

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 7 (1951)  
**Heft:** 6

**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:** 22.02.2026

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

## Rezensionen.

*Jean-Louis Leuba, L'institution et l'événement, les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, leur différence, leur unité, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1950, 141 pp., Fr. 6.50.*

Obwohl der Obertitel des Buches an sich sehr glücklich gewählt ist und von vornherein die Form und Inhalt verbindende schöpferische Begabung des Verf.s erraten läßt, ist zu fürchten, daß er in seiner zu allgemeinen Fassung die Aufmerksamkeit der Neutestamentler und überhaupt der Theologen vielleicht nicht genügend auf die Tragweite dieser bedeutenden Arbeit zieht. Die hier entwickelte These führt zu so wichtigen Konsequenzen, einerseits für das Verständnis der Anfänge der christlichen Kirche und der ntlichen Theologie, anderseits für das ökumenische Gespräch, daß auch außerhalb des französischen Sprachgebiets für oder gegen sie Stellung genommen werden sollte.

Der Titel ist nicht leicht ins Deutsche zu übersetzen. Mit événement meint der Verf. das prophetische Ereignis, durch das Gott sich in souveränen Akten offenbart, mit institution die Heilsveranstaltungen, durch die er sein horizontales Wirken kundtut und seinen Verheißungen entsprechend je und je seine Treue erweist.

Durch das ganze NT hindurch soll gezeigt werden, wie die beiden Offenbarungsarten zugleich verschieden, getrennt voneinander sind und sich doch, ohne in der Synthese der Tübinger Schule aufzugehen, gegenseitig so ergänzen, daß in der Verschiedenheit die Einheit zum Ausdruck kommt. In einem früheren Aufsatz «Le dualisme Israël-Juda» (Verbum Caro 1947, S. 172 ff.) hatte Leuba bereits zu zeigen versucht, wie in der Geschichte Israels (Nordreich-Südreich) dieser gleiche Tatbestand verwirklicht ist. Im NT findet er diesen Offenbarungsdualismus innerhalb der drei für das ntliche Geschehen zentralen Bereiche: der Christologie, des Apostolats, der Kirche. Damit ist die Einteilung des Buches gegeben. In einer geradezu ästhetischen Weise gelingt es dem Verf., in den drei Teilen einen vollkommenen Parallelismus herzustellen, der schon an

sich seiner These den Charakter einer gewissen Evidenz verleiht.

In jedem der drei Bereiche werden zunächst die beiden «modi» der Offenbarung scharf gegeneinander abgegrenzt: in der Christologie die «institutionellen» Bezeichnungen für Jesus (Christus, Davidssohn, Gottessohn) und die «spirituellen» (Menschensohn, Kyrios, Gottesknecht); innerhalb des Apostolats derjenige der Zwölfe und derjenige des Paulus; innerhalb der Urkirche die judenchristliche und die heidenchristliche Kirche. Dann wird ihre Einheit erwiesen, und zwar indem nacheinander jeweils zunächst der Standort der Institution, dann derjenige des Ereignisses gewählt und jedesmal gezeigt wird, wie die Institution aufs Ereignis, wie das Ereignis auf die Institution hinweist.

Den Schluß bildet ein Ausblick auf die nachkanonische Zeit, in der dieser Dualismus ebensowenig wie im NT aufgehoben sein könne, sondern fort dauern müsse, aber nun auch so, daß in der Verschiedenheit die Einheit sichtbar werde — deutliche Anspielung auf das Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus, das in dieser Weise sehr positiv bestimmt werden kann.

Man wird nicht verfehlen, dieser imposanten Sicht vorzuwerfen, konstruiert und allzu schematisch zu sein, und auch ich habe hier meine Bedenken anzumelden, möchte aber von vornherein bemerken, daß diese Kritik allzu billig wäre, wenn man glaubte, auf diese Weise schon mit der vorliegenden These fertig zu werden und die Zusammenhänge, die Leuba sieht, samt und sonders verneinen zu können. Welche die Wissenschaft fördernde These ist je ohne einen gewissen Schematismus zum ersten Male vorgetragen worden?

So möchte ich meine Einwände nicht als Ablehnung, sondern als Korrektiv verstanden wissen, das an des Verf.s Gesamtschau vorgenommen werden sollte und könnte. Besonders die Verteilung der christologischen Titel auf die beiden Offenbarungsmodi wirkt etwas gekünstelt und ist nicht zwingend. Die an sich richtige Tatsache, die hier klargemacht werden soll, wäre wohl besser nicht in Form einer Klassifizierung der Titel dargestellt worden. Denn es ist nicht ersichtlich, warum der Titel «Gottessohn» zu den institutionellen Bezeichnungen

gehören soll, da es doch keinen jüdischen Text gibt, in dem der Messias als Gottessohn bezeichnet wird, und da die entscheidenden Abschnitte, wo er auf Jesus angewandt wird, ihn im Gegenteil eher auf die Seite des «événement» zu stellen geeignet sind. Andererseits scheint mir der ganz in der Linie der Oekonomie, nämlich der heilsgeschichtlichen Substitution liegende Titel «Gottesknecht» nicht ohne weiteres in die Reihe der «spirituellen» Titel zu passen. Daß die Menschensohnbezeichnung mit ihrer letzten Verwurzelung in der Vorstellung vom zweiten Adam ebenfalls heilsgeschichtliche Kontinuität impliziert, hat der Verf. selbst gespürt (S. 17).

Der Schematismus ist übrigens hier wie auch in den beiden andern Teilen immer wieder dadurch gemildert, daß Leuba überall Hinweise der «institution» auf das «événement» und umgekehrt des «événement» auf die «institution» sieht.

Mein Haupteinwand betrifft daher weniger die allzu weit getriebene Schematik als vielmehr eine Einebnung des einen für alles ntliche Denken zentralen Ereignisses des Kreuzes, das nicht recht aus den andern herausragt. *Die* «événements» im Plural sind mir nicht genügend von *dem* «événement» im Singular unterschieden, und zwar betrifft dies alle drei Teile des Buches. Gewiß geht der Dualismus auch nach dem Kreuz weiter, aber ist er nicht doch anders zu bestimmen nach dem *einen* événement als vorher?

Freilich betrachtet auch Leuba Christus zugleich als *Erfüllung* dessen, was er «institution» heißt, und er gebraucht hier mehrere Male ein illustrierendes Rechenexempel, an dem ihm offenbar liegt: die Institutionen, die an sich mit der Ziffer Null versehen sind, werden alle durch das mit der Ziffer 1 versehene Ereignis «valorisiert». Wenn es auch richtig ist, daß ohne den reichen Inhalt der göttlichen «institution» das «événement» keine Materie zu valorisieren hätte, so ist doch zu fragen: ist mit diesem Begriff der Valorisierung nicht zugegeben, daß das Verhältnis zwischen «institution» und «événement» nicht mehr einfach im Sinne eines Dualismus zu bestimmen ist? Kann jenes Rechenexempel auch umgekehrt werden? Offenkundig nicht, und hier scheint mir daher der allzu vollkommene Parallelismus doch einer Revision zu bedürfen, besonders die mehrfach wiederholte Formulierung: die «institution» und



das «événement» würden sich *gegenseitig erfüllen* (accomplir). Kann man wirklich sagen, das «événement» sei in der «institution» erfüllt, so wie man sagen kann, daß die «institution» ihre Erfüllung im Christusereignis findet?

Wohl ist auch in der Zeit nach Christus die Institution nicht abgetan, aber sie ist doch in ganz anderer Weise nunmehr ins Ereignis aufgenommen als vorher. Das ἐφάπαξ und die οἰκονομία gehen im Christusereignis so ineinander über, daß Heilsinstitution und Heilsereignis nicht mehr als zwei Modi der Offenbarung unterschieden werden können. Die Institutionen werden nicht *nur* valorisiert, wenngleich auch dies richtig ist, sondern sie werden andererseits auf die Rolle als *Garanten* des «événement» irgendwie beschränkt.

Der Parallelismus müßte doch in diesem Sinne stärker zu Gunsten des einen «événement» abgeschwächt werden. Nicht ein «protestantisches» Vorurteil veranlaßt mich zu dieser Feststellung. Es sollte mich übrigens wundern, wenn nicht auch katholischen Theologen dieser Parallelismus zu weit ginge und nicht auch sie «institution» und «événement» enger verbunden sehen möchten.

Für mich ist entscheidend, daß zwar im NT der von Leuba so kraftvoll dargestellte Dualismus vorhanden ist, daß aber doch die Akzente dort so gesetzt sind, daß die beiden Modi nicht einfach parallel laufen. Allem, was Leuba über das Judenthum sagt, ist weitgehend zuzustimmen. Aber die *Akzentverteilung* ist im NT als Ganzem doch anders als in dieser Darstellung, auch wenn wir die Apostelgeschichte neben die Paulusbriefe legen. Gewiß sind die «falschen Brüder» nicht identisch mit den Zwölfen, aber sie kommen doch «von Jakobus her», und man hat sie offenbar in Jerusalem *toleriert*. Das NT, in seiner Gesamtheit als Norm betrachtet, warnt doch mit *größerem* Nachdruck vor der Gefahr, die von Jerusalem her, von einem Eigenleben der Institution her droht, wenn auch ihre Notwendigkeit anerkannt wird. Ist es ein Zufall, wenn die gegenteilige Gefahr nicht in der gleichen Weise bekämpft werden muß? Zeigt sich nicht gerade in dieser Akzentverteilung, daß eben mit Christus im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Institution und Ereignis etwas Neues geschehen ist, dessen Anerkennung gefährdet ist?

Es sind Fragen, die ich an Leuba richte, weil ich überzeugt bin, daß sein anregendes Buch durch ihre Beantwortung noch gewinnen dürfte. Unserseits sind wir dem Verf. dankbar, mit seiner These, wie man auch zu ihr stehen mag, ein Diskussthemata gestellt zu haben, das verdient, aufgegriffen zu werden.

Basel.

Oscar Cullmann.

*Jakob Amstutz, Zweifel und Mystik* besonders bei Augustin (Bd. 8 der «Berner Universitätsschriften»), Bern, Verlag Paul Haupt, 1950, 115 S., Fr. 9.—.

Daß der Zweifel, das grundsätzliche In-Frage-Stellen aller Werte und Vorstellungen, eine wesentliche Beziehung zum Denken der Mystik besitzt, ist eine zwar nicht unbekannte, doch selten genügend hervorgehobene Tatsache.<sup>1</sup> Beruht doch die negative Theologie, das unentbehrliche Rüstzeug einer jeden spekulativen Mystik, zugleich auf dem radikalen Zweifel an allen sonst für die höchsten Werte erachteten Denkinhalten wie auch auf dem Bedürfnis, gerade durch diesen Zweifel eine Stufenleiter höherer und höchster Inhalte zu erstellen, deren unendlich erhabener Scheitelpunkt mit dem von der Seele als ihr wahres Selbst erahnten, als ihr eigenes summum bonum erkannten «Grunde» zusammenfällt. Der endgültigen Identifikation der Seele mit dem Absoluten in der Unio mystica geht auf dem Wege des Denkens eine lange Reihe von Disjunktionen voraus, von Zweifeln, Zwei-Fällen in dem Sinne, daß die suchende und jeden Gegenstand prüfende Seele immer erneut zu sich selber spricht: «Das bist du nicht.»<sup>2</sup> Das «du» oder das wahre Selbst, welches hier gesucht wird, kann erst gefunden werden, wenn die ganze Fülle aller zwiespältigen, zweideutigen, in Zweifel zu ziehenden Wesenheiten sich dem Urteil der

<sup>1</sup> Auf die Einwirkung des skeptischen Denkens etwa eines Karneades auf die Entstehung der mystischen Lehre Plotins weist Th. Gomperz hin: Griechische Denker<sup>22</sup>, Leipzig 1903, S. 530. Das Buch von R. Wahle, Geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Philosophie, Wien 1895, welches Gomperz zu diesem Thema anführt, war mir leider nicht zugänglich.

<sup>2</sup> Systematisch ausgebaut ist diese Art des ständig weitergetriebenen Zweifelns — bis zum abschließenden «Tat tvam asi» — vor allem in der Praxis gewisser indischer Mystiker. Vgl. B. Jasink, Die Mystik des Buddhismus, Leipzig 1922.

Seele überantwortet hat und von ihr entlassen: in der eckhartischen Bedeutung des Wortes «gelassen» worden ist.

Die innere «Tempelreinigung», auf die es Eckhart in diesem Zusammenhang so sehr ankommt, bezieht sich auf alle Dinge, mit denen «Kaufmannschaft» getrieben werden kann<sup>3</sup>, das sind alle Dinge, für die es jeweils ein «anderes», ein sie Aufwiegendes, einen Ersatz gibt.<sup>4</sup> Man kann aber auch sagen: alle Dinge überhaupt werden unfehlbar zum Objekte solcher Kaufmannschaft, insofern sie nach ihrem üblichen, nicht-mystischen «Werte» oder ihrer «Eigenschaft» behandelt werden.<sup>5</sup> Das Nichtmystische eines Wertes (oder einer die Eigentümlichkeit eines Dinges bestimmenden Eigenschaft) aber besteht nun gerade darin, daß der Wert eine Zweiheit, beziehungsweise Vielheit von gesonderten Wesenheiten voraussetzt, mit denen verglichen und gemessen, «getauscht» und «gehandelt» werden kann (während für den Mystiker wesentlich alles Gottes ist). Jeder Wert ist mindestens zweideutig, weil stets auf zwei Vergleichsgegenstände zu beziehen. Folglich ist auch jeder Wert zweifelhaft, je nach dem Vergleichsgegenstand, an dem man ihn mißt. An der Fülle des Seins gemessen fällt alles nur «Seiende» einem letztlich vernichtenden Zweifel anheim; und diese Fülle selbst bleibt — wo nicht ein ontologischer «Beweis» geführt oder vielmehr erfahren wird — als bloßer *Gedanke*

<sup>3</sup> Vgl. Predigt Nr. 1 bei Quint (Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft 1, Stuttgart-Berlin 1936, S. 4 ff.), Nr. 6 bei Pfeiffer (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts 2, Leipzig 1857, S. 33 ff.).

<sup>4</sup> Die «Kaufleute» wollen nach Eckhart «das eine um das andere geben und wollen auf diese Weise mit unserm Herrn einen Kaufhandel treiben», während doch «was sie sind ... und was sie haben, von Gott ist und nicht von ihnen selber» (ed. Quint S. 7 f.). Ein «Das-eine-um-das-andere-geben-Wollen» setzt die grundsätzliche Unterscheidung von Einem und Anderem voraus, während diese Unterscheidung für den Mystiker nur einen relativen und vorläufigen Sinn hat. Im «Tempel» Gottes läßt sich nicht mehr «handeln», weil Gott alles in allem ist.

<sup>5</sup> Zur Erhellung des vieldiskutierten eckhartischen Terminus «Eigenschaft» (= *qualitas sive proprietas*) trägt gerade die hier erwähnte Predigt von der Tempelreinigung am meisten bei. Die Eigenwertigkeit eines Dinges, z. B. einer Tugend, ist im mystischen Sinne das «Hindernis» schlechthin, sofern der Mensch glaubt, sie im «Verkehr» mit Gott — dem Verleiher allen Seins — als selbständig seiende und darum werthafte Größe einsetzen zu können.

der Fülle das absolut Zweifelhafte: das nichtexistierende Esse des Cogito. — Daher ist der «Tod Gottes», wie Martin Heidegger feststellt, dort endgültig eingetreten, wo Gott als der «oberste Wert» aufgefaßt wird.<sup>6</sup> Denn, so will es uns scheinen, als oberster Wert ist Gott als der äußerste Exponent aller anzuzweifelnden Realitäten eingesetzt und in dieser Stellung fixiert. Ein oberster «Wert» aber, dessen Werthaftigkeit nur noch garantiert wird durch die unendliche Summe aller mehr oder weniger wertlosen Dinge — kann dieser Gott sein? Der Gedanke an den «Wert» Gottes muß Gott als Gott töten. Sub specie dualitatis — und anders ist die Vorstellung von einem Werte nicht zu erfassen — fällt die Seinsmacht des einen Gottes in die Irrealität des Zweifels. Daher wehrt sich ein Eckhart im Namen der Mystik gegen die höhere Kaufmannschaft, die so tut, als wäre der Eine nicht auch das Einzige. Und entsprechend wehrt sich im Namen einer Fundamentalontologie, das ist eines strengen Denkens des Seins, Heidegger gegen die alte Verwechslung (Verwechslung setzt stets Auswechselbarkeit, Zweiheit, möglichen Zweifel voraus) von «Sein» und der Summe alles «Seienden».

Zur Aufdeckung der Parallelen zwischen mystischem Denken und Heideggers Fundamentalontologie trägt nun ein Buch von *Jakob Amstutz* sehr Wesentliches bei. Der durch seine früheren Arbeiten über «Was ist Verantwortung?» und «Die Seelsorge Rilkes» bekannte Verfasser<sup>7</sup> gibt in seiner philosophiegeschichtlichen Studie «*Zweifel und Mystik* besonders bei Augustin»<sup>8</sup> eine vorzügliche Darstellung des mystischen Denkens und der Fundamentalontologie in ihrer Beziehung zum radikalen philosophischen und religiösen Zweifel. Zunächst bestimmt Amstutz das Wesen dieses zu letzten Zielen führenden Zweifels. Im Gegensatz zu dem «unfrommen» Zweifel, von dem im Jakobusbrief 1, 6—8 die Rede ist und der im Grunde nur die Unfähigkeit zur geistigen Treue bedeutet, gibt es nach Amstutz «Zweifel, der an Strenge den strengsten

<sup>6</sup> Vgl. den Aufsatz: «Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘», Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, S. 193 ff.

<sup>7</sup> Vgl. ThZ 1948, S. 69—72 und S. 314—317.

<sup>8</sup> Es handelt sich ursprünglich um eine Berner Dr.-phil.-Dissertation unter der Leitung von Prof. Dr. Richard Herbertz.

„Glauben“ übertrifft und der eben darum, weil er seinem Wege treu bleibt, methodisch heißt». Es ist der Zweifel Descartes', der hier bis zu einem gewissen Grade als Vorbild dient, der aber im Streben nach dem einen, jenseits aller Zwiespältigkeiten bestehenden Sein übertroffen wird durch die Haltung des zweifelnden und suchenden Gebetes, etwa eines Augustin und Meister Eckhart. «Es gibt eine Art tiefster Frömmigkeit, die Denkmystik, auf deren Weg tiefster Zweifel notwendig gehört.» Der Zweifel als Teilstrecke auf der *Via mystica*: dies ist der Haupt Gesichtspunkt, unter dem Amstutz sein Thema ins Auge faßt. Die im Denken vollzogene äußerste Entzweiung alles Seienden erscheint hiermit als die notwendige Vorbedingung zum Erlebnis der *Coincidentia oppositorum*. Und wirklich wird Amstutz durch diese Betrachtungsweise einer Mystik gerecht, die im Letzten reine Dynamik ist. — Lassen wir einmal alle Vorstellungen beiseite von einem mystischen Leben, das in sich Ruhe und stoische Indifferenz wäre. So erfahren wir von einer mystischen Aktivität der Seele, die in sich selber den trinitarischen Prozeß: den Ursprung allen schöpferischen Werkes entdeckt. «Der gründliche Zweifel entdeckt in der Seelentiefe die gottebenbildliche Gewißheitstrinitas des eigenen Seins, des Wissens um dieses und der Liebe zum eigenen Sein und zum Wissen darum. In dieser Trinitas von Gewißheiten aber dreht sich der Selbstbezug des Cogito; und darin ist Augustin neben Descartes zu stellen» — und nach Amstutz in Gegensatz zu Meister Eckhart und zur Fundamentalontologie —, «daß auch sein Zweifel nicht in die Ungegenständlichkeit vordringt, sondern beim Cogito stehenbleibt, wo er sich selber als ersten und gewissesten Gegenstand findet und behält» (wobei freilich, wie der Verfasser ausführt, Descartes' Zweifel im profanen Bereich verbleibt, während Augustins Zweifel in die religiöse Sphäre gehört). Augustin nämlich wird, wie Amstutz auf Grund eines reichen Materials an Zitaten einleuchtend darstellt, durch den Gedanken der *Creatio ex nihilo* daran verhindert, den mystischen Weg denkend zu Ende zu gehen. «Das aus dem Nichts erschaffene Geschöpf kann nie Gott werden und das vom Zweifel in der Seele entdeckte Bild der Trinität ist nur ein Spiegelbild, nicht göttliches Wesen.» Das trennt Augustin von Eckhart, der in der Seele selbst jenen «Punkt»

gewahrt, da die eine göttliche Dreifaltigkeit im Wirken begriffen ist. «Plotin . . . , Eckhart und die moderne Fundamentalontologie (letztere in bewußter Fortsetzung des cartesischen, profanen, unmystischen Weges) unternehmen es, durch die Grenze und den Boden des Cogito durchzustößen in die Ungegenständlichkeit, in der die Mystiker nicht nur Visio und Berührung Gottes, sondern Unio, ένωσις, Vergottung suchen.»

Das große Verdienst von Amstutz' Buch ist es, die Bewußtseinshaltung der Denkmystik klar erfaßt und in einer schlichten, oft vielleicht trocken anmutenden — jedenfalls unsentimentalen — Sprache dargestellt zu haben. Der Verfasser wehrt sich gegen die immer noch häufige Verwechslung seines Gegenstandes, der Mystik, mit einer trüben, verworrenen Denk- und Lebenshaltung. «Es ist jeder Mystiker, auch der, welcher den Rausch sucht, sich seines Weges viel bewußter als die allermeisten Nichtmystiker. Am deutlichsten ist dies natürlich bei der Geistesmystik, deren vornehmstes, zur Unio mit Gott führendes Mittel das Denken ist.»<sup>9</sup> Bewußtheit und sichere Linienführung sind ein Kennzeichen gerade des mystischen Lebens, wie denn etwa im Orient die Novizen in der Mystik bezeichnenderweise «die Wollenden» genannt werden.<sup>10</sup>

Kein Wille ist stärker als derjenige, der die Willensaufgabe, die Verschmelzung des Eigenwillens mit dem göttlichen Willen erstrebt. So hat denn Amstutz, der den mystischen Weg (mehr noch als das mystische Ziel) darzustellen beabsichtigte, mit Recht eine der willensmächtigsten und zugleich Gott unterworfensten Gestalten des frühen Christentums in den Mittelpunkt seiner Arbeit gerückt. In Augustins Leben und Werk läßt sich auf Schritt und Tritt jene willensbedingte, den wahren «Weg» suchende Unruhe verfolgen, jenes inquietum cor: jener Eros, der entschlossen ist, über alles Zwiespältige, Zweideutige, Zweifelhafte hinauszugelangen — nicht in Umge-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu J. Bernhart, Meister Eckhart und Nietzsche, Berlin 1934, S. 10: Der «Rückzug auf die verborgene, trotz aller Namengebung namenlose Quellstätte unseres Seins ist so wenig nur die Sache des Gefühls, daß die größten Denker gerade die Schwelle der Mystik betreten und die größten Mystiker im Lichte des hellsten Verstandes sich und andern Rechenschaft von ihrem Wege geben.»

<sup>10</sup> Nach einer freundlichen Mitteilung von Prof. F. Meier, Basel.



hung des Zweifels, sondern mitten durch ihn, das ist mitten durch die existentielle Gewißheit des Dubito hindurch.

Basel.

Maria Bindschedler.

*Wolfram von den Steinen, Notker der Dichter und seine geistige Welt*, I (Darstellungsband) und II (Editionsband), Bern, Verlag A. Francke, 1948, 640 + 228 S. mit 5 Tafeln, Fr. 44.—, in Lwd. 54.—.

Versucht man die Bücher und Aufsätze, die der Verf. bisher der Erhellung des Mittelalters gewidmet hat, nach Art und Ziel zu gliedern, so fügen sie sich wie die Glieder zweier nebeneinander herlaufender Ketten zusammen: Das eine Anliegen, das dem Verf., einem der letzten noch wirkenden Männer des George-Kreises, die Feder in die Hand drückt, ist, seinen Lesern große Menschen, Heilige wie Anselm und Bernhard, Könige wie Theoderich und Chlodwig, nahezubringen und sie zugleich in ihrer Einmaligkeit weit über die Leser emporzuheben — und jeder von ihnen wird v. d. St. zugestehen, daß er uns in jedem Falle etwas Neues oder bisher nicht so deutlich Gesehenes vor Augen gerückt hat. Die Glieder der anderen Kette setzen sich aus rein fachwissenschaftlichen Untersuchungen zusammen, die über ihren besonderen Anlaß hinaus als Beispiele methodischer, d. h. einfallreicher, aber gezügelter Arbeitsweise anerkannt sind; genannt seien hier nur die beiden den *Libri Carolini* gewidmeten Aufsätze, die einen neuen Zugang zur Persönlichkeit Karls des Großen geöffnet haben. Zu diesen beiden Reihen gehört dann noch eine von Uebertragungen bedeutender Denkmäler des lateinischen Mittelalters ins Deutsche, beginnend mit der vorzüglich gelungenen Wiedergabe der pompösen Staatsbriefe Kaiser Friedrichs II., während des Krieges bereichert durch die leider bereits vergriffene Luxusausgabe der «Tausendjährigen (d. h. Karolingischen) Hymnen» (Amsterdam 1942/44), und neuerdings erweitert durch eine schöne Nachdichtung von Hildeberts Versen auf das antike und auf das christliche Rom.

In dem Werke, von dem hier die Rede sein soll, sind die drei Möglichkeiten, in denen sich v. d. St. bisher bewährt hat, in eigenartiger Weise zusammengeschlossen: sie ergänzen und stützen sich gegenseitig und ergeben ein Ganzes. Den beiden

vorzüglich ausgestatteten Bänden mit zusammen fast 900 Seiten, deren Druck durch die Beiträge einer Reihe öffentlicher und gemeinnütziger Stellen möglich wurde, hat der Verf. zwei Untersuchungen vorausgeschickt, die den Text entlasten, aber doch einbezogen werden müssen (Notkers des Dichters Formelbuch, in der Zeitschr. f. Schweiz. Gesch. 25, 1945, S. 449 ff., und: Die Anfänge der Sequenzendichtung, in der Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 1946, Heft 3—4, 1947, Heft 1—2; vgl. auch noch: Karolingische Kulturfragen, in: Die Welt als Gesch. X, 1950, S. 156—167).

Den Hauptteil des Editionsbandes bildet Notkers «Liber Ymnorum»; neben dessen 40 Sequenzen findet der Leser deutsche Uebertragungen. Es folgen noch mehrere Dutzend Sequenzen aus St. Gallen, die von anderen Autoren stammen und zum Teil bereits dem 10. Jahrhundert angehören. Den Beschluß machen Notkers übrige Dichtungen: Ad Waldonem et Salomonem, E Vita s. Galli, Introductiones ad Introitum und drei kleinere Stücke.

Der Nebenwerke hatten sich bereits die Monumenta Germaniae angenommen; für den «Liber Ymnorum» war die eigentliche Arbeit erst zu leisten. Es kam darauf an, den in der Folgezeit teils bereicherten, teils verkürzten Stammtext in seinem ursprünglichen Umfang zurückzugewinnen und ihn von den Ergänzungen zu befreien, die er schon im 10. Jahrh. erfahren hat. Dafür hat v. d. St. 19 Handschriften ausgesondert, von denen heute noch 6 in St. Gallen liegen, zwei oder drei weitere von dort stammen. Auf dieser Grundlage hat v. d. St. den «Liber Ymnorum» in einer Weise ediert, die allen Ansprüchen gerecht wird. Bei einem Viertel der zum Liber gehörenden Hymnen ist Notker als Verfasser durch alte Zeugnisse gesichert, bei weiteren sehr wahrscheinlich; für den Rest versucht v. d. St. Notkers Autorschaft aus inneren Gründen zu bestätigen. Hier bleibt natürlich ein Spielraum für subjektives Ermessen; aber im wesentlichen wird das erzielte Ergebnis kaum mehr zu erschüttern sein. Und das heißt: Notker «der Stammler», dessen Hauptruhmestitel bisher die «Gesta Karoli Magni» bildeten, steht jetzt als eine deutlich profilierte Dichtergestalt vor uns, so deutlich, daß der vom Verf. benutzte neue Name: Notker «der Dichter» berechtigt ist.



Die Uebersetzungen gestalten zu einem Teil die Versform nach, zum anderen begnügen sie sich mit der Wiedergabe in Prosa. Bei Dichtungen, die sich so eng der Bibel und der Liturgie anschmiegen, bringen beide Möglichkeiten die Gefahr mit sich, in das Deutsch der Bibelübersetzungen und der Gesangbücher zu gleiten und dadurch das den Texten Eigene auszulöschen, oder in bewußter Abkehr von solcher Nivellierung die Uebersetzung zu eigenwillig und dadurch zu stark individualisiert zu gestalten. Die rechte Lösung kann nur in der Mitte liegen: die kirchliche Tradition muß durchzuhören sein, und gleichzeitig muß die Eigenart des Dichters heraustreten. Auch dies ist v. d. St. — soweit mir ein Urteil zusteht — vorbildlich gelungen, ist ihm gleich gut gelungen wie vor einem Menschenalter Friedrich Wolters die Uebertragung patristischer und mittelalterlicher geistlicher Dichtung.

Der Textband erschließt die Welt der Notkerschen Sequenzen nach allen Seiten, also philologisch, gattungsgeschichtlich, inhaltlich und auch nach dem allgemein Menschlichen hin. Das Fachliche wird so vorgetragen, daß mit ihm auch der interessierte Laie etwas anfangen kann; andererseits führt der Text über den Bereich der reinen Wissenschaft bewußt hinaus; denn worauf es dem Verf. letztlich ankommt, ist, eine Begegnung mit einem durch seinen Glauben beredt gewordenen Dichter herbeizuführen und dadurch den modernen Leser froher und reicher zu machen (I S. 36). Eben weil es dem Verf. letztlich um ein ewig-menschliches Anliegen geht, hat er in den Jahren, in denen die Welt auseinanderbarst, sich in seine Sequenzen versenkt — er ist zu beneiden, daß er das vermochte.

Die Stärke des Textbandes erklärt sich also dadurch, daß viel ausgemalt und unterstrichen wird, was ein eiliger Leser übersehen würde, und es wird auch manches ausgeführt, was in einer rein wissenschaftlichen Behandlung des Themas fehlen könnte. Hier steht der wissenschaftliche Ertrag zur Erörterung.

Ein Rezensent, der dem neuen Werke des Verf. über das Philologische und Editorische hinaus voll und ganz gerecht zu werden vermöchte, wird kaum zu finden sein, da in ihm ganz verschiedene Bereiche vereinigt werden. Den Literarhistoriker verweise ich auf die Geschichte der psalmodischen Dichtung, die den Weg vom «Tedeum» zu den Sequenzen zeigt, die

Geisteswissenschaftler auf die weit ausgreifende Einführung in die Geisteswelt des 9. Jahrhunderts, und wenn der Verf. sich auch nicht auf die musikalische Seite seines Problems näher einläßt, so werden doch auch die Musikhistoriker vieles für sie Neue finden.

Es sei erlaubt, an die Feststellungen des Verf. eigene Ueberlegungen anzuknüpfen, um zu zeigen, welche Anregungen von dem Werke v. d. Steins ausstrahlen, und um zugleich deutlich zu machen, daß es bei diesem scheinbar begrenzten Thema im Grunde um ein zentrales Problem der geistigen Entwicklung des Abendlandes geht.

In dem 1946/7 erschienenen Aufsatz hat der Verf. dargelegt, daß die Sequenz um 830 bis 850 im französisch-deutschen Grenzraum entstanden sein muß. Er nimmt also nicht — wie das bisher der Fall war — das langsame Sich-Entfalten einer Knospe zur Blume an, sondern die Schöpfung einiger weniger Dichter, die nachgeahmt und vervollkommen wird. Der Höhepunkt ist dann bereits bei dem um 840 geborenen Notker erreicht.

Was ist das Neue an den Sequenzen? Bisher hatten zwei Halbchöre im Wechselgesang das Halleluja, verziert durch immer länger und kunstvoller gewordene Melismen, vorgetragen. Amalar von Trier sagt von solchem Gesang, daß er die Seelen in einen Zustand versetze, in dem das Reden mit Worten nicht mehr nötig sei, weil die bloße Regung des Geistes diesem zeige, was er in sich trage (S. 81 nach: de eccl. III c. 16). Dies sei die Sprache der Ewigkeit, in der alle alles wissen und Worte aufhören, so hat ein karolingischer Dichter ausgedrückt, was solcher Gesang ihm und seiner Zeit bedeutete. Der große Schritt darüber hinaus wurde getan, als diesen Tonfolgen Worte unterlegt wurden. So entstehen Dichtungen, die Notker wegen ihrer psalmodischen Form noch Hymnen nennt, die sich von diesen aber dadurch grundlegend unterscheiden, daß ihre Struktur durch den Klangkörper vorgezeichnet ist. Eine Gleichförmigkeit kommt in sie erst dadurch hinein, daß die Wechselchöre dazu übergehen, unisono einzusetzen, dann einzelne Teile der Melodie im Tenor und im Sopran zu wiederholen, um dann wieder unisono zu enden. Die Sequenzen unterscheiden sich also auch von den Tropen, die Teile der Liturgie ausspinnen, also Vorhandenes bereichern.

Daß die rhythmische Dichtung des Mittelalters, die innerhalb der Dichtung einen ganz selbständigen Strang neben der vom antiken Erbe zehrenden metrischen darstellt, hier ihre Wurzeln hat, braucht nicht näher ausgeführt zu werden; denn seit Wilhelm Meyer von Speyer gehört das zum Bestande unserer feststehenden Einsichten. Wir werfen statt dessen die Frage auf: Gibt es in der karolingischen Zeit im Geistesleben Tatsachen, die sich mit der doch seltsamen Struktur der Sequenz in Beziehung setzen lassen?

Das Grundproblem der frühen Sequenz scheint mir das zu sein: der Hörer vernahm den neu gefundenen Wortlaut und hörte noch das Halleluja, das dieser — Ton für Ton — überdeckte. Je wie er sein Ohr einstellte, hörte er das Halleluja oder die Sequenz oder beides in eins.

Die Frühzeit der Sequenz ist nun auch die Zeit, in der die mehrstimmige Musik für uns faßbar wird. Ihr lag ein ähnliches Phänomen zugrunde:

auf den Hörer drang einmal die Tenor-, dann die Sopranstimme ein, oder sie klangen beide in eins zusammen; der Genuß des Ohres bestand darin, sich einmal dieser, einmal jener Stimme hinzugeben und dann beide als einen Klangkörper auf sich wirken zu lassen.

Aus eben den Jahren, in denen die Sequenz entstand, stammt der Oeseberg-Fund. Betrachtet man die zu ihm gehörenden, oft abgebildeten Pfosten, die in Köpfe von Ungeheuern auslaufen, findet man wiederum etwas Ähnliches. Denn einmal sind es richtige Pfosten, die angefaßt werden sollen — wie die unverzierten Teile deutlich zum Ausdruck bringen. Die Pfosten sind aber auch Tierhälse, deren Köpfe letztlich auf die löwen- und tigermäßigen Stützen antiker Prunkstühle zurückgehen, aber durch die Auswirkung des sogenannten Dritten germanischen Stils zu schreckerregenden Untierfratzen geworden sind. Sieht man sie sich genauer an, erweisen sich Köpfe und Hälse als völlig von einer zunächst wirr wirkenden Verzierung übersponnen, die sich bei sorgfältiger Prüfung als ein höchst kompliziertes, zwei- oder vierfach symmetrisches, aus langgezogenen Untierleibern zusammengeflochtenes Muster erweist. Wer solche Pfosten betrachtete, konnte sie also mit dem Auge entweder als Pfosten oder als Untiere oder als Summe von Tierleibern begreifen. In diesem Umstellen des Auges, in diesem So-oder-so-Begreifen ist offensichtlich der eigentliche Reiz dieser höchst raffinierten Schnitzereien zu suchen — ein Reiz, den wir nur noch als optische Spielerei kennen, der aber schon den germanischen Kerbschnittarbeiten zugrunde liegt. Denn im Widerspruch zum Tastsinn vermag das Auge die Vertiefungen auch als Erhöhungen zu verstehen.

Dieses Prinzip liegt auch der germanischen Dichtung zugrunde, die ja durch das Stilmittel der Kenningar zu einem ähnlich komplizierten Gebilde wie die Plastik gemacht wird: Man sagt nicht «Meer», sondern «Odins Rosse» und kann dann sowohl für «Odin» wie für «Roß» noch einmal poetische Deckworte setzen. Wer nicht eingeweiht ist, vernimmt einen durch Stabreim und Gleichzahl der Hebungen kunstvoll gebundenen, aber mit dem seinem Verstande nicht begreifbaren Wortlaut; der Kenner des Kenningar-Prinzips erfährt dagegen auf Grund seines Wissens die den eigentlichen Sinn bergende «Grundstimme». Er hört aber zugleich die poetische «Deckstimme» oder sogar Deckstimmen, und der Reiz besteht wie bei der Sequenz, bei der mehrstimmigen Melodie und bei der Schnitzerei darin, einmal dies, einmal das oder beides zusammen aufzunehmen. Denn die Sequenz ist streng einstimmig.

Das Prinzip, daß etwas zugleich dies und zugleich das ist, liegt schließlich auch der Allegorese zugrunde, deren Methode die karolingische Zeit zwar von den Kirchenvätern fertig übernahm, die sie aber — man denke an Amalar und Hrabanus Maurus — geradezu zur Schlüsselwissenschaft erhob. Denn nach dieser Deutungsweise vernahmen die Eingewiesenen mit dem Ohr den historischen Sinn der Bibelworte, mit dem durch Wissen geschärften Verstande aber gleichzeitig noch einen oder womöglich mehrere geheime Sinne, die Gott als Inspirator der schriftlichen Offenbarung in dem Wortsinne verborgen hatte.

In diesem Prinzip des «Dies und des Das»-Nebeneinander und zugleich im «In-eins»-Sinn, das in so ausgeprägter Weise in keiner anderen Kultur nachzuweisen ist, scheint mir — was ich hier nicht näher ausführen kann — geradezu der Schlüssel für das frühe Mittelalter gegeben zu sein. Denn so sehr Kunst, Dichtung, Musik und Wissenschaften auch durch verschiedene Traditionen bestimmt gewesen und ihre eigenen Wege gegangen sind, so sind sie sich doch dadurch nahegekommen, daß sie jenem Prinzip Einlaß gewährten.

Unter diesem Gesichtspunkt bedeutet es einen Fortschritt, daß wir nun dank W. v. d. Steinen einen klaren Einblick in die Entstehung und die Struktur der Sequenzendichtung erlangt haben. Ein Teilvorgang des skizzierten und noch sehr der Aufhellung bedürftigen Prozesses ist nun zeitlich und geographisch festgelegt, in Anfangs-, Blüte- und Reifezeit aufgegliedert und nicht nur nach den äußeren Formen, sondern in seinem inneren Wesen erschlossen worden.

Göttingen.

Percy Ernst Schramm.

Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III/3, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1950, VII u. 637 S., geb. Fr. 31.20.

Mit dem dritten Teilband des dritten Bandes der kirchlichen Dogmatik geht Karl Barth zur Behandlung der Lehre von der Vorsehung über. Im äußeren Anschluß an das traditionelle Schema der Vorsehungslehre wird das göttliche Erhalten, Begleiten und Regieren gesondert abgehandelt. Innerlich ist aber diese Vorsehungslehre ein radikaler Bruch mit einer sehr alten und verbreiteten Tradition, wonach die Vorsehung als *articulus mixtus* betrachtet und in einer subtilen Synthese aus Bibel und Metaphysik gelehrt wurde. Hier ist die Vorsehung streng christologisch bestimmt, und es wird gegen alle Theodizeespekulationen Front gemacht. Die Maxime, daß das Walten Gottes über und mit seiner ganzen Kreatur im Lichte seines Waltens im Gnadenbunde, im Lichte seines Werkes und seiner Offenbarung in Jesus Christus gesehen werden muß (S. 127), wird nie verletzt. Es wird dadurch ein fester Boden für eine neue und eigenartige Vorsehungslehre gelegt. Einzelheiten können in einer kurzen Besprechung nicht genannt werden. Hier sei nur eines erwähnt: die Weise, in welcher in dem wichtigen Abschnitt vom Gebet (S. 311—326) von der Freiheit der Kreatur gesprochen

wird, wo sichtbar wird, wie radikal der biblische Ansatz hier durchgeführt worden ist.

Die größte Diskussion wird wohl § 50 «Gott und das Nichtige» hervorrufen. Meines Erachtens sollte man aber hier gerade nicht zu schnell fertig werden und Barth irgendeinen «Monismus» zuschreiben. Man könnte vielleicht, wenn man von den früheren Teilbänden herkommt, gegen die Verwendung des Wortes «nichtig» zur Charakterisierung des Bösen einige Bedenken erheben. Aber so wie der Begriff hier entfaltet wird, wird man zugestehen müssen, daß Barth hier der Gefahr, entweder manichäisch oder pelagianisch vom Bösen zu lehren, der beinahe keiner in der Geschichte der Dogmatik ganz entgangen ist, in einer sehr eindrucklichen Weise entweicht. Denn hier wird einerseits das Böse als *wirklich* in der Welt des sündigen Menschen und andererseits als der guten Schöpfung Gottes in jeder Hinsicht *nicht zugehörig* gesehen. Selbst die gewiß kühne Bezeichnung des Bösen als «eines gefährlichen Scheins» behält, so wie sie hier interpretiert wird, ihr gutes Recht (S. 424—425).

Die gewaltige Angelologie, die im § 51 den Band beschließt, wird hier leider nicht in Einzelheiten besprochen werden können. Auch hier scheint mir eine sehr notwendige Aufräumarbeit geleistet zu sein.<sup>1</sup>

Die Fragezeichen des Lutheraners werden in diesem Teilband nur wenige und unbedeutende sein im Vergleich mit den beiden vorhergehenden Teilbänden. Vielleicht kann man so sagen: in diesem Teilband ist weniger Genialität und mehr Bibeltreue als in seinen Vorgängern. Deshalb ist dieser Band, obwohl ästhetisch weniger reizend, theologisch mehr fruchtbar als III/1 und III/2. Und doch gibt es auch hier schöne Dinge, die man *nur* bei diesem Theologen findet, vor allem das herrliche Stück über Wolfgang Amadeus Mozart (S. 337 ff.), das jedem Freund Mozarts (und Barths) eine Freude machen muß, abgesehen davon, daß die Interpretation Mozarts, die hier gegeben wird, wahrscheinlich sowohl musikalisch als theologisch problematisch ist. Denn ist es nicht die Dämonie und nicht nur

<sup>1</sup> Zu Karl Barths Sicht der biblischen Dämonologie vgl. Karl Ludwig Schmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht, in dieser Zeitschrift 1951 Heft 3, insbesondere S. 171 f., 175 f.

die gute «Schattenseite» der Schöpfung, die bei Mozart hörbar wird (Don Juan)? Immerhin — hier ist etwas zu hören, was dem Theologen nicht gleichgültig sein kann. Es gehört zur Größe dieses wahrhaft großen Buches, daß Mozart dem Theologen sein Zeugnis hier ablegen darf. Dadurch wird die Treue der Bibel gegenüber gewiß nicht vermindert.<sup>2</sup>

Århus/Dänemark.

Regin Prenter.

Oskar Hammelsbeck, *Evangelische Lehre von der Erziehung*, München, Chr. Kaiser-Verlag, 1950, 267 S., brosch. DM. 8.30, Halbleinen DM. 10.50.

Auf drei verschiedenen Ebenen bewegt sich die Erörterung des Problems. Da ist der in der alltäglichen Praxis sichtbare Gegensatz von Kirche und Schule, kirchlichem Reden von Erziehung und säkularisiertem Erziehen. Auch im abgelegensten Dorfe läßt sich diese Gegensätzlichkeit nicht übersehen: das Dorfbild ist nun einmal dominiert durch die beiden großen Gebäude der Kirche und der Schule, durch den Tempel der Religiosität alter Zeiten und den Tempel moderner Bildung. Von hier aus würde sich die Frage so stellen, ob denn nicht unter Christen eine Einigung möglich wäre in dem Sinne, daß von der Kirche her eine letzte Krönung des von der Schule grundlegend Geschaffenen zu erwarten sei, ein letztes Alpenglühen, das sich versöhnend und verklärend auf das Tun des profanen Pädagogen legt.

Daß hier Probleme vorliegen, und wäre es nur die Frage der Zuordnung von Pfarrer und Lehrer im Geschehen einer Erziehung, wird durchaus gesehen, und es wird uns darüber Gescheites und sehr Beachtliches gesagt. Wichtiger aber ist, daß nun in aller Klarheit die dahinterliegende Diastase erkannt wird zwischen allem menschlichen Bemühen um Erziehung und dem, was von Gott her in Christus geschehen ist und noch weiterhin geschieht. Nun stünden einander gegenüber das menschliche Bemühen mit seinem Wissen um das Hineingeborensein in diese Welt und die ihr eigene Art der Wirklich-

<sup>2</sup> Inzwischen ist Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/4 erschienen, wo die Lehre von der Schöpfung behandelt wird; dieser Band, der die Barth'sche «Ethik» enthält, wird in dieser Zeitschrift von Nils Hansen Søe, Kopenhagen, rezensiert werden.



keit, um Erbmasse und Dispositionen, um Umwelt und Schicksal, um funktionelle Erziehung durch alle jene Faktoren, die nicht ins Bewußte des Kindes hineinragen und doch seine werdende seelische Struktur aufs nachhaltigste beeinflussen, auch um die Kräfte und Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung des kindlichen Seelenlebens. In diesen Rahmen des fest Gegebenen stellt die säkularisierte Pädagogik hinein all jene Maßnahmen, die von Eltern, Schule, Staat und Kirche zu ergreifen sind, um Menschen zu wahren Menschentum hinzuführen, zur religiös-sittlichen Persönlichkeit in irgendeiner Fassung, zum Reifwerden zu einer irgendwie beschriebenen Gemeinschaft. Darum glaubt sie auch über die erzieherische Beeinflussung des Individuums hinaus rechnen zu dürfen mit der Möglichkeit einer Neuerziehung eines Volkes, ja mit der Zubereitung zu neuer Völkergemeinschaft zum wahren Frieden. So muß säkularisierte Erziehung mit Notwendigkeit immer wieder hinauslaufen auf einen Versuch säkularer Welterlösung durch pädagogische Bemühung.

Es ist ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, die Mächtigkeit und an ihrem Orte unleugbare Wichtigkeit dieser Belange zu sehen und sie durchaus ernst zu nehmen. Auch im Blick darauf wird uns Beachtliches und zum Weiterarbeiten Anregendes gesagt, wenn auch die gedrängte Darstellung sich nur allzu oft auf kurze Ausblicke, auf Andeutungen, auf Hinweise beschränkt, deren reichere Entfaltung dem Suchenden zugute kommen müßte.

Auf der andern Seite, sich aufs schärfste abhebend, steht all das, was von Gott her in Christus an uns und für uns getan ist und das im Blick auf eine heranwachsende Generation gebunden ist an das Geschehen der Taufe, des Hörens des Wortes, des Hinzusetzwerdens zur Gemeinde derer, die sich ums Abendmahl versammeln, und das im großen Gegensatz zu allem profanen Bemühen um den heranwachsenden Menschen nicht endet in Tod und Zerfall, sondern im Berufensein zum ewigen Leben und zum Kommen des Reiches. Daß auf dieser Ebene Gott und der Herr allein erzieht und bildet, daß es beim Erzieher ausschließlich gehen kann um ein vom Herrn her Erzogensein in «Zucht und Vermahnung», daß hier alles Tun des Menschen ein Ende hat und Gott allein seine Kinder zu

sich zieht, das wird vielfältig herausgearbeitet und mit so großer Deutlichkeit immer wieder gesagt, daß doch sehr zu hoffen steht, daß keiner das Buch Hammelsbecks aus der Hand legt, ohne sich zum mindesten darüber zu ärgern oder doch zu neuer Erkenntnis zu gelangen.

Bis hierher dürfte der Verfasser sich unsrer ungeteilten Zustimmung erfreuen. Aber nun beginnt die Schwierigkeit: wie kommt es nun im Raume dieser Wirklichkeit zu einer evangelischen Lehre von der Erziehung? Hier wird die Sache für den Zuschauer interessant, denn es handelt sich darum, zwischen den beiden gewaltigen Felswänden, die scheinbar hoffnungslos durch einen Abgrund geschieden sind, ein Seil zu spannen, auf welchem mit einiger Kunstfertigkeit nun doch ein pädagogisches Tun, ein «kritisches Ja zu den öffentlichen Bemühungen um eine menschlich erträgliche Gemeinschaft» vorgeführt werden könnte. Daß dieses Balancieren über dem Abgrund für den Verfasser nicht ohne manches Zittern geraten will, davon dürfte doch wohl der etwas gequälte Stil des Buches Zeugnis ablegen mit seiner essayistischen Gestaltung, seinem scheinbar impulsiven Hervorquellen immer neuer Gesichtspunkte — und schon hat sich wieder ein neuer Begriff eingeschlichen, den man zum Weiterführen des Gespräches braucht —, mit seinen je und je ausgezeichneten Formulierungen, mit seinen geistreichen *Aperçus*, bestechend durch Tiefe — oder ist es nicht manches Mal nur ein Anschein tiefer Erkenntnisse? — und seinen vielen Vorbehalten und allzu kurzen Hinweisen. Man bedenke, was daraus würde, wollte man diese Teile des Buches übersetzen in die formvollendete Klarheit französischen Stiles und damit zugleich umdenken in die Logik französischen Geistes? Wir könnten uns denken, daß z. B. Magdalene v. Tiling und K. Jarausch ein solches Experiment erheblich besser durchstehen würden.

Prinzipiell ist über diese dritte Ebene, auf welcher sich mit Zittern und Zagen und doch etwa auch mit einer gewissen Forsicht die vorliegende Untersuchung bewegt, zu sagen, daß es vor allem Reden über Pädagogik unter dem Glauben zu einer Klärung über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium kommen mußte. Daß hier keineswegs ein Abschluß der Diskussion zu erwarten steht, hat das Herborner Religions-



gespräch doch sehr eindrücklich gezeigt. Es wird daher eine «Evangelische Lehre von der Erziehung» heute nichts anderes sein können als ein Versuch, von den sehr hypothetischen Aussagen einer irgendwie gearteten christlichen Ethik aus sich über den Abgrund hinauszuwagen, wobei es immer noch geschehen könnte, daß man eben doch noch mit einem Fuß auf dem Boden der profanen Pädagogik steht, von deren weltanschaulicher Begründung man sich so endgültig distanziert zu haben glaubte.

Hammelsbeck glaubt den tragenden Grund in der Ethik Dietrich Bonhöffers gefunden zu haben; man könnte es ja auch mit Gogarten versuchen. Solange aber der Weg mit so viel Vorsicht gegangen und dabei so viel Wertvolles zu sehr konkreten Fragen der Schule und der Erziehung zutage gefördert wird, kann der Leser nur dafür danken, daß wieder einer das Wagnis auf sich genommen hat und es weiß, daß auch ihm nicht die endgültige Erkenntnis geschenkt ist. Vielleicht ließe sich das alles am besten diskutieren auf dem Boden jenes Humors, der dem Verfasser so besonders wertvoll geworden ist.

Neuallschwil/Baselland.

Julius Schweizer.

## Miszellen.

### Alttestamentliche Wortforschung.

#### Das semitische Wort für «Leiter, Treppe».

Aehnlich wie beim semitischen Wort für Vogel (ThZ 5, 1949, 315 f.) und für Korb (ebd. 7, 1951, 77 f.) ergibt die Bestandesaufnahme in den einzelnen semitischen Sprachen ein zunächst sehr vielgestaltiges Bild: hebr. (nur Gen. 28, 12) und mittelhebr. *sullām*, phön. *slmt* (wohl plur. dazu wie mittelhebr.), jüd.-aram. *sullāmā* und *sulle mā*, arab. *sullamun*, süd-ar. *sallām* und *sallūm* (C. Landberg, Hadramout, 1901, 611 f.), christlich-paläst. *selūmā* (bisher erst in einem von M. Black zu edierenden Horologion, s. Presentation Volume W. B. Stevenson, 1945, 35 f.), samarit. *sellem* oder *sallam* (Petermann, Gramm. S. 62), syr. *sebbeltā* (Brockelmann, Lex., *sebletā* Payne-Smith), neuaram. *semla* (Bergsträßer, Glossar 81), neusyrr. *šimaltā* (Maclean, Dict. 227 b), mandäisch *sumbiltā* und *sibltā* (Nöldeke, Mand. Gramm. 76. 173, Lidzbarski, Ginza II 87<sup>3</sup>, 490<sup>3</sup>).

Die starke Variabilität der Form erklärt sich auch hier daraus, daß zwei der Radikale Sonorlaute sind, bei denen Metathese besonders gern auftritt (Brockelmann, Grundriß I § 98). Bei der Frage nach der Grundform ist man zunächst vom Hebräisch-Arabischen ausgegangen und hat