

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
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: 25.02.2026

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

Rezensionen.

Hans Schärer, Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo,
Leiden, Verlag E. J. Brill, 1946, VI u. 236 S., Fr. 17.50.

Im Jahre 1946 erwarb der Schweizer *Hans Schärer*, Missionar der Basler Mission unter den Dajak auf Borneo, die Doktorwürde in der Literarischen Fakultät der Leidener Universität mit einer Dissertation über «*Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*». Im September desselben Jahres kehrte er nach Borneo zurück, um als Präses der Missionsarbeit auf dieser Insel, in Zusammenarbeit mit der Dajakischen Kirche, die allgemeine Führung zu übernehmen. Am 10. Dezember 1947 ist dieser reichbegabte und vielversprechende Missionsmann plötzlich einer Sepsis zum Opfer gefallen. Dieses unerwartete Hinscheiden im Alter von 43 Jahren bedeutet einen schweren Verlust für die Missionsarbeit, für die ethnologisch gerichtete Religionswissenschaft und für die Missionswissenschaft. Eine nähere Betrachtung seiner Doktorarbeit, die durch besondere Umstände länger aufgeschoben wurde, als beabsichtigt war, wird erweisen, wie groß der Verlust ist, den wir durch den Tod von Dr. Hans Schärer erlitten haben, besonders auch auf den Gebieten der Religionswissenschaft und der Missionswissenschaft. — Schärers erster, sieben Jahre währender Aufenthalt in Süd-Borneo im Missionsdienst ist wissenschaftlich erstaunlich fruchtbar gewesen. Er sammelte bei den Katingan-Dajak ihre heiligen Stammeserzählungen in etwa 800 Heften, deren Inhalt schon allein eine Publikation von 12 000 Druckseiten ergeben hätte. Dazu nahm er auch die vollständigen Priestergesänge zum dajakischen Totenritual auf. Er beabsichtigte, dieses unbekannte Material in fünf Bänden von zusammen etwa 2500 Seiten herauszugeben. Im Jahre 1938 erlaubte ihm die Basler Missionsleitung auf Grund seiner großen Begabung, in Leiden Ethnologie zu studieren unter der Leitung von Prof. J. G. B. de Josselin de Jong, der ihm auf dem Gebiete der Ethnologie ein wirklicher Führer geworden ist. Während des ganzen Krieges verblieb er in Holland, auf seine gründliche Art das Studium der Ethnologie und der Theologie betreibend und zugleich immer mit dem mitgebrachten Material beschäftigt. In einer Reihe von Zeitschriftartikeln gab er schon einige

Einblicke in seine Arbeitsmethode und Resultate, sowohl in religionswissenschaftlicher als in missionswissenschaftlicher Hinsicht. Von besonderer Bedeutung ist u. E. das selbständig erschienene Büchlein «Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld» (Basler Missionsstudien Neue Folge, Nr. 18). Tieffühlendes Eindringen in die dajakische Religion und gediegenes, an Karl Barth orientiertes, theologisches Urteil sind in diesem Heft miteinander verbunden und ergeben eine originelle Erfassung des Problems der missionarischen Verkündigung.

Wir werden uns hier näher mit seiner Doktorarbeit über die Gottesidee bei den Ngadju-Dajak beschäftigen. In den Hauptpunkten hatte Schärer schon 1944 im «Evangelischen Missionsmagazin» den Grundriß dieser Studie niedergelegt in einem Artikel «Die dajakische Religion in ethnologischer und theologischer Sicht». Wir werden noch darauf zurückkommen müssen, daß dieser gehaltvolle, gedanken- und kenntnisreiche Artikel von 25 Seiten im «Missionsmagazin» in prinzipieller Hinsicht eine klarere und ausführlichere Formulierung gibt als die Doktorarbeit. Ihrem Charakter als Probestück wissenschaftlicher Arbeit gemäß ist die ganze Arbeit konzentriert auf den einzigen Punkt: die dajakische Kultur und Religion, dazu das ganze dajakische Leben und Denken von der Gottesidee aus zu interpretieren. Schärer wendet sich dabei entschieden gegen die Auffassung, die bis jetzt unter dem Einfluß von A. Hardeland, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts als Missionar und Bibelübersetzer auf Borneo arbeitete, über die höchste Gottheit der Dajak herrschte, daß sie eine Deus-otiosus-Figur sei. Schärers Grundthese ist: «Im Zentrum des religiösen Lebens und Denkens (der Dajak) stehen die höchsten Gottheiten» (S. 7). Er spricht geradezu von einer dajakischen Gotteslehre, nicht als «besonderes Kapitel eines Lehrbuches» (S. 7), sondern formuliert als sein Programm, die Gottesidee aus den Quellen herauszuarbeiten und so zu zeigen, daß sie sich «wie ein roter Faden durch die ganze Kultur und Religion hindurchzieht und daß sie tatsächlich der Mittelpunkt des Lebens und Denkens ist» (S. 8). Das Neue, Originelle in Schärers Versuch, eine Darstellung der dajakischen Religion als eines Beispiels «primitiver» Religion zu geben, ist gerade dieser Aus-

gangs- und Konzentrationspunkt der Untersuchung. Nie vorher ist eine der indonesischen Religionen so konsequent und zusammenhängend als völlig ernst genommen worden. Schärer hat durch seine fesselnde Beschreibung und Interpretation in vieler Hinsicht eine neue Welt eröffnet, von der wir etwas vermuteten, aber nicht viel wußten. — Die Quellen, die Schärer benützt, um in die neue Welt der Gottesidee einzuführen, gehören zu vier Kategorien. Erstens: die Mythen oder heiligen Erzählungen, die über die höchsten Gottheiten in der Oberwelt und Unterwelt berichten und die die ganze Welt und die Menschen geschaffen haben und ihnen ihre Ordnungen gaben. Zweitens: die Priestergesänge in der sakralen Sprache (*basa Sangiang*), die bei allen religiösen Handlungen von den Priestern vorgetragen und mit denen alle Handlungen begründet und begleitet werden. Drittens: die Rechtsliteratur (*Hadat* bei den Dajak, sonst *Adat*), weil «*hadat*» nicht nur das göttliche Recht und die göttlichen Ordnungen, sondern auch das Leben nach diesem Recht und diesen Ordnungen bedeutet, womit die Verflechtung des Lebens auf allen seinen Gebieten mit der Gottesidee in die Erscheinung tritt. Viertens: kultische Zeichnungen von Ober- und Unterwelt, die die Priester bei der Ausübung ihrer Funktionen benützen. Als schöne Beigabe zu seinem Buch bietet uns Schärer, nebst andern, gute Reproduktionen dieser kultischen Zeichnungen.

Die Auswertung dieser Quellen stempelt Schärers Arbeit schon zu einem Neu-Anfang auf dem Gebiete der Erforschung und Charakterisierung primitiver Religion. Zur richtigen Würdigung seiner Erfassungsart ist es unumgänglich, darauf hinzuweisen, daß er (S.10) ausdrücklich sagt: «Das Wesen der dajakischen Religion und die Lehre der Gottesidee lernen wir nicht aus dem empirischen Leben und Denken, das uns nur eine Oberflächenschau vermittelt, kennen; wir müssen eindringen in die Quellen» (d. h. die vier obengenannten Kategorien).

Das Bild das uns aus diesen Quellen, nach Schärers Zeichnung, entgegentritt, ist das folgende.

Die Ngadju-Dajak unterscheiden zwei höchste Gottheiten, die getrennt oder in personeller Einheit auftreten und von Anfang an zusammen bestanden haben. Es sind die Gottheit der

Oberwelt, Ranjing Mahatala Langit, der auf dem Urberg wohnt, und die Gottheit der Unterwelt, Djata, eine Göttin, die ihren Aufenthaltsort in dem Urwasser hat. Die Gottheit der Oberwelt, Mahatala, heißt auch Fürst der Sonne und König des Mondes. Die Symbole, die unauflöslich mit ihm verbunden sind und ihn repräsentieren, sind der Nashornvogel, die Lanze und der Dolch. Die Oberwelt ist das getreue Abbild der dajakischen Welt — nur reicher und schöner — mit vielen Flüssen und Seen, von den höchsten Geistern bewohnt und entspringend an dem Urberg, wo Mahatala thront. Die Göttin der Unterwelt, Djata, wird durch ihre Symbole, die mythische Wasserschlange (Naga) und das Gewebe repräsentiert. Aus der Ober- und Unterwelt schauen die höchsten Gottheiten auf das Tun und Lassen der Menschen herab. Obwohl unterschieden und also eine Zweiheit, treten sie in den sakralen Handlungen, durch die das schöpferische Heilgeschehen in der Urzeit wiederholt wird, als eine personelle Einheit auf. Schärer nennt dies einen dualistischen Monismus. Diese Ambivalenz, diese Zwei-Einheit, zusammengefaßt in der totalen Gottheit von Mahatala und Djata, ist bezeichnend nicht nur für die Gottesidee, sagt Schärer, sondern für die ganze Kultur der Dajak (S. 21). Eine Wiederholung dieser Zwei-Einheit ist zu finden in den höchsten Geistern, Radja Pali, der als Rächer auftritt, wenn die göttlichen Ordnungen übertreten werden, und Radja Ontong, der dem Menschen die göttlichen Heilsgaben schenkt, vor allem bei der Wiederholung der Schöpfung und beim Eintritt in ein neues Lebensstadium, Radja Sial, der die Menschen ins Unglück stürzt, alle drei in der Oberwelt wohnend. Radja Puru, der König der Pocken oder der Krankheiten, wohnt in der Mitte des Weltmeeres. Diese höchsten Geister sind nicht nur die personifizierten Funktionen der totalen Gottheit, sondern auch ihre personifizierten Aspekte (Gut und Böse, Heil und Unheil, Leben und Tod, Gericht und Wiedergutmachung). Selbst sind sie auch wieder ambivalent. Z. B. Radja Pali rächt nicht nur die Schuld, sondern befreit auch von ihr usw. Die totale ambivalente Gottheit vereinigt in sich den Aspekt des Guten und Bösen, des Lebens und des Todes.

Als für die Gottesidee typischen Mythus wählt Schärer den Schöpfungsmythus. Er ist sehr lange und verwickelt. Der Kern

des Mythus ist, daß die beiden Gottheiten aus ihren Emblemen den Lebensbaum schaffen, der im Urwasser wurzelt und zum Urberg hinaufreicht. Der Lebensbaum ist die Gottheit selbst in ihrer ambivalenten Totalität. Der Baum wird vernichtet in einem Streit zwischen einem männlichen und weiblichen Nashornvogel, die zum Schluß einander vernichten. Auch in diesen beiden Vögeln sieht Schärer die beiden höchsten Gottheiten. Als Resultat dieses Streites entsteht das erste Menschenpaar und viele andere Sachen, die zum Kosmos gehören. Der Sinn des Mythus ist, daß aus dem Kampf der beiden Aspekte des zweieinigen Kosmos sich der Ursprung aller Dinge herleitet. Weil Schärer alle rituellen Handlungen als der Schöpfung und Neuschöpfung des Menschen und Kosmos dienend auffaßt, ist es deutlich, daß der Schöpfungsmythus im dajakischen Kultus eine wichtige Rolle spielt. Seine Interpretation der in der sakralen dajakischen Literatur zutage tretenden Erfassung des Lebens und der Welt drückt Schärer am Schluß seiner Analyse des Schöpfungsmythus in den folgenden Worten aus (S. 43): «Durch die Tat der totalen Gottheit ist der ganze Kosmos entstanden, und der ganze Kosmos ist die totale Gottheit. Der Mensch kommt aus der Gottheit, lebt in der Gottheit und ist die Gottheit, oder ist ein Aspekt der Gottheit. Die Religion bedeutet: Bewußtwerdung des eignen göttlichen Seins und Wesens, das im urzeitlichen Heilsgeschehen wurzelt, und sie bedeutet ferner: das Leben in diesem Heilsgeschehen und seine Anwendung (bzw. Wiederholung) in der Gegenwart.» Von dieser prinzipiellen Stellungnahme aus bespricht Schärer dann ausführlich die verschiedenen Lebensgebiete, die er «heilig» oder «göttlich» nennt, weil sie Wesen und Sinndeutung von der totalen Gottheit her empfangen und ihr gehören. Das heilige Volk kennt die hohe oder reiche Gruppe (Adel) und die niedere oder arme Gruppe (Freie), welche die Nashornvogel- und Sonnenmenschen neben und gegenüber den Wasserschlangen- und Mondmenschen repräsentieren. Die Priestergruppe, weibliche (balian) und männliche (basir), ist eine besondere ... Sie sind die Gruppe, die die Totalität der bisexuellen Gottheit darstellt, aber auch die Totalität der ganzen Gemeinschaft und des ganzen Kosmos (S. 67).

In der Ordnung des Dorfes und des Hauses ist auch die

dualistische Einheit von Oberwelt und Unterwelt, d. h. die kosmische Zweiteilung, der bestimmende Hintergrund.

Das «heilige» Leben ist das Leben, das sich in die durch die totale Gottheit gegebenen und den ersten Menschen mitgeteilten Ordnungen und Normen fügt. Nach dieser göttlichen Norm (*hadat*) zu leben, bringt Glück, Heil. Dem zuwider zu handeln, Unglück, Unheil. Der Mensch, der «bahadat» (nach der Hadat lebt) ist, nimmt den richtigen Platz in der göttlich-kosmischen Ordnung ein. Alle Stadien des Lebens (Geburt, Pubertät, Heirat, Tod) werden von Zeremonien begleitet, die bezwecken, den Menschen in die göttliche Totalität einzuschalten und zu bewahren.

Besonders ausführlich verbreitet sich Schärer über die Rechtsordnungen und das außerordentlich reichhaltige dajakische Totenritual. Er rückt die Rechtshandlungen in das Licht einer von der totalen Gottheit, nicht von dem Menschen, ausgehenden Wiederherstellung der Ordnung. In diesem Lichte muß seine These verstanden werden, daß der Mensch, nach dajakischer Auffassung, nicht sich selbst erlöst und auch keine magische Handlung ausübt (S. 112). «Die Rechtssitzung ist ein kosmisch/göttliches Ereignis» (S. 116).

Die totale Gemeinschaft umfaßt nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten. Zu den guten Toten gehören die Menschen, auf denen die Augen der Gottheit bis zuletzt geruht haben; die bösen Toten sind die Menschen, auf denen die Augen der Gottheit nicht ruhten. Die ersten gehen in das Totendorf ein; die andern werden aus der Gemeinschaft der guten Toten ausgestoßen. Die Verehrung der Toten hat ihren Grund in der Konzeption der kosmischen, religiösen und sozialen Einheit. Wie kompliziert die Gedankenwelt der Dajak ist, tritt daraus hervor, daß doch auch wieder Stand, Geschlecht, Todesursache usw. bestimmenden Einfluß auf das Los der Toten haben. In einer Beschreibung des dajakischen Totenfestes (*tiwah*) versucht Schärer seine Auffassung zu erhärten, daß der heilige Dienst (das Ritual) im kleinen wie im großen die Wiederholung und Dramatisierung des urzeitlichen Heilsge- schehens ist. Die Welt und das Heil wird dadurch erneuert. Im Menschenopfer, das dabei stattfindet, sieht Schärer eine Stellvertretung; durch Vernichtung von Leben entsteht neues

Leben und neues Heil, wie aus der Vernichtung des Lebensbaumes der Kosmos entstand.

In einem kurzen Schlußkapitel gibt Schärer von der Mitte der Gottesidee aus seine Gedanken über das Wesen der dajakischen Religion, d. h. seine Interpretation. «Die beiden höchsten Gottheiten sind mit den beiden, ursprünglich bestehenden, Stammhälften identisch.» «Die göttliche Welt ist deshalb ein Abbild der menschlichen, weil der Mensch sich selbst in die übersinnliche Welt erhoben und vergöttlicht hat, d. h. weil er die Gemeinschaft, die Ordnungen, sein Stammgebiet und sein Handeln und Denken aus sich heraus in eine absolute und heilige Sphäre verlegt und damit objektiviert hat. Die Welt und die Gemeinschaft sind nicht durch Emanation aus den Gottheiten entstanden, sondern die Gottheiten und ihre Welt sind die durch den Menschen selbst heiliggesprochene menschliche Welt und Gemeinschaft» (S. 177, 178). Die Oberwelt und Unterwelt sind nicht in erster Linie die Wohngebiete der höchsten Gottheiten, sondern der beiden Stammhälften oder rituellen Gruppen (S. 178). In Uebereinstimmung mit dieser Interpretation sagt Schärer über den Schöpfungsmythus, daß er uns nicht die Schöpfung erzählt, sondern berichtet, wie die totale Gemeinschaft geordnet ist und wie der ganze Kosmos und alle seine Erscheinungen mit der Gemeinschaft und ihren verschiedenen Gruppen in Uebereinstimmung gebracht wurden (S. 179). Schärer schließt sich Ludwig Feuerbachs Urteil an, d. h. daß sich in der Religion nichts anderes ausspricht als das Wesen des Menschen; die Religionsgeschichte ist die Geschichte des Menschen (S. 182). Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die dajakische (und jede andere) Religion ein Phantasiegebilde sei. Sie ist eine Wirklichkeit, in dem Sein der Gemeinschaft begründet, und auch eine Kraft im Leben und im Sterben.

In sehr gedrängter Weise haben wir versucht, einen Einblick zu geben in die gehaltvolle Zeichnung Schärers der dajakischen Religion. Hier ist ein energischer und origineller Versuch gemacht, auf Grund reichen und vielfach neuen Materials aus den Gebieten des Mythus und des Ritus, eine primitive Religion nicht als eine etwas kindliche Absonderlichkeit, sondern als eine konsequente religiöse Erfassung der Welt und

des Lebens zu deuten. Schärer kennzeichnet seinen Versuch selber mit den von Rudolf Otto entlehnten Worten, diese Religion kennenlernen zu wollen, «so wie sie aussehen würde, wenn sie nach ihrer letzten und tiefsten Idealität einmal wirklich gelebt sein würde». Das große Verdienst seines Versuches ist, daß er klargemacht hat, wie sehr eine primitive Religion wie die dajakische beherrscht wird von dem Gedanken der parallelen Verbundenheit der kosmischen und der menschlichen Harmonie, worin die Gegensätze bestehen und doch auch wieder aufgehoben sind. Das bedeutet, religionswissenschaftlich gesprochen, daß in den primitiven Religionen eine totale, zusammenhängende Erfassung von Leben und Welt enthalten ist, der man mit den bekannten Arbeitshypothesen von Animismus, Dynamismus und «high-god»-Theorien nicht beikommen kann. Söderbloms großes Buch über das Werden des Gottesglaubens wird durch Studien, wie sie in Schärers Buch dargelegt sind, wieder sehr anfechtbar. Unserer Meinung nach ist in anderen indonesischen Religionen (die alt-javanische, die balinesische, die prächristlich-ambonesische — ich nenne nur Beispiele, die mir aus eigener Erfahrung und Studium einigermaßen bekannt sind) dieselbe Grundstruktur zu finden, die Schärer für die dajakische Religion aufgewiesen hat. Es ist sehr zu bedauern, daß durch den frühen Tod des Verfassers das von ihm gesammelte Material höchstwahrscheinlich vorläufig liegenbleibt und nicht so leicht einen Bearbeiter finden wird, der es mit derselben Forschungs- und Deutungsenergie durcharbeitet, wie Schärers Begabung uns hoffen machte. Das vielleicht Wichtigste einer Erfassungweise wie der Schärerschen für die Religionswissenschaft ist, daß es einem zu dämmern beginnt, daß die Grundstruktur der primitiven religiösen Welt- und Lebenserfassung auch im Hintergrunde der großen antiken Religionen wie der ägyptischen und babylonischen und der großen asiatischen Religionen wie der indischen und chinesischen aufblitzt. Diese großen «Kultur»-Religionen haben eine viel reichere und tiefere Geschichte als die dajakische, weil sie mit der ganzen Entwicklung dieser großen, imposanten Kulturen verwoben sind. Ich wage es jedoch, die Vermutung auszusprechen, daß das Studium primitiver Religionen nach Schärerscher Art in der Zukunft noch eine besondere Be-

deutung bekommen wird für die Erhellung grundlegender Tendenzen der antiken und modernen «Kultur»-Religionen. Wir sind hier aber, sowohl auf dem Gebiete der Primitivologie wie auf dem Gebiete der Vergleichung mit den genannten Religionen, erst in den Anfängen.

Gibt es denn keine Fragezeichen der Arbeits-, Erfassungs- und Deutungsweise Schärers gegenüber? Die gibt es unzweifelhaft. Das Fesselnde an seinem Buche ist, daß es mit kämpferischer Ueberzeugung geschrieben ist. Dieses Kämpferische hat jedoch in einer Arbeit, die so betont objektiv-wissenschaftlich genannt wird, seine Nachteile. Mit großem polemischen Nachdruck weist der Verfasser die animistisch-dynamische Erklärung der primitiven Religion ab; auch die Auffassung, daß man im Animismus und Dynamismus Grundstrukturen des menschlichen Geistes sehen muß (van der Leeuw). Das erste, wie wir schon gesagt haben, mit Recht. Diese Kritik ist nicht neu. Das Neue und Bemerkenswerte ist, daß Schärer in seiner Skizzierung der dajakischen Religion ein Gebiet aufdeckt, das in keiner Weise mit animistischen oder dynamistischen Gesichtspunkten verstanden werden kann. Daß jedoch damit alles, was man bisher unter dem Namen Animismus und Dynamismus zusammenfaßt, ausgeschaltet ist — ein Eindruck, den Schärer festigen will —, ist eine zu große und apodiktische Vereinfachung der Kompliziertheit der primitiven Religionen. An einigen Stellen seines Buches zeigt es sich, daß der Verfasser sich wohl bewußt ist, daß hier ein Problem liegt, das er jedoch mit einer kurzen Geste zur Seite schiebt. Auf S. 6 sagt er: «Wohl ist zuzugeben, daß es in der primitiven Religion Erscheinungen und Handlungen gibt, die etwa dem, was unter Animismus und Dynamismus verstanden wird, entsprechen.» Er fügt hinzu, daß diese Handlungen und Erscheinungen keineswegs auf die primitiven Religionen beschränkt bleiben. Gerade weil das wahr ist, hätte der Verfasser van der Leeuws Sicht, das, was in den Begriffen Animismus und Dynamismus ausgedrückt wird, als eine Grundstruktur des menschlichen Wesens aufzufassen, nicht so leichter Hand zur Seite schieben sollen. Auf S. 8 kehrt er schon zu dem Problem zurück, daß er der Volksreligion, dem empirischen religiösen Leben, Denken und Handeln, das sich von dem von ihm beschriebenen

theologischen System stark unterscheidet und das von den Laien und sogar von manchen Priestern gar nicht gekannt wird, wenig Rechnung trägt. Er gibt das zu, aber läßt es weiter liegen. Seine Entdeckerfreude und das lobenswerte Bestreben, die primitive Religion als Religion und nicht als ein Datum in einer evolutionistischen Erklärung des menschlichen Geistes zu werten, verhindern ihn nicht nur, die Frage, wie das Problem der Volksreligion in ihrem Verhältnis zu dem von ihm als «die Mitte» der dajakischen Religion gestellt werden muß, objektiv aufzuwerfen, sondern verführen ihn auch dazu, die ganze Frage Religion und Magie, die keine müßige Frage ist, zu begraben mit dem Ausspruch: «Es gibt keine Zauberhandlungen» (S. 73, Anm. 44). Die große Liebe zu dem Objekt seiner Untersuchung ist auch die Ursache, daß man fortwährend beim Lesen das Gefühl hat, nicht nur mit einem neuen Einblick in die Tiefen und Breiten der primitiven Religion zu tun zu haben, sondern sogar mit einer Apologie. Einige Male wird in dem Buche betont, daß primitive Religion wohl nicht — natürlich nicht — *gleichartig* ist mit andern Religionen, sondern *gleichwertig*. Das ist eigentlich eine erstaunliche Aussage, weil zugleich immer als Leitfaden wissenschaftlicher Behandlung angegeben wird, daß wir uns aller Werturteile und messenden Vergleiche zu enthalten haben. Wenn man von Gleichwertigkeit spricht, dann treibt man Religionsmessung.

Wie wir schon am Ende unserer Uebersicht des Buches mitgeteilt haben, deutet Schärer das von ihm dargelegte System der dajakischen Religion als mythisierende Soziologie. Er geht da die Wege der Schule Durkheims. Obwohl ihm nach seiner eigenen Auffassung der Frage der Religion die Frage des Ursprungs der Religion ferne liegt, schließt er sich (S. 180) doch der Durkheimschen Auffassung an, daß dieser in einer «effervescence sociale» gesucht werden muß. Man spürt den Einfluß Durkheims auch in seiner nachdrücklichen Betonung, daß die dajakische Religion kein Phantasiegebilde sei (S. 182), sondern eine Wirklichkeit und Kraft. Hier wird m. E. die Wahrheitsfrage zu einfach gleichgeschaltet mit der Wirklichkeitsfrage. Nach Schärers Auffassung ist die religiöse Wirklichkeit der Dajak die in die transzendenten Sphären erhobene Welt des Menschen und seiner Gemeinschaft. Also, eine empirische Wirk-

lichkeit (der Mensch und seine Gemeinschaft) ist die Veranlassung zu einer religiösen, objektivierenden Deutung, die dann wieder als tragender Grund des Menschen und seiner Gemeinschaft erlebt wird. Ob das ein Phantasiegebilde sei, kann die Wissenschaft nicht ausmachen. Jedoch auch nicht, daß es das nicht ist.

Sowohl die neue, anregende Erkenntnis, die das Buch bringt, als die Fragen, die es uns zwingt zu stellen, zeigen welch einen tiefen Verlust wir für Wissenschaft, Mission und Theologie durch den Tod des Verfassers erlitten haben.

Céliney/Genève.

Hendrik Kraemer.

Rudolf Bultmann, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes, zu 2. Kor. 5, 1—5; 5, 11—6, 10; 10—13; 12, 21, *Symbolae Biblicae Upsalienses* 9, Uppsala, 1947, 31 S.

Gegenüber gnostisierenden Christen in Korinth, die nach der «Vernichtung» des Leibes ein Jenseits erwarten, in dem sie «nackt», d. h. in rein seelischer Seinsweise existieren werden, betont Paulus 2. Kor. 5, 1—5, daß die «Zerstörung» des Leibes in dessen «Verwandlung» bei der Parusie sich vollzieht. Das καταλυθῆ 5, 1 ist nicht auf das Sterben zu beziehen, es ist nicht an den Sterbeprozess im apostolischen Wirken zu denken, man darf endlich auch nicht über den Zwischenzustand und über die Bekleidung mit dem Himmelsgewand reflektieren. καταλυθῆ ist vielmehr ein dem Gegner entwundener Begriff, der von Paulus aufgenommen und in seine Anschauung von der Erwartung der «Verwandlung» (1. Kor. 15, 51) eingebaut wird. Der Augenblick der Erlösung ist nicht das individuelle Sterben, sondern die Parusie Jesu Christi.

2. Kor. 5, 11—6, 10 ist für Bultmann ein geschlossenes Ganzes. Wie die apostolische Predigt zum Heilsgeschehen gehört, so entsprechen einander auch die Art des Evangeliums und das Auftreten des Apostels. In dem zur Rede stehenden Abschnitt sucht Paulus der Gemeinde zur rechten Einstellung gegenüber den sie bedrängenden Ekstatikern zu verhelfen. Während seine Gegner zum vermeintlichen Erweis ihres Geistbesitzes mit ihren Ekstasen demonstrieren, legt der Apostel — der auch Ekstasen vorweisen könnte! — das Gewicht auf die nüchterne, bewußte Amtsführung. Dieses sein σωφροεῖν

(V. 13) hat die Gemeinde zu beurteilen. Denn niemand soll nach seiner Vorfindlichkeit, d. h. nach seiner alten, grundsätzlich vergangenen Weltlichkeit — und dazu gehört also auch das religionsgeschichtliche Phänomen der Ekstase! — beurteilt werden (V. 16). Paulus ist als Apostel neue Schöpfung, denn er ist durch den Glauben und die Taufe «in Christus». Er steht nicht als religiöses Genie für sich, er ist vielmehr durch seinen Dienst ins Christusgeschehen mit hineingenommen (V. 18 ff.). Er predigt darum nicht bloß den Unbekehrten, sondern auch den Bekehrten: in V. 20 begegnet der Stil der eschatologischen Predigt.

Wer sind die Gegner, die Paulus *2. Kor. 10—13* im Auge hat? Es sind Gnostiker, die sich auf Offenbarungen und Gesichte berufen und sich in unbegrenztem Selbstbewußtsein maßlos rühmen (10, 13 a: *εἰς τὰ ἀμετρα* geht auf die Gegner!), ja für ihr hellenistisches Pneumatikertum Propaganda machen. Diese judaistischen Gnostiker sind mit den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (11, 5) identisch, als welche die mit *λόγος* und *γνῶσις* Begabten von der korinthischen Gemeinde beurteilt worden sein mögen. Paulus verteidigt sich vor der Gemeinde und verteidigt sich doch wieder nicht (wie soll er sich rechtens verteidigen können gegenüber einer Instanz, der er keine richterlichen Kompetenzen zuerkennt?), damit die Gemeinde ihn verstehen lerne. Damit hat Bultmann die Auffassung Käsemanns abgelehnt, wonach die Gegner des Apostels eine Delegation mit amtlichem Auftrag aus der Urgemeinde darstellen soll. Die Gegner haben kein Traditionsprinzip, sondern allein ihr gnostisch anmaßliches Wesen zu verteidigen.

Die Demütigung des Apostels *2. Kor. 12, 21* besteht nach Bultmann darin, daß der Apostel seine Vollmacht nicht für das «Bauen», sondern für das «Niederreißen» verwenden muß, wenn er zum Strafgericht nach Korinth zu kommen sich gezwungen sähe. Inwiefern dann aber der Vers verständlicher werden soll, wenn man mit dem Verfasser zwischen *μου* und *ταπεινώσῃ* ein *οὐ* einschiebt, ist mir nicht klar geworden.

Man kann fragen, ob sich das gemeinchristliche «wir» und das apostolische «wir» immer so unterscheiden lassen, wie es Bultmann tut, zumal der Verfasser ja selber auch zugeben muß, daß Paulus gern von apostolischen Sätzen auf solche

übergleitet, die für alle Christen, ja vielleicht für die ganze Menschheit (5, 19: εν ἡμῖν) gelten. Wer kann da immer genau sagen, wo das apostolische «wir» aufhört und das gemein-christliche anfängt? Wenn Bultmann recht hat mit seiner Auffassung, daß es sich bei den Konkurrenten des Paulus um gnostische Ekstatiker handelt, so haben wir hier einen Hinweis darauf, daß schon sehr früh gnostische Gedankenrichtung und Lebenshaltung sich in den urchristlichen Gemeinden Eingang verschaffen wollte. Werden z. B. in einer neutestamentlichen Schrift, deren Abfassungszeit nicht feststeht, antignostische Momente entdeckt (wie von H. Schamberger in Wiederaufnahme der Thesen von Schweigler, Pfleiderer und Weinel für den Jakobusbrief), so können diese Momente nicht als Hinweis auf späte Abfassungszeit benutzt werden. Sehr problematisch scheint mir die Behauptung Bultmanns, daß zwischen den Gegnern und Paulus, was die «mythologisch-spekulative Heilslehre» anbetrifft, Uebereinstimmung bestanden hätte. Gab es denn antidoketische Gnostiker?

Glarus.

Werner Bieder.

In Deo Omnia Unum, eine Sammlung von Aufsätzen *Friedrich Heiler* zum 50. Geburtstage dargebracht, herausgegeben von *Christel Matthias Schröder* (Sonderausgabe der Zeitschrift «Eine heilige Kirche», Jg. 23), München, jetzt Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1942, 399 S., Fr. 16.—.

Zu den Büchern, die wegen des Krieges erst mit jahrelanger Verspätung zur Besprechung eingegangen sind und die man doch immer noch gern anzeigt, gehört diese Heiler-Festschrift, die 28 Beiträge von Kollegen, Schülern und Freunden umfaßt. In ihrer Zusammensetzung — Protestanten, Katholiken, Alt-katholiken und Waldenser — wie in der Reichholtigkeit und Weite des Inhalts spiegelt sie die Weite und Mannigfalt der Interessen und Arbeitsgebiete des Jubilars wider. Der Herausgeber, auch ein alter Schüler, ist der Verfasser jenes gehaltvollen Buches «Rasse und Religion», dessen Erscheinen 1937 allein schon eine mutige Tat war; es verschwand denn auch schon bald vom Büchermarkt. Wer selber wie der Schreibende die ersten Jahre von Heilers akademischer Tätigkeit in Marburg miterlebte, wo das Auditorium maximum oft kaum

die Menge der Hörer faßte, fühlt sich ebenso durch die Verfassernamen wie durch den Inhalt der Beiträge mächtig an jene bewegte, aber auch überaus lebendige Zeit erinnert. Und soviel ich weiß, hat jedenfalls der engere Kreis um Heiler auch gegenüber dem Dritten Reich seinen Mann gestellt.

Da es zu weit führen würde, alle Beiträge aufzuführen und zu charakterisieren, muß eine Auswahl genügen. An der Spitze marschiert die Religionswissenschaft. *G. van der Leeuw*, Religionsgeschichte und persönliches religiöses Leben, geht der Frage nach, mit was für Erwartungen der Forscher an eine fremde Religion herantritt, was für Enttäuschungen er da erlebt und warum. *G. Rosenkranz*, Zur Methodik der Religionswissenschaft als geisteswissenschaftliche Disziplin, sieht die neuere «Methode des Verstehens» als die ihr angemessene. *R. F. Merkel* bringt interessantes Material über Vorläufer der Phänomenologie aus dem 16.—18 Jahrh. *K. Reuber*, Dr. med. u. Lic. theol., erörtert die Tragweite des Leib-Seele-Problems für die Religionswissenschaft: vieles, was als direkter Erweis des Jenseitigen und Göttlichen faszinierte und unmittelbar überirdische Wirkung zu sein schien, verliert damit diesen Nimbus, und eine Unterscheidung zwischen den psycho-physi- schen Vollzugsformen und den wesenhaften Inhalten wird unumgänglich. — Die Wissenschaft vom AT ist durch *E. Balla* vertreten, der sich in eingehender Beweisführung für die Geschichtlichkeit der stark umstrittenen symbolischen Handlung von Jer. 13 einsetzt. — Mehr Beiträge gelten dem NT und der Geschichte des Christentums und seiner Konfessionen. *N. von Arseniew* schreibt über Mystik und Urchristentum, *A. Fischer* über das Unservater als Ausdruck der eschatologischen Haltung Jesu, *Joh. Heintze* über Christi Person und Werk in neuerer römisch-katholischer Darstellung, *C. Fink* über die Theotokos im Glauben und Kult der orthodoxen Kirche und *K. Fröhlich* über das Reich Christi in Luthers Auslegung des 110. Psalms. *A. Köberle* bricht eine Lanze für die Jungfrauengeburt. *K. Goldammer* erweist die «coena coelistis» christlicher Mystiker als Ueberbleibsel älterer religiöser Vorstellungen. *E. Buonaiuti* untersucht den Einfluß des Joachim von Floris auf das Programm des Franziskus. — *H. Frick* schreibt über die dynamische Denkweise des

Protestantismus, *H. Mulert* über die innere Zusammengehörigkeit der christlichen Konfessionen unbeschadet der äußeren Spaltung, und *O. Söhngen* über Kirchenregiment und geistliche Leitung in der lutherischen Kirche. — Endlich zur praktischen Theologie: *P. Schorlemmer* versucht eine Aesthetik der Liturgie, *G. del Pesco* behandelt Ugo Jannis liturgische Bestrebungen und *E. Hempel* den evangelisch-katholischen Kirchenbau. Auch Aufsätze über den «geistigen Auftrag der Frau heute» und über das Heilige und die Kinder fehlen nicht. — Frau *Anne-marie Heiler* endlich, auch sie eine ehemalige Schülerin, steuert die volle 29 Seiten umfassende Bibliographie ihres Mannes bei, die von seiner erstaunlichen Vielseitigkeit und Produktivität nochmals beredtes Zeugnis ablegt.

Basel.

Walter Baumgartner.

Jakob Amstutz, Was ist Verantwortung? Das Problem der sittlichen Verantwortung mit besonderer Berücksichtigung seiner Lösung im Werk *Jeremias Gotthelfs*, Berner Universitätsschriften Heft 7, Bern, Verlag Paul Haupt, 1947, 92 S., Fr. 5.80.

Die vorliegende Schrift, die von Pfarrer Jakob Amstutz der Philosophischen Fakultät I der Universität Bern auf den Oktober 1945 als Lösung der Lazaruspreisaufgabe eingereicht worden ist, stellt eine in jeder Hinsicht rechtschaffene und tüchtige Arbeit dar. Ihre Grenzen liegen so offen zutage, daß man sich an dem, was innerhalb dieser Grenzen geboten wird, redlich freuen kann.

Einem einleitenden Teil, der «Umschau» hält in der, freilich recht zufällig ausgewählten, einschlägigen Literatur, folgt ein erster Hauptteil, der die verschiedenen Aspekte des Problems systematisch herauszuarbeiten sucht. Die Verantwortung «spielt» zwischen den drei «Stufen» der «Instanz», die uns verantwortlich macht, des «Verantwortlichen», als der wir vor dieser Instanz dastehen, und des «Verantworteten», des «jedem Individuum je eigenen Bezirkes alles desjenigen, worüber es verfügt und wovon es durch sein Verfügen Urheber ist». Sie steht in einem bestimmten, weder indeterministisch noch deterministisch zu präjudizierenden Verhältnis zur sittlichen Freiheit. Ein 2. Hauptteil bringt die «Lösung des Problems bei Gotthelf».

Man muß von Amstutz nicht mehr erwarten, als er geben kann und will. Mit großer Behutsamkeit umschreitet er das Problemfeld. Wendungen, die das Suchende, Tastende seines Vorgehens ausdrücken, finden sich allenthalben. So halten sich denn seine begrifflichen Bestimmungen im Vorhof des Geheimnisses, und nur selten öffnet sich eine Spalte, durch die wir ins Innere hineinschauen. Das Eigentliche zu sagen, überläßt er den Dichtern, vornehmlich Gotthelf, ab und zu aber auch Rilke, den er im Letzten mit Gotthelf einig weiß. (Vor kurzem hat Amstutz eine mir noch nicht bekannte Arbeit über «Die Seelsorge Rilkes» veröffentlicht: Religiöse Gegenwartsfragen, hrsg. von Josef Böni und Kurt Guggisberg, Heft 16/17, Bern, Verlag Paul Haupt, 1948, 63 S.)

Die verantwortlichmachende *Instanz* kann letztlich nur der Sinn- und Seinsgrund selber, kann nur «Gott» sein. Der «idealistisch-christliche» Rekurs auf Gott ist dem empiristischen Versuch, die Verantwortung auf die Gesellschaft zu gründen, überlegen. «Der moderne Mensch steht... bewußt und direkt vor der Alternative»: entweder eine als «Sinngrundbezogenheit» verstandene Verantwortlichkeit oder «Nihilismus». Bei Gotthelf ist die Entscheidung eindeutig und unwiderruflich dahin gefallen, daß «sittliche Verantwortung stattfindet vor dem Sinn- und Seinsgrund, vor Gott». Die Frage nach dem Gottesgedanken des großen Erzählers beantwortet Amstutz mit dem Hinweis darauf, daß Gotthelf sich als «Mystiker» bezeichnet hat. Als solcher findet er Gott «in allen Dingen». Ihm muß das ganze Leben «dazu dienen, die Seele stets freier und den Geist stets stärker zu machen zum Aufstieg zu Gott». Man wird Amstutz die gewisse Naivität nicht verargen dürfen, in der er ein lebendiges Gottesverhältnis alsbald und in einem Atemzug mystisch, christlich und idealistisch nennt. Einer Gläubigkeit, deren der Mensch als seines eigenen Geheimnisses mächtig ist, müssen Dinge ineinanderfließen, die vor einem streng als Offenbarung verstandenen Glauben jäh auseinanderbrechen. — In der *Verantwortlichkeit* geht es um den *Kern unseres Wesens*, «um uns selber». Sich-verantwortlich-Wissen ist identisch mit Menschsein. Amstutz zeigt in feinsinniger Analyse der Romane «Bauernspiegel» und «Jakobs Wanderungen», wie Gotthelf den Prozeß des Zusichselberkommens des Men-

schen als «Reinigungsweg» beschreibt, auf welchem wir «die vollbewußte und erlebte Verantwortlichkeit» finden. Wir werden uns auch hier nicht verwundern dürfen, wenn Amstutz keine Bedenken trägt, C. G. Jungs «Individuation», Rilkes Verinnerlichung und Gotthelfs «Bekehrung» in eines zu schauen. — Die Verantwortung steht und fällt mit dem *Bezirk des Verantworteten*, in dem sie sich verwirklicht. Im Verhältnis Anne Bäbis zu seinem Sohn Jakobli wird offenbar, «daß für Gotthelf tatsächlich Sein oder Nichtsein von Verantwortlichkeit und Verantwortung davon abhängt, ob dem Menschen ein ihm eigener Kreis von Verantwortbarem zugestanden wird, ob er ihn sich erringen könne oder nicht». Sehr schön weiß Amstutz darauf hinzuführen, daß der Prototyp alles Verantworteten der geliebte Mitmensch ist. Indem Jakobli Meyeli entdeckt und gewinnt, entdeckt und gewinnt er seine Welt, das Reich, als dessen verantwortliche Mitte er sich selber findet. Es hängt mit Amstutz' Grundhaltung zusammen, daß er den Mitmenschen kaum als Rätsel und Gericht erfährt, daß er ohne weiteres in der Lage ist, ihn in den Bereich der mystischen Sinngrundbezogenheit, in dem der Mensch seine eigene Tiefe und Wirklichkeit hat, hineinzunehmen. Er deutet sein eigenes und Gotthelfs Wissen um die Verantwortung mit den Worten Rilkes: «... Immer mehr ... lebe ich das Dasein des Kerns in der Frucht, der alles, was er hat, um sich herum anordnet ... anders kann ich das Sauere um mich herum nicht in die Süßigkeit verwandeln, die ich dem lieben Gott von ewig her schuldig bin.» — Was Amstutz zu geben und was er nicht zu geben vermag, tritt am deutlichsten da hervor, wo er die Verantwortung ins Licht der *Freiheitsfrage* rückt. Sicher darf man sich, wo es um die Verantwortung vor dem Sinn- und Seinsgrund, vor Gott geht, nicht auf den Gegensatz «Determinismus-Indeterminismus» festlegen lassen. Aber Amstutz macht sich die Sache doch allzu leicht. So rasch, wie er sich der echten Problematik entzieht, die mit dem Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus gegeben ist, gelingt es ihm weder die Würde der Freiheit noch die Kraft der Bindung wirklich sicherzustellen. Was Gotthelf unter Freiheit, christlicher Freiheit (!), versteht, geht auf alle Fälle über die in einem allgemeinen Sinn- und Seinsgrund geborgene Freiheit Amstutz'

weit hinaus. Wiederum aber ist all das, was Amstutz zu dieser Sache vorzubringen hat, so sauber, klug und vorsichtig entwickelt, daß man ihm nicht nur nicht zürnen kann, sondern im Gegenteil aufrichtig dankbar ist.

Strengelbach/Aargau.

Eduard Buess.

Miszelle.

Theologische Hochschulen der Reformierten Kirche in Ungarn.

Die Reformierte Kirche in Ungarn besitzt vier theologische Hochschulen (Akademien, Predigerseminare) und eine theologische Fakultät an der Universität Debrecen. Die Gründung der drei älteren reformierten Collegien (Debrecen, Sárospatak, Pápa) geht auf die dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts zurück, die theologische Hochschule in Budapest wurde erst im Jahre 1855 als eine allgemein evangelische (H. B. und A. B.) begründet und ist erst seit 1865 eine reformierte Institution. Aus dem ältesten und ansehnlichsten Collegium in Debrecen wuchs im Jahre 1912 — durch einen Vertrag zwischen dem Staat und der Kirche — die staatliche Universität hervor, die dann eine reformierte theologische Fakultät erhalten hat. Die Reformierte Kirche ihrerseits behielt in ihrem alten Collegium ein Predigerseminar und ein Institut für die weltanschauliche Weiterbildung der Gymnasiallehrer für die reformierten Gymnasien. Wer Pastor der Reformierten Kirche werden will, muß parallel mit dem 5jährigen Studium an der Universität auch das Predigerseminar absolvieren (10 Semester). Dadurch behält die Kirche ihren Nachwuchs unter ihrer Aufsicht. Die Universität dagegen bietet mit ihren 4 Fakultäten eine vortreffliche Möglichkeit zu breiteren Studien. Das Reformierte Collegium in Debrecen besitzt die drittgrößte Bibliothek Ungarns mit fast 400 000 Bänden (nach der Bibliothek des Nationalmuseums bzw. der Universität in Budapest). Dadurch daß sie eine Universitätsfakultät ist und die ungarischen reformierten Theologen ihre theologische Doktorpromotion und Privatdozentenhabilitation nur an der Debrecener Universitätsfakultät erhalten können, besitzt diese Fakultät eine gewisse Vorzugsstellung unter den Hochschulen, obwohl dem Unterricht an allen Hochschulen ein gemeinsames Curriculum zugrunde liegt. Einige dieser Hochschulen aber wünschen z. B. von ihren Ordinarien die Promotion und Habilitation durch die Debrecener Fakultät. (Diese habilitiert frühestens erst drei Jahre nach der theologischen Doktorpromotion, während die kirchlichen Hochschulen für ihren Bereich eine Habilitation schon nach einem Jahre des bestandenen Pfarrerexamens und ohne Doktorgrad verleihen.) Daß die Reformierte Kirche ihr Predigerseminar in Debrecen neben der dortigen Universitätsfakultät auch seit 1914 ununterbrochen aufrechterhalten hat, deutet auf die geistige Unabhängigkeit und Freiheit der kirchlichen Pfarrerausbildung hin. (Ausländer können diese beiden *Institutionen in Debrecen* — die staatliche theologische Fakultät der Universität und das