuchung über Sp.s Abhängigkeit von der Gnostik. Und schließlich ist in der religiösen Glorifizierung der Sp.schen Weltanschauung des Guten doch zu viel getan worden, so daß sich der Dichter selbst hierüber nicht wenig verwundert hätte. Gewiß, durch B.s Arbeit hat das bis anhin so schwer durchschaubare religiöse Problem der Sp.schen Weltdeutung eine sehr beachtliche Klärung erfahren. Aber die daraus gezogenen theologischen Konsequenzen sind anfechtbar und mehr als kühn. Endgültig Abschließendes, wie vorschnell geurteilt wurde, scheint mir darum B. in dieser Hinsicht nicht zu bieten. Sein Buch ruft vielmehr einer solchen Darstellung.

Basel. *Herbert Hug.*

Max Frischknecht, Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs (Religiöse Gegenwartsfragen, hrsg. von Josef Böni, Heft 12), Bern, Verlag Paul Haupt, 1945, 30 S., Fr. 1.50.

In flott geschriebenen 20 Seiten, die einem Vortrag in der Basler Predigergesellschaft entsprechen, setzt der Verf., ein junger Basler Pfarrer, mit Temperament dem wohl einflußreichsten Psychologen unseres Landes, C. G. Jung, den Ketzerhut aufs Haupt. Wir wollen hoffen, dies weder unerwartete noch ungewohnte Geschenk werde den nun bald Siebzigjährigen nicht sonderlich betrüben, liegt doch darin ein Beweis, daß selbst eine nach Gottes Wort reformierte Kirche nicht achtlos an seiner Arbeit vorübergehen kann. Immerhin sei zugegeben, daß, abgesehen von gelegentlichen Flurbereinigungen, der Grenzstrich nie so kräftig gezogen worden ist: die Hirten der Gemeinde, oder doch ein erheblicher Teil unter ihnen, wollen nicht mehr bei dem Ding sein und nicht fernerhin im Hause der Gottlosen sitzen. Denn Atheismus ist es, was Frischknecht dem Gegner vorwirft, dem «Pfarrerssohn», der nun einmal «es nicht machen kann oder will» ohne einen Niederschlag «sentimentalen Dunstes und ironisch-zärtlichen Heimwehs» und der «verblüfft und mit leiser Beschämung sich an die Stirn schlägt und lächelt mit einer ironischen Zärtlichkeit über sich selbst», wenn er einmal mehr erkennen muß, daß seine Götter nichts anderes waren als Projektionen der eigenen Seele. Doch sogleich «hebt im stillen Kreise exklusiver psychologischer Klubs eine neue groteske Theogonie an. Dunkel regt sich und braut da wieder das schreckliche Chaos (nun besonders poesievoll ‚objektive Psyche' genannt). Feierlich entsteigen ihm darauf in bekannter Prozession die göttlichen Archetypen. Und endlich erhebt sich und überstrahlt diesen mächtigen Hofstaat von Untergöttern das herrliche, eine und einzige Selbst». Damit ist das Tischtuch entzweigeschnitten: von diesem Brot des Lebens will sich der Verf. nicht fernerhin ernähren.

Neben diesen karikierenden Stellen — was mag wohl dieser Reaktion zugrunde liegen? — steht einmal wenigstens eine ganze Buchseite, in welcher die umfassende Bedeutung der Jungschen Schau mit freudiger Anteilnahme zugestanden wird, und es klingt etwas davon an, daß diese Anthropologie

dem jungen Pfarrer doch nicht so ganz gleichgültig ist. Wir möchten diese beiden Stellen in Frischknechts Schrift nicht gerne missen, denn in ihnen redet er persönlich, da ist er ganz mit dabei.

Zwischen diesen beiden Polen aber liegt das eigentliche Schlachtfeld, auf welchem scheinbar neutraler und sachlicher gekämpft wird mit den Waffen der Logik wider die machtvollen Bilder des Unbewußten und gegen den Heilsweg, auf dem sie den müden Abendländer herausführen möchten aus der Neurose der Lebensmitte und wo dem Suchenden alle jene Urerfahrungen des Lebens und des Geistes sich darbieten, deren er zum völligen Sein bedarf, und damit auch die Urerfahrung des eigensten inneren Wesens, das ebenso paradoxal ist wie alles Psychische. Von diesem Weg ins Unheimliche möchte sich Frischknecht distanzieren.

Es geschieht dies in Gestalt einer sauber herausgearbeiteten Stellungnahme zur zentralen Gestalt im geheimnisvollen Geschehen der Individuation Jungscher Prägung zum «Selbst», das in seiner ganzen zwiespältig schillernden Unfaßbarkeit geschildert wird in den sich endlos widersprechenden, in immer neue Paradoxien auslaufenden Bildern und Definitionen des Meisters selbst. Aber gerade hier, wo zweifellos nicht nur im Blick auf eine totale Umdeutung kirchlicher Zentraldogmen, sondern noch viel tiefgreifender das unheilbare Auseinandergehen beider Heilswege aufgedeckt wird, können wir uns eines leichten Mißbehagens nicht erwehren, mit diesen Mitteln ist den Archetypen letzten Endes doch nicht beizukommen, am allerwenigsten dem «Selbst», und der Ketzerhut Jungs, so ein solcher soll ausgeteilt werden, verdient eine deutlichere Aufschrift.

Vielleicht wäre es besser gewesen, die Jung so am Herzen liegenden religionsgeschichtlichen Parallelen ernster zu nehmen, nicht nur deshalb, weil auf diese Art in den stagnierenden Sumpf einer vergleichenden Religionsgeschichte neues Leben kommen und klar werden konnte, warum uns das alles angeht, sondern vielmehr weil gerade dort deutlich wird, wohin diese nur der Imagination zugänglichen Größen des Unbewußten gehören, nämlich ins Gebiet der Mystik. Es wäre dann auch zu fragen gewesen, ob nicht vielleicht gerade diese

Mystik zur Brücke geworden ist, die in der Jungschen Religionsvergleichung Ost und West, Gestern und Heute verbindet. Es hätte wohl nur eines Blickes auf das Purusa-Atman bedurft und auf seine Erscheinungsweise im indischen Raum, um die Entsprechung zum «Selbst» sicherzustellen. Und auch Augustin hätte davon zu reden, daß über und hinter den im geschichtlich Zufälligen verstrickten Gestalten von Kreuz und Trinität das Sein selbst liegt. Und wenn endlich Jung mit besonderer Vorliebe den Bildern und Symbolen des hohen Mittelalters nachgeht, so finden sich gerade in jener Zeit die victorinischen Mystiker, die den Weg zur Individuation auf den Bahnen einer psychologischen Betrachtung zu finden glaubten. Könnte es nicht sein, daß der Magus von Küsnacht gerade dort stünde und er dem modernen Menschen eine wissenschaftlich getarnte Tür zu solchem Erleben aufgetan hätte? Spiegeln sich nicht doch in den so widersprechenden Attributen des Selbst, die Frischknecht uns in sorgfältiger Zusammenstellung bietet, die uralten Termini der via negationis und via eminentiae, und könnte nicht von hierher Sinn und Zusammenhang in die paradoxen Aussagen kommen?

Und wenn dem tatsächlich so sein sollte, wäre dann nicht noch weiter zu fragen, ob und wie die analytische Psychologie auf die dem Abendländer keineswegs ferne liegenden Gefilde der Mystik eingewirkt hat. Es wäre doch denkbar, daß gerade auf Grund des Individuationsproblems eine Unterscheidung echter Mystik und bloßen Mystizismus' möglich würde, und könnte nicht Mystik aus der Gefahr reiner Subjektivität herausgeführt werden durch die Auseinandersetzung mit einer objektiven Innenwelt; oder könnte nicht die Mystik gerade hier die Mythen und Gestalten positiver Religionen als projizierte Symbole mystischer Erfahrung erkennen lernen, um daraus eine Waffe gegen die Selbstherrlichkeit einer unmystischen Theologie zu gewinnen.

Hier läge doch wohl eine Gefahr für eine Kirche des reinen Wortes. Nur kann man von diesen Dingen nicht so ruhig und neutral beobachtend reden, wie es in der vorliegenden Schrift geschieht, und darin scheint uns eine Schwäche derselben zu liegen, denn durch rationalisierendes Aufdecken von Paradoxien verleidet man keinem Mystiker seinen Heilsweg,

höchstens aber schrecken wir die anderen davon ab, sich zu vertiefen in das, was auch nach Frischknechts Ueberzeugung groß ist an Jungs Anthropologie. Auf jeden Fall aber wollen wir dem Verf. dankbar sein, daß er die beiden Wege zum Heil als radikal getrennte aufgezeigt hat und nun eine Warnungstafel errichtet ist für alle, die nicht gesonnen sind, den Weg einer wissenschaftlich modernen und doch so magisch schimmernden Mystik im farbigen Gewande des Synkretismus zu gehen.

Neuallschwil b. Basel. *Julius Schweizer.*

Miszellen.

Alttestamentliche Wortforschung.

Psalm 8, 5.

Der bekannte 5. Vers des 8. Psalms enthält eine stilistische Feinheit, die, wie die neuern Auslegungen (*Wellhausen* 1898, *Duhm* 1899, *Baethgen* 3. Aufl. 1904, *R. Kittel* 1. u. 2. Aufl. 1914, *Duhm* 2. Aufl. 1922, *Wutz* 1925, *Gunkel* 1926, *König* 1927) zeigen, bisher nicht zutreffend erfaßt worden ist. Diese Feinheit liegt in dem Verhältnis der beiden Wörter ānōsch und bän-ādām. Das erste Wort wird von den meisten mit «der Mensch» übersetzt, nur *R. Kittel* sagt «ein Mensch» und *König* «der Sterbliche». *R. Kittel* weicht also von dem generellen Sinn «der Mensch» gleich die Menschen, alle Menschen ins Individuelle ab und erhält so einen vollständig dem bän-ādām gleichlaufenden Ausdruck. *König* aber greift auf die von ihm mit vielen andern vertretene und wahrscheinlich richtige Ableitung des Wortes zurück. In der Tat wird ānōsch von einer Wurzel abzuleiten sein, die auch akkadisch (*Deimel,* Akkadisch-sumerisches Glossar, 1937) mit enêšu «schwach, baufällig werden», enšu «schwach» usw. und neuerdings auch ugaritisch mit anš «Wunde» (*Dussaud,* Revue de l'histoire des religions, tome CXVIII, 1938, p. 143) belegt ist.

Danach wäre ānōsch der Hinfällige. Früher begegnete man, zum Beispiel in neutestamentlichen Auslegungen, vielfach dem Rückgriff auf die Ableitung eines Wortes. Selbstverständlich ist diese aller Aufmerksamkeit wert. Die Frage ist nur immer, ob und wie weit die Ableitung im Verständnis und im lebendigen Gebrauch eines Wortes noch durchklingt. Wenn queen, das englische Wort für Königin, dasselbe ist wie schwedisch kvinna und griechisch γυνή, die beide «Frau» bedeuten, so bedeutet deshalb nicht auch queen Frau. Die Bedeutung eines Wortes kann nicht einfach aus seiner Ableitung entnommen, sondern muß dem lebendigen Gebrauch abgelesen werden [1].

---

[1] Diesen gut belegten Grundsatz des philologisch arbeitenden Alt-